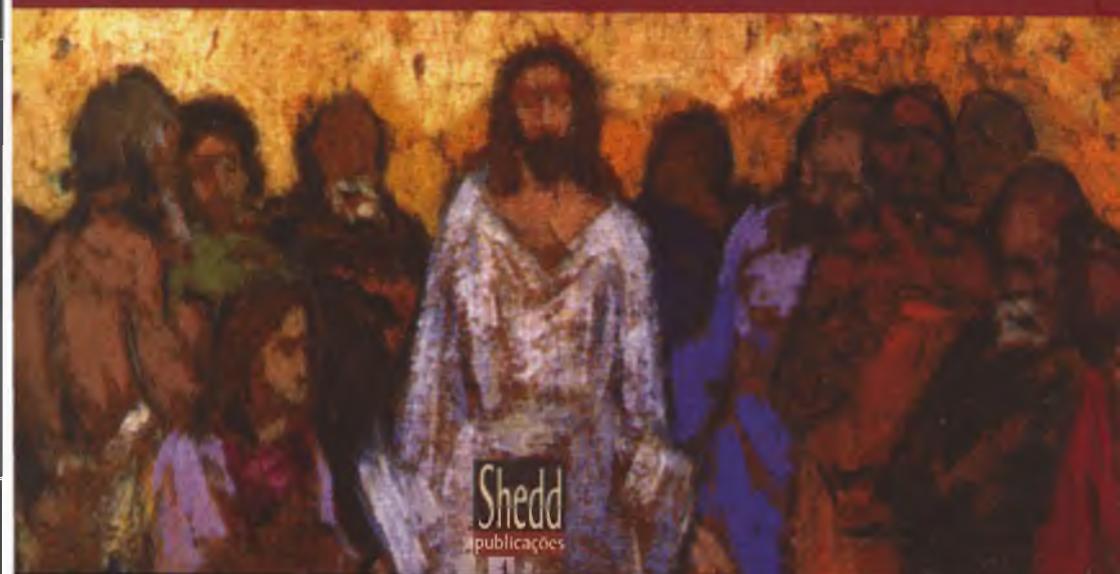


Alister E. McGrath

TEOLOGIA

sistemática, histórica e filosófica

UMA INTRODUÇÃO À TEOLOGIA CRISTÃ



Alister E. McGrath

TEOLOGIA

Sistemática, histórica e filosófica

UMA INTRODUÇÃO À TEOLOGIA CRISTÃ

Digitalizado por: jolosa

Alistair E. McGrath

TEOLOGIA

sistemática, histórica e filosófica

UMA INTRODUÇÃO À TEOLOGIA CRISTÃ



Copyright © SHEDD PUBLICAÇÕES

Título do original em inglês:

Christian Theology: An Introduction, Third Edition

by Alister E. McGrath

This edition is published by arrangement with **Blackwell Publishing Ltd**, Oxford. Translated by **Shedd Publicações** from the original English language version. Responsibility of the accuracy of the translation rests solely with **Shedd Publicações** and is not the responsibility of **Blackwell Publishing Ltd**.

1ª Edição - Junho de 2005

1ª Reimpressão - Março de 2007

2ª Reimpressão - Setembro de 2008

3ª Reimpressão - Novembro de 2010

Publicado no Brasil com a devida autorização e com todos os direitos reservados por

SHEDD PUBLICAÇÕES LTDA-ME

Rua São Nazário, 30, Sto Amaro

São Paulo-SP - 04741-150

Tel. (0xx11) 5521-1924

Vendas (0xx11) 5666-1911

www.sheddpublishacoes.com.br

Proibida a reprodução por quaisquer meios (mecânicos, eletrônicos, xerográficos, fotográficos, gravação, estocagem em banco de dados, etc.), a não ser em citações breves com indicação de fonte.

ISBN 85-88315-34-3

Portuguese language - Printed in Brazil / Impresso no Brasil

TRADUÇÃO - Marisa K. A. de Siqueira Lopes

REVISÃO - Lena Aranha e Regina Aranha

CAPA - Edmilson Frazão Bizerra

SUMÁRIO RESUMIDO

Lista de ilustrações, 19

Declaração da missão, 21

Prefácio, 23

Instruções para o aluno: como usar este livro, 27

Instruções para o professor: como usar este livro, 29

Agradecimentos, 33

Parte I: Principais Marcos: Períodos, Temas e Personalidades da Teologia Cristã

Introdução, 37

1. O período patrístico, c. 100-45, 39

2. A Idade Média e o Renascimento, c. 1050 – c. 1500, 65

3. Os períodos da Reforma e do pós-Reforma, c. 1500 – c. 1750, 95

4. O idade moderno, c. 1750 até os dias atuais , 123

Parte II: Fontes e Métodos

5. Passo inicial: As preliminares, 175

6. As fontes da teologia, 199

7. O conhecimento de Deus: natural e revelado, 245

8. Filosofia e Teologia: o início de um diálogo, 269

Parte III: A Teologia Cristã

9. A doutrina de Deus, 315

10. A doutrina da Trindade, 373

11. A doutrina da pessoa de Cristo, 401

12. História e fé: uma nova agenda cristológica, 437

13. A doutrina da salvação em Cristo, 465

14. As doutrinas da natureza humana, do pecado e da graça, 503

- 15. A doutrina da igreja, 543
 - 16. A doutrina dos sacramentos, 575
 - 17. O cristianismo e as religiões mundiais, 601
 - 18. As últimas coisas: a esperança cristã, 623
- Glossário de termos teológicos, 649

SUMÁRIO COMPLETO

Lista de ilustrações ...	19
Declaração da missão ...	21
Prefácio ...	23
Instruções para o aluno: como usar este livro ...	27
Instruções para o professor: como usar este livro ...	29
Agradecimentos ...	33

Parte I: Principais Marcos: Períodos, Temas e Personalidades da Teologia Cristã

Introdução ...	37
----------------	----

1 O período patrístico, c. 100-451 ... 39

Esclarecimento dos termos ...	41
Uma visão geral do período patrístico ...	41
Teólogos fundamentais ...	44
<i>Justino Mártir ...</i>	44
<i>Ireneu de Lion ...</i>	45
<i>Orígenes ...</i>	45
<i>Tertuliano ...</i>	45
<i>Atanásio ...</i>	46
<i>Agostinho de Hipona ...</i>	46
Progressos cruciais da teologia ...	47
<i>A ampliação do cânon do Novo Testamento ...</i>	47
<i>O papel da tradição ...</i>	49
<i>A relação da teologia cristã com a cultura secular ...</i>	50
<i>A definição dos credos ecumênicos ...</i>	54
<i>As duas naturezas de Cristo ...</i>	56
<i>A doutrina da Trindade ...</i>	58

A doutrina da igreja ... 58

A doutrina da graça ... 59

Nomes, termos e frases essenciais ... 61

Perguntas para o capítulo 1 ... 62

Leitura complementar ... 62

Citações ... 63

2 A Idade Média e o Renascimento, c. 1050 – c. 1500 ... 65

Esclarecimento dos termos ... 67

A Idade Média ... 67

O Renascimento ... 68

O Escolasticismo ... 70

O realismo e o nominalismo ... 71

O caminho moderno ... 72

A escola agostiniana moderna ... 72

O Humanismo ... 74

Teólogos fundamentais ... 79

Anselmo de Cantuária ... 79

Tomás de Aquino ... 80

Duns Scotus ... 81

Guilherme de Ocham ... 82

Erasmus de Roterdã ... 83

Progressos cruciais da teologia ... 84

A consolidação do legado patrístico ... 84

A exploração do papel da razão na teologia ... 84

O desenvolvimento de sistemas teológicos ... 86

O desenvolvimento de uma teologia dos sacramentos ... 86

O desenvolvimento da teologia da graça ... 87

O papel de Maria no plano da salvação ... 87

Retorno imediato às fontes da teologia cristã ... 87

A crítica à Vulgata ... 88

A teologia bizantina ... 90

Nomes, termos e frases essenciais ... 92

Perguntas para o capítulo 2 ... 92

Leitura complementar ... 92

3 Os períodos da Reforma e da pós-Reforma, c. 1500 – c. 1750 ... 95

Esclarecimento dos termos ... 96

A reforma luterana ... 97

A reforma calvinista ... 98

A reforma radical (anabatista) ... 100

A reforma católica ... 101

Teólogos fundamentais ...	101
<i>Martinho Lutero ...</i>	<i>101</i>
<i>João Calvino ...</i>	<i>103</i>
<i>Ulrico Zuínglio ...</i>	<i>104</i>
Progressos cruciais da teologia ...	105
<i>As fontes da teologia ...</i>	<i>105</i>
<i>A doutrina da graça ...</i>	<i>105</i>
<i>A doutrina dos sacramentos ...</i>	<i>106</i>
<i>A doutrina da igreja ...</i>	<i>106</i>
Marcos na literatura teológica ...	106
<i>Os catecismos ...</i>	<i>107</i>
<i>As confissões de fé ...</i>	<i>109</i>
<i>As obras de teologia sistemática ...</i>	<i>110</i>
Movimentos pós-Reforma ...	112
<i>A ortodoxia protestante ...</i>	<i>112</i>
<i>O catolicismo romano ...</i>	<i>116</i>
<i>O puritanismo ...</i>	<i>117</i>
<i>O pietismo ...</i>	<i>118</i>
Nomes, termos e frases essenciais ...	120
Perguntas para o capítulo 3 ...	120
Leitura complementar ...	120
Citações ...	121

4 A Idade Moderna, c. 1750 – até os dias atuais ... 123

O Iluminismo ...	125
<i>O iluminismo e o protestantismo ...</i>	<i>126</i>
<i>A crítica iluminista em relação à teologia cristã: um panorama geral ...</i>	<i>127</i>
<i>A crítica iluminista em relação à teologia cristã: questões específicas ...</i>	<i>129</i>
Movimentos teológicos a partir do iluminismo ...	132
<i>O romantismo ...</i>	<i>133</i>
<i>O marxismo ...</i>	<i>135</i>
<i>O protestantismo liberal ...</i>	<i>138</i>
<i>O modernismo ...</i>	<i>141</i>
<i>A neo-ortodoxia ...</i>	<i>144</i>
<i>O catolicismo romano ...</i>	<i>145</i>
<i>A ortodoxia oriental ...</i>	<i>147</i>
<i>O feminismo ...</i>	<i>148</i>
<i>O pós-modernismo ...</i>	<i>150</i>
<i>A teologia da libertação ...</i>	<i>153</i>
<i>A teologia negra ...</i>	<i>155</i>
<i>O pós-liberalismo ...</i>	<i>157</i>
<i>O evangelicalismo ...</i>	<i>159</i>

O movimento carismático e o pentecostalismo ... 161
As teologias dos países em desenvolvimento ... 162

Nomes, termos e frases essenciais ... 166

Perguntas para o capítulo 4 ... 167

Leitura complementar ... 167

Parte II: Fontes e Métodos

5 Passo inicial: as preliminares ... 175

Uma definição prática de teologia ... 175

A evolução da teologia como disciplina acadêmica ... 177

A arquitetura da teologia ... 180

Estudos bíblicos ... 180

Teologia sistemática ... 181

Teologia histórica ... 182

Teologia pastoral ... 184

Teologia filosófica ... 184

Espiritualidade ou teologia mística ... 185

A questão do prolegomena ... 186

Compromisso e imparcialidade na teologia ... 188

Ortodoxia e heresia ... 191

Aspectos históricos ... 191

Aspectos teológicos ... 192

Perguntas para o capítulo 5 ... 195

Leitura complementar ... 195

Citações ... 197

6 As fontes da teologia ... 199

As Escrituras ... 199

O Antigo e Novo Testamentos ... 202

A palavra de Deus ... 206

Teologia narrativa ... 207

Métodos de interpretação bíblica ... 212

Teorias sobre a inspiração das Escrituras ... 217

A razão ... 220

Razão e revelação: três modelos 220

O deísmo ... 222

O racionalismo iluminista ... 223

As críticas ao racionalismo iluminista ... 224

A tradição ... 226

A teoria da tradição fundamentada em uma única fonte ... 228

- A teoria da tradição fundamentada em duas fontes ... 229*
- A completa rejeição da tradição ... 230*
- Teologia e adoração: a importância da tradição litúrgica ... 231*

A experiência religiosa ... 232

- O existencialismo: uma filosofia da experiência humana ... 232*

- Experiência e teologia: dois modelos ... 234*

- A crítica de Feuerbach em relação às teologias fundamentadas na experiência ... 238*

Perguntas para o capítulo 6 ... 240

Leitura complementar ... 240

Citações ... 243

7 O conhecimento de Deus: natural e revelado ... 245

O conceito de revelação ... 245

Formas de revelação ... 247

- A doutrina como revelação ... 247*

- A presença como revelação ... 250*

- A experiência como revelação ... 251*

- A história como revelação ... 252*

A teologia natural: seus limites e seu alcance ... 253

- A perspectiva de Tomás de Aquino sobre a questão da teologia natural ... 253*

- A perspectiva de Calvino sobre a questão da teologia natural ... 255*

- A perspectiva da tradição reformada sobre a questão da teologia natural ... 257*

- Abordagens à percepção de Deus por intermédio da natureza ... 258*

Objecções à teologia natural ... 260

- Karl Barth: uma objeção teológica ... 260*

- Alvin Plantinga: uma objeção filosófica ... 264*

Perguntas para o capítulo 7 ... 265

Leitura complementar ... 266

Citações ... 267

8 Filosofia e teologia: o início de um diálogo ... 269

Algumas influências, temas e debates da área filosófica ... 270

- O platonismo ... 271*

- O aristotelismo ... 272*

- O racionalismo e o empiricismo ... 273*

- O realismo e o idealismo ... 277*

- O positivismo lógico: o círculo de Viena ... 278*

- A exigência da refutação: Karl Popper ... 283*

A natureza da fé ... 286

- Fé e conhecimento ... 287*

- Fé e salvação ... 288*
A comparação entre Aquino e Lutero ... 289
- É possível provar a existência de Deus? ... 290
O argumento ontológico de Anselmo de Cantuária ... 291
As cinco vias de Tomás de Aquino ... 294
O argumento cosmológico ... 297
O argumento kalam ... 298
O argumento teleológico: William Paley ... 300
- A natureza da linguagem teológica ... 303
Analogia ... 303
Metáfora ... 306
Acomodação ... 308
Estudo de caso: o debate de Copérnico ... 309
- Perguntas para o capítulo 8 ... 311
 Leitura complementar ... 311
 Citações ... 312

Parte III: A Teologia Cristã

9 A doutrina de Deus ... 315

- Deus pertence ao gênero masculino? ... 315
 Um Deus pessoal ... 318
Definição do termo "pessoa" ... 319
Personalismo dialógico ... 321
- Deus pode sofrer? ... 324
A visão clássica: a impassibilidade de Deus ... 325
Um Deus que sofre ... 326
Deus pode morrer? ... 330
- A Onipotência de Deus ... 332
Definindo onipotência ... 333
Os dois poderes de Deus ... 334
A noção da autolimitação divina ... 335
- A ação de Deus no mundo ... 336
Deísmo: Deus age por intermédio das leis da natureza ... 337
Tomismo: Deus age por intermédio de causas secundárias ... 338
Teologia do processo: Deus age por intermédio da persuasão ... 339
Pierre Teilhard de Chardin: o ponto ômega ... 342
- Teodicéias: O problema do mal ... 344
Ireneu de Lion ... 344

Agostinho de Hipona ... 345
Karl Barth ... 346
Contribuições recentes ... 347

Deus como criador ... 349

O desenvolvimento da doutrina da criação ... 349
As implicações da doutrina da criação ... 352
Modelos de Deus como criador ... 354
A criação e o tempo ... 355
A criação e as abordagens cristãs à questão da ecologia ... 357
A criação e a relação entre a teologia e as ciências naturais ... 358

O Espírito Santo ... 361

Modelos do Espírito Santo ... 361
O debate sobre a questão da divindade do Espírito Santo ... 363
Agostinho de Hipona: O Espírito como vínculo do amor ... 366
As funções do Espírito ... 368

Perguntas para o capítulo 9 ... 370

Leitura complementar ... 370

Citações ... 372

10 A doutrina da trindade ... 373

Os fundamentos bíblicos da Trindade ... 373

O desenvolvimento histórico da doutrina: os termos ... 375

O desenvolvimento histórico da doutrina: as idéias ... 376

Pericórese (Perichoresis) ... 379

Apropriação ... 380

Duas heresias relativas à Trindade ... 381

O modalismo ... 382

O triteísmo ... 383

A Trindade: seis modelos ... 384

Os capadócius ... 385

Agostinho de Hipona ... 386

Karl Barth ... 388

Karl Rahner ... 390

Robert Jenson ... 392

John Macquarrie ... 393

A controvérsia *Filioque* ... 395

Perguntas para o capítulo 10 ... 398

Leitura complementar ... 398

Citações ... 399

11 A doutrina da pessoa de Cristo ... 401

- A relação entre a cristologia e a soteriologia ... 401
- O lugar de Jesus Cristo na teologia cristã ... 403
 - Jesus Cristo é o ponto de partida histórico para o Cristianismo ... 403*
 - Deus se revela em Jesus Cristo ... 405*
 - Jesus Cristo é o fundamento da salvação ... 405*
 - Jesus Cristo modela a vida redimida ... 406*

Afirmações cristológicas do Novo Testamento ... 407

- O Messias ... 407*
- O Filho de Deus ... 408*
- O Filho do Homem ... 409*
- O Senhor ... 410*
- Deus ... 410*

O Debate patrístico sobre a pessoa de Cristo ... 412

- As primeiras contribuições: de Justino Mártir a Orígenes ... 412*
- A controvérsia ariana ... 414*
- A Escola de Alexandria ... 417*
- A Escola de Antioquia ... 418*
- A “comunicação dos atributos” ... 420*
- A posição de Adolf von Harnack sobre a evolução da cristologia patrística ... 422*

Modelos da presença divina em Cristo ..., 423

- O exemplo de uma vida santa ... 424*
- Uma presença simbólica ... 425*
- Cristo como mediador ... 426*
- A presença do Espírito ... 429*
- A presença reveladora ... 430*
- A presença substancial ... 432*
- Abordagens cristológicas quenóticas (kénosis) ... 434*

Perguntas para o capítulo 11 ... 435

Leitura complementar ... 436

Citações ... 436

12 História e fé: uma nova agenda cristológica ... 437

- O Iluminismo e a cristologia ... 437
 - A crítica dos milagres ... 438*
 - O desenvolvimento da crítica doutrinária ... 439*
- A questão entre fé e história ... 440
 - A dificuldade cronológica ... 441*
 - A dificuldade metafísica ... 441*
 - A dificuldade existencial ... 443*

- A busca do Jesus histórico ... 443
 - A origem da busca do Jesus histórico ... 444*
 - A busca da personalidade religiosa de Jesus ... 446*
 - A crítica da busca do Jesus histórico, 1890–1910 ... 447*
 - Rudolf Bultmann: o afastamento da história ... 450*
 - A nova busca do Jesus histórico ... 452*
 - A terceira busca do Jesus histórico ... 454*
- A ressurreição de Cristo: o fato e seu significado ... 455
 - O Iluminismo: a ressurreição como um fato que não aconteceu ... 456*
 - David Friedrich Strauss: a ressurreição como mito ... 457*
 - Rudolf Bultmann: a ressurreição como evento na experiência dos discípulos ... 458*
 - Karl Barth: a ressurreição como fato histórico além da investigação crítica ... 459*
 - Wolfhart Pannenberg: a ressurreição como fato histórico aberto à investigação crítica ... 460*
 - A ressurreição e a esperança cristã ... 462*
- Perguntas para o capítulo 12 ... 463
- Leitura complementar ... 463
- Citações ... 464

13 A doutrina da salvação em Cristo ... 465

- Diferentes perspectivas cristãs a respeito da salvação ... 465
 - A salvação está ligada a Jesus Cristo ... 466*
 - Jesus Cristo é o modelo da salvação ... 468*
 - A dimensão escatológica da salvação ... 469*
- O fundamento da salvação: a cruz de Cristo ... 470
 - A cruz como sacrifício ... 470*
 - A cruz como vitória ... 474*
 - A cruz e o perdão ... 479*
 - A cruz como um exemplo moral ... 486*
- A natureza da salvação em Cristo ... 491
 - Algumas imagens paulinas da salvação ... 492*
 - Deificação ... 493*
 - A justiça aos olhos de Deus ... 494*
 - A verdadeira existência humana ... 495*
 - Libertação política ... 495*
 - Liberdade espiritual ... 496*
- O propósito da salvação em Cristo ... 496
 - O universalismo: todos serão salvos ... 497*
 - Somente os que crerem serão salvos ... 498*
 - A salvação particular: somente os eleitos serão salvos ... 499*

Perguntas para o capítulo 13 ... 500

Leitura complementar ... 500

Citações ... 501

14 As doutrinas da natureza humana, do pecado e da graça ... 503

O lugar da humanidade na criação ... 503

A controvérsia pelagiana ... 506

O "livre arbítrio" ... 506

A natureza do pecado ... 508

A natureza da graça ... 510

A fundamento da salvação ... 511

Os conceitos da graça e do mérito ... 513

A graça ... 513

O mérito ... 516

A doutrina da justificação pela fé ... 517

A radical mudança teológica de Martinho Lutero ... 518

Lutero e a fé justificadora ... 520

O conceito forense de justificação ... 521

Calvino e a justificação ... 523

A justificação no Concílio de Trento ... 524

A justificação em estudos mais recentes do Novo Testamento ... 528

A doutrina da predestinação ... 530

Agostinho de Hipona ... 530

João Calvino ... 532

A ortodoxia reformada ... 533

O arminianismo ... 535

Karl Barth ... 536

Predestinação e economia: a tese de Weber ... 537

Perguntas para o capítulo 14 ... 540

Leitura complementar ... 540

Citações ... 541

15 A doutrina da Igreja ... 543

O início do desenvolvimento da eclesiologia ... 543

A controvérsia donatista ... 545

As controvérsias da Reforma ... 547

Martinho Lutero ... 548

João Calvino ... 549

A reforma radical ... 552

Cristo e a igreja: alguns temas do século XX ... 554

Cristo está presente por intermédio dos sacramentos ... 554

Cristo está presente por intermédio da palavra ... 556

Cristo está presente por intermédio do Espírito ... 557

- A visão do Vaticano II sobre a igreja ... 558
 - A igreja como comunhão ... 560*
 - A igreja como o povo de Deus ... 560*
 - A igreja como uma comunidade carismática ... 561*

- As marcas da igreja ... 561
 - “Uma só” igreja ... 562*
 - Uma igreja “santa” ... 566*
 - Uma igreja “católica” ... 567*
 - Uma igreja “apostólica” ... 571*

- Perguntas para o capítulo 15 ... 573
- Leitura complementar ... 573
- Citações ... 574

16 A doutrina dos sacramentos ... 575

- O desenvolvimento da teologia dos sacramentos ... 576
- A definição de sacramento ... 577
- A controvérsia donatista: a eficácia dos sacramentos ... 581
- A função dos sacramentos ... 583
 - Os sacramentos comunicam graça ... 583*
 - Os sacramentos fortalecem a fé ... 584*
 - Os sacramentos intensificam a unidade e o compromisso da igreja ... 586*
 - Os sacramentos renovam nossa confiança nas promessas de Deus ... 588*

- A eucaristia: A questão da presença real ... 589
 - Os debates do século IX sobre a questão da presença real ... 590*
 - A transsubstanciação ... 591*
 - A transsignificação e a transfinalização ... 592*
 - Consustanciação ... 594*
 - A questão da ausência real: o memorialismo ... 595*

- A polêmica sobre o batismo infantil ... 595
 - O batismo infantil expia a culpa do pecado original ... 597*
 - O batismo infantil baseia-se na aliança entre Deus e a igreja ... 597*
 - O batismo infantil não se justifica ... 598*

- Perguntas para o capítulo 16 ... 599
- Leitura complementar ... 599
- Citações ... 600

17 O cristianismo e as religiões mundiais ... 601

- O pluralismo no ocidente e o problema das demais religiões ... 601
- Diversas perspectivas acerca das religiões ... 603
 - A perspectiva iluminista: as religiões vistas como deturpação da religião natural originária ... 604*

Ludwig Feuerbach: a religião como forma de objetivação do sentimento humano ... 606

Karl Marx: a religião como fruto da alienação socioeconômica ... 607

Sigmund Freud: a religião como a satisfação dos desejos ... 608

Emile Durkheim: religião e ritual ... 609

Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer: a religião como uma invenção humana ... 609

Perspectivas cristãs acerca das demais religiões ... 612

O particularismo ... 613

O inclusivismo ... 615

O pluralismo ... 618

Perguntas para o capítulo 17 ... 620

Leitura complementar ... 620

Citações ... 621

18 As últimas coisas: a esperança cristã ... 623

A evolução da doutrina das últimas coisas ... 624

O Novo Testamento ... 624

Agostinho: as duas cidades ... 626

A Idade Média: Joaquim de Fiore e Dante Alighieri ... 627

A esperança em face da morte: Jeremy Taylor ... 630

O Iluminismo: a escatologia como superstição ... 631

O resgate da escatologia ... 632

Rudolf Bultmann: a demitologização ... 633

Jürgen Moltmann: a teologia da esperança ... 635

Helmuth Thielicke: ética e escatologia ... 636

O dispensacionalismo ... 637

As últimas coisas ... 638

O inferno ... 638

O purgatório ... 640

O céu ... 642

Perguntas para o capítulo 18 ... 647

Leitura complementar ... 647

Citações ... 648

Glossário de termos teológicos ... 649

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapas *

1 O Império Romano e a Igreja, no século IV	40
2 Principais centros teológicos e eclesiais da Europa ocidental, na Idade Média ..	64
3 Centros de atividades teológica e eclesiástica na Europa na época da Reforma ..	94

Quadros

1 Abreviações dos livros da Bíblia	201
2 Referências aos livros da Bíblia	202
3 Termos comuns usados em relação à Bíblia	203

Figuras

1 A abordagem oriental da Trindade	379
2 A abordagem ocidental da Trindade	379

* *Nota do editor*

Infelizmente tivemos que manter os mapas no formato original, isto é, sem tradução. A péssima qualidade do original, nos impossibilitou a nova formatação para o português, mesmo assim, mantivemos para propósitos de visualização dos leitores.

DECLARAÇÃO DE MISSÃO

A *missão* deste livro é apresentar a você os temas básicos da teologia cristã. Assim, ele parte do *pressuposto* que você não domina o assunto. Portanto, este livro se propõe a *apresentar e explicar* os seguintes aspectos da teologia cristã:

- seus conceitos fundamentais;
- a forma como esses conceitos foram criados e defendidos;
- o vocabulário básico da teologia cristã, especialmente os termos técnicos;
- os principais debates que influenciaram o pensamento cristão, nos últimos dois mil anos;
- as principais figuras do mundo intelectual que ajudaram a construir a teologia cristã ao longo da história.

Depois de haver lido e estudado este livro, você conseguirá alcançar os seguintes *objetivos*:

- ler e compreender obras de teologia mais profundas, inclusive obras escritas *por* grandes teólogos ou a respeito deles, ou ainda obras que *tratam* das principais áreas da teologia;
- tirar vantagem da quantidade cada vez maior de material teológico disponível na Internet — a maior parte dele está identificado na seção “Recursos Teológicos na Internet” (vide p. 589) — em especial do web site relacionado a este livro;
- entender palestras e discursos que tratam de temas relacionados à teologia cristã;
- ter uma participação relevante em debates e discussões que acontecem nas igrejas, universidades, seminários e faculdades;
- fazer apresentações precisas e confiáveis para o público acadêmico ou em igrejas acerca de vários aspectos introdutórios do pensamento cristão.

PREFÁCIO

O teólogo Karl Barth apresenta-nos uma visão bastante sofisticada da teologia cristã. A teologia cristã, conforme ele sugere, é como a paisagem das regiões italianas da Toscana e Úmbria: ambas são dotadas de tamanha singularidade e exuberância que nos causam profunda admiração. Até mesmo as perspectivas mais distantes parecem se tornar acessíveis. Barth foi apenas um dos muitos teólogos que expressou seu enorme entusiasmo que o estudo da teologia pode nos proporcionar. Este livro foi escrito com essa mesma convicção, a de que a teologia representa um dos temas mais fascinantes que alguém possa esperar estudar. À medida que o cristianismo entra em uma nova fase de expansão, especialmente na região do Pacífico, o estudo da teologia continuará a ter um papel importante no pensamento contemporâneo. Também continua a ser essencial para todos que estejam interessados em compreender as questões centrais da Reforma na Europa, assim como de vários outros períodos históricos.

No entanto, uma manchete recente de uma importante publicação religiosa americana afirmava que “grande parte do clero e quase a totalidade dos leigos, já desistiu de ler sobre teologia”. Como professor de teologia da Universidade de Oxford por vários anos, tenho profunda consciência do fato de que o entusiasmo é algo raro entre estudantes universitários e seminaristas. A maior parte das vezes, eles se sentem perplexos e perdidos diante do vocabulário teológico quase sempre confuso, dos escritos aparentemente ininteligíveis desta área, tudo isso aliado à aparente irrelevância quanto às questões mais práticas da vida cristã e do ministério. Como alguém que acredita que a teologia cristã está entre os temas mais desafiadores, gratificantes e genuinamente *fascinantes* que se possam estudar, várias vezes tenho me perguntado se algo pode ser feito para reverter a atual situação. Este livro, fruto de duas décadas de ensino teológico para universitários e seminaristas da Universidade de Oxford, procura ser uma resposta a esse problema.

É evidente a necessidade de obras teológicas introdutórias. Infelizmente, muitas das obras já existentes demonstram partir de pressupostos excessivamente otimistas a respeito do que seus leitores já sabem. Isso reflete, em parte, uma grande mudança da religião no contexto da cultura ocidental. Muitos dos que agora querem estudar

teologia cristã são recém convertidos. De forma distinta de seus antepassados, eles herdaram poucos conhecimentos sobre o cristianismo, seu vocabulário específico ou a estrutura do pensamento cristão. Portanto, tudo precisa ser apresentado e explicado. Nesse espírito, este livro parte do pressuposto de que seus leitores são completamente “leigos” em matéria de teologia. Assim, procuramos apresentar todos os assuntos de modo mais claro e didático possível.

Para alguns, pode parecer que o resultado disso foi uma obra que carece de sofisticação e originalidade, qualidades altamente valorizadas em muitos contextos atuais. No entanto, elas não se encaixam em uma obra como esta. Antes, a clareza de expressão e simplicidade das explicações foram as qualidades que sempre tive em mente durante o processo de elaboração desta obra. Embora a originalidade possua seus méritos em outros contextos, em um livro como este torna-se uma desvantagem em potencial, pois a originalidade implica novidade, criatividade e, ao escrever este livro, evitei deliberadamente dar relevância à apresentação de idéias novas que fossem criadas por mim mesmo. Em síntese, considerações de caráter didático foram minha prioridade.

É impossível evitar que este tipo de abordagem apresente uma discussão um tanto superficial e limitada de diversas questões – especialmente questões metodológicas. Se minhas próprias notas pessoais servem de base, seria necessário um volume aproximadamente cinco vezes maior do que este para que fizéssemos o mínimo de justiça às complexidades levantadas por vários temas do livro. No entanto, o que estamos lhe oferecendo é uma mera introdução, um panorama, para que você tenha uma visão geral que lhe permita posteriormente continuar um estudo mais aprofundado dessas questões. Minha própria experiência como professor ensinou-me que é bem mais fácil os alunos entender e apreciar a discussão de temas fundamentais quando o professor se dispõe a lhes explicar o pano de fundo da discussão, as questões envolvidas e a terminologia a elas relacionada. Portanto, parti do pressuposto de que o leitor não conhece outras línguas além da sua; assim, traduzi e expliquei cada termo ou expressão em latim, grego, ou alemão que tenham sido incorporados ao vocabulário teológico.

Este livro não tem caráter prescritivo. Não pretende dizer ao leitor em que deve acreditar, mas busca apenas explicar-lhe aquilo em que se tem acreditado, com o propósito de prepará-lo para fazer sua própria opção, ao lhe apresentar as alternativas existentes, suas raízes históricas, bem como seus pontos fortes e fracos.

Infelizmente, não há espaço para discutir todos os conceitos e movimentos teológicos, ou todos os escritores que se possa esperar encontrar em uma obra como esta. Por diversas vezes, a falta de espaço obrigou-me a omitir questões que muitos leitores acharão que deveriam ter sido incluídas, ou ainda me forçou a apresentar uma explicação muito mais resumida do que gostaria. Só me resta desculpar-me com o leitor por essas deficiências, das quais tenho plena consciência. A seleção dos temas – e a maneira como foram discutidos – baseia-se em *minha* experiência de sala de aula, em pesquisas feitas com estudantes na Grã Bretanha,

Estados Unidos, Canadá e Austrália, para descobrir seu interesse sobre o que deveria ser incluído neste livro, como também as áreas em que mais tinham dificuldades de compreensão e que precisavam, portanto, de uma explicação mais detalhada. O processo de pesquisa foi ampliado para a segunda edição, quando foram incluídas também aquelas pessoas envolvidas com o ensino da teologia sistemática. Na medida do possível, suas sugestões foram acatadas nesta nova edição. Para a terceira edição, esse processo de pesquisa foi ainda mais longe. Os agradecimentos trazem os nomes de todos os que foram suficientemente generosos em me auxiliar durante todo este processo.

Alister McGrath
Oxford

INSTRUÇÕES PARA O ALUNO: COMO USAR ESTE LIVRO

A teologia cristã é um dos temas de estudo mais fascinantes. Este livro busca tornar este estudo um processo mais simples e gratificante possível. Ele parte do pressuposto de que você não conhece nada de teologia. Logicamente, quanto mais você souber, mais fácil se tornará seu estudo. Quanto tiver terminado a leitura deste livro, terá domínio suficiente para acompanhar a maioria das discussões e dos argumentos teológicos técnicos, participar de palestras com especialistas da área e tirar o máximo proveito das leituras complementares, indicadas ao final de cada capítulo.

Precisamente por ser um livro bastante abrangente, seu conteúdo é bem extenso – consideravelmente maior do que se encontra em muitas das obras deste tipo. Não se apavore com a quantidade de material apresentado no livro: você não precisa saber tudo.

Passai bastante tempo pensando sobre a melhor maneira de organizar todo esse material. O domínio da estrutura do livro – por sinal, bem simples – permite que alunos e professores façam um uso mais eficaz do livro. Portanto, basta saber que o livro é dividido em três grandes partes:

A primeira parte, intitulada “Principais Marcos”, trata da evolução histórica da teologia cristã. Os quatro capítulos apresentados nessa parte fornecem informações históricas que apresentam o leitor a uma série de temas e idéias fundamentais, muitas das quais serão discutidas novamente em outra parte do livro. O princípio que orienta este livro é: “explique tudo novamente, desde o início”. Essa parte é muito importante, pois para entender bem as principais questões teológicas discutidas posteriormente, você precisa saber um pouco de seu contexto histórico.

Você também precisa saber um pouco sobre as fontes e métodos da teologia – trocando em miúdos, de onde vieram os conceitos e idéias do cristianismo. **A segunda parte** do livro trata desses temas e prepara o leitor para entender a **terceira parte** do livro, que traz uma análise das principais questões doutrinárias da teologia cristã. Todo o material está organizado por temas e você provavelmente não encontrará dificuldades para encontrar aquilo que busca.

No entanto, se não quiser, você não precisa ler todos os capítulos do livro, nem precisa seguir a ordem em que eles foram dispostos. Cada capítulo deve ser considerado como uma unidade relativamente autônoma. Por isso, o livro contém uma série de referências cruzadas, que possibilitam ao leitor buscar as informações necessárias para compreender os temas tratados ao longo de cada capítulo. Gostaria de destacar, uma vez mais, que você não deve se intimidar com o tamanho do livro: ele é *grande* porque é *abrangente*, dando-lhe acesso a toda informação que possa ser necessária. Portanto, é uma obra de referência que terá todo o material de que você possa precisar.

Se estiver lendo o livro para aprender teologia sozinho, recomendo que leia os capítulos na ordem em que estão dispostos. Contudo, se estiver utilizando o livro como material de apoio para algum curso que esteja freqüentando, pode seguir no livro a ordem em que o material estiver sendo utilizado por seu professor. Se tiver dúvidas, peça orientação ao responsável pelo curso.

Se encontrar termos ou expressões que não conhece, você tem duas alternativas. Primeiro, tente encontrá-lo no glossário, no final do livro. Segundo, tente encontrá-lo no índice, que fornece a você as páginas onde as questões mais relevantes são tratadas.

O livro traz as referências completas das fontes de todas as principais citações apresentadas. A seção “Fontes das Citações” fornecer-lhe-á informações suficientes para encontrar a citação que deseja para que possa estudá-la em seu contexto original. A íntegra de muitas dessas citações estão registradas no volume que acompanha este livro – *The Christian Theology Reader* [*O leitor de teologia cristã*]. Referências cruzadas permitirão que o leitor aprofunde seu estudo, se assim desejar, sem, contudo, deixá-lo em desvantagem, se assim não fizer.

Por fim, tenha certeza de que tudo neste livro – inclusive seu conteúdo e a forma como o material foi apresentado – foi testado por estudantes e leitores na Austrália, Canadá, Estados Unidos e no Reino Unido. A obra procura ser o máximo possível voltada às necessidades de quem a utiliza. No entanto, aceitamos de bom grado sugestões para melhorá-la ainda mais em edições posteriores. A terceira edição já foi bastante aperfeiçoada com a ajuda dessas sugestões. Portanto, estamos abertos a sugestões para as próximas edições.

INSTRUÇÕES PARA O PROFESSOR: COMO USAR ESTE LIVRO

A teologia é uma matéria que deveria entusiasmar os estudantes. No entanto, no dia a dia da sala de aula, tanto alunos quanto professores costumam achar a matéria difícil e, algumas vezes, até mesmo desanimadora. Os alunos sentem-se desencorajados diante da imensa quantidade de conteúdo que têm de dominar, antes de “chegar à parte que realmente lhes interessa”, como, certa vez, disse-me um estudante de Oxford. Por outro lado, os professores, em geral, acham a matéria difícil por duas razões distintas. Primeiro, porque desejam dar início a discussões de conceitos avançados, mas ao fazê-lo, descobrem que os alunos não conseguem apreciar a discussão nem entender os conceitos, pois lhes falta um conhecimento do pano de fundo da discussão. Segundo, porque percebem que não possuem o tempo necessário para ensinar a grande quantidade de vocabulário teológico básico e de conhecimentos fundamentais que os alunos necessitam.

Este livro procura tratar dessas dificuldades, como também busca retirar dos ombros dos professores o fardo, geralmente extenuante e monótono, de ensinar a parte introdutória da teologia. Com ele, pretendemos tornar possível que os alunos adquiram o máximo de informações no mínimo de tempo concebível. Pode ser interessante que o professor leia as instruções dadas aos alunos (vide p. xxv) para ter uma idéia de como o livro pode ser utilizado. No entanto, sob a ótica do professor, podemos destacar as seguintes vantagens:

- 1 O conteúdo deste livro pode ser aprendido sem qualquer informação ou auxílio adicional por parte do professor. Cada uma das explicações trazidas foi testada em sala de aula com estudantes da Austrália, Canadá, Reino Unido e Estados Unidos e, posteriormente, aperfeiçoada até que os estudantes dissessem que podiam compreender por si mesmos os pontos discutidos, sem precisar de explicações adicionais. Sabemos, por exemplo, que, no Reino Unido, estudantes de dezesseis anos estão lendo este livro e que o consideram interessante e de fácil compreensão. Você deveria incentivar seus alunos a lê-lo como material básico para suas aulas, o que lhe daria a oportunidade de tratar de temas mais avançados e interessantes em sala de aula. Fizemos por você o trabalho mais árduo, permitindo assim que volte a sentir prazer em ensinar.

- 2 Esta é uma obra teologicamente neutra; ela não defende quaisquer posições denominais específicas. Apenas relata as críticas feitas a determinadas posições teológicas, embora ela mesma não faça críticas a ninguém. Não diz aos leitores o que devem pensar, apenas os informa sobre aquilo que tem sido cogitado na área teológica. Pelo fato de ser justa e equilibrada, é uma obra que dá oportunidade ao professor para construir sua própria abordagem ou visão a partir das bases que apresenta. Assim, o livro ajudará seus alunos a *entender* Barth (ou Tomás de Aquino, Agostinho ou Lutero), mas não exigirá que *concordem* com a posição de nenhum deles. Portanto, o livro busca colocar você, professor, na posição de interação com as fontes clássicas da tradição cristã, fundamentado no pressuposto de que seus alunos, por meio da leitura deste livro, tenham adquirido uma boa base sobre os temas discutidos.
- 3 Você poderá gostar de saber que os primeiros quatro capítulos do livro oferecem um panorama histórico da teologia; os próximos quatro capítulos trazem uma visão geral de aspectos filosóficos da teologia e de questões relativas ao método teológico; e os capítulos restantes tratam dos temas principais da teologia sistemática. A obra procura trazer uma seleção justa e representativa das contribuições dos principais teólogos cristãos ao longo de aproximadamente dois mil anos.
- 4 Você notará que o livro traz citações extensas das obras de vários teólogos. Essa é uma questão deliberadamente política. Consideramos importante que os alunos adquiram o hábito de ler os grandes teólogos, em vez de simplesmente ler obras que foram escritas a seu respeito. Assim, este livro procura encorajar os alunos a interagir com os textos originais e os auxilia nesse processo. Se você achar que isso é importante, talvez possa achar interessante utilizar o volume que acompanha esta publicação, *The Christian theology reader [O leitor de teologia cristã]*, agora em sua segunda edição. Esta publicação, portanto, oferece oportunidades valiosas para envolver-se com fontes originais e, ao mesmo tempo, fornece muito mais ajuda nesse processo de envolvimento com os originais do que habitualmente é oferecida.
- 5 Se você está ministrando aulas de teologia sistemática, é extremamente recomendável que seus alunos leiam os seis primeiros capítulos antes do início das aulas. Esses capítulos lhes darão o conhecimento necessário para aproveitar mais suas aulas. As perguntas apresentadas ao final de cada capítulo lhe ajudarão a perceber se seus alunos entenderam aquilo que leram ou até mesmo se efetivamente leram o que foi pedido.
- 6 Por ser uma obra introdutória, algumas vezes há itens que são apresentados e explicados mais de uma vez. Isso também é uma opção deliberada que se baseia na observação de que alguns leitores costumam pular capítulos, na pressa de chegar ao ponto que mais lhes interessa – e, normalmente, ao fazê-lo, deixam para trás muitas questões importantes. A melhor maneira de usar

este livro é lendo os capítulos na ordem em que são apresentados. No entanto, o livro é suficientemente flexível para permitir outras formas de uso.

- 7 Recursos didáticos adicionais serão encontrados na Internet. O web site criado para este livro traz bibliografias completas para cada capítulo e links para outros sites disponíveis na Internet. Todas as informações são atualizadas constantemente. Além disso, este site tem sido trabalhado para oferecer também palestras online, como também perguntas e respostas. Pedimos que acesse o site do livro e veja se oferece algo que lhe possa ser útil.
- 8 O autor e o editor empenham-se para assegurar que este livro se mantenha sempre o mais útil e completo possível e, por essa razão, estão abertos a comentários e sugestões, principalmente aqueles derivados de experiências positivas em sala de aula.

AGRADECIMENTOS

Esta terceira edição foi desenvolvida a partir de uma grande quantidade informações adquiridas pelo uso em sala de aula da primeira edição, publicada em 1993, e da segunda edição, de 1997. Essas duas primeiras edições foram amplamente testadas por estudantes da Austrália, Canadá, Reino Unido, Nova Zelândia e Estados Unidos. O autor e o editor agradecem especialmente às inestimáveis contribuições dos alunos e professores das Drew University, McGill University, Oxford University, Princeton Theological Seminary, Regent College (Vancouver), Ridley College (Melbourne), Wheaton College (Illinois) e Wycliffe Hall (Oxford). Agradecem ainda àqueles que traduziram a segunda edição para o chinês, holandês, filandês, alemão, italiano e russo por suas valiosas sugestões relacionadas à clareza e a disposição do texto.

Agradecemos também às seguintes pessoas por sua inestimável orientação durante o processo de revisão desta nova edição: Professor David Cherney (Azusa Pacific University); Dr Cheryl Clemons (Brescia University, Owensboro); Professor David Eaton (Bartlesville Wesleyan College); Dr James Francis (University of Sunderland); Dr Scott Hahn (University of Steubenville); Dr Tom Halstead (The Master's College, Santa Clarita); Dr Myron J. Houghton (Faith Baptist Theological Seminary); Professor Mark Johnson (Marquette University); Dr Neil N. Jones (Stillman College); Dr John C. Klaassen (Calvary Theological Seminary); Professor Kathryn A. Kleinhans (Wartburg College, Waverly, Iowa); Professor Glenn Kreider (Dallas Theological Seminary); Dr Phil Long (Grace Bible College); Professor Gerald McCulloch (Loyola University, Chicago); Dr Clive Marsh (College of Ripon and York); Dr Timothy Maschke (Concordia University, Wisconsin); Professor Paul K. Moser (Loyola University, Chicago); Dr Christopher Partridge (University College, Chester); Professor Dr Albert Raffelt (Freiburg im Breisgau); Dr Harvey Solganik (Missouri Baptist College); Dr Robert Song (Durham University); Dr Ian Tutton (University of Cardiff); Dr Robert Wall (Seattle Pacific University); Dr Edward Wierenga (University of Rochester); Professor George Wiley (Baker University); Dr Susan Wood (College of St Benedict and St John's University, Missouri).

O autor e o editor assumiram o compromisso de manter esta obra sempre atualizada, tanto em relação à bibliografia quanto ao conteúdo. Portanto, são muito bem-vindas as contribuições e sugestões para a quarta edição, cujo lançamento está previsto para cerca de 2010.

NOTA DO AUTOR

Devido ao fato de que nem todos os leitores ou alunos, ao utilizar este livro, seguirão a ordem em que os capítulos estão dispostos, o texto algumas vezes repete certas fontes e explicações que o autor considera importantes. Esse formato dá ao aluno uma boa visão do todo e uma noção bastante boa do contexto em que determinado capítulo se encontra inserido, o que lhe permite compreender o capítulo que está lendo, sem que para isso tenha de recorrer aos demais capítulos do livro.

PARTE I

PRINCIPAIS MARCOS:

Períodos, Temas e
Personalidades da
Teologia Cristã

1. O período patrístico, c.100 - 451
2. A Idade Média e o renascimento, c. 1050 – c. 1500
3. Os períodos da Reforma e do pós-Reforma, c. 1500 – c. 1750
4. A Idade Moderna, c. 1750 – até os dias atuais

INTRODUÇÃO

Ao refletir-se sobre as grandes questões da teologia cristã logo se percebe que muitas delas já foram tratadas. É quase impossível fazer-se teologia, como se isso nunca tivesse sido feito antes. Há sempre a atitude de se olhar para trás, para ver como as coisas foram feitas no passado e quais as respostas que foram dadas. Parte da noção de “tradição” está na disposição de levar a sério a herança teológica do passado. Karl Barth expressa essa idéia de uma forma contundente à medida que nota, nos debates teológicos do presente, a contínua importância das grandes celebridades teológicas do passado:

Não podemos permanecer na igreja sem assumir tanto a responsabilidade pela teologia do passado, quanto pela teologia do presente. Agostinho, Tomás de Aquino, Martinho Lutero, Schleiermacher e todos os demais não estão mortos, mas vivem. Eles ainda falam e exigem ser ouvidos como vozes vivas, tão certo quanto sabemos que, eles como nós, pertencemos à mesma igreja.

Logo, é de grande importância o leitor se familiarizar com o passado cristão, que fornece pontos de referência vitais para o debate atual.

A parte I desta obra tem por objetivo fornecer uma visão geral do desenvolvimento da teologia cristã, identificando períodos, temas e pessoas de vital importância e que contribuíram para esse processo de evolução. Atenção especial será dada aos progressos ocorridos a partir do Renascimento, pelo fato desses ter tido o maior impacto sobre a moderna teologia ocidental. Entretanto, a avaliação de, ao menos, alguns aspectos do desenvolvimento da teologia, nos períodos patrístico e medieval, representa um material de fundo indispensável ao estudo diligente da teologia moderna. Assim, a presente obra tem como objetivo fazer uma avaliação geral de alguns dos aspectos de maior importância que estão relacionados a essas eras, incluindo os seguintes:

- A localização geográfica dos centros do pensamento cristão;
- As questões teológicas em debate;
- As escolas de pensamento associadas a essas questões teológicas;
- Os principais teólogos de cada período e suas questões específicas.

Os seguintes períodos de formação são considerados nessa breve avaliação do desenvolvimento da teologia cristã:

- O período patrístico, c. 100-451 (capítulo 1);
- A Idade Média e o Renascimento, c. 1050 – c. 1500 (capítulo 2);
- Os períodos da Reforma e do pós-Reforma, c. 1500 – c. 1750 (capítulo 3);
- O período moderno, c. 1750 até os dias atuais (capítulo 4).

Ficará evidente a dificuldade de traçar linhas divisórias nítidas entre muitos desses períodos; por exemplo, as relações entre a Idade Média, o Renascimento e a Reforma são controvertidas, e alguns acadêmicos entendem que os dois últimos períodos são uma continuação do primeiro, embora outros os vejam como períodos totalmente distintos um do outro. O leitor deve perceber que todas as divisões da história tendem a apresentar um certo grau de arbitrariedade.

1

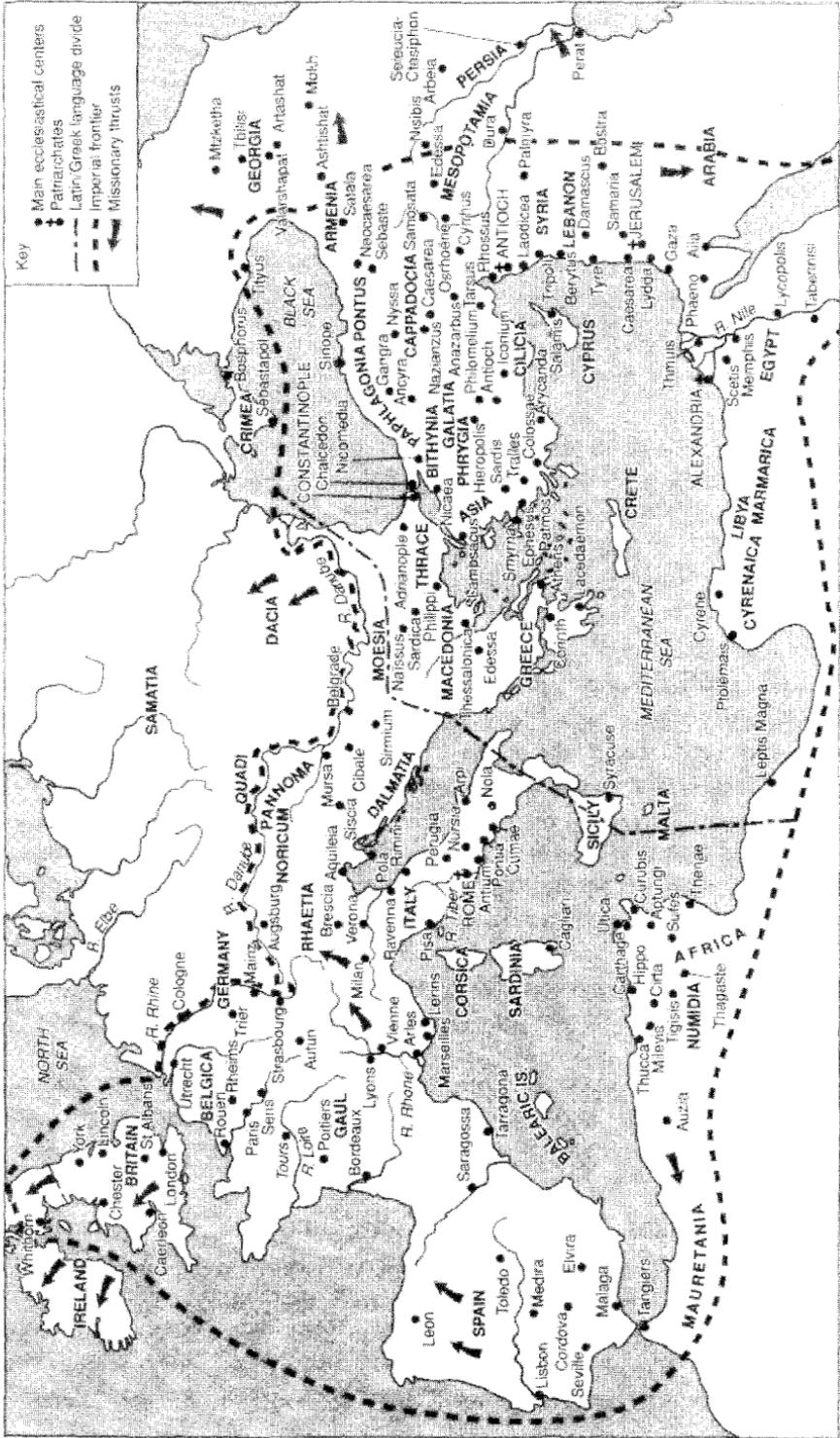
O PERÍODO PATRÍSTICO

C. 100 – 451

O cristianismo teve suas origens na Palestina mais especificamente na região da Judéia, em particular na cidade de Jerusalém. Esse movimento via a si mesmo como uma continuação e uma evolução do judaísmo e, a princípio, floresceu em regiões às quais o judaísmo estava tradicionalmente associado, sobretudo na Palestina. Entretanto, rapidamente se espalhou para as regiões vizinhas, em parte por meio dos esforços dos primeiros evangelistas cristãos, como Paulo de Tarso. Ao final do século I, o cristianismo parece haver se estabelecido por toda a região banhada pelo Mediterrâneo Oriental e, até mesmo, adquirido uma presença significativa na cidade de Roma, a capital do Império Romano. À medida que a igreja em Roma se tornava cada vez mais poderosa, começaram a surgir tensões entre a liderança cristã em Roma e em Constantinopla, pressagiando o cisma posterior entre as igrejas ocidental e oriental, respectivamente concentradas nesses centros de poder.

Nesse processo de expansão surgiram diversas regiões que se tornaram importantes centros de debate teológico. Três delas podem ser apontadas como detentoras de importância especial, das quais as duas primeiras falavam o grego e a terceira, o latim.

- 1 A cidade de Alexandria, no Egito atual, se destacou como um centro de educação teológica cristã. Um estilo teológico característico veio a ser associado a essa cidade, o qual retrata sua antiga associação com a tradição platônica. O estudante encontrará referências a abordagens “alexandrinas” em áreas como a cristologia e a interpretação bíblica (vide pp. 61; 416-17), o que reflete tanto a importância quanto a peculiaridade do estilo de cristianismo associado a essa região.
- 2 A cidade de Antioquia e a região vizinha da Capadócia, na atual Turquia. Em uma primeira fase, uma forte presença cristã veio a consolidar-se nessa região norte do Mediterrâneo Oriental. Algumas das viagens missionárias de Paulo o levaram até essa região. A Antioquia se destaca de maneira significativa em vários pontos da história da igreja primitiva, conforme registrado em Atos dos Apóstolos. A própria cidade de Antioquia logo se tornou um importante



Mapa 1 O império romano e a igreja, no século 4º (observe que são utilizados os nomes atuais dos lugares e não os antigos) [vide Nota do editor p.19].

centro do pensamento cristão. Como Alexandria, foi associada a abordagens específicas com respeito à cristologia e à interpretação bíblica. O termo “antioqueno” é freqüentemente utilizado para designar esse estilo teológico característico (vide pp. 61; 418-21). Os “pais capadócius” também tiveram uma importante presença nessa região, em termos de teologia, no século IV, especialmente notável por sua contribuição à doutrina da Trindade.

- 3 O norte da África Ocidental, especialmente a área da atual Argélia. Nesse local, ao final do período clássico, ficava Cartago, importante cidade mediterrânea e, em um certo momento, adversária política de Roma, pois ambas disputavam o domínio da região. No período em que o cristianismo se espalhou por essa área, essa cidade era uma colônia romana. Entre os importantes escritores da região estão Tertuliano, Cipriano de Cartago e Agostinho de Hipona.

Isso não significa que outras cidades do Mediterrâneo não tinham importância alguma. Roma, Constantinopla, Milão e Jerusalém também eram centros do pensamento da teologia cristã, ainda que nenhuma delas estivesse destinada a alcançar a mesma importância de suas concorrentes.

Esclarecimento dos termos

O termo “patrístico” vem da palavra latina *pater*, “pai”, e tanto designa o período referente aos pais da igreja quanto as idéias características que se desenvolveram ao longo desse período. O termo é não inclusivo; ainda não havia surgido na literatura algum termo inclusivo que fosse aceitável por todos. Os termos a seguir relacionados são encontrados com freqüência e devem ser registrados.

- *Período patrístico*. Esse termo representa algo definido de forma vaga que freqüentemente é considerado como o período a partir do término dos documentos do Novo Testamento (c. 100) até o decisivo Concílio da Calcedônia (451).
- *Patrístico*. Normalmente, esse termo significa o ramo do estudo teológico que trata do estudo dos “pais” (*patres*) da igreja.
- *Patrologia*. Esse termo já significou literalmente “o estudo dos pais da igreja”, mais ou menos, da mesma forma que “teologia” significava “o estudo de Deus” (*theos*). Entretanto, em anos recentes, a palavra sofreu uma alteração em seu significado. Agora, ela se refere a manuais de literatura patrística, como aquele do célebre acadêmico alemão Johannes Quasten, que fornece a seus leitores fácil acesso às principais idéias dos escritores patrísticos e a alguns dos problemas de interpretação associados a elas.

Uma visão geral do período patrístico

O período patrístico representa um dos mais empolgantes e criativos da história do pensamento cristão. Somente essa característica é suficiente para assegurar que,

ainda por muitos anos, ele continuará a ser tema de estudo. Esse período também é importante por motivos teológicos. Todos os principais ramos da igreja cristã – incluindo as igrejas anglicana, ortodoxa oriental, luterana, reformada e católica romana – consideram o período patrístico como um marco decisivo na evolução da doutrina cristã. Cada uma dessas igrejas se considera como uma continuação, uma extensão e, naquilo que for necessário, uma crítica às visões dos escritores da igreja primitiva. Por exemplo, Lancelot Andrewes (1555-1626), importante escritor anglicano do século XVII, afirmou que o cristianismo ortodoxo baseava-se em dois testamentos, três credos, quatro evangelhos e nos cinco primeiros séculos de história cristã.

O período foi da maior importância para o esclarecimento de uma série de questões. A tarefa fundamental era delimitar a relação existente entre cristianismo e judaísmo. As cartas de Paulo, no Novo Testamento, são uma prova da importância desse ponto no primeiro século da história cristã, à medida que várias questões práticas e doutrinárias passaram a ser consideradas. Os cristãos gentios (isto é, os não judeus) eram obrigados a circuncidar-se? Como o Antigo Testamento deveria ser corretamente interpretado?

No entanto, logo surgiram outras questões. Uma das que tiveram importância especial no século II foi a da *apologética* – a defesa argumentativa e a justificação da fé cristã perante seus críticos. Ao longo do primeiro período de história cristã, a igreja foi freqüentemente perseguida pelo Estado. Sua agenda era sobreviver; havia espaço limitado para debates teológicos, quando a própria existência da igreja cristã não poderia ser considerada um fato consumado. Essa observação nos ajuda a entender, por meio de escritores como Justino Mártir (c. 100 – c. 165), preocupados em explicar e em defender as crenças e práticas do cristianismo a um público pagão hostil, por que a apologética tornou-se uma questão de tamanha importância para a igreja primitiva. Embora esse primeiro período tenha produzido alguns teólogos extraordinários – como Ireneu de Lion (c. 130 – c. 200), no ocidente, e Orígenes (c. 185 – c. 254), no oriente –, o debate teológico só pôde de fato iniciar-se uma vez cessada a perseguição à igreja.

Essas condições se tornaram possíveis ao longo do século IV com a conversão do imperador Constantino. Em 311, o imperador romano, Galerius, ordenou a cessação da perseguição oficial aos cristãos. Essa fora um fracasso e somente havia exacerbado a decisão dos cristãos em resistir à nova imposição da clássica religião pagã dos romanos. Galerius proferiu um edito que permitia aos cristãos levar novamente uma vida normal e “realizar suas assembléias religiosas desde que não perturbassem a ordem pública”. O edito identificava, de forma explícita, o cristianismo como uma religião e lhe oferecia pleno amparo legal. O *status* legal do cristianismo, que havia sido ambíguo até esse momento, fora estabelecido. A igreja não teria mais que lutar por sua sobrevivência.

O cristianismo era agora uma religião legal; era, porém, apenas mais uma religião dentre tantas outras, lutando por influência no mundo romano. A conversão do imperador Constantino ocasionou uma mudança completa na situação do

cristianismo em todo o Império Romano. Constantino nasceu em um lar pagão, em 285. (Sua mãe posteriormente se tornaria cristã, ao que parece devido à influência de seu filho.) Embora ele não tenha demonstrado qualquer atração específica pelo cristianismo a princípio, Constantino certamente parece ter considerado a tolerância como uma virtude essencial. Constantino, após a tomada de poder por Maxentius, na Itália e no norte da África, liderou algumas tropas vindas da Europa Ocidental em uma tentativa de retomar o poder na região. A batalha decisiva ocorreu em 28 de outubro de 312, na ponte Mílvia, ao norte de Roma. Constantino derrotou Maxentius e foi proclamado imperador. Em algum momento, pouco tempo após esse fato, ele se declarou cristão.

Constantino, em seu período como imperador (306-307), obteve sucesso na reconciliação entre Igreja e Estado, cujo resultado foi a mudança de mentalidade, pois a igreja não mais vivia sob constante perseguição. Em 321, ele decretou que os domingos deveriam se tornar feriados. No Império Romano, devido à influência de Constantino, o debate teológico construtivo se tornou uma atividade pública. Agora, a igreja, exceto por um breve período de incertezas ao longo do reinado de Juliano, o Apóstata (361-3), podia contar com o apoio do Estado. Assim, a teologia saiu da obscuridade dos encontros secretos para se tornar, ao longo de todo o Império Romano, uma questão de interesse e preocupação públicos. Progressivamente, os debates doutrinários tornaram-se uma questão de importância tanto política, quanto teológica. O desejo de Constantino era ter uma igreja unida em todo seu império e, assim, preocupava-se com o fato de que as diferenças doutrinárias deveriam ser debatidas e conciliadas como uma questão prioritária.

O período patrístico posterior (de cerca de 310 a 451), em consequência disso, pode ser considerado como o ápice na história da teologia cristã. Nesse período, os teólogos dispunham de liberdade para trabalhar sem a ameaça de perseguição e foram capazes de tratar de uma série de assuntos de importância capital para a consolidação do consenso teológico, que emergia nas igrejas. A igreja percebeu que teria que chegar a um consenso quanto às divergências e tensões contínuas por meio de um extenso debate e um processo doloroso de aprendizagem. Contudo, em boa parte, o estabelecimento desse consenso, que mais tarde seria consagrado nos credos ecumênicos, já estava em evolução nesse período formativo. Evidentemente, o período patrístico é de considerável importância para a teologia cristã, embora seja considerado bastante difícil por muitos estudantes de teologia de nossos dias. Pode-se atribuir quatro motivos principais para essa percepção:

- 1 Alguns debates do período parecem desesperadamente irrelevantes em face do mundo moderno. Embora fossem considerados extremamente importantes na época, normalmente é muito difícil para o leitor atual sentir uma certa empatia em relação aos temas e compreender porque atraíam tanta atenção. Nesse aspecto, é interessante comparar o período patrístico com o período da Reforma, pois muitos dos temas que foram tratados durante esse último período continuam como assuntos de interesse da igreja atual; muitos professores de teologia percebem que seus estudantes são capazes de se

- identificar muito mais facilmente com as questões relativas a esse período posterior.
- 2 Muitos dos debates do período patrístico giram em torno de questões filosóficas e somente fazem sentido se o leitor possuir alguma familiaridade em relação aos debates filosóficos do período. Mesmo levando-se em consideração que, pelo menos, alguns dos estudantes de teologia possuem um certo conhecimento das idéias presentes no discurso de Platão, essas idéias foram objeto de avanços e de críticas consideráveis no mundo mediterrâneo, no período patrístico. O médio platonismo e o neoplatonismo diferem bastante entre si, assim como das idéias originais de Platão. A excentricidade de muitas das idéias filosóficas do período age como outro obstáculo para seu estudo. Isso torna difícil, para o estudante que se inicia na teologia, avaliar com profundidade o que está se passando em algumas das discussões do período patrístico.
 - 3 O período patrístico é caracterizado por uma considerável diversidade doutrinária. Representou uma era de transição, ao longo da qual os marcos e os padrões – inclusive documentos, como o Credo Niceno e dogmas, como o relativo às duas naturezas de Cristo – emergiram gradativamente. Os estudantes acostumados à relativa estabilidade de outros períodos da doutrina cristã (como o da Reforma, em que a pessoa de Jesus não representou uma questão de maior relevância) normalmente consideram desconcertante essa característica do período patrístico.
 - 4 O período assistiu ao surgimento de um grande cisma, por razões tanto políticas quanto lingüísticas, entre as igrejas do oriente, de língua grega, e a do ocidente, de língua latina. Muitos estudiosos notam uma marcante diferença de identidade teológica entre os teólogos orientais e os ocidentais: os primeiros normalmente apresentam inclinações filosóficas e são dados à especulação teológica, ao passo que os últimos são normalmente contrários à interferência da filosofia na teologia, pois consideram esta como a investigação das doutrinas postas nas Escrituras. Esse aspecto fica evidente na célebre pergunta retórica do teólogo ocidental Tertuliano (c. 160 – c. 225): “Qual a relação entre Atenas e Jerusalém? Ou, entre a Academia e a Igreja?”

Teólogos fundamentais

Ao longo desta obra, haverá referências a um número significativo de teólogos do período patrístico. Contudo, apresentamos a seguir os seis escritores cuja importância singular merece ser destacada com uma menção especial.

Justino Mártir (c. 100- c. 165)

Justino talvez seja o maior dos Apologistas – escritores cristãos do século II, que se dedicavam à defesa do cristianismo diante das intensas críticas de origem pagã. Justino, em sua obra, *Primeira apologia*, defendeu que podem ser encontrados sinais da verdade cristã em grandes escritores pagãos. Sua doutrina do *logos*

spermatikos (“palavra geradora”) permitiu-lhe afirmar que Deus havia preparado o caminho para sua revelação final em Cristo por intermédio dos indícios de sua verdade, que estavam presentes na filosofia clássica. Justino, nos fornece um importante exemplo inicial da tentativa de um teólogo em relacionar o evangelho à perspectiva da filosofia grega, tendência particularmente associada à igreja oriental.

Ireneu de Lion (c. 130 – c. 200)

Acredita-se que Ireneu tenha nascido em Esmirna (na atual Turquia), embora posteriormente tenha se estabelecido em Roma. Tornou-se, por volta de 178, Bispo de Lion, posição que ocupou até sua morte, duas décadas depois. Ireneu é especialmente notável por sua defesa veemente da ortodoxia cristã, em face da objeção apresentada pelo gnosticismo (vide p. 349). Sua obra mais importante, “Contra as Heresias” (*adversus haereses*), representa uma defesa importante da compreensão cristã a respeito da salvação e, especialmente, do papel da tradição em se manter fiel ao testemunho apostólico, diante de interpretações não-cristãs.

Orígenes (c. 185 – c. 254)

Orígenes, um dos mais importantes defensores do cristianismo do século III, forneceu uma base importante para o desenvolvimento do pensamento cristão oriental. Suas contribuições mais relevantes para o desenvolvimento da teologia cristã podem ser vistas em duas áreas principais. Orígenes, no campo da interpretação bíblica, desenvolveu a noção de interpretação alegórica, argumentando que se deveria fazer uma distinção entre o sentido superficial das escrituras e seu sentido espiritual mais profundo. No campo da cristologia, Orígenes consolidou a tradição de se distinguir entre a divindade plena do Pai e uma divindade limitada do Filho. Alguns estudiosos vêem o arianismo como consequência natural dessa abordagem. Orígenes também adotou, com algum entusiasmo, a idéia de *apocatastasis*, segundo a qual toda criatura – incluindo tanto o ser humano quanto Satanás – será salva.

Tertuliano (c. 160 – c. 225)

A princípio, Tertuliano foi um pagão originário da cidade de Cartago, no norte da África, que se converteu ao cristianismo quando tinha cerca de trinta anos. Ele, com frequência, é considerado o pai da teologia latina em razão do tremendo impacto que teve sobre a igreja ocidental. Ele defendeu a unidade do Antigo e do Novo Testamentos contra Marcião, que argumentava que ambos se relacionavam a deuses distintos e, não, a um mesmo e único Deus. Ao fazer isso, Tertuliano lançou as bases para a doutrina da Trindade. Ele se opunha intensamente ao fato de a teologia ou a apologética cristãs tornar-se dependentes de fontes estranhas às Escrituras. Ele está entre os primeiros representantes mais influentes que defenderam o princípio da suficiência das Escrituras, o qual condenava aqueles que recorriam às filosofias seculares para alcançar um conhecimento verdadeiro de Deus (como os que pertenciam à Academia de Atenas).

Atanásio (c. 296 – c. 373)

A importância de Atanásio está relacionada, principalmente, a temas da cristologia que se tornaram relevantes ao longo do século IV. Ele, provavelmente, por volta de vinte anos, escreveu o tratado *De incarnatione Verbi* [A encarnação do Verbo], uma defesa poderosa da idéia de que Deus assumira a natureza humana na pessoa de Jesus Cristo. Esse tema mostrou-se de importância crucial na controvérsia arianista (vide pp. 412-17), à qual Atanásio deu grande contribuição. Ele ressaltou que se Cristo não era plenamente Deus, como alegava Ário, desse fato resultava uma série de implicações. Primeiro, era impossível para Deus salvar a humanidade, pois nenhuma criatura poderia redimir a outra. Em segundo lugar, havia o fato da igreja cristã ser culpada pela prática de idolatria, uma vez que os cristãos regularmente louvavam e oravam a Cristo. A “idolatria” pode ser definida como a “adoração de algo construído ou criado pelo ser humano”, desse fato resultava que essa adoração era idólatra. Por fim, esses argumentos venceram e levaram à rejeição do arianismo.

Agostinho de Hipona (c. 354 – c. 430)

Ao falar de Aurelius Augustinus, conhecido normalmente como Agostinho de Hipona – ou simplesmente por Agostinho – deparamo-nos talvez com a mente mais brilhante e influente da igreja cristã por toda sua longa história. Agostinho, atraído ao cristianismo pela pregação do Bispo Ambrósio de Milão, vivenciou uma dramática experiência de conversão. Agostinho, que aos 32 anos não havia ainda satisfeito seu ardente desejo de conhecer a verdade, encontrava-se em um jardim de Milão, debatendo-se com as importantes questões sobre a natureza e o destino humanos, quando teve a impressão de ouvir, próximo dali, algumas crianças cantando *Tolle, lege* [“Tome e leia”]. Interpretou esse fato como orientação divina e tendo à mão o Novo Testamento – na verdade, a carta de Paulo aos Romanos – leu as proféticas palavras: “Revesti-vos do Senhor Jesus Cristo” (Rm 13.14). Para Agostinho, cujo paganismo havia se tornado cada vez mais difícil de ser mantido, essa foi a gota d’água. Posteriormente, como ele mesmo lembrou, “uma luz de convicção invadiu meu coração e dissipou toda sombra de dúvida”. A partir desse momento, Agostinho dedicou sua imensa capacidade intelectual à defesa e à consolidação da fé cristã, escrevendo em um estilo que era, ao mesmo tempo, apaixonado e inteligente, o qual apelava tanto à mente quanto ao coração.

Agostinho, provavelmente por sofrer de algum tipo de asma, deixou a Itália e retornou ao norte da África, onde, em 395, se tornou Bispo de Hipona (na atual Argélia). Em seus trinta e cinco anos restantes, ele testemunhou numerosas controvérsias de importância fundamental para o futuro da igreja cristã no ocidente, e a contribuição de Agostinho foi decisiva para a solução de cada uma delas. Sua meticolosa exegese do Novo Testamento, em especial das cartas de Paulo, concedeu-lhe a reputação, que ainda hoje lhe é atribuída, como “o segundo pai da fé cristã” (Jerônimo). Com o término da Idade Média, a substancial produção teológica de Agostinho constituiria, na Europa Ocidental, a base de um grandioso projeto de

renovação e desenvolvimento da teologia, que consolidaria sua influência na igreja ocidental.

Uma parte fundamental da contribuição de Agostinho é o desenvolvimento da teologia como uma disciplina acadêmica. Na verdade, não se pode dizer que a igreja primitiva tenha desenvolvido qualquer forma de “teologia sistemática”. A preocupação fundamental da igreja primitiva era defender o cristianismo das críticas que lhe eram feitas (como se percebe nas obras apoloéticas de Justino Mártir), bem como, esclarecer os aspectos centrais do pensamento cristão, para combater a heresia (como se nota na obra de Ireneu, que ataca o gnosticismo). Contudo, ao longo dos quatro primeiros séculos, um substancial desenvolvimento doutrinário ocorreu particularmente em relação às doutrinas da pessoa de Cristo e da Trindade.

A contribuição de Agostinho foi no sentido de alcançar uma síntese do pensamento cristão, sobretudo em seu grande tratado *De civitate Dei* [*A cidade de Deus*]. Como no célebre romance de Charles Dickens, a “Cidade de Deus”, de Agostinho, conta uma história sobre duas cidades – a cidade do mundo e a cidade de Deus (vide p. 626). A obra apresenta um tom apoloético: Agostinho é sensível à acusação de que a queda de Roma devia-se ao fato do império haver abandonado o paganismo clássico em favor do cristianismo. Contudo, à medida que defendia o cristianismo dessas acusações, ele inevitavelmente proporcionava uma apresentação e uma explicação sistemáticas das linhas principais da fé cristã.

Além disso, porém, pode-se ainda afirmar que Agostinho contribuiu de maneira fundamental em relação a três grandes áreas da teologia cristã: a doutrina da igreja e dos sacramentos que surgiu a partir da controvérsia Donatista (vide pp. 545-47); a doutrina da graça que surgiu a partir da controvérsia pelagianista (vide pp. 506-13) e a doutrina da Trindade (vide pp. 385-89). Agostinho, curiosamente, nunca explorou realmente a área da cristologia (isto é, a doutrina da pessoa de Cristo), a qual, sem dúvida alguma, teria se beneficiado de sua notável sabedoria e perspicácia.

Progressos cruciais da teologia

O período patrístico, como já observado anteriormente, foi de enorme importância na elaboração dos contornos da teologia cristã. Ao longo do período patrístico, as áreas da teologia apresentadas foram exploradas com especial vigor.

A ampliação do cânon do Novo Testamento

Desde seu início, a teologia cristã reconhecia-se como algo que se fundamentava nas Escrituras. Contudo, havia alguma incerteza em relação àquilo que o termo “Escrituras”, de fato, designava. O período patrístico assistiu ao processo de decisão, no qual se fixaram os limites do Novo Testamento – processo normalmente conhecido como “fixação do cânon”. A palavra “cânon” necessita explicação. Ela deriva da palavra grega *kanon* e significa “uma regra” ou “um ponto fixo de referência”. O “cânon das Escrituras” refere-se a um conjunto restrito e definido de determinados livros, os quais foram considerados de inspiração divina pela igreja cristã. O termo “canônico” é usado em relação aos livros aceitos como parte

do cânon. Assim, faz-se referência ao evangelho de Lucas como “canônico”, ao passo que se diz que o evangelho de Tomás é “apócrifo” (isto é, não faz parte do cânon).

Para os autores do Novo Testamento, o termo “Escrituras” significava fundamentalmente o *registro escrito do Antigo Testamento*. Contudo, após um curto período de tempo, os primeiros autores cristãos (como Justino Mártir) faziam referência ao “Novo Testamento” (em oposição ao “Antigo Testamento”) e insistiam no fato de que ambos deveriam ser tratados com a mesma autoridade. Até a época de Ireneu, aceitava-se, de modo geral, a existência de quatro evangelhos; perto do final do século II, havia um consenso em torno da idéia de que os evangelhos, o livro de Atos e as epístolas possuíam o *status* de Escrituras inspiradas. Logo, Clemente de Alexandria reconheceu como canônicos os quatro evangelhos, o livro dos Atos dos Apóstolos, as quatorze cartas de Paulo (sendo a carta aos Hebreus considerada como paulina) e o Apocalipse. Tertuliano declarou que ao lado da “lei e dos profetas” estavam os “escritos evangélicos e apostólicos” (*evangelicae et apostolicae litterae*), aos quais a igreja deveria atribuir autoridade canônica. Pouco a pouco se chegou a um consenso acerca da lista de livros que eram reconhecidos como parte integrante das sagradas Escrituras, bem como da ordem em que eles deveriam ser inseridos. Em 367, Atanásio pôs em circulação sua trigésima nona Carta Festival, que identifica como canônicos os vinte e sete livros do Novo Testamento, da forma como hoje é conhecido.

O debate concentrou-se especificamente em torno de uma série de livros. A igreja ocidental tinha dúvidas a respeito da inclusão de Hebreus, pelo fato dessa epístola não ser atribuída de forma específica a um determinado apóstolo; a igreja oriental tinha reservas em relação ao Apocalipse. Quatro dos livros menores (2Pe, 2 e 3Jo e Jd) eram frequentemente omitidos das primeiras listas dos escritos do Novo Testamento. Alguns escritos, hoje considerados como parte não integrante do cânon, gozavam de condição especial em determinadas facções da igreja, embora não tenham, ao final, alcançado aceitação universal como canônicos. Por exemplo, as primeiras cartas de Clemente (um dos primeiros bispos de Roma, que escreveu por volta do ano 96) e o *Didaquê*, antigo, e bastante reduzido, manual cristão, sobre condutas e práticas da igreja, que data, provavelmente, do primeiro quarto do século II.

A organização do material também foi alvo de considerável alteração. Bem no princípio, chegou-se a um consenso em torno da idéia de que os evangelhos deveriam ter lugar de honra no cânon, seguidos pelo livro dos Atos dos Apóstolos. A igreja oriental tinha a tendência de inserir as sete “cartas católicas” (isto é, Tiago, 1 e 2Pedro e 1, 2 e 3João e Judas) antes das quatorze cartas paulinas (Hebreus era aceita como uma delas), ao passo que a igreja ocidental punha as cartas de Paulo imediatamente após Atos e, na seqüência, as cartas católicas. Apocalipse encerrava o cânon, tanto na igreja oriental, quanto ocidental, embora sua posição tenha sido alvo de debate por algum tempo na igreja oriental.

Quais critérios foram utilizados na formação do cânon? O princípio básico

parece ter sido o do reconhecimento da autoridade, em vez de *imposição* da autoridade. Em outras palavras, os documentos em questão eram reconhecidos como algo que já possuía autoridade, em vez de esta lhes haver sido imposta de forma arbitrária. Para Ireneu, a igreja não *cria* o cânon; ela, fundamentado na autoridade que já lhes é inerente, *reconhece, conserva e recebe* os escritos canônicos. Alguns dos cristãos primitivos consideraram a autoria apostólica como um aspecto de importância decisiva; outros estavam dispostos a aceitar livros que pareciam não ter as credências apostólicas. Contudo, embora os detalhes precisos sobre a forma como foi feita essa seleção ainda permaneçam incertos, é certo que o cânon estava fechado, na igreja ocidental, até o início do século V. Essa questão não seria mais levantada até a época da Reforma.

O papel da tradição

A igreja primitiva foi confrontada com um grande desafio apresentado pelo movimento conhecido como gnosticismo. Esse movimento, diverso e complexo, nada difere do fenômeno atual da Nova Era, alcançou uma influência considerável no final do Império Romano. nesse momento, as idéias básicas do gnosticismo não nos interessam; aqui é relevante o fato desse movimento parecer, em muitos aspectos, bastante semelhante ao cristianismo. Por essa razão, muitos dos primeiros autores cristãos, especialmente Ireneu, viam esse movimento como um grande desafio. Além do mais, os autores gnósticos apresentavam uma tendência de interpretar passagens do Novo Testamento, de uma forma que consternava os líderes cristãos e provocava questionamentos sobre a maneira correta de se interpretar as Escrituras.

Nesse contexto, um apelo à tradição se tornou algo de importância crucial. A palavra “tradição” significa literalmente “aquilo que tem sido transmitido”, embora também possa se referir ao “ato de transmissão” em si. Ireneu insistia em que a “regra de fé” (*regula fidei*) fora fielmente preservada pela igreja apostólica e que encontrava expressão nos livros canônicos que formavam as Escrituras. A igreja, desde a época dos apóstolos até os dias atuais, havia proclamado com fidelidade o mesmo evangelho. Os gnósticos não podiam alegar tal continuidade em relação à igreja primitiva. Ela havia simplesmente inventado novas idéias e sugeria, de maneira inadequada, que eram idéias “cristãs”. Logo, Ireneu enfatizou a continuidade do papel da igreja e de seus representantes (especialmente de seus bispos) em relação aos ensinamentos e à pregação. A tradição veio a significar “uma interpretação tradicional das Escrituras” ou “uma apresentação tradicional da fé cristã” que se reflete nos credos da igreja e em seus pronunciamentos doutrinários. Como ficará claro na próxima seção, essa fixação dos credos como uma forma de expressar publicamente os ensinamentos da igreja é de importância fundamental.

Tertuliano adotou uma abordagem semelhante. Conforme ele argumentava, é possível uma compreensão clara das Escrituras desde que seja lida como um todo. Contudo, ele reconhecia que na interpretação de certas passagens a controvérsia seria inevitável. Hereges, conforme ele observava com pesar, podem

fazer com que as Escrituras digam, mais ou menos, qualquer coisa que queiram. Por esse motivo, a tradição da igreja tinha importância considerável, o que era demonstrado pela forma com que as Escrituras haviam sido recebidas e interpretadas no seio da igreja. Assim, a interpretação correta das Escrituras era encontrada onde tinham sido mantidas a fé e a disciplina cristãs verdadeiras. Atanásio possuía uma visão semelhante e alegava que os equívocos cristológicos de Ário jamais teriam surgido, caso este se tivesse mantido fiel à interpretação dada às Escrituras pela igreja.

Portanto, a tradição era vista como um legado dos apóstolos, por meio da qual a igreja era guiada em direção a uma correta interpretação das Escrituras. Ela não era encarada como uma “fonte secreta de revelação”, em acréscimo às Escrituras, uma idéia que Ireneu rejeitava e considerava “gnóstica”. Antes, a tradição era vista como um meio de assegurar que a igreja permanecia fiel aos ensinamentos apostólicos, em vez de adotar interpretações bíblicas que fossem idiossincráticas.

A relação da teologia cristã com a cultura secular

Um dos debates mais importantes no seio da igreja primitiva dizia respeito à extensão com que os cristãos poderiam se apropriar do imenso legado cultural do mundo clássico – a poesia, a filosofia e a literatura. De que forma a *ars poetica* [“a arte poética”] poderia ser adotada e adaptada pelos autores cristãos, que ansiavam por utilizar esses padrões clássicos de escrita, para expor e comunicar sua fé? Ou o próprio uso desse meio literário significava comprometer os fundamentos da fé cristã? Esse foi um debate de imensa relevância à medida que levantou a questão sobre a possibilidade do cristianismo voltar as costas a sua herança clássica ou apropriar-se dela, mesmo que de uma forma modificada. À vista de sua importância e interesse, citaremos extensivamente alguns dos documentos mais importantes que contribuíram para esse debate.

Uma primeira resposta a essa importante questão foi dada por Justino Mártir, autor do século II, que apresentava uma preocupação particular em explorar os paralelos entre o cristianismo e o platonismo como forma de comunicação do evangelho. Para Justino, as sementes da sabedoria divina haviam sido semeadas por todo o mundo, o que significava que os cristãos poderiam e deveriam estar prontos para encontrar aspectos do evangelho refletidos no contexto externo à igreja.

Fomos ensinados que Cristo é o unigênito de Deus e temos proclamado que ele é o *Logos*, a quem todas as raças têm acesso. E aqueles que vivem segundo o *Logos* são cristãos mesmo que possam haver sido classificados como ateus – como Sócrates e Heráclito e outros como eles, dentre os gregos. O que quer que tenham dito, com acerto, tanto os filósofos, quanto os advogados, foi articulado por meio da descoberta e da reflexão sobre algum aspecto do *Logos*. Entretanto, uma vez que eles não conhecem plenamente o *Logos* – que é Cristo – eles normalmente contradizem a si mesmos. O que quer que tenha sido dito com precisão, por qualquer pessoa, pertence a nós, os cristãos. Pois adoramos e amamos, ao lado de

Deus, o *Logos*, que é oriundo do Deus eterno e inefável, uma vez que foi por nossa causa que ele se tornou humano, para que pudesse compartilhar de nossos sofrimentos e nos trazer cura. Contudo, todos os autores foram capazes de ver a verdade de forma nebulosa, em razão da semente do *Logos* que foi inserida neles.

Para Justino, os cristãos eram, portanto, livres para se utilizar da cultura clássica, com a consciência de que o que quer que “tenha sido dito com precisão” se baseia, afinal, na sabedoria e no discernimento divinos.

Ainda que o argumento de Justino possa ter sido importante, ele foi recebido com certa frieza por muitos setores da igreja cristã. A maior dificuldade estava no fato de que era encarado como algo que praticamente equiparava o cristianismo à cultura clássica, por haver falhado na elaboração de fundamentos adequados para se distinguir entre um e outro, aparentemente sugerindo que a teologia cristã e o platonismo eram simplesmente maneiras distintas de ver as mesmas realidades divinas. Taciano, discípulo de Justino (nascido em c. 120), era cético em relação aos méritos da retórica e da poesia clássicas, considerando ambas como algo que promovia o engano e negligenciava as questões da verdade.

A crítica mais severa a esse tipo de enfoque foi encontrada nos escritos de Tertuliano, advogado romano do século III que se converteu ao cristianismo. Ele questionava: “Que relação há entre Atenas e Jerusalém? Que importância a Academia de Platão tem para a igreja?” A forma como a pergunta é feita deixa clara a resposta de Tertuliano: o cristianismo deve manter sua identidade característica, evitando influências seculares desse tipo.

A filosofia fornece o conteúdo da sabedoria secular ao reivindicar para si, de maneira audaciosa, o papel de intérprete da natureza e da revelação divinas. As próprias heresias recebem da filosofia suas armas. Foi dessa fonte que Valentino, um discípulo de Platão, tirou suas idéias sobre os “éons” e a “trindade da humanidade”. E foi de lá que surgiu o deus de Marcião (preferível por causa de sua placidez); Marcião inspirou-se nos estoicos. Dizer que a alma está sujeita à morte é tomar o caminho de Epicuro. E a negação da ressurreição do corpo está nos escritos de todos os filósofos. Afirmar que a matéria é equivalente a Deus é seguir a doutrina de Zenão; falar de um deus de fogo é aproximar-se de Heráclito. Os temas que preocupam tanto hereges quanto filósofos são os mesmos. Qual é a origem do mal e por que existe? Qual é a origem da natureza humana e como apareceu?... Que relação há entre Atenas e Jerusalém? Que importância a Academia tem para a igreja? Nosso sistema de crenças vem do Pórtico de Salomão, o qual ensinou, por meio de seu exemplo, que era necessário que se buscasse a Deus com simplicidade de coração. Tanto pior para aqueles que falam de um cristianismo “estóico”, “platônico” ou dialético”!

Essa rejeição irrestrita de todo aspecto da cultura pagã apresentava a vantagem de ser facilmente compreensível. O cristianismo, de acordo com Tertuliano, era basicamente um movimento contracultural, que recusava deixar-se contaminar, de qualquer forma, pelo contexto mental e moral no qual se encontrava arraigado.

Contudo, havia obstáculos nesse tipo de abordagem consistentemente negativa. Ela parecia negar aos cristãos o acesso ou o uso de qualquer herança intelectual e cultural para um propósito plenamente louvável – isto é, a proclamação do evangelho. Muitos dos primeiros autores cristãos estudaram a retórica clássica como um meio para aperfeiçoar sua pregação e escrita e assim facilitar a comunicação da fé para aqueles que não pertenciam à igreja. Tertuliano estava eliminando isso?

Ao lado dessa abordagem pragmática encontrava-se uma questão mais teológica. Toda sabedoria verdadeira não tem sua origem em Deus? Assim, os cristãos não deveriam honrar essa verdade, sempre que fosse encontrada? Tertuliano, de acordo com seus críticos, tinha pouco a oferecer em termos de resposta para essas questões.

A questão tornou-se de grande importância com a conversão do imperador romano Constantino, a qual abriu caminho para uma avaliação muito mais positiva do relacionamento de cada aspecto da vida e do pensamento cristãos com a cultura clássica. Em vista da importância desse avanço, precisamos explorar mais detalhadamente o panorama em que isso se deu. O cristianismo, havendo estabelecido, a princípio, uma presença significativa em Roma, por volta dos anos 40, gozava de um *status* bom, mas decididamente ambíguo. Por um lado, não era um movimento legalmente reconhecido e, portanto, não gozava de quaisquer direitos especiais; por outro lado, também não era proibido. Entretanto, sua crescente força numérica levou a tentativas periódicas de suprimi-lo pela força. Por vezes, essas perseguições eram locais, restritas a regiões como o norte da África; em outras, elas eram adotadas por todo o Império Romano.

Nessas condições, dificilmente surpreende o fato de muitos cristãos sentir certa rejeição em relação à cultura clássico-romana. Essa cultura pertencia ao opressor, que estava determinado a exterminar o cristianismo. É fácil perceber a força dos argumentos de Tertuliano sob essa circunstância. Adotar os padrões culturais romanos era o mesmo que trair a fé cristã. Contudo, era possível que a força dos argumentos de Tertuliano fosse significativamente abalada uma vez que a relação entre a cultura clássica e o cristianismo seria alterada.

Com a conversão de Constantino, a controvérsia sobre a interação entre o cristianismo e a cultura clássica assumiu um novo sentido. Roma era agora serva do evangelho; o mesmo não poderia ser válido em relação a sua cultura? Se o Estado romano poderia ser encarado de uma forma positiva pelos cristãos, por que o mesmo não se dava com relação a seu legado cultural? Parecia que uma porta havia sido aberta na direção de algumas possibilidades bastante interessantes. Antes de 313, essa situação era cogitada somente em sonhos. Após 313, sua exploração tornou-se motivo de urgência para os principais intelectuais cristãos – dentre os quais o maior foi Agostinho de Hipona.

Não é de surpreender o fato de que Agostinho elaborasse a resposta que afinal seria aceita que talvez possa ser mais bem descrita como a “apropriação crítica da cultura clássica”. Para Agostinho, a situação era comparável à fuga de Israel do

cativeiro no Egito, à época do Êxodo. Embora tenham deixado para trás os ídolos do Egito, levaram consigo o ouro e a prata do Egito para que pudessem fazer um uso melhor e mais apropriado dessas riquezas, que assim estavam disponíveis para servir a um propósito mais nobre que o anterior. De forma bastante semelhante, a filosofia e a cultura do mundo antigo poderiam ser apropriadas pelos cristãos, naquilo em que fossem corretas e, assim, poderiam servir à causa da fé cristã. Agostinho arrematou seu argumento com a observação de que vários cristãos, que recentemente tinham se tornado famosos, haviam lançado mão da sabedoria clássica para o avanço do evangelho.

Se aqueles que são chamados de filósofos, em especial os platônicos, disserem qualquer coisa que seja verdadeira e consistente com nossa fé, não devemos rejeitá-la, mas antes reivindicá-la para nosso uso, conscientes de que eles a possuem injustamente. Os egípcios possuíam ídolos e fardos pesados que os filhos de Israel odiavam e dos quais eles fugiram; entretanto, eles também possuíam vasos de ouro e de prata e roupas que os nossos antepassados, ao deixar o Egito, levaram consigo, em segredo, com a intenção de fazer melhor proveito deles (Êxodo 3.21-2; 12.35-6)... Da mesma forma, o conhecimento pagão não é inteiramente feito de falsos ensinamentos e superstições... Ele também possui alguns ensinamentos excelentes e adequados ao uso da verdade, assim como excelentes valores morais. De fato, entre eles encontram-se algumas verdades relativas à adoração do Deus único. Elas são, por assim dizer, o ouro e a prata que possuem, os quais eles mesmos não produziram, mas retiraram das minas da providência divina que se encontram espalhadas por todo o mundo, mas que são, contudo, corrompidas de forma imprópria e ilícita, para a adoração de demônios. Portanto, o cristão é capaz de separar essas verdades de suas infelizes associações, separando-as e utilizando essas verdades de maneira adequada à proclamação do evangelho...

O que mais têm feito dentre nós muitos servos bons e fiéis? Vejam a riqueza do ouro, da prata e das vestes que Cipriano – aquele mestre eloqüente e mártir abençoado – trouxe consigo quando deixou o Egito! E pense a respeito de tudo o que Lactantius trouxe consigo, para não mencionar Marius Victorinus, Optatus e Hilário de Poitiers e outros, que ainda vivem! E vejam o quanto os gregos tomaram emprestado! E, antes de tudo, descobrimos que Moisés, um dos mais fiéis servos de Deus, fez o mesmo: afinal, está escrito a seu respeito que: “Moisés foi educado em toda a sabedoria dos egípcios (Atos 7.22)”.

O tema fundamental está em apropriar-se de um modo de pensar – ou de escrever, ou de falar – que havia anteriormente sido disponibilizado ao uso pagão e redimi-lo de forma que possa ser posto a serviço do evangelho. Agostinho argumenta que aquelas formas de pensamento e de expressão que são essenciais, neutras, porém, valiosas, foram extraídas “das minas da providência divina”; a dificuldade está no uso que foi feito delas pela cultura pagã, por meio da qual foram “corrompidas, de forma imprópria e ilícita, para a adoração de demônios”.

Logo, a abordagem de Agostinho lançou a base para a afirmação de que o que

quer que fosse bom, verdadeiro ou belo poderia ser utilizado a serviço do evangelho. Essa era a abordagem que seria predominante na igreja ocidental, desde que fornecida uma base teológica para a apropriação crítica, por parte de autores cristãos, de gêneros literários provenientes de fontes não pertencentes à igreja. Adicionalmente às formas literárias já conhecidas no seio da igreja e amplamente consideradas como algo inteiramente adequado ao uso cristão – como o sermão e o comentário bíblico – podem-se acrescentar outras, cuja linhagem cultural era totalmente secular. Entre os exemplos inclui-se o drama e – em antecipação a um avanço posterior – o romance.

Assim, estava armado o cenário para a interação criativa da teologia, liturgia e espiritualidade cristãs com a tradição cultural do mundo antigo – sem dúvida alguma, um dos exemplos mais interessantes e férteis de hibridismo cultural da história intelectual da humanidade.

A definição dos credos ecumênicos

A expressão “credo” vem da palavra latina, que apresenta a mesma grafia e cujo significado é “eu creio”, expressão inicial do credo apostólico –, provavelmente, o mais conhecido de todos os credos: “Creio em Deus Pai todo-poderoso...”. Esta expressão veio a significar uma referência à declaração de fé, que sintetiza os principais pontos da fé cristã, os quais são compartilhados por todos os cristãos. Por esse motivo, o termo “credo” jamais é empregado em relação a declarações de fé que sejam associadas a denominações específicas. Estas são geralmente chamadas de “confissões” (como a Confissão luterana de Augsburg ou a Confissão da Fé Reformada de Westminster). A “confissão” pertence a uma denominação e inclui dogmas e ênfases especificamente relacionados a ela; o “credo” pertence a toda a igreja cristã e inclui nada mais, nada menos do que uma declaração de crenças, as quais todo cristão deveria ser capaz de aceitar e observar. O “credo” veio a ser considerado como uma declaração concisa, formal, universalmente aceita e autorizada dos principais pontos da fé cristã.

O período patrístico presenciou o surgimento de dois credos, que alcançaram paulatinamente autoridade e respeito por toda a igreja. O estímulo para seu desenvolvimento parece ter sido a necessidade de proporcionar uma síntese adequada da fé cristã, apropriada para ser utilizada em ocasiões públicas, dentre as quais, talvez, a mais importante fosse o batismo. A igreja primitiva costumava batizar seus convertidos no dia de Páscoa, usando o período de quaresma como um tempo de preparação e instrução voltado para esse momento de profissão pública de fé e de compromisso. Um requisito essencial era que cada convertido, que desejasse se batizar, deveria declarar publicamente sua fé. Parece que os credos começaram a se sobressair como uma declaração de fé homogênea, que os convertidos podiam utilizar nessas ocasiões.

O *Credo Apostólico* é provavelmente a forma de credo mais conhecida pelos cristãos ocidentais. Ele se divide em três partes principais, que tratam, respectivamente, de Deus, de Jesus Cristo e do Espírito Santo. Há também conteúdos relacionados à igreja, ao juízo e à ressurreição. A evolução histórica desse credo é complexa e baseou-

se, em sua origem, em declarações de fé que eram exigidas daqueles que desejavam ser batizados. As doze declarações individuais desse credo, que parecem haver assumido seu formato final no século VIII, são tradicionalmente atribuídas a determinados apóstolos, embora não haja qualquer justificativa histórica para essa crença. Existem pequenas diferenças entre as versões oriental e ocidental desse credo; as declarações relacionadas à “descida à mansão dos mortos” e à “comunhão dos santos” (inseridas abaixo entre colchetes) não são encontradas em versões orientais desse documento.

O Credo Apostólico

- 1 Creio em Deus Pai, todo-poderoso, criador dos céus e da terra;
- 2 e em Jesus Cristo seu único (*unicus*) Filho, nosso Senhor;
- 3 que foi concebido pelo poder do Espírito Santo, nasceu da Virgem Maria;
- 4 sofreu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado; [desceu à mansão dos mortos];
- 5 ressuscitou ao terceiro dia;
- 6 subiu aos céus e está assentado à direita de Deus Pai todo-poderoso;
- 7 de onde há de vir a julgar os vivos e os mortos.
- 8 Creio no Espírito Santo;
- 9 na santa igreja católica; [na comunhão dos santos]
- 10 na remissão dos pecados;
- 11 na ressurreição da carne (*resurrectio carnis*);
- 12 e na vida eterna.

O *Credo Niceno* é a versão mais longa do credo (mais especificamente conhecido como “Credo Niceno Constantinopolitano”), que inclui um conteúdo adicional relacionado à pessoa de Cristo e à obra do Espírito Santo. Em resposta às controvérsias concernentes à divindade de Cristo, esse credo introduz fortes declarações acerca de sua unidade com Deus, incluindo as expressões “Deus de Deus” e “consustancial ao Pai”. Como parte integrante de sua polêmica contra os arianos, o Concílio de Nicéia (junho/325) formulou uma breve declaração de fé, fundamentada em um credo batismal, adotado em Jerusalém.

Esse credo pretendia afirmar a plena divindade de Cristo, em oposição ao entendimento dos arianos, que defendiam sua condição de criatura, e incluía quatro condenações explícitas às perspectivas arianas, bem como três artigos de fé. Como os detalhes completos sobre os procedimentos de Nicéia foram perdidos, somos forçados a contar com o auxílio de fontes secundárias (como historiadores eclesiásticos e autores como Atanásio e Basílio de Cesaréia) para obter o texto desse credo.

O Credo Niceno

Creemos em um só Deus, Pai onipotente (*pantocrator*), criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis.

Creemos em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus, gerado do Pai desde toda a eternidade, Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, consubstancial ao Pai (*homoousion to patri*); por Ele todas as coisas foram feitas. Por nós e para nossa salvação, desceu dos céus; encarnou por obra do Espírito Santo, no seio da Virgem Maria, e fez-se verdadeiro homem. Por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos; sofreu a morte e foi sepultado. Ressuscitou ao terceiro dia, conforme as Escrituras; subiu aos céus, e está sentado à direita do Pai. De novo há de vir em glória, para julgar os vivos e os mortos; e o seu reino não terá fim. Creemos no Espírito Santo.

Com referência àqueles que dizem que “o mundo já existia antes dEle” e que “antes de haver nascido Ele não existia” e que “Ele veio a existir a partir do nada”, ou, ainda, que afirmam que o Filho de Deus não possui a mesma substância ou natureza de Deus, ou que Ele está sujeito à alteração ou mudança – a igreja católica e apostólica os condena.

A evolução dos credos representou um importante elemento no processo para se chegar a um consenso doutrinário no seio da igreja primitiva. Uma das áreas da doutrina que sofreu consideráveis avanços e controvérsias é aquela relacionada à pessoa de Cristo, à qual podemos agora nos dedicar.

As duas naturezas de Cristo

As duas doutrinas, em relação às quais pode-se afirmar que o período patrístico deu uma contribuição decisiva, referem-se à pessoa de Cristo (uma área da teologia a qual, conforme observamos, geralmente é denominada “Cristologia”) e à natureza de Deus. Essas duas doutrinas estão organicamente ligadas uma à outra. Até o ano 325, a igreja primitiva havia chegado à conclusão de que Jesus era “um em substância” (*homoousios*) com Deus. (O termo *homoousios* também pode ser traduzido como “um em existência” ou “consubstancial”.) As implicações dessa afirmação cristológica eram duas: em primeiro lugar, consolidava, sob o ponto de vista intelectual, a importância espiritual de Jesus para os cristãos; porém, em segundo lugar, representava um poderoso desafio às concepções simplistas de Deus. Pois se Jesus é considerado como aquele que “é um em substância” com Deus, então toda a doutrina sobre Deus deve ser revista à luz dessa crença. Por esse motivo, o desenvolvimento histórico da doutrina da Trindade é considerado posterior ao surgimento de um consenso cristológico no seio da igreja. Somente quando a divindade de Cristo pôde ser encarada como um ponto de partida, comum e indubitável, foi possível dar início à especulação teológica sobre a natureza de Deus.

Deve-se observar que a maior parte dos debates cristológicos da igreja primitiva aconteceram no mundo mediterrâneo oriental e em grego, bem como, freqüentemente, à luz dos pressupostos das grandes escolas gregas de filosofia. Em termos práticos, isso significa que muitos dos termos centrais dos debates cristológicos da igreja primitiva são gregos possuindo normalmente um histórico de uso em meio à tradição filosófica grega.

As principais características da cristologia patrística serão vistas em maior detalhe nas páginas 411-21, as quais indicamos ao leitor. Porém, nesse estágio inicial, podemos sintetizar os principais pontos do debate cristológico patrístico, em termos de duas escolas, dois debates e dois concílios, conforme se segue.

- 1 *Escolas* A *Escola de Alexandria* tinha a tendência de enfatizar a divindade de Cristo e de interpretá-la em termos do “verbo que se fez carne”. João 1.14 é dos texto das Escrituras que foi de importância fundamental para essa escola: “Aquele que é a Palavra tornou-se carne e viveu entre nós”. Essa ênfase a respeito da idéia de encarnação levou ao fato de o Natal ser encarado como algo de especial importância. Contudo, a *Escola de Antioquia* enfatizou, de maneira equivalente, a humanidade de Cristo e atribuiu importância especial a seu exemplo moral (vide pp. 417-420).
- 2 *Debates* A controvérsia *ariana* do século IV é tida, geralmente, como uma das mais significativas da história da igreja. Ário (c. 250- c. 336) alegava que os títulos conferidos a Cristo nas Escrituras, que indicavam ter ele uma posição equivalente a de Deus, eram dados meramente por cortesia. Cristo deveria ser considerado como uma criatura, embora, não obstante, superior às demais. Atanásio respondeu contrariamente a isso, ele alegava ser a divindade de Cristo de importância central para o entendimento cristão a respeito de salvação (uma área da teologia conhecida como “soteriologia”). Atanásio declarou que a cristologia de Ário era imprópria em termos soteriológicos. O Cristo de Ário não poderia redimir a humanidade caída. Após algum tempo, o arianismo (movimento ligado a Ário) foi declarado herege. A seguir, veio o debate apolinarista que se concentrava em torno de Apolinário de Laodicéia (c. 310 – c. 390). Apolinário, forte opositor de Ário, alegava que Cristo não poderia ser considerado totalmente humano. No caso de Cristo, o espírito humano fora substituído pelo *Logos* divino. Em conseqüência, Cristo não era plenamente humano. Autores como Gregório de Nazianzo, consideraram essa posição profundamente falha, pois implicava no fato de que Cristo não poderia redimir de forma plena a natureza humana (vide pp. 417-19).
- 3 *Concílios* O *Concílio de Nicéia* (325) foi convocado por Constantino, o primeiro imperador cristão, a fim de solucionar os desentendimentos cristológicos que desestabilizavam seu império. Esse foi o primeiro “concílio ecumênico” (isto é, uma assembléia de bispos vindos de todo o mundo cristão, cujas decisões eram tidas pelas igrejas como normativas). O Concílio de Nicéia (hoje a cidade de Iznik, na atual Turquia) pôs fim à controvérsia ariana, declarando que Jesus era *homoousios* (“um em existência” ou “um em substância”) com o Pai, rejeitando, portanto, a posição ariana, em favor de uma veemente afirmação da divindade de Cristo. O *Concílio de Calcedônia* (451), foi o quarto concílio ecumênico, confirmou as decisões tomadas no Concílio de Nicéia e respondeu a novas polêmicas a respeito da humanidade de Cristo, que haviam surgido posteriormente.

A doutrina da Trindade

Uma vez que as polêmicas cristológicas da igreja primitiva haviam sido resolvidas, as conseqüências dessas decisões foram exploradas. Nesse período intensamente criativo e fascinante da teologia cristã, a doutrina da trindade começou a tomar corpo. A característica básica dessa doutrina concentra-se na existência do Deus trino – Pai, Filho e Espírito Santo – e que cada um deles deve ser considerado igualmente divino e de importância equivalente. A co-igualdade entre Pai e Filho foi estabelecida por meio de debates cristológicos que culminaram com o Concílio de Nicéia; a divindade do Espírito foi estabelecida como conseqüência disso, especialmente por meio de escritos como Atanásio e Basílio de Cesaréia.

O principal impulso dos debates a respeito da Trindade concentrou-se, pouco a pouco, na maneira pela qual a mesma deveria ser entendida, em vez de discutir seu valor fundamental. Duas abordagens bastante distintas surgiram gradualmente, uma delas ligada à igreja oriental e a outra, à igreja ocidental.

A posição da *igreja oriental*, que ainda goza atualmente de grande prestígio em meio às igrejas ortodoxas gregas e russas, foi desenvolvida particularmente por um grupo de três autores, radicados onde hoje é a Turquia. Basílio de Cesaréia (c. 330-79), Gregório de Nazianzo (329-89) e Gregório de Nissa (c. 330 – c. 395), conhecidos como os *pais capadóci*os, iniciaram suas reflexões sobre a Trindade por meio da consideração das distintas formas pelas quais se experimenta a presença do Pai, do Filho e do Espírito. A posição da *igreja ocidental*, associada de uma forma especial a Agostinho de Hipona, teve como ponto de partida a unidade de Deus e explorou, a seguir, as implicações do amor de Deus, para que compreendêssemos sua natureza. Essas posições serão vistas com maior detalhe neste livro, no momento adequado (vide pp. 384-9).

A doutrina da Trindade representa um raro exemplo de questão teológica de interesse comum para ambas as igrejas, oriental e ocidental. Nossa atenção agora se volta para duas controvérsias teológicas especificamente ligadas à igreja ocidental e que vieram a ser particularmente associadas a Agostinho de Hipona.

A doutrina da Igreja

Uma controvérsia fundamental no seio da igreja ocidental se concentrava na questão da santidade da igreja. Os donatistas eram um grupo de cristãos africanos, radicados onde hoje fica a Argélia, que se ressentiam pela crescente influência da igreja de Roma no norte da África. Os donatistas alegavam que a igreja era um corpo formado por santos, no seio do qual não havia lugar para pecadores. Essa questão adquiriu importância especial em razão da perseguição empreendida pelo imperador Diocleciano, em 303, que persistiu até a conversão de Constantino, em 313. Ao longo desse período, no qual a posse das Escrituras era algo considerado ilegal, diversos cristãos entregaram para as autoridades as cópias das Escrituras que possuíam. Imediatamente, eles foram censurados pelos outros que haviam se recusado a ceder à pressão. Depois que a perseguição se abrandou, muitos desses

traditores – uma palavra latina que significa literalmente “aqueles que entregaram [suas Escrituras]” – voltaram a se juntar à igreja. Os donatistas exigiram sua expulsão; pois eles haviam feito concessões indevidas. Agostinho argumentava em sentido contrário, pois afirmava que a igreja deve permanecer como um “corpo misto”, composto por santos e pecadores, recusando-se a eliminar aqueles que haviam caído sob perseguição ou por outras razões. A eficácia do ministério e da proclamação da igreja não dependia da santidade de seus ministros, mas sim da pessoa de Cristo. A falta de mérito pessoal de um ministro não comprometia a eficácia dos sacramentos. Essa perspectiva, que rapidamente tornou-se regra no seio da igreja, teve um impacto profundo sobre o pensamento cristão a respeito da natureza da igreja e de seus ministros.

A controvérsia donatista, que será vista com maiores detalhes mais adiante (vide pp. 545-47), foi a primeira a concentrar-se na questão da doutrina da igreja (conhecida como “eclesiologia”) e nas questões a ela relacionadas, como a forma de atuação dos sacramentos. Muitos dos temas levantados pela controvérsia seriam retomados novamente na época da Reforma, quando questões relacionadas à igreja voltariam, uma vez mais, à baila (vide pp. 547-54). O mesmo pode-se dizer da doutrina da graça, à qual nos dedicaremos nesse instante.

A doutrina da graça

A doutrina da graça não havia sido um tema relevante no desenvolvimento teológico da igreja oriental, de língua grega. Entretanto, uma intensa controvérsia se desencadeou em torno dessa questão, na segunda década do século V. Pelágio, monge ascético britânico, radicado em Roma, defendia vigorosamente a necessidade da responsabilidade moral do ser humano. Ele, alarmado com a lassidão moral da igreja romana, insistia na necessidade de um constante aperfeiçoamento pessoal à luz da lei do Antigo Testamento e do exemplo de Cristo. Os opositores de Pelágio – entre os quais o principal era Agostinho – achavam que ele negava o real papel da graça divina no início e no prosseguimento da vida cristã. O pelagianismo veio a ser encarado como uma forma de religião que pregava a autonomia humana e que sustentava ser o ser humano capaz de tomar a iniciativa de sua salvação.

Agostinho reagiu violentamente contra o pelagianismo, insistindo na prioridade da graça divina em cada estágio da vida cristã, desde o início até o fim. Segundo Agostinho, os seres humanos não possuíam a liberdade necessária para dar os primeiros passos em direção à salvação. Longe de possuir “liberdade de escolha”, os seres humanos possuíam um desejo, que fora corrompido e maculado pelo pecado e que os inclinava na direção do mal e para longe de Deus. Somente a graça de Deus poderia neutralizar essa propensão para o pecado. A defesa da graça feita por Agostinho foi tão ardente que, posteriormente, veio a ser conhecido como “doutor da graça” (*doctor gratiae*).

Um tema central do pensamento de Agostinho é a *corrupção* da natureza humana. A imagem da “Queda” deriva-se de Gênesis 3 e exprime a idéia de que a natureza humana “decaiu” de sua condição original de pureza. Assim, a condição

atual da natureza humana não é aquela intencionada por Deus. A criação não mais corresponde diretamente à “excelência” de sua integridade original. Ela deteriorou-se. Foi corrompida ou arruinada – mas não de forma irremediável, como afirmam as doutrinas da salvação e da justificação. A imagem da “Queda” transmite a idéia de que a criação existe agora em uma condição inferior àquela pretendida por Deus.

Agostinho, achava que disso decorria o fato de todos os seres humanos estar agora contaminados pelo pecado, desde o nascimento. Agostinho, em oposição àquelas filosofias existencialistas do século XX, que atestam que a “corrupção” é uma escolha que fazemos (em vez de algo que nos é imposto), retrata o pecado como algo inerente à natureza humana. É um aspecto que integra nosso ser, não algo opcional. Esta percepção, a qual é expressa com maior rigor na doutrina de Agostinho sobre o pecado original, é de importância cardeal para suas doutrinas do pecado e da salvação. Como todos somos pecadores, todos necessitamos ser salvos. Como todos necessitamos da glória de Deus, todos precisamos ser redimidos.

Para Agostinho de Hipona, a humanidade, se deixada por conta própria e apenas com seus recursos, jamais poderia se relacionar com Deus. Nada do que um homem ou uma mulher fosse capaz de fazer poderia quebrar a opressão do pecado. Usando uma imagem, que Agostinho foi feliz o suficiente para nunca haver testemunhado, seria como um viciado em drogas tentando se livrar das garras da heroína ou da cocaína. A situação não pode ser transformada por si mesma, portanto, a transformação deve ocorrer por meio de algo extrínseco à condição humana. De acordo com Agostinho, Deus intervém no dilema humano. Deus não precisava fazê-lo, mas por amor à humanidade caída, Deus assumiu a condição humana, na pessoa de Jesus Cristo, para nos salvar.

Agostinho de Hipona sustentava que a “graça” é um dom divino gratuito ou imerecido, pelo qual Deus, por sua vontade, rompeu a opressão do pecado sobre a humanidade. A salvação somente é possível como um dom de Deus. Não é algo que possamos atingir por nós mesmos, mas sim algo que deve ser feito por nós. Agostinho enfatiza que os meios para a salvação se encontram em Deus, fora do alcance da humanidade. É Deus quem dá início ao processo da salvação, não o homem.

Entretanto, para Pelágio a situação era bastante distinta. Ele ensinava que os meios para a salvação se encontravam na própria humanidade. Os próprios seres humanos têm a capacidade de salvar a si mesmos. Eles não estão presos ao pecado, mas antes têm a capacidade de fazer tudo que é necessário para ser salvos. A salvação é algo que se conquista por meio das boas obras, as quais sujeitam Deus à obrigação de recompensar a humanidade por suas conquistas morais. Pelágio marginaliza a idéia da graça, vendo-a em termos de exigências feitas por Deus em relação à humanidade, para que a salvação possa ser alcançada – como os Dez Mandamentos ou o exemplo moral de Cristo. A essência do pelagianismo poderia ser resumida como a “salvação pelo mérito”, ao passo que Agostinho ensinava a “salvação pela graça”.

Ficará evidente que essas duas teologias distintas envolvem entendimentos bastante divergentes sobre a natureza humana. Para Agostinho, a natureza humana é fraca, caída, impotente; para Pelágio, ela é autônoma e auto-suficiente. Para Agostinho, a humanidade deve depender de Deus para sua salvação; para Pelágio, Deus simplesmente aponta o que deve ser feito para se alcançar a salvação e deixa o ser humano à própria sorte para satisfazer essas condições. Para Agostinho, a salvação é um dom imerecido; para Pelágio, ela é apenas uma recompensa ganha.

Um aspecto da perspectiva de Agostinho em relação à graça necessita maiores comentários. Como os seres humanos eram incapazes de salvar a si mesmos e como Deus concedeu seu dom da graça para alguns (mas não para todos), disso decorre que Deus “selecionou por antecipação” aqueles que seriam salvos. Agostinho de Hipona desenvolveu indícios dessa idéia encontradas no Novo Testamento e formulou a doutrina da predestinação. O termo “predestinação” se refere à decisão original e eterna de Deus de salvar a alguns e não a outros. Foi esse aspecto do pensamento agostiniano que muitos de seus contemporâneos, para não mencionar seus sucessores, consideraram inaceitável. É desnecessário dizer que esse aspecto não possui um equivalente no pensamento de Pelágio.

O Concílio de Cartago (418) decidiu-se pelas perspectivas de Agostinho em relação à graça e ao pecado e condenou com intransigência o pelagianismo. Entretanto, o pelagianismo, em suas mais variadas formas, continuou a ser objeto de controvérsia ainda por algum tempo. À medida que, na Europa Ocidental, o período patrístico chegava ao fim e iniciava-se a Idade das Trevas, muitas questões permaneciam pendentes. Elas seriam retomadas, mais uma vez, ao longo da Idade Média e, sobretudo, na época da Reforma (vide pp. 517-28).

Nomes, termos e frases essenciais

Ao final deste capítulo, você terá encontrado os termos a seguir, que aparecerão novamente ao longo deste livro. Certifique-se de que você esteja familiarizado com eles!

*apolinarismo	credo	patrologia
apologética	*donatismo	*pelagiano
*arianismo	*donatista	*pelagianismo
agostinismo	*eclesiológico	*predestinação
cânon	*eclesiologia	*soteriologia
canônico	concílio ecumênico	*trinitário
pais capadócijs	apócrifo	*Trindade
*cristológico	*encarnação	
*cristologia	patrístico	

Os termos marcados com asterisco serão analisados mais detalhadamente em uma parte posterior deste livro.

Perguntas para o Capítulo 1

Como este é o primeiro capítulo a ser lido por muitos estudantes, duas séries de perguntas são fornecidas. O primeiro grupo traz questões de nível básico; as questões do segundo grupo são formuladas de acordo com o que será encontrado no restante deste livro.

Série 1 Introdutória

- 1 Localize no mapa 1 (vide p. 42) as cidades e regiões a seguir: Alexandria; Antioquia; Capadócia; Constantinopla; Hipona; Jerusalém; Roma.
- 2 Agora, encontre no mapa a linha divisória entre as regiões de língua grega e latina. O latim era a língua predominante ao oeste dessa linha e o grego, a leste dela. Identifique a língua predominante em cada uma das cidades mencionadas na questão 1.
- 3 Que idioma você ligaria aos seguintes autores: Atanásio; Agostinho de Hipona; Orígenes e Tertuliano?
- 4 Os movimentos a seguir tiveram importância fundamental, ao longo do período patristico: Arianismo; Donatismo; Gnosticismo; Pelagianismo. Associe as controvérsias que se centraram em torno de cada um desses movimentos a um dos seguintes teólogos: Atanásio; Agostinho de Hipona; Ireneu de Lion. (Observe que um desses teólogos é associado a mais de uma controvérsia.)

Série 2 Nível Padrão

- 1 Qual foi a principal questão discutida na controvérsia ariana? O que fez com que os adversários de Ário a considerassem de tamanha importância?
- 2 Por que a introdução de credos fixos foi considerada, de modo geral, como um progresso bem-vindo por muitos integrantes das igrejas?
- 3 Por que era importante chegar a um acordo em relação ao cânon das Escrituras? Que diferença prática isso teria feito para o debate teológico da época?
- 4 O historiador inglês Thomas Carlyle, certa vez, sugeriu que a história nada mais era do que a biografia de grandes indivíduos. Fundamentado naquilo que foi lido neste capítulo, quem você considera ter sido a pessoa mais importante em relação à formação da teologia cristã ao longo desse período?
- 5 Por que, nesse período inicial, havia um interesse relativamente pequeno em relação à doutrina da igreja? E por que você acha que a controvérsia Donatista surgiu na igreja ocidental, não na oriental?

Leitura complementar

Henry Bettenson, *Documents of the Christian church*, 2ª edição (Oxford: Oxford University Press, 1963).

Henry Chadwick, *The early church* (London/New York: Pelican, 1964).

Jean Comby, *How to read church history*, vol. 1 (London: SCM Press, 1985).

Jean Danielou e Henri Marrou, *The Christian centuries*, vol. 1 (London: Darton, Longman e Todd, 1964).

W. H. C. Frend, *The rise of Christianity*, (Filadelfia: Fortress Press, 1984).

Ian Hazlett (ed.), *Early Christianity: origins and evolution to AD 600* (London: SPCK, 1991).

Herbert Iedin e John Dolan (eds), *A handbook of church history*, vol. 1 (London: Burns & Oates, 1965).

J. N. D. Kelly, *Early Christian doctrines*, 4ª ed. (London: A. & C. Black, 1968).

F. van der Meer e Christine Mohrmann, *Atlas of the early Christian world* (London: Nelson, 1959).

J. Stevenson, *A new Eusebius: documents illustrating the history of the church to AD 337*, ed. rev. (London: SPCK, 1987).

— *Creeds, councils and controversies: documents illustrating the history of the church, 337-461*, ed. rev. (London: SPCK, 1987).

Frances M. Young, *From Nicea to Chalcedon* (London: SCM Press, 1983).

Teólogos específicos

L. W. Barnard, *Justin Martyr: his life and thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967).

Timothy D. Barnes, *Athanasius and Constantius: theology and politics in the Constantinian empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

Gerald Bonner, *Augustine: life and controversies*, ed. rev. (Norwich: Canterbury Press, 1986).

Peter Brown, *Augustine of Hippo* (London: Faber & Faber, 1967).

Hans von Campenhausen, *The fathers of the Greek church* (London: A. & C. Black, 1963).

— *The fathers of the Latin church* (London: A. & C. Black, 1964).

Henry Chadwick, *Augustine* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

Mary T. Clark, *Augustine* (London: Geoffrey Chapman, 1994).

Henri Crouzel, *Origen* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1989).

Robert M. Grant, *Greek apologists of the second century* (Filadelfia: Westminster Press, 1988).

J. N. D. Kelly, *Jerome* (London: Duckworth, 1975).

Denis Minns, *Irenaeus* (London: Geoffrey Chapman, 1994).

Johannes Quasten, *Patrology*, 4 vols. (Westminster, MD: Christian Classics, 1986). Um estudo completo sobre a vida e obras dos teólogos do período patrístico até o ano 451.

John M. Rist, *Augustine: ancient thought baptized* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

William G. Rusch, *The later Latin fathers* (London: Duckworth, 1977).

Joseph Wilson Trigg, *Origen: the Bible and philosophy in the third-century Church* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1983).

Simon Tugwell, *The apostolic fathers* (London: Geoffrey Chapman, 1989).

Citações

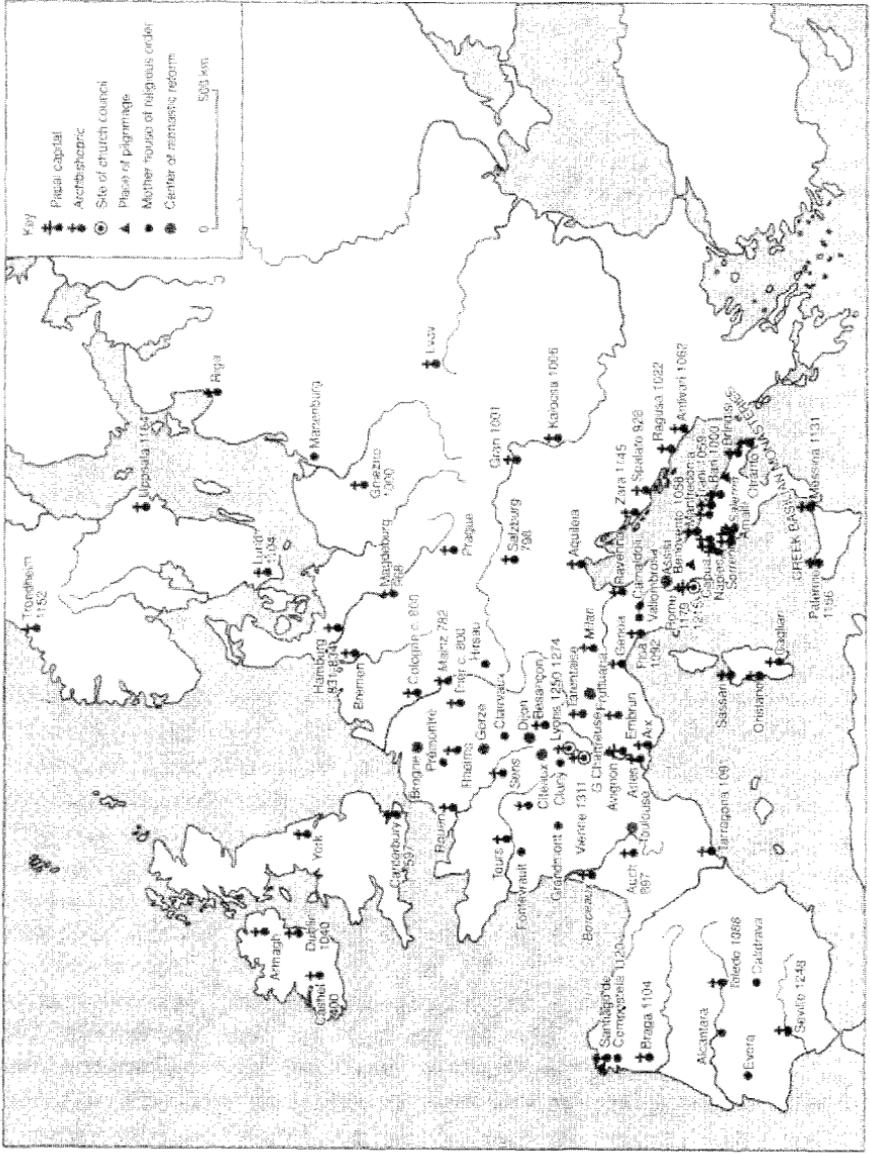
Justin Martyr, *Apologia* I. Xlvi.2-3; II.x2-3; II.xiii.4-6, (p. 50-51).

Tertullian *de praescriptione haereticorum*, 7, (p. 51).

Augustine, *de doctrina Christiana*, II.x.60-1, (p. 53).

"The Apostles' Creed," in H. Denzinger (ed.), *Enchiridion Symbolorum* 24-5 edn (Barcelona: Herder, 1948), 6, (p. 55).

"The Nicene Creed," in H. Denzinger (ed.), *Enchiridion Symbolorum* 24-25 edn (Barcelona: Herder, 1948, 29-30, (p. 55).



Mapa 2 - Principais centros teológicos e eclesiais no oeste europeu durante a Idade Média [vide Nota do editor p. 19].

A IDADE MÉDIA E O RENASCIMENTO, C. 1050 – C. 1500

O período patrístico concentrou-se em torno do mundo mediterrâneo e de centros de poder como Roma e Constantinopla. A queda de Roma, ocasionada pela ação de tropas invasoras vindas do norte, lançou o mundo mediterrâneo ocidental em um completo caos. A instabilidade estendeu-se por toda a região. Os historiadores ainda se referem ao período que vai da queda de Roma até cerca do ano 1000 como a “Idade das Trevas”, em uma indicação de que a cultura e o ensino eram relativamente difíceis de obter ao longo desses séculos de instabilidade e insegurança. Embora o debate teológico tenha prosseguido na igreja ocidental, ao longo desse período, enfrentava um contexto em que imperava uma mentalidade de sobrevivência. Havia um interesse relativamente reduzido em relação a esses debates teológicos. No mundo mediterrâneo oriental também surgiu uma certa instabilidade, à medida que o islamismo começou a difundir-se por toda a região. Apesar de o cristianismo jamais ter sido totalmente suplantado, muito cedo se encontrou em uma condição de minoria, em termos de religião.

Ao longo desse período da história européia, o centro do pensamento teológico cristão deslocou-se do mundo mediterrâneo para a Europa Ocidental. Em 410, Roma foi finalmente conquistada por Alarico, um acontecimento frequentemente considerado como o início da Idade das Trevas na Europa Ocidental. A expansão do islamismo pelo mundo mediterrâneo, no século VII, provocou uma instabilidade política generalizada e posteriores mudanças estruturais na região. Até o século XI, um certo grau de estabilidade havia se estabelecido nessa área, havendo surgido três grandes sistemas de poder em substituição ao antigo Império Romano.

1 O Império Bizantino, cujo centro era a cidade de Constantinopla (hoje Istambul, na atual Turquia). A forma de cristianismo predominante nessa região baseava-se na língua grega e era profundamente ligada aos escritos dos estudiosos patrísticos da região do mediterrâneo oriental, como Atanásio, os capadócijs e João de Damasco. Uma breve discussão sobre a teologia bizantina pode ser encontrada nas pp. 98-100.

2 A Europa Ocidental, principalmente em regiões como a França, a Alemanha, os Países Baixos e o norte da Itália. A forma de cristianismo que veio a predominar nessa região tinha como centro a cidade de Roma e seu bispo era

conhecido como “o Papa”. (Entretanto, no período conhecido como o “Grande Cisma”, surgiu uma certa confusão: havia dois adversários que disputavam o papado, um deles baseado em Roma e outro, na cidade de Avignon, no sul da França.) Aqui, a teologia concentrou-se na grande catedral e nas universidades de Paris e de outros locais, tendo como base, em grande parte, os escritos em latim de Agostinho, Ambrósio e Hilário de Poitiers.

- 3 O Califado, região islâmica que compreende grande parte do Extremo Oriental e do sul do Mediterrâneo. Com a queda de Constantinopla, em 1453, a expansão do islamismo prosseguiu e causou grande impacto em boa parte da Europa. O islamismo, ao final do século XV, tinha se estabelecido de forma significativa em duas regiões do continente europeu: na Espanha e nos Bálcãs. Esse avanço foi finalmente barrado pela derrota dos mouros, na Espanha, na última década do século XV, bem como pela derrota dos exércitos islâmicos fora de Viena, em 1523.

Um fato de importância fundamental para a história da igreja ocorreu nesse período. Por uma série de motivos, as relações entre a igreja oriental, estabelecida em Constantinopla, e a igreja ocidental, estabelecida em Roma, tornaram-se cada vez mais hostis ao longo dos séculos IX e X. O crescente desentendimento, em torno da cláusula *filioque*, no credo Niceno (vide pp. 395-98) teve grande contribuição para essa atmosfera cada vez mais hostil. Outros fatores também contribuíram, incluindo a rivalidade política entre a Roma de fala latina e a Constantinopla de língua grega, assim como a crescente pretensão de autoridade por parte do Papa romano. O rompimento final entre o ocidente católico e o oriente ortodoxo é normalmente datado de 1054, embora esta data seja ligeiramente arbitrária.

Um dos maiores resultados dessa tensão foi o fato de haver uma reduzida interação teológica entre oriente e ocidente. Embora teólogos ocidentais, como Tomás de Aquino, tenham se sentido à vontade para inspirar-se nos escritos dos pais gregos, essas obras tendem a preceder esse período. As obras de teólogos ortodoxos posteriores, como do notável escritor Gregório Palamas, atraíram pouca atenção no ocidente. Pode-se dizer que somente no século XX a teologia ocidental começou a redescobrir as riquezas da tradição ortodoxa.

Nosso interesse neste capítulo está voltado primordialmente para a teologia européia, a qual teve um profundo impacto sobre o pensamento cristão moderno. O termo “teologia medieval” normalmente é usado com referência à teologia ocidental que havia nesse período, ao passo que o termo “teologia bizantina” é utilizado com relação à teologia da igreja oriental, que havia nesse mesmo período, aproximadamente, anterior à queda de Constantinopla em 1453. Durante esse período, na história européia ocidental os centros da teologia cristã gradualmente se transferiram para o norte, para a região central da França e da Alemanha. Embora Roma tenha permanecido como centro do poder cristão na região, a atividade intelectual gradualmente migrou para os mosteiros da França, como Chartres, Reims e Bec. Com a fundação das universidades medievais, a teologia rapidamente

se consolidou como uma área central de estudos acadêmicos. Uma típica universidade medieval oferecia quatro faculdades: o curso básico de humanidades e os três cursos superiores de teologia, medicina e direito.

Esclarecimento dos termos

Definir períodos históricos é algo notoriamente complexo. Parte do problema encontra-se na falta de consenso universal em torno das características que identificam um determinado período. É especificamente isso o que ocorre com a “Idade Média”, o “Renascimento” e a “Idade Moderna”. Há também imensas dificuldades para se chegar a uma definição em relação a alguns dos movimentos intelectuais do período, especialmente o humanismo.

O período analisado neste capítulo deu origem a dois dos mais importantes movimentos intelectuais da história do pensamento: o *escolasticismo* e o *humanismo*. Ambos dominaram o mundo intelectual – inclusive o teológico – entre 1300 e 1500. Embora se pudesse argumentar que, no ano de 1500, o escolasticismo estivesse em decadência, esse movimento ainda exercia uma grande influência sobre muitas universidades européias, como a Universidade de Paris. Uma compreensão acerca da natureza desses movimentos é algo essencial a qualquer tentativa no sentido de entender a evolução da teologia cristã desse período ou para compreender as pressões religiosas e intelectuais, que ao final ocasionaram a Reforma. Os dois movimentos relacionam-se pelo fato do último ser geralmente considerado como uma reação à pobreza cultural e à excessiva precisão teológica do primeiro. A seguir, tentaremos esclarecer alguns dos termos utilizados na literatura que se relacionam a esse relevante período da teologia cristã.

A Idade Média

O termo “Idade Média” foi criado por escritores do Renascimento e parece ter sido adotado, de maneira geral, perto do final do século XVI. Os autores renascentistas ansiavam por desacreditar o período intermediário, que se instalara entre as glórias da Antiguidade clássica e sua época. Portanto, eles criaram o termo “Idade Média” como referência a uma fase monótona e estagnada, que separava dois períodos importantes e criativos. O adjetivo “medieval” significa “relacionado à Idade Média”. A expressão “teologia medieval” passou a ser de uso geral e pode, em sentido amplo, ser interpretada como “a teologia da Europa Ocidental, no período que se situa entre o final da Idade das Trevas e o século XVI”. Entretanto, essa expressão é imprecisa, contestada e possibilita vários tipos de interpretação.

Na Europa, ao fim da Idade das Trevas e início da Idade Média, estava preparado o cenário para o reavivamento de cada área do trabalho acadêmico. Na França, ao final do século XI, a recuperação de uma certa estabilidade política, estimulou o ressurgimento da Universidade de Paris, que rapidamente se tornou conhecida como o centro intelectual da Europa. Em Paris, uma série de “escolas” teológicas foram abertas na margem esquerda do Sena e em Ile de la Cité, à sombra da recém-construída Catedral de Notre Dame.

Uma dessas escolas foi o Collège de la Sorbonne que, posteriormente, alcançou tamanha fama, tornando a expressão “a Sorbonne” uma forma abreviada de referir-se à Universidade de Paris. Já no século XVI, Paris era amplamente reconhecida como um avançado centro de estudos teológicos e filosóficos, possuindo entre seus estudantes indivíduos famosos como Erasmo de Roterdã e João Calvino. Outros centros de estudo semelhantes foram logo criados em outras partes da Europa. Instaurou-se um novo programa de desenvolvimento teológico voltado à consolidação dos aspectos intelectual, legal e espiritual da vida da igreja cristã.

A fase inicial do período medieval é dominada pelos progressos feitos na França. Vários mosteiros produziram brilhantes autores e intelectuais cristãos como, por exemplo, Lanfranc (c. 1010-89) e Anselmo (c. 1033-1109), ambos oriundos do mosteiro de Bec, na Normandia. Rapidamente, a Universidade de Paris consolidou-se como um avançado centro de investigação teológica com estudiosos como Pedro Abelardo (1079-1142), Alberto, o Magno (c. 1200-80), Tomás de Aquino (c. 1225-74) e Boaventura (c. 1217-74). Os séculos XIV e XV assistiram a uma considerável expansão do setor universitário na Europa Ocidental com a criação de importantes universidades na Alemanha e em outros locais.

Um elemento crucial para o novo interesse medieval pela teologia também está associado à Paris. Pouco antes de 1140, Pedro Lombardo chegou à universidade para dar aulas. Uma de suas principais preocupações era fazer com que seus estudantes se empenhassem para dominar os penosos temas da teologia. Como forma de contribuir para isso, ele escreveu um livro-de-texto – talvez um dos livros mais maçantes já escritos. Sua obra, *Sententiarum libri quattuor* ou *Four books of the sentences* [Quatro livros de sentenças], é uma combinação de citações da Bíblia e de autores patrísticos organizadas por tópicos. A tarefa que ele dava a seus estudantes era simples: encontrar o sentido das citações, compreendê-las. O livro mostrou-se de grande relevância para o avanço do legado de Agostinho, pois os estudantes eram forçados a se empenhar para compreender as idéias de Agostinho e para conciliar textos aparentemente contraditórios por meio da elaboração de explicações teológicas adequadas sobre suas incongruências (vide p. 180).

Alguns autores tentaram fazer com que o livro fosse censurado, destacando seus ocasionais enunciados imprudentes (como a perspectiva de que Cristo não existiu como ser humano, uma visão que veio a ser conhecida como “nihilismo cristológico”). Entretanto, até 1215, a obra havia se firmado como o livro-de-texto mais importante da época. O estudo e o comentário da obra de Pedro Lombardo tornaram-se obrigatórios para os teólogos. O trabalho resultante, conhecido como *Commentaries on the sentences* [Comentários sobre as sentenças], tornou-se um dos mais conhecidos gêneros literários da teologia na Idade Média. Entre notáveis exemplos incluem-se os comentários de Tomás de Aquino, Boaventura e Duns Scotus.

O Renascimento

O termo, derivado da palavra francesa “renaissance”, é hoje empregado

universalmente para designar o avivamento literário e artístico que ocorreu na Itália dos séculos XIV e XV. Paolo Giovio, em 1546, referiu-se ao século XIV como “aquele afortunado século, em que as letras latinas renasceram (*renatae*)”, de certa forma antecipando a nomenclatura dada ao período. Certos historiadores, especialmente Jacob Burckhardt, alegam que o Renascimento deu origem à Idade Moderna. De acordo com Burckhardt, foi nesse período que o ser humano começou a pensar sobre si mesmo como *indivíduo*. A definição de Burckhardt, sob vários aspectos, explica o Renascimento em termos puramente individualistas, o que é altamente questionável. No entanto, ele está indubitavelmente correto em um sentido: algo de novo e empolgante ocorreu na Itália renascentista que se mostrou capaz de exercer um grande fascínio sobre várias gerações de intelectuais.

Não fica inteiramente claro o motivo pelo qual a Itália veio a tornar-se o berço desse novo e brilhante movimento na história das idéias. Diversos fatores foram identificados como detentores de certa influência nessa questão.

- 1 A teologia escolástica – a mais importante força intelectual do período medieval – jamais teve particular influência na Itália. Embora muitos italianos tenham sido famosos teólogos (inclusive Tomás de Aquino e Gregório de Rimini), eles geralmente viviam e trabalhavam no norte da Europa. Portanto, havia um vácuo intelectual na Itália ao longo do século XIV. Espaços vazios tendem a ser ocupados – e o humanismo renascentista empenhou-se para ocupar essa brecha em particular.
- 2 A Itália estava repleta de visíveis e tangíveis resquícios de grandeza da Antigüidade. As ruínas de antigos monumentos e construções romanas espalhavam-se por todo o país e parecem haver despertado, na época do Renascimento, o interesse pela antiga civilização romana, atuando como estímulo para que seus intelectuais resgassem a vitalidade da cultura clássico-romana, em uma época que era culturalmente árida e estéril.
- 3 À medida que teve início a decadência do Império Bizantino – Constantinopla caiu, finalmente, em 1453 – ocorreu um êxodo de intelectuais de fala grega em direção ao ocidente. A Itália, por mero acaso, ficava convenientemente perto de Constantinopla, resultando no fato de que muitos desses imigrantes estabeleceram-se em cidades da Itália. Um avivamento da língua grega foi, portanto, inevitável e, juntamente com ele, uma retomada do interesse pelos clássicos gregos.

Ficará bastante evidente que um componente central da cosmovisão do Renascimento italiano é um retorno ao esplendor cultural da Antigüidade e uma marginalização das conquistas intelectuais da Idade Média. Escritores renascentistas tinham pouco respeito em relação a essas conquistas, considerando que as grandes conquistas da Antigüidade eram superiores às da Idade Média. O que era válido para a cultura em geral, também o era em relação à teologia: considerava-se o antigo período clássico como algo que ofuscou totalmente a produção teológica da Idade Média, tanto em conteúdo quanto em estilo. Na verdade, o Renascimento

pode ser parcialmente visto como uma reação contra o tipo de abordagem progressivamente associado às faculdades de humanidades e teologia, das universidades do norte da Europa. Irritados pela natureza técnica da linguagem e dos debates escolásticos, os escritores do Renascimento os deixaram totalmente de lado. No caso da teologia cristã, a chave para o futuro encontrava-se em um engajamento direto com o texto das Escrituras e com os escritos do período patrístico. Devemos explorar essa questão um pouco mais adiante (vide pp. 95-98).

O escolasticismo

O escolasticismo é provavelmente um dos movimentos intelectuais mais desprezados na história da humanidade. Seu nome é derivado das grandes *scholae* (“escolas”) medievais, nas quais se debatiam questões de teologia e filosofia, freqüentemente com tamanha complexidade que tem surpreendido, bem como divertido aos historiadores posteriores. A palavra inglesa “dunce” (cheio) deriva-se do nome de um dos maiores escritores escolásticos, Duns Scotus. Os pensadores escolásticos – os “escolásticos” – são freqüentemente retratados a debater com grande seriedade, ainda que inutilmente, a respeito de quantos anjos poderiam dançar na cabeça de um alfinete. Embora esse debate em particular nunca, na verdade, tenha ocorrido, mesmo considerando-se que seu resultado teria sido, inquestionavelmente, intrigante, ele resume com precisão a maneira como o escolasticismo era considerado pela maioria das pessoas, especialmente os humanistas, no início do século XVI: uma inútil e árida especulação intelectual a respeito de trivialidades. Erasmo de Roterdã, a quem deveremos analisar mais detalhadamente em breve, passou alguns meses, perto do final do século XV, na Universidade de Paris, dominada pelo escolasticismo. Ele escreveu extensamente a respeito de muitas coisas de Paris que detestou: os piolhos, a comida escassa, as latrinas fétidas e os debates absolutamente tediosos que angustiavam os escolásticos. Deus poderia ter se tornado um pepino, em vez de homem? Ou poderia Deus desfazer o passado, por exemplo, fazendo com que uma prostituta se tornasse virgem? Se havia seriedade por trás desses debates, o sarcasmo de Erasmo de Roterdã desviou a atenção das questões em si para a maneira frívola e ridícula em que eram discutidas.

Pode-se alegar que o próprio termo “escolasticismo” foi inventado por escritores humanistas que ansiavam por desacreditar o movimento por ela representado. Já observamos que a expressão “Idade Média” foi, em grande parte, uma criação humanista, cunhada por escritores humanistas, do século XVI, em referência pejorativa a um insípido período de estagnação, situado entre a Antigüidade (o período clássico) e a Modernidade (o Renascimento). A Idade Média é vista como nada mais do que um *intermezzo* entre o esplendor cultural da Antigüidade e seu ressurgimento, no Renascimento. Da mesma forma, o termo “escolástica” (*scholastici*) era empregado pelos humanistas em referência, igualmente pejorativa, às idéias da Idade Média. Em sua preocupação de desacreditar as idéias do período medieval, com a finalidade de aumentar os atrativos do período clássico, os

humanistas pouco se interessaram em traçar diferenças entre os diversos tipos de “escolásticos” – como os tomistas e os seguidores de Duns Scotus. Portanto, a palavra “escolasticismo” é ao mesmo tempo pejorativa e imprecisa – contudo, o historiador não pode deixar de usá-la.

Como podemos definir o escolasticismo? Da mesma forma que ocorre com muitos outros termos culturais importantes como “humanismo” e “iluminismo”, é difícil oferecer uma definição exata que faça justiça a todas as distintas posições das maiores escolas ao longo da Idade Média. Talvez, a seguinte definição prática possa ser útil: o escolasticismo é mais conhecido como o movimento medieval, surgido entre 1250 e 1500, que enfatizou a justificação racional da crença religiosa bem como a apresentação dessas crenças de forma sistemática. Logo, o termo “escolasticismo” não se refere a um *sistema específico de crenças*, mas a um *modo particular de se produzir e sistematizar a teologia* – um método altamente desenvolvido de apresentação de conteúdos por meio de requintadas diferenciações, pretendendo alcançar uma visão abrangente da teologia. Talvez seja compreensível porque, sob a ótica de seus críticos humanistas, o escolasticismo pareceu degenerar-se em nada mais do que uma lógica concentrada em detalhes pequenos e sem importância.

Entretanto, o escolasticismo fez contribuições importantes para áreas fundamentais da teologia cristã, especialmente em relação à discussão sobre o papel da razão e da lógica na teologia. Os escritos de Tomás de Aquino, Duns Scotus e Guilherme de Occam – freqüentemente destacados como os três mais influentes autores escolásticos – contribuíram de forma impressionante para o desenvolvimento dessa área da teologia, sendo, desde essa época, considerados como marcos.

Afinal, que tipos de escolasticismo existiam? Assim como acontece com o “humanismo”, o termo “escolasticismo” define uma abordagem ou um método, em vez de um conjunto de doutrinas específicas resultantes da aplicação desse método. Portanto, há vários tipos de escolasticismo. Esta parte do capítulo irá investigar brevemente algumas de suas principais correntes ou “escolas”, conferindo particular atenção àquelas que foram relevantes, no período medieval, para o desenvolvimento teológico. Começaremos por traçar a diferenciação entre “realismo” e “nominalismo”, duas teorias do conhecimento bastante divergentes que tiveram um impacto decisivo no desenvolvimento do escolasticismo.

O realismo e o nominalismo

A diferenciação entre o realismo e o nominalismo possui uma importância considerável para a compreensão da teologia medieval, o que nos obriga, portanto, a analisá-la de forma mais detalhada. A fase inicial do período escolástico (c. 1200 – c. 1350) foi dominada pelo realismo, embora em sua fase final (c. 1350 – c. 1500) o nominalismo fosse preponderante. A diferença entre as duas correntes pode ser descrita da seguinte forma. Considere duas pedras brancas. O realismo afirma que há um conceito universal de “brancura” que essas duas pedras

incorporam. Essas duas pedras brancas, em particular, possuem a característica universal da “brancura”. Embora as pedras brancas existam no tempo e no espaço, o conceito universal de “brancura” existe em um plano metafísico distinto. O nominalismo, porém, afirma que o conceito universal de “brancura” é desnecessário e, em vez disso, argumenta que devemos nos concentrar em particulares. Essas duas pedras brancas existem – e não há qualquer necessidade de apelar para algum “conceito universal de brancura”.

A idéia de “universal”, aqui utilizada sem qualquer definição, precisa ser melhor analisada. Pense em Sócrates. Ele é um ser humano e, portanto, um exemplo de humanidade. Pense agora em Platão e Aristóteles. Da mesma forma, são seres humanos e exemplos de humanidade. Poderíamos continuar fazendo esse tipo de raciocínio indefinidamente, nomeando quantos indivíduos desejássemos, porém, o mesmo padrão básico sempre aparece: os indivíduos nomeados são exemplos de humanidade. O realismo alega que a idéia abstrata de “humanidade” possui uma existência própria. Ela é o conceito universal; os indivíduos – como Sócrates, Platão e Aristóteles – são exemplos particulares desse conceito universal. A característica comum da humanidade, que une esses três indivíduos, possui existência autônoma e real.

Duas grandes “escolas” desse movimento, que sofreram a influência do realismo, dominaram o início do período medieval. São elas o *Tomismo* e o *Scotismo*, respectivamente derivadas dos escritos de Tomás de Aquino e de Duns Scotus. No entanto, o final do escolasticismo foi dominado por outras duas escolas, ambas comprometidas com o nominalismo, e não com o realismo. Geralmente são conhecidas como o “caminho moderno” (*via moderna*) e a “escola Agostiniana moderna” (*schola Augustiniana moderna*).

O caminho moderno

O termo *via moderna* – o “caminho moderno” – vem sendo atualmente aceito como a melhor maneira de referir-se ao movimento uma vez conhecido como “nominalismo”, o qual incluía entre seus adeptos intelectuais dos séculos XIV e XV, figuras como Guilherme de Occam, Pierre d’Ailly, Robert Holcot e Gabriel Biel. Ao longo do século XV, o “caminho moderno” iniciou incursões significativas em muitas das universidades do norte da Europa – por exemplo, em Paris, Heidelberg e Erfurt. Além de sua filosofia nominalista, o movimento adotava uma doutrina da justificação que muitos de seus críticos rotularam como pelagiana. Em oposição a esse contexto, define-se a origem da teologia de Martinho Lutero. Devemos analisar este aspecto no capítulo seguinte.

A escola agostiniana moderna

No início do século XIV, um dos bastiões do “caminho moderno” foi a Universidade de Oxford. Foi também neste local que ocorreu a primeira reação negativa relevante contra o movimento. Thomas Bradwardine, que posteriormente tornou-se o Arcebispo de Cantuária, foi o responsável por essa reação. Bradwardine

escreveu um livro, intitulado *The case of God against Pelagius* [A defesa de Deus contra Pelágio], atacando de forma veemente as idéias do “caminho moderno” de Oxford. Nessa obra, ele desenvolveu uma teoria sobre a justificação que representava um retorno às perspectivas de Agostinho de Hipona, encontradas em seus últimos escritos antipelagianos.

As idéias de Bradwardine seriam desenvolvidas na Inglaterra por John Wycliffe. Porém, a Guerra dos Cem Anos, de 1337 a 1453, levou a Inglaterra a um progressivo isolamento em relação ao continente europeu. As radicais idéias agostinianas associadas a Bradwardine foram adotadas no continente europeu por Gregório de Rimini, na Universidade de Paris. Ele tinha uma vantagem particularmente significativa sobre Bradwardine: Gregório era membro de uma ordem religiosa (a Ordem dos Monges Eremitas de Santo Agostinho, geralmente chamada de “Ordem dos Agostinianos”). E, da mesma forma que os monges dominicanos difundiram as perspectivas de Tomás de Aquino e os franciscanos as idéias de Duns Scotus, também os agostinianos promoveram as idéias de Gregório de Rimini. Essa transmissão da tradição agostiniana no seio da Ordem dos agostinianos, derivada de Gregório de Rimini, é progressivamente chamada de *schola Augustiniana moderna* ou “escola Agostiniana moderna”. Que idéias foram essas?

Primeiro, Gregório adotou a postura nominalista na questão de regras universais. Como muitos intelectuais de seu tempo, ele tinha pouca simpatia pelo realismo de Tomás de Aquino ou de Duns Scotus. Nesse aspecto, ele tinha muito em comum com intelectuais do “caminho moderno” como Robert Holcot e Gabriel Biel. Segundo, Gregório desenvolveu uma soteriologia ou doutrina da salvação, que retratava as idéias características de Agostinho. Por exemplo, podemos perceber a ênfase em relação à necessidade da graça, à condição de decadência e pecado da humanidade, à iniciativa de Deus na justificação, bem como em relação à predestinação divina. A salvação é vista como obra *exclusivamente* divina, do início ao fim. Enquanto os adeptos do “caminho moderno” alegavam que os seres humanos poderiam iniciar sua justificação ao “dar o melhor de si”, Gregório insistia que somente Deus poderia desencadear o processo de justificação.

O “caminho moderno” defendia que a maior parte dos recursos necessários (mas nem todos) para a salvação eram *inerentes* à natureza humana. As virtudes de Cristo são exemplo de recursos que se encontram *fora* da natureza humana; a capacidade de resistir ao pecado e voltar-se para a virtude representa, para um escritor como Biel, um vivo exemplo de um recurso soteriológico que se encontra na própria natureza humana. Em clara oposição, Gregório de Rimini alegava que esses meios encontravam-se exclusivamente fora da natureza humana. Mesmo a capacidade de renunciar ao pecado e voltar-se para a virtude surgia por meio da ação de Deus e, não do ser humano.

É evidente que essas duas abordagens representam duas formas completamente distintas de entendimento do papel de Deus e do homem na justificação. Embora o agostinianismo acadêmico de Gregório fosse particularmente associado à Ordem dos Agostinianos, nem todo monastério ou toda universidade filiados a essa ordem

parece haver adotado suas idéias. No entanto, parece que, ao final da Idade Média e na iminência da Reforma, havia uma corrente de pensamento cujo caráter era bastante agostiniano. De muitos modos, os reformadores de Wittenberg, com sua particular ênfase sobre os escritos antipelagianos de Agostinho, podem ser considerados como aqueles que redescobriram e revitalizaram essa tradição.

O humanismo

Atualmente, o termo “humanismo” passou a significar uma cosmovisão que nega a existência ou a importância de Deus, ou seja, voltada a uma perspectiva exclusivamente secular. Não era esse o significado da palavra na época do Renascimento. A maioria dos humanistas daquele período era religiosa e preocupada com a purificação e a renovação do cristianismo, não com sua abolição. O termo “humanismo” acaba sendo, na verdade, um tanto difícil de ser definido. Em um passado recente, duas importantes linhas de interpretação desse movimento predominavam. Conforme a ótica da primeira linha, o humanismo foi um movimento voltado ao estudo de línguas e literatura clássicas; de acordo com a segunda, o humanismo foi basicamente um conjunto de idéias que encerrava a nova filosofia do Renascimento.

Como ficará evidente, ambas as interpretações do humanismo apresentam sérias deficiências. Por exemplo, é inquestionável o fato de que o Renascimento assistiu o avanço do conhecimento clássico. Por toda parte, estudava-se os clássicos gregos e latinos em suas versões originais. Portanto, pode parecer que o humanismo foi essencialmente um movimento acadêmico voltado ao estudo do período clássico. Isso, porém, significa negligenciar a questão do *motivo* pelo qual os humanistas desejavam, em primeiro lugar, estudar os clássicos. A evidência disponível, sem dúvida, indica que esse estudo era considerado um meio voltado a um fim e não um fim em si mesmo. Esse fim era promover a eloquência na escrita e na oratória da época. Em outras palavras, os humanistas estudaram os clássicos como modelos de eloquência escrita, com a finalidade de adquirir inspiração e instrução. O aprendizado clássico e a competência filológica eram simplesmente ferramentas utilizadas na exploração dos recursos da Antiguidade. Como é apontado com frequência, os escritos humanistas dedicados a incentivar a eloquência, tanto na escrita quanto na oratória, excedem, em muito, àqueles voltados ao conhecimento clássico e à filologia.

De acordo com vários outros intérpretes do humanismo do século XX, o movimento incorporou a nova filosofia do Renascimento, que surgiu em reação ao escolasticismo. Logo, argumenta-se que o Renascimento foi uma era platônica, ao passo que o escolasticismo foi um período aristotélico. Outros ainda alegam que o Renascimento foi um fenômeno essencialmente contrário à religião, em antecipaçoão ao secularismo do movimento iluminista do século XVIII.

A ambiciosa pretensão de interpretar o humanismo é confrontada por duas dificuldades fundamentais. Primeiro, como vimos, o interesse primordial dos humanistas parece ser voltado ao incentivo da eloquência. Embora não seja verdadeira

a afirmação de que os humanistas não deram uma contribuição significativa no campo da filosofia, permanece o fato de que se interessavam, acima de tudo, pelo mundo das letras. Logo, em comparação com as obras dedicadas à “busca da eloquência”, há uma quantidade extraordinariamente reduzida de obras humanistas voltadas à filosofia. Aquelas que efetivamente tratam deste tema geralmente mostram-se um tanto amadorísticas.

Em segundo lugar, intensos estudos das obras humanistas revelaram um fato perturbador, que aponta para o caráter incrivelmente heterogêneo do “humanismo”. Muitos escritores humanistas, por exemplo, eram adeptos de Platão —, mas outros preferiam Aristóteles. Alguns humanistas italianos exibiam atitudes que pareciam ser anti-religiosas —, mas outros eram profundamente piedosos. Alguns humanistas eram republicanos — outros, porém, adotavam posições políticas diversas. Estudos recentes também têm chamado a atenção para o lado menos atraente do humanismo — a obsessão de alguns humanistas pela mágica e superstição — o que, talvez, seja difícil de harmonizar com a visão tradicional do movimento, em uma antecipação do racionalismo inerente ao movimento iluminista. Em síntese, para os estudiosos, tornou-se cada vez mais evidente que o “humanismo” aparentemente não possuía qualquer filosofia coerente. Não há uma única idéia, filosófica ou política, que tenha dominado ou caracterizado o movimento. Pareceu a muitos que o termo “humanismo” poderia ser cortado do vocabulário dos historiadores, pois não apresentava qualquer conteúdo significativo. Designar um escritor como “humanista” não significava, na verdade, transmitir qualquer informação que fosse essencial em relação a suas posturas filosófica, política ou religiosa.

Uma abordagem mais realista, que conquistou ampla aceitação nos círculos acadêmicos, é a visão do humanismo como um movimento cultural e educacional, interessado, sobretudo, em promover a eloquência em suas mais diversas formas. Seu interesse em relação à ética, à filosofia e à política são de importância secundária. Ser humanista significa, acima de tudo preocupar-se em promover a eloquência, deixando as demais questões em segundo plano.

Portanto, o humanismo é essencialmente um projeto cultural que recorria à Antigüidade Clássica como modelo de eloquência. O importante era o retorno *ad fontes* (o retorno “às fontes”). Esse lema latino implementou a visão do retorno da cultura moderna ocidental às fontes da Antigüidade, permitindo que suas idéias e seus valores revigorassem e renovassem aquela cultura. O período clássico deveria ser tanto um meio quanto uma regra para o Renascimento. Em relação às artes e à arquitetura, assim como em relação à palavra falada ou escrita, a Antigüidade era vista como um recurso cultural do qual o Renascimento poderia se apropriar. Logo, o humanismo estava interessado em *como as idéias eram adquiridas e expressadas* e não com a *verdadeira substância dessas idéias*. O humanista poderia ser adepto de Platão ou de Aristóteles — porém, em ambos os casos, as idéias envolvidas eram provenientes da Antigüidade. O humanista poderia ser um cético ou um crédulo — no entanto, ambas as posturas poderiam ser defendidas a partir da Antigüidade.

O humanismo do norte da Europa

Em termos teológicos, a forma de humanismo que provou ser particularmente importante é, sobretudo, o humanismo do norte da Europa, em vez do humanismo italiano. Portanto, devemos considerar que forma esse movimento assumiu no norte da Europa.

Torna-se cada vez mais evidente que o humanismo italiano teve influência decisiva sobre o humanismo do norte da Europa em cada estágio de seu desenvolvimento. No norte da Europa, foram identificados três canais principais de difusão dos métodos e ideais da Renascença italiana:

- 1 Por meio dos acadêmicos do norte da Europa que mudaram para o sul, na Itália, talvez para estudar em uma universidade italiana ou como parte de uma missão diplomática. Ao retornar para sua terra natal, eles trouxeram o espírito da Renascença com eles.
- 2 Por meio da correspondência dos humanistas italianos. O humanismo preocupava-se em promover a eloquência por intermédio da escrita, e o escrever cartas era visto como uma maneira de incorporar e difundir os ideais da Renascença. O volume da correspondência dos humanistas italianos com o exterior era considerável, estendendo-se à maioria das regiões do norte da Europa.
- 3 Por meio a impressão de livros que se originavam de fontes como a editora Aldine, em Veneza. Essas obras eram reimpressas por editoras do norte da Europa, particularmente em Basileia, na Suíça. Humanistas italianos normalmente dedicavam suas obras a patrocinadores do norte da Europa, assegurando, assim, que elas seriam notadas nos círculos de maior influência.

Embora existam três grandes variações no seio do humanismo do norte da Europa, dois ideais parecem haver alcançado ampla aceitação em todo o movimento. Primeiro, havia a preocupação comum em relação à eloquência na escrita e na oratória, seguindo o estilo do período clássico, assim como na Reforma italiana. Segundo, percebemos um projeto religioso voltado ao avivamento de toda a igreja cristã. O lema latino *Christianismus renascens*, que significa “o renascimento do cristianismo”, sintetiza os objetivos desse projeto e mostra sua relação com o “renascimento” das letras, associado à Renascença.

Tendo em vista a importância do humanismo para a Reforma na Europa, analisaremos algumas de suas variantes locais, particularmente em relação à Suíça, França e Inglaterra.

O humanismo suíço

A Suíça, talvez em decorrência de sua posição geográfica, mostrou-se particularmente receptiva às idéias do Renascimento italiano. A Universidade de Viena atraía grande número de estudantes que vinham dessa região. Nos últimos anos do século XV, um golpe na faculdade de letras clássicas de Viena, em grande parte planejado por influência de Konrad Celtis, assegurou que Viena se tornasse

um centro de aprendizado humanista, atraindo indivíduos como o grande escritor humanista Joachim von Watt, cujo pseudônimo era Vadian. Ele, após conquistar, em Viena, todas as honras acadêmicas possíveis, regressou a sua cidade natal de St Gallen, tornando-se líder dos cidadãos (burgomestre), em 1529. A Universidade da Basileia também alcançou reputação semelhante na década de 1510 e tornou-se o núcleo de um grupo humanista (normalmente, chamado de “irmandade”), que se concentrava em torno de indivíduos como Thomas Wytttenbach.

O humanismo suíço tem sido objeto de intensos estudos e seu caráter básico é razoavelmente bem compreendido. O cristianismo, sob sua ótica, era considerado, acima de tudo, um estilo de vida, em vez de um conjunto de doutrinas. A reforma era, de fato, necessária, porém, estava vinculada, sobretudo, à moralidade da igreja e à necessidade de renovação moral pessoal de cada fiel. No humanismo suíço, não havia qualquer pressão no sentido de reforma doutrinária da igreja.

O caráter do humanismo suíço era intensamente moralista e considerava as Escrituras como algo que prescrevia a correta conduta moral para os cristãos e não o relato das promessas de Deus. Esse caráter apresentava uma série de implicações relevantes, em especial em relação à doutrina da justificação. Em primeiro lugar, as questões que estimularam o interesse de Martinho Lutero por essa doutrina estavam significativamente ausentes nos círculos suíços. A justificação era algo que não despertava polêmicas. De fato, os humanistas suíços tinham receio das perspectivas de Martinho Lutero sobre a justificação, que pareciam representar uma ameaça radical à moralidade e, portanto, ao caráter distintivo de seu movimento.

A importância dessas observações está relacionada à figura de Ulrico Zuínglio, que estudou nas universidades de Viena (1498-1502) e da Basileia (1502-6). O programa de Reforma de Zuínglio, em Zurique, iniciado em 1519, carrega as marcas da moralidade do humanismo suíço. Agostinho, o “doutor da graça”, parece não ter papel importante no pensamento de Zuínglio, até a década de 1520 (e, mesmo depois, sua influência está relacionada principalmente à perspectiva de Zuínglio acerca dos sacramentos). Zuínglio finalmente rompeu com o moralismo do movimento humanista suíço (provavelmente, por volta de 1523, mas, com certeza, em 1525 já havia rompido), porém, até esse momento, seu programa de reforma baseava-se na perspectiva educacional moralista, tão característica das fraternidades humanistas da Suíça, pertencentes a esse período.

O humanismo francês

Na França, do século XVI, o estudo de Direito passava por um processo de radical revisão. A monarquia absolutista francesa, sob a liderança de Francisco I, com sua crescente tendência em direção à centralização administrativa, considerava a reforma legal como algo essencial para a modernização da França. Francisco I, com vistas a acelerar o processo de reforma legal, que levaria posteriormente à formulação de um sistema legal válido para toda a França, deu apoio estratégico a um grupo de acadêmicos, que se concentrava nas universidades de Bourges e

Orleans e que estava envolvido com os aspectos teóricos dos códigos legais genéricos, fundamentados em princípios universais. Guillaume Budé, um pioneiro dentre estes, defendia o retorno direto ao Direito romano, como um meio, ao mesmo tempo expressivo e econômico, de responder às novas necessidades legais da França. Em oposição ao costume italiano (*mos italicus*) de interpretar textos legais clássicos à luz das glosas e comentários dos juristas medievais, os franceses desenvolveram um procedimento (*mos gallicus*) que recorria diretamente às fontes legais clássicas originais, em seu idioma original.

Uma das conseqüências da proposta humanista de operar diretamente *ad fontes* era a manifesta impaciência com glosas (anotações sobre o texto) e comentários. Esses recursos, longe de ser vistos como ferramentas úteis ao estudo, esses recursos passaram, progressivamente, a ser considerados como obstáculos ao envolvimento com o texto original. Escritores como Bartholus e Accursius, passaram a considerar como irrelevantes as interpretações de textos legais do classicismo romano. Funcionavam como filtros, entre o leitor e o texto, provocando distorções. À medida que a nova pesquisa acadêmica tornou-se mais confiante em suas declarações, a credibilidade de Accursius e dos demais era cada vez mais questionadas pelos humanistas. Antonio Nebrija, grande acadêmico espanhol, publicou uma detalhada descrição dos erros que havia detectado nas glosas de Accursius, ao passo que Rabelais escreveu, desdenhosamente, acerca das “opiniões ineptas de Accursius”.

Deve-se destacar a importância desse avanço em relação à Reforma. João Calvino, o futuro reformador, estudou em Bourges e Orleans, tendo chegado a Orleans provavelmente em 1528, no auge do humanismo jurídico francês. João Calvino, estudando Direito civil em Orleans e Bourges, veio a ter contato direto com um célebre adepto do movimento humanista. Esse encontro, no mínimo, fez de João Calvino um advogado competente. Quando, posteriormente, ele foi chamado para auxiliar na codificação das “leis e editos” de Genebra, João Calvino foi capaz de utilizar seu conhecimento sobre o sistema de Direito romano civil clássico (*Corpus Iuris Civilis*) para modelos de contratos, direito patrimonial e procedimento judiciário. João Calvino, porém, aprendeu muito mais com o humanismo francês.

É plausível alegar que a origem do método de João Calvino, talvez o maior comentarista bíblico e pregador de sua época, esteja em seu estudo de Direito na sofisticada atmosfera de Orleans e Bourges. Há várias indicações de que ele aprendeu com Budé sobre a necessidade de ser um competente filólogo, de fazer uma aproximação direta a um texto básico, de interpretá-lo de acordo com os parâmetros lingüísticos e históricos de seu contexto e de aplicá-lo às necessidades da época atual. É exatamente essa atitude que dá sustentação à exposição de João Calvino em relação às Escrituras, em especial em seus sermões, nos quais objetiva unir os horizontes das Escrituras ao contexto de sua audiência. O humanismo francês forneceu a João Calvino tanto o incentivo como os instrumentos que tornaram possível a interação entre os documentos do passado e a situação da cidade de Genebra nos anos de 1550.

O humanismo inglês

A universidade de Cambridge, na Inglaterra do início do século XVI, era provavelmente o centro humanista mais importante, embora a importância das universidades de Oxford e de Londres não deva ser subestimada. Cambridge foi o local onde se deu o início da Reforma na Inglaterra, cujo centro ficava no “White Horse Circle” [*Círculo do cavalo branco*] (nome dado por causa de uma taverna, hoje demolida, que ficava perto do Queen’s College), em que indivíduos como Robert Barnes, no início da década de 1520, se reuniam para ler e debater os escritos mais recentes de Martinho Lutero. Era previsível que a taverna logo recebesse o apelido de “pequena Alemanha”, assim como no futuro, o local da King Street, em Cambridge – que já foi a sede do Partido Comunista de Cambridge – seria conhecido como a “pequena Moscou”, na década de 1930.

Teólogos fundamentais

Dos diversos teólogos importantes que surgiram nesse período de intensa criatividade, os que se seguem são de interesse e importância especiais.

Anselmo de Cantuária (c. 1033 – 1109)

Anselmo de Cantuária nasceu no norte da Itália, mas logo mudou para a França, que ganhava fama como um centro de estudos. Rapidamente, ele aprendeu a lógica e a gramática, conquistando uma excelente reputação como professor na abadia de Norman, em Bec. Anselmo, havendo vivido no início do renascimento teológico do século XII, contribuiu de forma decisiva para o debate em duas áreas: as provas da existência de Deus e a interpretação racional da morte de Cristo na cruz. A obra *Proslogion* (a palavra é praticamente impossível de se traduzir) foi escrita por volta de 1079. É uma obra notável, na qual Anselmo se propõe a incumbência de formular um argumento que levaria à crença na existência e no caráter de Deus como o bem supremo. A análise resultante, normalmente conhecida como “argumento ontológico”, levou à dedução da existência de Deus a partir da afirmação de que Ele era “aquele sobre quem nada maior pode ser concebido”. Embora o raciocínio tenha sido contestado desde sua concepção, ainda é considerado um dos componentes mais intrigantes da filosofia teológica. A obra *Proslogion* também é relevante devido a seu nítido apelo à razão em questões teológicas, assim como por valorizar o papel da lógica. De muitas maneiras, a obra antecipa os melhores aspectos da teologia escolástica. A expressão de Anselmo, *fides quaerens intellectum* (“a fé em busca do conhecimento”) passou a ser de uso geral.

Anselmo, após a invasão da Inglaterra pelos normandos (1066), foi convidado a assumir a função de Arcebispo de Cantuária, em 1093, assegurando, portanto, o fortalecimento da influência normanda sobre a igreja da Inglaterra. Essa não foi uma fase propriamente feliz de sua vida, devido a uma série de violentas disputas de terras entre a igreja e a monarquia. Anselmo, em um período que passou

trabalhando na Itália, escreveu *Cur Deus homo* [Porque Deus se fez homem], talvez sua obra mais importante. Anselmo, nessa obra, busca estabelecer uma demonstração racional da necessidade de Deus em se tornar homem, assim como uma análise dos benefícios resultantes à humanidade, em consequência da encarnação e da obediência do Filho de Deus. Esse argumento, que será considerado com maior profundidade em uma parte posterior deste livro, continua a ter importância fundamental para qualquer discussão acerca das “teorias da expiação” – que representam, em outras palavras, perspectivas acerca do significado da morte e ressurreição de Cristo, bem como de sua importância para a humanidade. Essa obra exhibe características típicas do que há de melhor no escolasticismo: o apelo à razão, a ordenação lógica dos argumentos, a investigação incansável acerca das implicações dos conceitos e a convicção fundamental de que, no íntimo, o evangelho cristão é racional e pode ser *apresentado* dessa forma.

Tomás de Aquino (c. 1225-74)

Tomás de Aquino nasceu no castelo de Roccasecca, na Itália, e era o filho mais novo do Conde Landolfo de Aquino. A julgar por seu apelido – “boi quieto” – ele era bastante corpulento. Tomás de Aquino, em 1244, ainda no final de sua adolescência, decidiu unir-se à Ordem dos Dominicanos – também conhecida como a “Ordem dos Pregadores”. Seus pais se opunham a isso: eles teriam preferido que Tomás de Aquino se tornasse um beneditino e, talvez, chegasse a ser prior de Monte Cassino, uma das funções de maior prestígio na igreja medieval. Seus irmãos o mantiveram aprisionado, durante um ano, em um dos castelos da família, para encorajá-lo a mudar de idéia. Aquino, apesar da intensa oposição de sua família, por fim conseguiu fazer o que queria e tornou-se um dos mais célebres intelectuais religiosos da Idade Média. Conta-se que um de seus professores disse: “Um dia o mugido desse boi será ouvido em todo o mundo”.

Aquino iniciou seus estudos em Paris, antes de mudar para Colônia, em 1248. Em 1252, regressou a Paris para estudar teologia. Quatro anos depois, conseguiu permissão para lecionar teologia na universidade. Aquino, ao longo dos quatro anos seguintes, ensinou o evangelho de Mateus e começou a escrever a *Summa contra gentiles* [*Suma contra os gentios*]. Aquino, nessa grande obra, forneceu importantes argumentos em defesa da fé cristã, para benefício dos missionários que trabalhavam entre muçulmanos e judeus. Em 1266, deu início a sua obra mais famosa, *Summa theologiae* [*Suma teológica*], normalmente conhecida pelo seu título em latim. Ele, nessa obra, desenvolveu um estudo detalhado sobre aspectos fundamentais da teologia cristã (como o papel da razão em relação à fé), bem como faz uma análise minuciosa de questões doutrinárias essenciais (como a questão sobre a divindade de Cristo). A obra divide-se em três partes, sendo a segunda parte subdividida em outras duas. A Parte I, trata essencialmente de Deus, o Criador; a Parte II – que se subdivide em duas seções conhecidas como *prima secundae* e *secunda secundae* (literalmente, a “primeira parte da segunda” e a “segunda parte da segunda”) –, trata da reconciliação da humanidade com Deus;

e a Parte III, trata da maneira pela qual a pessoa e a obra de Cristo trazem salvação para a humanidade.

Aquino, em 6 de dezembro de 1273, declarou que não poderia mais escrever. Ele disse: “Tudo que escrevi, parece-me insignificante”. É provável que ele tenha tido algum tipo de colapso, causado talvez pelo excesso de trabalho. Ele morreu em 7 de março de 1274. Dentre as contribuições fundamentais que Aquino fez à teologia, as seguintes possuem importância especial e serão analisadas em outra parte deste livro:

- As *Cinco vias* (argumentos em favor da existência de Deus – vide pp. 294-7);
- O princípio da analogia, que fornece uma base teológica para o conhecimento de Deus por meio da criação – (vide pp. 303-6);
- A relação entre fé e razão – (vide pp. 91-4).

Duns Scotus (c. 1265-1308)

Duns Scotus foi, sem dúvida, uma das mentes mais brilhantes da Idade Média. Em seus poucos anos de vida foi professor em Cambridge, Oxford e Paris, bem como produziu três versões de *Commentary on the sentences* [Comentário às sentenças]. Conhecido como “doutor das sutilezas”, devido às distinções bastante sutis que freqüentemente traçava entre os possíveis significados dos termos, foi responsável por uma série de avanços de considerável importância para a teologia cristã. Somente três deles podem ser aqui destacadas

- 1 Scotus era um defensor da teoria do conhecimento associada a Aristóteles. No início da Idade Média, predominava uma outra teoria do conhecimento, que remontava a Agostinho de Hipona, conhecida como “iluminismo”, de acordo com a qual se entendia que o conhecimento surgia da iluminação da mente humana por Deus. Essa visão, defendida por escritores como Henrique de Ghent, foi submetida a críticas devastadoras por Scotus.
- 2 Scotus considerava que a vontade divina tem primazia sobre o intelecto divino, uma doutrina comumente chamada de *voluntarismo*. Tomás de Aquino havia defendido a primazia do intelecto divino; Scotus abriu caminho a novas abordagens teológicas, partindo do pressuposto da prioridade da vontade divina. Um exemplo ilustra bem esse ponto. Considere a idéia do mérito – isto é, de uma ação moral do ser humano, considerada digna de ser recompensada por Deus. Qual é o fundamento dessa decisão? Aquino alegava que o intelecto divino reconhecia o valor inerente do ato moral praticado pelo ser humano. Isso instruía a vontade, para que o recompensasse de forma adequada. A argumentação de Scotus seguia linha bastante distinta. A vontade divina de recompensar o ato moral precedia qualquer avaliação de seu valor intrínseco. Essa abordagem possui importância considerável em relação às doutrinas da justificação e da predestinação e será analisada com maior detalhe mais adiante.

- 3 Scotus era defensor da doutrina da concepção imaculada de Maria, a mãe de Jesus. Tomás de Aquino havia ensinado que Maria compartilhava da condição pecadora da humanidade. Ela fora maculada pelo pecado (*macula*, em latim), assim como todos os demais, com exceção de Cristo. Scotus, entretanto, alegava que Cristo, em virtude de sua obra perfeita de redenção, fora capaz de manter Maria livre da mancha do pecado original. Tamanha era a influência de Scotus, que a “proposição imaculada” (do latim *immacula*, “livre de pecado”) tornou-se predominante até o final da Idade Média.

Guilherme de Occam (c. 1285-1347)

Guilherme de Occam, sob vários aspectos, pode ser considerado como tendo desenvolvido algumas das linhas de argumentação associadas a Scotus. Sua defesa consistente da posição voluntarista, que estabelecia a primazia da vontade em relação ao intelecto divino, é de particular importância. No entanto, provavelmente seja sua posição filosófica que tenha lhe assegurado um permanente lugar de destaque na história da teologia cristã. Podemos destacar dois importantes elementos de seus ensinamentos.

- 1 A Navalha de Guilherme de Occam, comumente designada como “o princípio da frugalidade”. Occam insistia que a simplicidade era uma virtude ao mesmo tempo teológica e filosófica. Sua “navalha” eliminava todas as hipóteses que não fossem absolutamente essenciais. Isso teve enormes implicações para sua teologia da justificação. Teólogos medievais anteriores (inclusive Tomás de Aquino) haviam alegado que Deus era levado a perdoar a humanidade pecadora por meio daquilo que era chamado um “ambiente de graça” – em outras palavras, algo sobrenatural e intermediário que Deus infundia na alma do ser humano, o qual permitia que o pecador fosse absolvido. Occam descartou essa noção como algo desnecessário e irrelevante, declarando que a justificação consistia na direta aceitação de um pecador por Deus. Não havia qualquer necessidade desse passo intermediário para a aceitação de um indivíduo por Deus. Aquilo que Tomás de Aquino alegava dar-se por meio de uma substância intermediária, Guilherme de Occam declarava que ocorria de forma direta, sem qualquer intermediação de algo como um “ambiente de graça”. Assim, estava aberto o caminho para abordagens mais pessoais da justificação, como aquelas associadas à Reforma.
- 2 Guilherme de Occam era um defensor ferrenho do nominalismo. Em parte, isso resultava de seu uso da navalha: os universais foram declarados como hipóteses totalmente desnecessárias que foram, portanto, eliminadas. O crescente impacto do “caminho moderno” na Europa Ocidental muito deve a ele. Um aspecto de seu pensamento que se mostrou de importância singular é a “dialética entre os dois poderes de Deus”. Esse instrumento permitiu que Guilherme de Occam estabelecesse um contraste entre a forma como as coisas efetivamente são e a forma como poderiam ter sido. Uma discussão completa desse aspecto é feita mais adiante; para o momento basta destacar que

Guilherme de Occam teve uma contribuição decisiva em relação às discussões sobre a onipotência de Deus, as quais continuam a ser relevantes nos dias de hoje.

Erasmus de Roterdã (c. 1469 – 1536)

Desidério Erasmo é geralmente considerado como o mais importante escritor humanista do Renascimento, tendo tido, na primeira metade do século XVI, um profundo impacto na teologia cristã. Embora não fosse protestante, em nenhum sentido do termo, muito fez em prol do estabelecimento dos alicerces intelectuais da Reforma, sobretudo por meio de sua vasta produção editorial, na qual se inclui a produção do primeiro texto impresso do Novo Testamento no grego (vide pp. 96-7). Sua obra *Enchiridion militis christiani* [*Manual do soldado cristão*] foi um marco na área da publicação de literatura religiosa. Embora o livro tenha sido publicado pela primeira vez em 1503 e reeditado em 1509, seu verdadeiro impacto data de sua terceira edição, em 1515. A partir desta edição, o livro se tornou uma obra *cult*, passando ao que parece por vinte e três edições nos seis anos posteriores. Seu apelo era voltado aos leigos escolarizados, a quem Erasmo considerava como o recurso mais importante da igreja. Sua incrível popularidade, nos anos posteriores a 1515, torna possível sugerir que essa obra provocou uma alteração radical na percepção que os leigos tinham de si mesmos – e dificilmente pode-se ignorar o fato de que os rumores reformistas, em Zurique e Wittenberg, aconteceram pouco depois de *Enchiridion* haver se tornado um sucesso de vendas.

O manual desenvolvia a tese, revolucionária e altamente atrativa, de que a igreja da época poderia ser reformada mediante um retorno coletivo aos escritos dos patriarcas e da Bíblia. A leitura habitual das Escrituras é apresentada como a chave para uma nova religiosidade leiga, fundamentada na qual a igreja pode ser renovada e reformada. Erasmo concebeu essa obra como um guia para as Escrituras, voltado para os leigos, fornecendo uma exposição simples, porém, culta, a respeito da “filosofia de Cristo”. Essa “filosofia” é, de fato, um tipo de ética prática, em vez de uma filosofia acadêmica. O Novo Testamento diz respeito ao conhecimento do bem e do mal, com a finalidade de que seus leitores possam evitar o último e amar o primeiro. O Novo Testamento é a *lex Christi*, “a lei de Cristo”, a qual os cristãos são chamados a obedecer. Cristo é o modelo a quem os cristãos devem imitar. Contudo, Erasmo não via fé cristã como uma mera observância exterior de um código moral. Sua ênfase tipicamente humanista sobre a religião interior leva-o a sugerir que a leitura das Escrituras *transforma* seus leitores, dando-lhes uma nova motivação para amar a Deus e ao próximo.

Várias características desse livro possuem uma importância especial. Primeiro, Erasmo entende que a vitalidade futura do cristianismo se encontra nos leigos, não, no clero. O clero é visto no papel de educador, cuja função é possibilitar que os leigos alcancem o mesmo nível de entendimento alcançado pelo clero. Não há lugar para quaisquer superstições que possam dar ao clero um *status* permanentemente superior ao das funções leigas. Segundo, a forte ênfase de Erasmo em relação

à “religião interior” resulta em uma compreensão do cristianismo, que não faz qualquer referência à igreja – a seus ritos, a seus sacerdotes ou a suas instituições. “Por que se dar ao trabalho de confessar seus pecados a outro ser humano” – pergunta Erasmo – “apenas pelo fato de ser um sacerdote, quando pode confessá-los diretamente a Deus?”

Erasmo, além dessas sugestões radicais, desenvolveu extensos projetos acadêmicos. Dois deles apresentam uma relevância específica para o avanço da teologia cristã:

- 1 A produção do primeiro Novo Testamento no grego. Como foi destacado anteriormente, esse fato permitiu que os teólogos tivessem um acesso direto ao texto original do Novo Testamento, o que provocou resultados explosivos.
- 2 A produção de edições confiáveis das obras patrísticas, inclusive dos escritos de Agostinho de Hipona. Assim, os teólogos tiveram acesso aos textos integrais dessas grandes obras, em vez de só contar com citações de segunda mão, conhecidas como “sentenças”, freqüentemente descontextualizadas. Em consequência disso, uma nova compreensão da teologia de Agostinho de Hipona começou a se desenvolver, trazendo consequências significativas para o avanço teológico do período.

Progressos cruciais da teologia

No período analisado, o grande renascimento que ocorreu na teologia concentrava-se em torno de uma série de questões, dentre elas as seguintes são particularmente relevantes. Neste ponto, elas serão apenas destacadas brevemente; uma discussão detalhada da maioria delas terá lugar mais adiante neste livro. Os seis primeiros avanços são associados ao escolasticismo (vide pp. 76-80), os dois últimos, ao humanismo (vide pp. 80-6).

A consolidação do legado patrístico

Quando a Idade das Trevas chegou ao fim, a tendência entre os teólogos cristãos era a de começar do ponto em que os escritores patrísticos haviam parado. Pelo fato de a língua falada pela igreja ocidental ser o latim, era natural que seus teólogos se voltassem para a vasta coleção das obras de Agostinho de Hipona e as tomassem como ponto de partida para suas investigações teológicas. A obra de Pedro Lombardo, *Sentences* [*Sentenças*], pode ser considerada como compilação crítica de citações (as “Sentenças”), em grande parte extraídas dos escritos de Agostinho de Hipona, sobre os quais esperava-se que os teólogos medievais fizessem comentários.

A exploração do papel da razão na teologia

A nova preocupação em estabelecer a teologia cristã sobre um alicerce totalmente confiável levou à deliberada exploração do papel da razão na teologia, uma característica central e distintiva do escolasticismo (vide p. 77). À medida

que avançava o renascimento teológico do início da Idade Média, dois temas passaram a dominar o debate teológico: a necessidade de *sistematização* e *expansão* da teologia cristã e a necessidade de *demonstração da inerente racionalidade* dessa teologia. Embora a maior parte da teologia medieval primitiva não passasse de uma repetição das idéias de Agostinho de Hipona, havia uma crescente pressão no sentido de sistematizá-las e de expandi-las. Porém, como se poderia fazer isso? Havia uma necessidade premente de se criar uma “teoria do método”. Fundamentado em qual sistema filosófico poder-se-ia demonstrar a racionalidade da teologia cristã?

O escritor Anselmo de Cantuária, no século XI, deu corpo a essa crença fundamental da racionalidade da fé cristã por meio de duas frases que passaram a ser ligadas ao seu nome: *fides quaerens intellectum* (“a fé em busca do conhecimento”) e *credo ut intellegam* (“creio para que possa conhecer”). Ele basicamente percebeu que, ainda que a fé fosse anterior ao conhecimento, seu conteúdo era, todavia, racional. Essas fórmulas decisivas estabeleciam a prioridade da fé sobre a razão, assim como afirmavam a plena racionalidade da fé. Anselmo, no prefácio de seu livro *Monologium*, declarou abertamente que nada demonstraria em relação às Escrituras que fosse baseado somente nas próprias Escrituras; em vez disso, ele demonstraria tudo o que pudesse fundamentado na “evidência racional e à luz natural da verdade”. Mesmo Anselmo não sendo um adepto do racionalismo, a razão tem limites!

O século XI e o início do século XII assistiram a uma convicção progressiva de que a filosofia poderia ser um valioso recurso para a teologia cristã em dois níveis distintos. Em primeiro lugar, ela poderia demonstrar a racionalidade da fé e, assim, defendê-la frente a seus críticos não-cristãos. Em segundo lugar, ela proporcionava maneiras de investigar e de organizar sistematicamente os artigos de fé, de forma que pudessem ser mais bem compreendidos. Porém, que filosofia seria essa? A resposta veio por intermédio da redescoberta dos escritos de Aristóteles, no final do século XII e início do século XIII. Aristóteles, por volta de 1270, era conhecido como “O Filósofo”. Suas idéias passaram a dominar o pensamento teológico, apesar da ferrenha oposição da parte de setores mais conservadores.

As idéias de Aristóteles, por intermédio da influência de escritores como Tomás de Aquino e Duns Scotus, firmaram-se como o melhor meio de consolidação e desenvolvimento da teologia cristã. As idéias da teologia cristã foram, assim, organizadas e inter-relacionadas de forma sistemática, fundamentadas nos pressupostos aristotélicos. A racionalidade da fé cristã foi igualmente demonstrada fundamentada nas idéias de Aristóteles. Portanto, algumas das famosas “provas” da existência de Deus apresentadas por Tomás de Aquino baseiam-se, na verdade, em princípios da física aristoteliana, em vez de critérios distintamente cristãos.

A princípio, esse desenvolvimento foi bem recebido por muitos que o viam como um recurso capaz de proporcionar importantes meios de defesa da racionalidade da fé cristã – uma disciplina que, depois, passou a ser conhecida como “apologética”, derivada da palavra grega *apologia* (defesa). A obra de Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, é um excelente exemplo de uma obra teológica

que emprega o aristotelianismo como uma filosofia comum, compartilhada por cristãos e muçulmanos, que permitiria à fé cristã ser explicada de forma atrativa em meio ao mundo islâmico. Em certos momentos, o argumento de Tomás de Aquino parece funcionar no seguinte sentido: se você é capaz de concordar com as idéias de Aristóteles, expostas nessa obra, então você deve se tornar um cristão. Como Aristóteles gozava de alta reputação em meio a muitos acadêmicos muçulmanos do período, essa atitude de Tomás de Aquino pode ser encarada como uma forma de exploração do potencial apologético daquele filósofo.

Essa inovação passou a ser objeto de preocupação, por parte de alguns dos escritores medievais posteriores, como Hugolino de Orvieto. De acordo com esses críticos, uma série de critérios cruciais da fé cristã parecia haver sido deixada de lado, em consequência da crescente dependência em relação às idéias e métodos de um filósofo pagão. Particular receio se concentrava em torno da doutrina da justificação, em relação à qual as idéias éticas de Aristóteles vieram a desempenhar um papel significativo. A noção da “justiça de Deus” passou a ser discutida segundo o conceito aristoteliano de “justiça distributiva”. Aqui, o conceito de “justiça” (*iustitia*) foi definido em termos de “dar a cada um o que lhe é de direito”. Isso parecia conduzir a uma doutrina da justificação pelo mérito. Em outras palavras, a justificação se dava fundamentado no direito de cada um, em vez da graça. Percebe-se facilmente que essa preocupação estava por trás da crescente animosidade de Martinho Lutero em relação a Aristóteles, bem como de seu futuro rompimento com as doutrinas escolásticas sobre a justificação.

O desenvolvimento de sistemas teológicos

Já destacamos a pressão que foi exercida com o objetivo de consolidar o legado patrístico, especialmente em relação a Agostinho de Hipona (vide p. 92). Essa pressão em relação à sistematização, que é parte integrante do escolasticismo, levou ao desenvolvimento de sofisticados sistemas teológicos, que foram descritos por Etienne Gilson, célebre historiador desse período, como as “catedrais da mente”. Esse fenômeno talvez seja mais perceptível na obra *Summa theologiae* [*Suma teológica*], de Tomás de Aquino, que representa uma das mais sólidas demonstrações do caráter abrangente dessa abordagem em relação à teologia cristã.

O desenvolvimento de uma teologia dos sacramentos

A igreja primitiva havia sido relativamente vaga em relação à discussão dos sacramentos. Havia pouco consenso, tanto em relação à definição de “sacramento” como aos itens que deveriam ser incluídos na lista de sacramentos (vide pp. 577-80). Havia um consenso geral em relação ao batismo e à eucaristia; infelizmente, havia pouco consenso com referência ao resto. Entretanto, a igreja, com o renascimento teológico da Idade Média, passaria a desempenhar um papel cada vez mais importante na sociedade. Havia uma nova pressão para que a igreja amparasse seus atos litúrgicos em bases intelectuais sólidas, consolidando os aspectos teóricos do culto religioso. Em consequência, a teologia dos sacramentos apresentou

um avanço significativo ao longo desse período. Chegou-se a um consenso com referência à definição do termo sacramento, bem como em relação à quantidade e às características específicas desses sacramentos.

O desenvolvimento da teologia da graça

Um elemento central do legado agostiniano foi o surgimento de uma teologia em relação à graça. Entretanto, a teologia da graça desenvolvida por Agostinho de Hipona havia sido apresentada em um contexto polêmico. Agostinho de Hipona, em outras palavras, havia sido obrigado a elaborar sua teologia da graça no calor dos debates, freqüentemente em resposta aos desafios e às provocações de seus adversários. Disso resultou o fato de que seus escritos sobre esse tema normalmente não eram sistematizados. Agostinho de Hipona, ocasionalmente, estabelecia certas diferenciações em resposta às necessidades do momento, havendo falhado em relação ao desenvolvimento de uma base teológica adequada para, no mínimo, algumas delas. Os teólogos da Idade Média consideravam-se encarregados da tarefa de consolidar a doutrina da graça que fora criada por Agostinho de Hipona, amparando-a em bases mais sólidas e explorando suas conseqüências. Em conseqüência disso, as doutrinas da graça e da justificação evoluíram consideravelmente nesse período, fixando as bases para os debates da Reforma em torno desses temas centrais.

O papel de Maria no plano da salvação

O interesse inédito pelas questões da graça e da justificação levou a uma nova preocupação em relação à compreensão do pápel de Maria, a mãe de Jesus Cristo, no plano da salvação. Um crescente interesse na devoção a Maria, vinculado a uma intensa reflexão teológica com referência à natureza do pecado original e da redenção, levou a uma série de novas teorias relacionadas a Maria. Duns Scotus, que estabeleceu a mariologia (isto é, a área da teologia que trata do papel de Maria) sobre uma base mais consistente do que até o momento, está associado a muitas delas. Surgiu um intenso debate entre os “maculatistas” (defensores da tese de que Maria estava sujeita ao pecado original, como todos os demais seres humanos) e os “imaculatistas” (adeptos da tese de que ela havia sido preservada da mácula do pecado original). Havia também uma grande polêmica em relação ao fato de ser ou não admissível dizer que Maria era “co-redentora” (isto é, se ela devia ou não ser considerada como um agente da redenção, assim como Jesus Cristo).

Retorno imediato às fontes da teologia cristã

Um elemento central do programa humanista era um retorno às clássicas fontes greco-romanas, o germe da cultura européia ocidental. O equivalente teológico desse elemento era o retorno direto às fontes primitivas da teologia cristã, sobretudo em relação ao Novo Testamento. Esse projeto mostrou-se de extrema importância, como será posteriormente analisado (vide p. 96). Uma de suas conseqüências mais significativas foi a valorização da importância fundamental

das Escrituras como instrumento teológico. À medida que aumentava o interesse pelas Escrituras, tornava-se mais evidente a inadequação das versões latinas, existentes naquele período, das Escrituras. A principal delas era a “Vulgata”, versão latina da Bíblia que havia alcançado uma ampla aceitação ao longo da Idade Média. Conforme as traduções eram revisadas, especialmente a Vulgata, tornou-se evidente o fato de que uma revisão teológica era inevitável. Alguns ensinamentos pareciam estar baseados em traduções incorretas.

O surgimento das técnicas textuais e filológicas do humanismo viria a expor as lastimáveis discrepâncias entre a Vulgata e os textos que se pretendia traduzir – abrindo, em conseqüência, o caminho para a reforma doutrinária. É por esse motivo que o humanismo possui uma importância decisiva para o desenvolvimento da teologia medieval: por haver demonstrado a falibilidade da Vulgata – e, conseqüentemente, ao que parecia, das teologias que nela se baseavam. A base bíblica do escolasticismo parecia estar ruindo à medida que o humanismo descobria um erro após outro na tradução da Vulgata. A seguir, exploraremos ainda mais essa questão, pois, indubitavelmente, representa um dos avanços mais significativos na história da teologia cristã daquela época.

A crítica à Vulgata

O projeto literário e cultural do humanismo pode ser sintetizado no lema *ad fontes* – “volta às fontes originais”. O “filtro” representado pelos comentários medievais – quer em relação aos textos legais quer à Bíblia – foi posto de lado com a finalidade de que os humanistas pudessem se envolver diretamente com os textos originais. Aplicado à igreja cristã, o lema *ad fontes* representava um retorno direto às obras-mestras do cristianismo – aos autores patrísticos e, sobretudo, à Bíblia, estudada nas línguas de origem. Isso exigia um acesso direto ao texto do Novo Testamento no grego.

A primeira edição grega do Novo Testamento foi produzida por Erasmo, em 1516. O texto de Erasmo não era tão confiável quanto deveria: ele tivera acesso somente a quatro manuscritos para a maior parte do Novo Testamento, bem como a apenas um manuscrito para sua parte final, o livro de Apocalipse. Por coincidência, o manuscrito deixava de fora cinco versículos, os quais tiveram de ser traduzidos para o grego pelo próprio Erasmo, a partir da versão latina da Vulgata. Entretanto, essa edição foi um marco literário. Pela primeira vez, os teólogos tinham a chance de comparar o texto original do Novo Testamento, em grego, com sua versão Vulgata, posterior, em latim.

Erasmo, baseando-se em estudos anteriormente feitos pelo humanista italiano, Lorenzo Valla, demonstrou que a tradução registrada na Vulgata de vários textos importantes do Novo Testamento não se justificava. Como uma série de práticas e crenças da igreja medieval eram fundamentadas nesses textos, as alegações de Erasmo foram vistas com receio e alarme por muitos católicos conservadores (os quais desejavam a manutenção dessas práticas e crenças) e, na mesma proporção, com um enorme prazer pelos reformadores (os quais desejavam eliminá-las). Três

exemplos clássicos dos erros encontrados na Vulgata demonstrarão a relevância dos estudos bíblicos realizados por Erasmo.

- 1 Grande parte da teologia medieval justificava a inclusão do matrimônio na lista de sacramentos, tomando por base um texto do Novo Testamento que – pelo menos, na versão Vulgata – falava do casamento como um *sacramentum* (Ef 5.31,32). Erasmo destacou que a palavra grega (*mysterion*), traduzida como “sacramento”, significava simplesmente “mistério”. Não havia qualquer referência ao fato do matrimônio ser um sacramento. Um dos textos clássicos, usados pelos teólogos medievais para justificar a inclusão do matrimônio na lista de sacramentos, tornou-se, dessa forma, praticamente imprestável.
- 2 A Vulgata traduziu as palavras de abertura do ministério de Jesus (Mt 4.17) como “*penitenciem-se*, porque está próximo o Reino dos céus”. Essa tradução sugeria a existência de uma direta correlação entre a vinda do Reino dos céus e o sacramento da penitência. Erasmo, mais uma vez, baseando-se em Valla, advertiu que o texto grego deveria ser traduzido como “*arrependam-se*, porque está próximo o Reino dos céus”. Em outras palavras, enquanto a Vulgata parecia referir-se à prática exterior (o sacramento da penitência), Erasmo insiste que a referência era em relação à atitude psicológica interior do indivíduo – a atitude de “estar arrependido”. Uma vez mais, era desafiada uma justificativa relevante do sistema sacramental adotado pela igreja medieval.
- 3 De acordo com a Vulgata, o anjo Gabriel saudou Maria como “aquela que é cheia de graça” (*gratia plena*) (Lc 1.28), sugerindo, dessa maneira, a imagem de um reservatório cheio de graça, que poderia ser invocado sempre que necessário. Contudo, como Erasmo advertiu, o texto grego original simplesmente queria dizer “a favorecida” ou “aquela que encontrou graça”. Maria era alguém que havia encontrado graça diante de Deus e não, necessariamente, alguém que poderia conceder graça a outros. Mais uma vez, uma importante característica da teologia medieval parece ter sido contradita pela pesquisa acadêmica humanista do Novo Testamento.

Essas descobertas diminuíram a credibilidade atribuída à versão Vulgata e abriram caminho para uma revisão teológica, fundamentada em um melhor entendimento do texto bíblico. Também demonstrou a importância do academicismo bíblico em relação à teologia. Não se poderia admitir que a teologia estivesse fundamentada em erros de tradução! Dessa maneira, a partir da segunda década do século XVI, foi reconhecida a vital importância dos estudos acadêmicos da Bíblia para a teologia cristã. Isso também levou às inquietações teológicas da Reforma, as quais retomaremos no próximo capítulo.

Agora, nossa atenção volta-se para o fascinante tema da teologia bizantina, que floresceu na Europa Oriental ao longo da Idade Média. Embora uma questão de espaço impeça uma discussão detalhada acerca de seus temas e teólogos principais, analisaremos algumas de suas características mais relevantes.

A teologia bizantina

A teologia bizantina recebe esse nome por causa da cidade grega de Bizâncio, escolhida por Constantino como o local de sua nova capital, em 330, quando seu nome foi mudado para Constantinopla (“cidade de Constantino”). Contudo, o antigo nome prevaleceu e deu nome ao estilo teológico característico, que floresceu nessa região até a queda de Constantinopla, em 1453, pela invasão de exércitos islâmicos. Deve-se destacar que Constantinopla não era o único centro do pensamento cristão no Mediterrâneo Oriental. O Egito e a Síria haviam sido, por um certo período, centros de reflexão teológica. Entretanto, à medida que aumentava a concentração do poder político em torno da cidade imperial também crescia, na mesma proporção, seu *status* como centro teológico. No período de Justiniano (527-56), a teologia bizantina começou a despontar como uma força intelectual de grande importância. À medida que as igrejas do oriente e do ocidente progressivamente se afastavam uma da outra (um processo que havia começado muito antes do cisma final, em 1054), os intelectuais bizantinos, por seu lado, freqüentemente enfatizavam as divergências da teologia ocidental (por exemplo, com relação à cláusula *filioque* – vide p. 364), reforçando assim a diferenciação de sua abordagem por intermédio de escritos polêmicos. Os teólogos bizantinos, por exemplo, tinham a tendência de entender a salvação principalmente no sentido de *divinização*, em vez de recorrer às categorias legais e relacionais do ocidente. Além disso, ficavam perplexos com as doutrinas do purgatório, que ganhavam força nos círculos católicos ocidentais. Portanto, ao longo da Idade Média, qualquer tentativa de chegar a um consenso entre o oriente e o ocidente era dificultada por uma complexa rede de fatores de ordem política, histórica e teológica. Até o período da queda de Constantinopla, as diferenças entre oriente e ocidente permaneciam maiores do que nunca.

Com a queda de Bizâncio, as lideranças intelectuais e políticas da igreja ortodoxa transferiram-se para a Rússia. Os russos, no século X, haviam se convertido por meio da obra de missões bizantinas tomando o partido dos gregos, no cisma de 1054. Moscou e Kiev, até o final do século XV, haviam se estabelecido como sólidos patriarcados, cada um deles com seu estilo característico de teologia ortodoxa.

Para se compreender a natureza peculiar da teologia bizantina é necessário considerar seu caráter. Os teólogos bizantinos não estavam particularmente interessados em sistematizar a fé cristã. Conforme sua ótica, a teologia cristã era algo que lhes fora “dado” e que, portanto, precisava ser defendido de adversários e explicado a seus adeptos. A noção de “teologia sistemática” era um tanto estranha ao caráter geral bizantino. Mesmo João de Damasco (c. 675 – c. 749), cuja obra *de fide orthodoxa* [Da fé ortodoxa], de grande importância na consolidação de uma teologia cristã distintamente oriental, é visto como um defensor da fé, em vez de um intelectual teórico ou criativo.

Pode-se considerar que a teologia bizantina permaneceu fiel a um princípio originalmente criado por Atanásio, em sua obra *de incarnatione* [Da encarnação],

que afirmava que a teologia era a expressão da mente dos santos. Assim, a teologia bizantina (inclusive suas gerações atuais, tanto da igreja ortodoxa grega quanto da russa) é fortemente orientada no sentido da noção de *paradosis* (“tradição”), em especial os escritos dos patriarcas gregos. Escritores como Gregório de Nissa, Máximo, o Confessor, e o autor que adotou o pseudônimo de “Dionísio, o areopagita” têm importância especial nesse aspecto.

Duas controvérsias são particularmente importantes. A primeira delas, que surgiu no período de 725-842, é normalmente conhecida como controvérsia iconoclasta (“destruição de imagens”). Ela se originou em razão de uma decisão do imperador Leão III (717-42) de destruir as imagens sagradas, fundamentado no argumento de que elas eram obstáculos à conversão de judeus e muçulmanos. A controvérsia era, sobretudo, de cunho político, embora houvesse algumas questões teológicas sérias em jogo, principalmente a discussão sobre até que ponto a doutrina da encarnação justificava a representação de Deus em forma de imagens (vide p. 433).

A segunda controvérsia, que teve início no século quatorze, concentrava-se na questão do hesicasmo (do grego: *hesychia* = silêncio), um estilo de meditação por meio de exercícios físicos, que capacitava seus fiéis a ver a “luz divina” com os próprios olhos. O hesicasmo enfatizava grandemente a idéia de “paz interior” como meio de alcançar uma visão interior imediata de Deus. Esse método era particularmente associado a escritores como Simeão, o novo teólogo, e Gregório Palamas (c. 1296 – 1359), que foi eleito Arcebispo de Tessalônica, em 1347. Seus opositores alegavam que seus métodos tendiam a minimizar a diferença que existia entre Deus e as criaturas e eram particularmente alarmantes por sugerir que Deus poderia ser “visto”.

Palamas, em resposta às críticas, desenvolveu a doutrina hoje geralmente conhecida como “palamismo”, que traça uma distinção entre as energias divinas e a essência divina. A distinção permitiu que Palamas defendesse a abordagem hesicástica, por meio da afirmação de que a mesma capacitava os fiéis a encontrar as divinas energias, mas não, a invisível e inefável essência divina. Os fiéis não podem participar diretamente da divina essência; entretanto, são capazes de participar diretamente das energias não criadas, que são a forma por meio da qual Deus se une a seus fiéis. A teologia de Palamas foi particularmente adotada e desenvolvida pelo teólogo leigo Nicolas Cabasilis (c. 1320 – c. 1390), cuja obra *Life in Christ* [*Vida em Cristo*] permanece um clássico da espiritualidade bizantina. Sua obra foi retomada mais recentemente por escritores neopalamitas, como Vladimir Lossky e John Meyendorff (vide pp. 147-8).

Ficará evidente, a partir do material apresentado neste capítulo, que a teologia cristã, tanto oriental quanto ocidental, experimentou avanços significativos ao longo da Idade Média e do Renascimento. As posteriores gerações de teólogos consideraram o período como um marco significativo em relação a uma série de áreas da reflexão teológica, sendo atribuída importância contínua a vários dos autores desse período. A ascensão e queda de Bizâncio são de particular importância

para a plena compreensão do desenvolvimento posterior da igreja ortodoxa na Rússia e na Grécia (vide pp. 147-8), da mesma forma que o surgimento do escolasticismo e do humanismo foram de grande importância para a formação da teologia ocidental. No capítulo seguinte, nossa atenção concentra-se particularmente na igreja ocidental à medida que analisamos a origem de um movimento bastante conhecido como “a Reforma”, geralmente considerado como o responsável pela fixação das características distintivas do cristianismo ocidental moderno, quer de raiz católica quer protestante.

Nomes, termos e frases essenciais

Ao final deste capítulo, você terá encontrado os termos a seguir, que aparecerão novamente ao longo deste livro. Certifique-se de que você esteja familiarizado com eles! Os termos foram escritos em letras maiúsculas, da maneira como é provável que você os encontre normalmente em uso.

ad fontes	imaculada concepção	escolasticismo
*apologética	medieval	*teorias da expiação
bizantina	Idade Média	*voluntarismo
*Cinco Caminhos	*argumento ontológico	Vulgata
humanismo	Renascimento	

Os termos marcados com asterisco serão analisados mais detalhadamente em uma parte posterior deste livro.

Perguntas para o Capítulo 2

- 1 Qual era a língua falada pela maioria dos teólogos nesse período?
- 2 “Os humanistas foram pessoas interessadas no estudo da Roma clássica”. Essa definição do termo é útil para nós?
- 3 Quais eram os principais temas da teologia escolástica?
- 4 Por que, ao longo da Idade Média, havia tanto interesse a respeito da teologia dos sacramentos?
- 5 O que significa a expressão *ad fontes*?

Leitura complementar

Peter Burke, *The Italian Renaissance: culture and society in Italy*, ed. rev. (Oxford: Polity Press, 1986).

Frederick Coplestone, *A history of Christian philosophy in the Middle Ages* (London: Sheed & Ward, 1978).

Manfred P. Fleischer (ed.), *The harvest of humanism in central Europe* (St Louis, MO: Concordia Publishing House, 1992).

Étienne Gilson, *The spirit of medieval philosophy* (London: Sheed & Ward, 1936).

Ernesto Grassi, *Rhetoric as philosophy: the humanist tradition* (University Park, PA: University of Pennsylvania Press, 1980).

Maria Grossmann, *Humanism at Wittenberg 1485-1517* (Nieuwkoop: Nijhoff, 1975).

Judith Herrin, *The formation of Christendom* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987).

David Knowles, *The evolution of medieval thought*, 2ª ed. (London/New York: Longmans, 1988).
 A. H. T. Levi, "The Breakdown of Scholasticism and the Significance of Evangelical Humanism," em *The philosophical assessment of theology*, ed. G. R. Hughes (London: Burns & Oates, 1987), 101-28.

Alister E. McGrath, *The intellectual foundations of the European reformation* (Oxford: Blackwell Publishers, 1987), 32-121.

John Meyendorff, *Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes* (New York: Fordham University Press, 1979).

Charles G. Nauert, "The clash of humanists and scholastics: an approach to pre-Reformation controversies", *Sixteenth Century Journal* 4 (1973), 1-18.

Heiko A. Oberman, *The harvest of medieval theology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963).

——— *Masters of the Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

——— *The dawn of the Reformation: essays in late medieval and early Reformation thought* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1986).

John W. O'Malley, Thomas M. Izbicki e Gerald Christianson (eds) *Humanity and divinity in Renaissance and Reformation* (Leiden: Brill, 1993).

J. H. Overfeld, *Humanism and scholasticism in late medieval Germany* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984).

Steven E. Ozment, *The age of reform 1250-1550: an intellectual and religious history of late medieval and Reformation Europe* (New Haven, CT: Yale University Press, 1973).

Joseph Pieper, *Scholasticism: personalities and problems of medieval philosophy* (London: Faber & Faber, 1961).

Roy Porter e Mikulbais Teich (eds), *The Renaissance in national context* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

B. B. Price, *Medieval thought: an introduction* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1992).

Lewis W. Spitz, *The religious Renaissance of the German humanists* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963).

Teólogos específicos

Frederick Coplestone, *Aquinas* (London: Pelican, 1975).

Richard Cross, *Duns Scotus* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Brian Davies, *The thought of Thomas Aquinas* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

Leo Elders, *The philosophical theology of St Thomas Aquinas* (Leiden: Brill, 1990).

Gillian R. Evans, *Anselm* (London: Geoffrey Chapman, 1989).

Gordon Leff, *William of Ockham* (Manchester: Manchester University Press, 1975).

Andrew Louth, *Denys the areopagite* (London: Geoffrey Chapman, 1989).

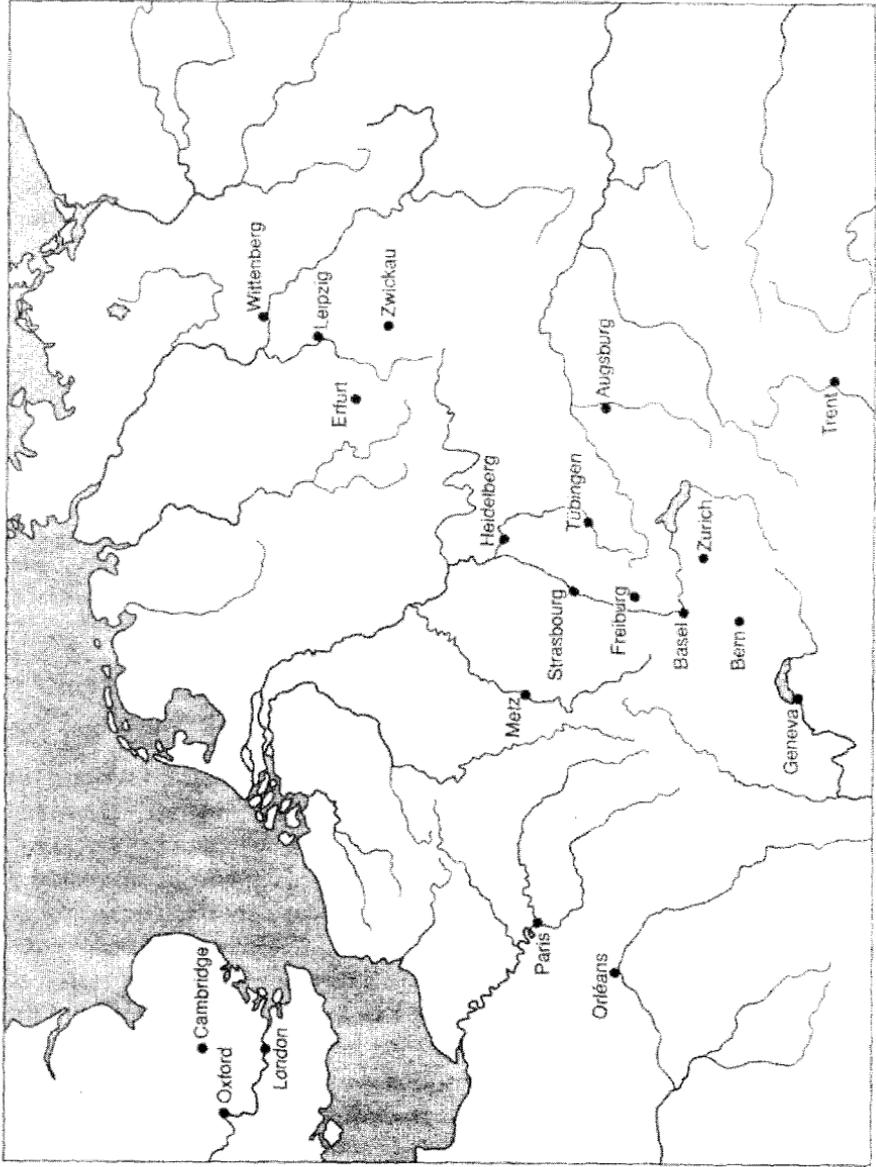
James McConica, *Erasmus* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

John Meyendorff, *A study of Gregory Palamas*, 2ª ed. (Crestwood, NY: St Vladimir Seminary Press, 1974).

R. J. Shaeck, *Erasmus of Europe: the making of a humanist 1467-1500* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1990).

Allan B. Walter e Marilyn McCard Adams (eds), *The philosophical theology of John Duns Scotus* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990).

James A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and work* (Garden City, NY: Doubleday, 1972).



Mapa 2 - Centros teológicos e eclesiásticos em atividade no período da Reforma [vide Nota do editor p. 19].

3

OS PERÍODOS DA REFORMA E DA PÓS-REFORMA, C. 1500 – C. 1750

No século XVI, iniciou-se um novo período extremamente importante da teologia cristã ocidental. Os métodos da teologia cristã, associados ao período medieval, deram espaço a novos paradigmas. O avanço mais significativo foi a Reforma, um movimento que buscou a volta da igreja ocidental a fundamentos mais bíblicos, em relação a seu sistema de crenças, a sua moralidade e suas estruturas. A princípio, a Reforma levou à formação de um grupo de igrejas protestantes na Europa.

Um avanço significativo, que ocorreu na parte final desse período, foi a difusão do cristianismo ocidental a partir de seu contexto europeu. A chegada de comunidades de puritanos ingleses à baía de Massachussets, assim como de missionários espanhóis e portugueses à América do Sul, abriu caminho a um período posterior de expansão do cristianismo, que viria a ter, no período moderno, crescente importância teológica.

Iniciamos nossa discussão a respeito desse período crucial da história da teologia cristã por meio da análise dos avanços teológicos associados à Reforma.

O termo “Reforma” é usado por historiadores e teólogos com referência a um movimento da Europa Ocidental — cujo centro foi em torno de indivíduos como Martinho Lutero, Ulrico Zuínglio e João Calvino —, o qual que tinha por objetivo as reformas moral, teológica e institucional da igreja cristã naquela região. Inicialmente, até cerca de 1525, pode-se considerar que a Reforma girava em torno de Martinho Lutero e da Universidade de Wittenberg, na atual região nordeste da Alemanha. Entretanto, no início da década de 1520, o movimento também ganhou força, a princípio de maneira independente, na cidade suíça de Zurique. A Reforma de Zurique, por meio de uma série de complexos desdobramentos, passou por diversas modificações de ordem política e teológica, vindo, no futuro, a ser associada principalmente à cidade de Genebra (que hoje integra a atual Suíça, embora fosse, naquela época, uma cidade-Estado independente) e à figura de João Calvino.

O movimento reformista era complexo e heterogêneo e seu projeto ia muito além da simples reforma doutrinária da igreja. Esse projeto tratava de questões fundamentais de ordem social, política e econômica, demasiadamente complexas para ser discutidas com maior detalhe neste volume. O projeto da Reforma variava de um país para outro, assim as questões teológicas relevantes em um país (por

exemplo, na Alemanha) tinham um impacto relativamente pequeno em relação aos demais (por exemplo, na Inglaterra).

A igreja católica, em reação à Reforma, esforçou-se para pôr a própria casa em ordem. O papa Paulo III, dirigente da igreja na época, inicialmente impedido de convocar um concílio devido à instabilidade política na Europa, resultante das tensões entre França e Alemanha; posteriormente pôde convocar o Concílio de Trento (1545). Esse concílio se propôs a esclarecer as práticas e o pensamento da igreja católica, bem como a defendê-los de seus opositores evangélicos.

A Reforma em si foi um fenômeno da Europa Ocidental, especialmente concentrado nas áreas central e setentrional, embora o Calvinismo tenha chegado tão ao leste que alcançou a Hungria. Entretanto, a imigração de uma grande quantidade de indivíduos para os Estados Unidos, que se tornou cada vez mais expressiva de 1600 em diante, levou à exportação das teologias pós-reformistas, tanto protestante quanto católica, para aquela região. A Faculdade de Harvard é um exemplo de um dos primeiros centros de educação teológica na Nova Inglaterra. A Companhia de Jesus também desenvolveu extensas operações missionárias no Extremo Oriente, incluindo a Índia, a China e o Japão. Gradualmente, a teologia cristã começou a expandir-se para além de sua base na Europa Ocidental, tornando-se um fenômeno global – um avanço que veio a consolidar-se, por fim, no período moderno, ao qual nos dedicaremos em breve. Nossa atenção volta-se agora para a análise da terminologia ligada aos períodos da Reforma e do pós-Reforma.

Esclarecimento dos termos

O termo “Reforma” é usado em vários sentidos, sendo bastante útil fazer-se uma distinção entre eles. Quatro movimentos, que serão, a seguir, discutidos de maneira breve, podem estar presentes em sua definição: o luteranismo; a igreja reformada, que normalmente recebe a designação de “calvinismo”; a “Reforma radical”, também conhecida como “anabatismo”; e a “Contra-Reforma” ou “Reforma católica”. Em sentido lato, o termo “Reforma” é usado em relação a todos esses quatro movimentos. O termo também é empregado em sentido bem mais estrito, significando “a Reforma Protestante”, excluindo a Reforma católica. Neste sentido, o termo engloba os três movimentos protestantes acima destacados. Entretanto, em muitos trabalhos acadêmicos, o termo “Reforma” é usado em relação ao que, por vezes, se conhece como a “Reforma magisterial” ou a “Reforma principal” – em outras palavras, aquela ligada às igrejas luterana e reformada (inclusive a anglicana), com exceção dos anabatistas.

A expressão pouco usual “Reforma magisterial” necessita de uma pequena explicação. A expressão chama a atenção para o modo como os reformadores da corrente predominante relacionavam-se com as autoridades seculares como príncipes, magistrados ou conselheiros municipais. Enquanto os reformadores radicais consideravam que essas autoridades não tinham quaisquer direitos em relação à igreja, os reformadores da corrente predominante alegavam que a igreja estava, ao menos até certo ponto, sujeita à autoridade de agentes do governo

secular. O magistrado tinha direito à autoridade perante a igreja, assim como a igreja podia contar com a autoridade do magistrado para garantir a disciplina, reprimir a heresia ou manter a ordem. A expressão “Reforma magisterial” pretende destacar essa estreita relação que havia entre a magistratura e a igreja, componente central do projeto reformista de escritores como Martinho Lutero ou Martinho Bucero. Esses três sentidos da expressão “Reforma” serão encontrados ao longo de obras que tratam da teologia cristã. O termo “Reforma magisterial” é cada vez mais usado em relação aos dois primeiros sentidos do termo (isto é, englobando o luteranismo e a igreja reformada) tomados em conjunto, e o termo “Reforma radical” com referência ao terceiro sentido (anabatismo).

O termo “protestante” requer comentários. Ele surgiu em consequência da dieta de Speyer (fevereiro de 1529), que votou pelo fim à tolerância ao movimento luterano na Alemanha. Em abril do mesmo ano, seis príncipes alemães e quatorze cidades protestaram contra essa medida repressora e em defesa da liberdade de consciência e dos direitos das minorias religiosas. O termo “protestante” vem desse protesto. Portanto, não é estritamente correto, antes de abril de 1529, usar o termo “protestante” em relação a indivíduos ou fazer menção a acontecimentos anteriores a essa data como relacionados a “Reforma protestante”. O termo “evangélico” é normalmente usado em literatura em referência a facções reformistas em Wittenberg e outros locais (e.g., na França e Suíça), antes dessa data. Embora a expressão “protestante” seja frequentemente usada em relação a esse período anterior, seu uso, estritamente falando, representa um anacronismo.

A Reforma luterana

A Reforma luterana está particularmente associada aos territórios alemães e à profunda influência pessoal de um indivíduo carismático – Martinho Lutero. Lutero preocupava-se especialmente com a doutrina da justificação, que constituía um ponto central de seu pensamento religioso. A princípio, a reforma luterana foi um movimento acadêmico voltado principalmente à reforma do ensino de teologia na Universidade de Wittenberg. Wittenberg não era uma universidade importante, pois as mudanças introduzidas por Martinho Lutero e seus companheiros na faculdade de teologia atraíram pouca atenção. Foram as atitudes pessoais de Martinho Lutero – como a afixação das célebres *Noventa e cinco teses* (em 31 de outubro de 1517) – que atraíram grande interesse e trouxeram as idéias que circulavam em Wittenberg para o grande público.

As *Noventa e cinco teses* representavam um protesto contra a venda de indulgências que objetivava levantar recursos para a reconstrução, em Roma, da basílica de São Pedro. A teoria que dava embasamento à venda de indulgências era confusa, mas parece apoiar-se na idéia da gratidão do pecador pelo perdão de seus pecados. Uma vez que os pecadores tinham certeza de haver sido perdoados pela igreja, que atuava em nome de Cristo, eles naturalmente desejariam expressar sua gratidão de alguma forma positiva. Gradualmente, a doação de dinheiro para caridade, inclusive diretamente para os fundos eclesiais, passou a ser encarada

como uma maneira comum de se expressar gratidão pelo perdão recebido. Deve-se destacar que, de acordo com a mentalidade da época, isso não significava que um pecador *comprasse* o perdão. A doação em dinheiro era uma conseqüência do perdão, não, uma condição para isso. Contudo, até a época de Martinho Lutero, esse conceito fora distorcido e interpretado de maneira equivocada. As pessoas pareciam acreditar que as indulgências eram um modo rápido e conveniente de comprar o perdão dos pecados. Martinho Lutero protestou. O perdão era uma questão ligada à mudança de relacionamento entre o pecador e Deus, não, a uma barganha financeira. O conceito do perdão pela graça havia se corrompido, transformando-se na idéia de aquisição do favor divino.

A reforma luterana só teve início em 1522, quando Martinho Lutero regressou para Wittenberg, após seu período de isolamento forçado em Wartburg. Martinho Lutero fora condenado, em 1521, pela dieta de Worms, em razão de proclamar “falsa doutrina”. Temendo por sua vida, certos adeptos influentes o levaram em segredo para um castelo em Wartburg, até que cessasse a ameaça a sua segurança. Em sua ausência, Andréas Bodenstein von Karlstadt, seu companheiro e acadêmico em Wittenberg, deu início a um programa de reformas nessa região que parecia transformar-se em verdadeiro caos. Martinho Lutero, convencido de que sua presença era necessária, para que a Reforma pudesse resistir à inépcia de Karlstadt, deixou seu refúgio e voltou para Wittenberg.

A essa altura, o projeto de Martinho Lutero para uma reforma acadêmica havia se transformado em um programa de reforma eclesiástica e social. O fórum de atuação de Martinho Lutero não era mais o mundo acadêmico das idéias; agora, ele era considerado o líder de um movimento reformista de caráter religioso, social e político que, aos olhos de alguns observadores contemporâneos, parecia abrir espaço para uma nova ordem social e religiosa na Europa. Na verdade, o programa de reforma de Martinho Lutero era muito mais conservador do que aquele associado a seus companheiros de Reforma, como Ulrico Zuínglio. Além disso, o programa teve um êxito muito menor do que o esperado. O movimento permaneceu obstinadamente restrito aos territórios alemães e – com exceção da Escandinávia – jamais alcançou os centros de poder, em outros locais, que pareciam estar prontos para ser colhidos. A perspectiva de Martinho Lutero, em relação ao papel de “príncipe divino” atribuído ao monarca (o qual efetivamente assegurava a este o controle da igreja), não parece ter exercido a atração esperada, especialmente à luz dos sentimentos geralmente republicanos de intelectuais reformistas como João Calvino. O caso da Inglaterra demonstra esse aspecto de maneira singular: lá, como nos Países Baixos, a teologia protestante que ganhou projeção foi a reformada e não a luterana.

A Reforma calvinista

A origem da Reforma calvinista, responsável pela formação das igrejas reformadas (como, por exemplo, a igreja presbiteriana), encontra-se em fatos que ocorreram na Confederação Helvética. Enquanto a reforma luterana que originou-

se em um contexto acadêmico, a igreja reformada deve sua origem a várias tentativas de reforma voltadas para a ética e o culto da igreja (mas não necessariamente a sua *doutrina*) fundamentados em padrões mais bíblicos. Deve-se enfatizar que, embora tenha sido João Calvino quem conferiu a esse estilo de reforma seu formato definitivo, suas origens remontam a reformadores anteriores, como Ulrico Zuínglio e Heinrich Bullinger, que haviam se estabelecido na pujante cidade suíça de Zurique.

Embora a maior parte dos primeiros teólogos reformadores, como Ulrico Zuínglio, tivesse uma formação acadêmica, seus programas de reforma não eram de natureza acadêmica. Esses programas eram dirigidos à igreja, da forma como efetivamente era encontrada em cidades suíças como Zurique, Berna e Basileia. Mesmo que Martinho Lutero estivesse convencido da importância central da doutrina da justificação para seu programa de reforma social e religiosa, os primeiros teólogos reformadores tinham interesse relativamente pequeno em relação à doutrina, menos ainda em relação a uma doutrina específica. Seu programa de reforma era de cunho institucional, social e ético, sendo semelhante, em muitos aspectos, às exigências de reforma emanadas do movimento humanista.

Geralmente, considera-se que o processo de consolidação da igreja reformada teve como ponto inicial a estabilização da reforma em Zurique, sob a liderança de Heinrich Bullinger, sucessor de Ulrico Zuínglio que fora morto em uma batalha (1531), tendo seu ponto final na década de 1550, com o afloramento de Genebra como seu fundamento de poder e de João Calvino como seu principal porta-voz. A gradual troca de poder no seio da igreja reformada (a princípio, de Zurique para Berna e, subsequentemente, de Berna para Genebra) ocorreu ao longo do período de 1520 a 1560, vindo posteriormente a consolidar a liderança da cidade de Genebra, com seu sistema político (a república) e com seus religiosos intelectuais (de início, João Calvino e, após sua morte, Teodoro Beza), como predominantes no seio da igreja reformada. Esses desdobramentos foram reforçados pela fundação da Academia de Genebra (em 1559), na qual os pastores reformados recebiam treinamento.

O termo "calvinismo" frequentemente é usado em referência às idéias religiosas da igreja reformada. Embora esse uso ainda seja bastante difundido na literatura relativa à Reforma, atualmente é desaconselhado. A cada dia tem se tornado mais evidente o fato de que a teologia reformada, ao final do século XVI, inspirou-se em fontes outras que não as idéias do próprio João Calvino. Referir-se ao pensamento reformado, do final século XVI e início do século XVII, como "calvinista" implica afirmar que ele representa, essencialmente, o pensamento de João Calvino – e há um consenso geral em relação ao fato das idéias de João Calvino haver sido sutilmente modificadas por seus sucessores. Hoje, dá-se preferência ao termo "reformado", quer seja com relação às igrejas (principalmente na Suíça, nos Países Baixos e na Alemanha) quer aos intelectuais religiosos (como Teodoro Beza, Guilherme Perkins e John Owen), que se basearam em *As institutas da religião cristã*, célebre obra de João Calvino, ou em documentos da igreja alicerçados nessa obra (como o famoso *Catecismo de Heidelberg*).

Dos três integrantes da Reforma protestante – os luteranos, os reformados ou calvinistas e os anabatistas – a ala reformada goza de maior destaque no mundo de língua inglesa. Evidentemente, isso não significa menosprezar a influência das outras alas da Reforma nessa região, mas meramente fazer menção ao papel de extrema importância que o puritanismo desempenhou no cristianismo de língua inglesa. Essa vertente do cristianismo reformado tem papel importante na história da Inglaterra do século XVII e é de fundamental importância, nesse mesmo período, para as perspectivas religiosas e políticas da Nova Inglaterra. Para se compreender a história religiosa e política da Nova Inglaterra ou as idéias de escritores como Jonathan Edwards, por exemplo, é necessário assimilar, pelo menos, alguns dos conceitos teológicos e parte da perspectiva religiosa do puritanismo, que informam suas atitudes sociais e políticas.

A Reforma radical (anabatista)

O termo “anabatista” significa literalmente “re-batizado” e refere-se a algo que era, provavelmente, o aspecto mais marcante da prática anabatista: a ênfase insistente no aspecto de que somente aqueles que houvessem feito uma profissão de fé pessoal e pública deveriam ser batizados. Parece que o movimento anabatista surgiu, pela primeira vez, no início da década de 1520, perto de Zurique em consequência das reformas feitas por Ulrico Zuínglio nesta cidade. O movimento concentrava-se em torno de um grupo de indivíduos (dentre os quais destacamos Conrad Grebel) que alegavam que Ulrico Zuínglio estava traindo seus princípios reformadores. Ele pregava uma coisa e praticava outra. Embora, Ulrico Zuínglio professasse ser fiel ao princípio *sola scriptura*, “somente nas Escrituras encontra-se a verdadeira autoridade para a salvação”, Grebel alegava que ele mantinha uma série de práticas – em meio às quais estava o batismo infantil, o estreito vínculo entre igreja e a magistratura e a participação de cristãos em guerras – que não eram sancionadas ou determinadas pelas Escrituras. Nas mãos de pensadores como Grebel, o princípio da *sola scriptura* seria radicalizado; os cristãos reformados somente criam naquilo e praticariam o que fosse expressamente ensinado pelas Escrituras. Ulrico Zuínglio ficou alarmado com essa postura, vendo nela um desdobramento que traria instabilidade e ameaçava afastar a igreja reformada, em Zurique, de suas raízes históricas e de seus laços de continuidade com a tradição cristã do passado.

Pode-se perceber a presença de vários elementos comuns dentre as diversas ramificações do movimento anabatista: uma desconfiança generalizada em relação à autoridade secular; a rejeição do batismo infantil em favor da defesa do batismo de adultos; a propriedade coletiva de bens e uma ênfase em relação ao pacifismo e à não-resistência. Um exemplo do terceiro destes aspectos mencionados, foi o fato de, em 1527, os governos de Zurique, Berna e St Gallen acusar os anabatistas de acreditar “que nenhum cristão autêntico poderia pagar ou receber juros ou renda sobre um montante de capital; que todos os bens temporais são gratuitos e comuns e que todos têm pleno direito de propriedade sobre eles”. É por essa razão que o

movimento anabatista é freqüentemente conhecido como “a ala esquerda da Reforma” (Roland H. Baiton) ou como a “Reforma radical” (George Husnton Williams). Para Williams, a “Reforma radical” deve ser contraposta à “Reforma magisterial” que ele identificava, de maneira geral, com os movimentos luterano e reformado. Esses termos vêm sendo progressivamente adotados pelos estudiosos da Reforma, sendo provável que você os encontre em estudos mais recentes do movimento.

A Reforma católica

Esse termo normalmente é usado em relação ao avivamento ocorrido no seio do catolicismo, no período subsequente ao início do Concílio de Trento (1545). Em estudos acadêmicos mais antigos, o movimento é chamado de “Contra-Reforma”: como o próprio termo sugere, a igreja católica criou formas de combater a Reforma protestante com a finalidade de limitar sua influência. Contudo, tem se tornado cada vez mais evidente o fato de que a igreja católica, ao menos em parte, combateu a Reforma por meio de uma reforma interna, de uma revisão de suas posturas, com a finalidade de acabar com as causas da crítica protestante. Nesse sentido, o movimento foi tanto uma Reforma da própria igreja católica quanto uma reação contrária à Reforma protestante.

As mesmas preocupações que estavam por trás da Reforma protestante no norte da Europa foram canalizadas para a renovação da igreja católica, em especial, na Espanha e Itália. O Concílio de Trento, principal componente da Reforma católica, esclareceu a posição católica em relação ao ensino de uma série de questões obscuras e introduziu reformas bastante necessárias em relação à conduta do clero, à disciplina eclesiástica, à educação religiosa e à atividade missionária. O movimento pela reforma, no interior da igreja, foi bastante estimulado pela reforma de muitas ordens religiosas mais antigas, bem como pela fundação de novas ordens (como a dos jesuítas). Os aspectos teológicos mais específicos da Reforma católica serão analisados em relação a seus ensinamentos sobre as Escrituras e à tradição, sobre a justificação pela fé e os sacramentos. Em consequência da Reforma católica, muitos abusos que, a princípio, estavam por detrás das exigências de reforma – tanto oriundas de humanistas como de protestantes – foram eliminados.

Teólogos fundamentais

A era da Reforma é considerada por muitos como um dos períodos mais criativos na história da teologia cristã. Normalmente, três teólogos destacam-se por sua importância singular: Martinho Lutero, João Calvino e Ulrico Zuínglio. Dentre eles, os dois primeiros possuem especial relevância. Embora, Ulrico Zuínglio, seja por si mesmo uma grande figura, foi ofuscado pelo talento criativo e pelo impacto teológico de Martinho Lutero e João Calvino.

Martinho Lutero (1483-1546)

Martinho Lutero estudou na universidade de Erfurt, havendo, a princípio,

cursado a faculdade de humanidades, antes de iniciar seus estudos em teologia no monastério agostiniano local. Ele, em 1512, foi indicado como professor de estudos bíblicos, na Universidade de Wittenberg, havendo dado aulas sobre Salmos (1513-15), Romanos (1515-16), Gálatas (1516-17) e Hebreus (1517-18). Nesse período, pode-se notar que a teologia de Martinho Lutero passou por uma série de transformações, especialmente em relação à doutrina da justificação. Seu estreito envolvimento com textos bíblicos, nesse período, parece tê-lo levado a uma crescente insatisfação com as perspectivas sustentadas pela *via moderna* em relação a esse tema.

Martinho Lutero, em 1517, despertou, pela primeira vez, o interesse público, por meio da publicação de sua obra, *Noventa e cinco teses*, a respeito das indulgências. Martinho Lutero, a seguir, no Debate de Leipzig (junho-julho de 1519), firmou sua reputação como um crítico radical do escolasticismo. Ele, em 1520, publicou três tratados que consolidaram sua crescente reputação como um teólogo reformador. Martinho Lutero, em sua obra, *Appeal to the Christian nobility of the German nation* [*Apelo à nobreza germânica*], faz uma defesa apaixonada em favor da necessidade de reforma da igreja. A igreja do início do século XVI, tanto em relação a sua doutrina quanto a suas práticas, havia se distanciado do Novo Testamento. A linguagem incisiva e espirituosa de Martinho Lutero, acrescentou um apelo popular a certas idéias teológicas bastante sérias.

Martinho Lutero, encorajado pelo sucesso impressionante dessa obra, deu prosseguimento a ela com *The Babylonian captivity of the Christian church* [*O cativo babilônico da igreja cristã*]. Martinho Lutero, nessa impressionante obra, defende a idéia de que o evangelho havia se tornado cativo da igreja instituída. Conforme ele alegava, a igreja medieval havia aprisionado o evangelho em um complexo sistema de sacerdotes e sacramentos. A igreja havia se tornado a senhora do evangelho, quando deveria ser sua serva. Martinho Lutero, trata esse aspecto com mais profundidade na obra *The liberty of a Christian* [*Da liberdade do cristão*], em que explora as conseqüências da doutrina da justificação pela fé para a vida cristã.

Martinho Lutero foi talvez o mais criativo dos reformadores. Contudo, seu impacto, em termos de teologia, não se fundamenta em alguma grande obra. A maior parte dos escritos de Martinho Lutero foram produzidos em resposta a algum tipo de controvérsia. Somente seus dois catecismos (1529) podem realmente ser considerados como apresentações sistemáticas dos fundamentos da fé cristã. É provável que o papel predominantemente pastoral os impeça de ser qualificados como obras teológicas de cunho acadêmico, as quais devem ser encaradas com seriedade. Entretanto, certos aspectos da teologia de Martinho Lutero tem tido um profundo impacto sobre o pensamento cristão ocidental. Por exemplo, sua “teologia da cruz”, brevemente introduzida em um documento datado de 1518 (o *Debate de Heidelberg*) o qual teve considerável impacto sobre a teologia do século XX, conforme demonstram obras como *O The crucified God* [*O Deus crucificado*], de Jürgen Moltmann (vide p. 328).

João Calvino (1509-64)

João Calvino nasceu em Noyon, a nordeste de Paris, em 1509. Educado na Universidade de Paris, dominada pelo pensamento escolástico, ele transferiu-se mais tarde para a Universidade de Orleans, de tendências mais humanistas, na qual estudou o Direito civil. Embora, a princípio, se inclinasse para a carreira acadêmica, passou por uma experiência de conversão, por volta dos vinte e cinco anos, que o levou a tornar-se cada vez mais ligado aos movimentos de reforma em Paris, obrigando-o, posteriormente, a exilar-se na Basiléia.

A segunda geração de reformadores tinha uma consciência muito maior que a anterior a respeito da necessidade de obras que tratassem da teologia sistemática. João Calvino, a grande figura do segundo período da Reforma, percebeu a necessidade de produzir uma obra que introduzisse, de forma clara, os fundamentos da teologia evangélica, justificando-os com base nas Escrituras e defendendo-os da crítica católica. Ele, em 1536, publicou uma pequena obra, com apenas seis capítulos, intitulada *As institutas da religião cristã*. João Calvino, nos vinte e cinco anos posteriores, mexeu nessa obra, adicionando-lhe outros capítulos e reorganizando o material. À época de sua última edição (1559), a obra tinha oitenta capítulos e subdividia-se em quatro livros.

O primeiro livro, tratava do Deus criador e de sua soberania em relação àquilo que havia criado. O segundo livro, trata da necessidade de salvação do ser humano e de como alcançar essa redenção por meio de Cristo, o mediador. O terceiro livro, trata da maneira pela qual o ser humano se apropria dessa redenção, enquanto o último livro trata da igreja e de seu relacionamento com a sociedade.

Embora, com frequência, insinue-se que a predestinação ocupe lugar central no sistema desenvolvido por João Calvino, isso não corresponde à verdade; o único princípio que parece nortear a forma como ele organizou seu sistema teológico é, por um lado, a preocupação de ser fiel às Escrituras e, por outro lado, a obtenção de máxima clareza possível na apresentação dos temas.

João Calvino, após resolver suas pendências em Noyon, no início de 1536, dedicou-se a uma vida de estudos, na grande cidade de Estrasburgo. Infelizmente, a estrada que levava diretamente de Noyon para Estrasburgo estava impedida, em razão do início de uma guerra travada entre Francisco I, da França, e o imperador Carlos V. Assim, João Calvino foi forçado a tomar um longo desvio, passando pela cidade de Genebra, que havia conquistado recentemente sua independência do território vizinho de Sabóia. Genebra passava, nesse momento, por um período conturbado, havendo acabado de destituir o bispo local e dado início a um controverso programa de reforma, sob a liderança dos franceses Guilherme Farel e Pierre Viret. Ao ouvir que João Calvino estava na cidade, eles exigiram sua permanência lá e ajuda na causa da Reforma. Eles precisavam de um bom mestre. João Calvino concordou com relutância.

Seus esforços para proporcionar sólidas bases de doutrina e disciplina para a igreja de Genebra encontraram forte resistência. Após uma série de disputas, as coisas atingiram um ponto crítico no dia da Páscoa, em 1538: João Calvino foi

expulso da cidade e buscou refúgio em Estrasburgo. João Calvino, havendo chegado a Estrasburgo dois anos após o planejado, começou a recuperar o tempo perdido. Rapidamente, ele produziu uma série de grandes obras teológicas. Talvez ainda mais relevante tenha sido o fato de que ele revisou e expandiu suas *Institutas* (1539), bem como produziu a primeira versão francesa dessa obra (1541). João Calvino, na posição de pastor de uma congregação de língua francesa que havia na cidade, pôde adquirir experiência a respeito de problemas práticos enfrentados pelos pastores reformados. Por intermédio de sua amizade com Martinho Bucero, o reformador de Estrasburgo, pôde desenvolver suas idéias sobre o relacionamento existente entre a cidade e a igreja.

Na ausência de João Calvino, a situação religiosa e política da cidade de Genebra havia se deteriorado. Em setembro de 1541, a cidade pediu a João Calvino que voltasse e restaurasse a ordem e a segurança. O João Calvino que regressou a Genebra era um jovem mais sábio e experiente, bem mais preparado para enfrentar as tarefas que o aguardavam do que há três anos. Sua experiência em Estrasburgo emprestou novo realismo a sua teoria sobre a natureza da igreja, o que é retratado em seus escritos posteriores sobre esse tema. João Calvino, à época de sua morte, em 1564, havia feito de Genebra o centro de um movimento internacional, que passou a carregar seu nome. O calvinismo ainda é um dos movimentos intelectuais mais poderosos e significativos da história da humanidade.

Ulrico Zuínglio (1484-1531)

O reformador suíço Ulrico Zuínglio estudou nas Universidades de Viena e da Basileia, antes de assumir uma função paroquial, no leste da Suíça. Seu ávido interesse pelo programa do humanismo cristão é evidente, em especial pelos escritos de Erasmo, tendo-se tornado fiel à crença da necessidade de reforma da igreja de sua época. Em 1519, ele assumiu uma posição pastoral na cidade de Zurique, onde fez uso do púlpito da Grande Igreja Monástica, a principal igreja da cidade, para difundir um programa de reforma. A princípio, esse programa voltava-se principalmente à reforma ética da igreja. Contudo, logo se expandiu, incluindo a crítica à teologia da igreja existente na época, particularmente em relação ao aspecto de sua teologia relativa aos sacramentos. O termo “zuíngliano” é usado especialmente para se referir à crença, associada a Ulrico Zuínglio, de que Cristo não está presente na eucaristia, cuja melhor explicação seria: ato celebrado em memória da morte de Cristo.

Ulrico Zuínglio teve importância fundamental para o início da propagação da Reforma, especialmente no leste da Suíça. Entretanto, ele jamais alcançou o mesmo impacto de Martinho Lutero ou João Calvino, pois lhe faltava a criatividade do primeiro e a abordagem sistemática do último. O leitor encontrará grande variação na grafia do primeiro nome de Ulrico Zuínglio, sendo “Ulrich” e “Huldreich” usados preferivelmente a “Huldrych”.

Progressos cruciais da teologia

A Reforma foi um movimento complexo que apresentava um programa bastante vasto. O debate concentrou-se, por um lado, na questão das fontes da teologia cristã e, por outro, nas doutrinas resultantes da utilização dessas fontes. Devemos considerar essas questões de forma individual.

As fontes da teologia

A principal corrente da Reforma não estava interessada no estabelecimento de uma tradição cristã inédita, mas antes na renovação e correção da tradição existente. Sob a alegação de que a teologia cristã se baseava fundamentalmente nas Escrituras, reformadores como Martinho Lutero e João Calvino defendiam a necessidade de retorno às Escrituras, como fonte primária e essencial da teologia cristã. O lema *sola scriptura* (somente as Escrituras) tornou-se típico dos reformadores, pois expressava sua crença fundamental de que as Escrituras eram a única fonte necessária e suficiente da teologia cristã. Contudo, conforme veremos mais adiante (vide pp. 229-231), isso não significa que eles negassem a importância da tradição.

Essa nova ênfase na questão das Escrituras teve uma série de conseqüências diretas, das quais as seguintes possuem uma importância especial:

- 1 Os dogmas cuja base bíblica não pudesse ser demonstrada deveriam ser rejeitados ou declarados facultativos, não obrigando ninguém a segui-los. Por exemplo, os reformadores tinham pouco interesse pela doutrina de concepção imaculada de Maria (isto é, o dogma de que Maria, como mãe de Jesus, havia concebido sem qualquer mancha de pecado). Os reformadores achavam que esse dogma não possuía qualquer fundamento bíblico e, portanto, o descartaram.
- 2 Uma nova ênfase foi posta na questão do *status* público que as Escrituras ocupavam na igreja. O sermão expositivo, o comentário bíblico e obras de teologia bíblica (como *As institutas*, de João Calvino) tornaram-se características da Reforma.

A doutrina da graça

O primeiro período da Reforma é dominado pelo projeto pessoal de Martinho Lutero. Martinho Lutero, convencido de que a igreja havia caído em um pelagianismo involuntário, proclamou a doutrina da justificação pela fé a quem pudesse ouvi-lo. A pergunta: “Como posso encontrar um Deus gracioso?” e o lema “somente pela fé” (*sola fide*) repercutiram pela maior parte da Europa Ocidental e foram ouvidos por um amplo setor da igreja. Os aspectos abrangidos por essa doutrina são complexos e serão discutidos no momento adequado, mais adiante neste livro (vide pp. 517-28). A doutrina da justificação pela fé é especialmente vinculada à Reforma luterana. João Calvino, embora continuasse honrando essa doutrina, deu início a uma tendência que adquiriu importância progressiva na posterior teologia reformada: a discussão da graça em relação à doutrina da predestinação, em vez da justificação. Para os teólogos reformados, a

declaração suprema da “graça de Deus” não devia ser vista no fato de que Deus justificava os pecadores; antes devia ser vista na eleição da humanidade por Deus, sem qualquer ligação com seus esperados méritos ou conquistas. A doutrina da “eleição incondicional” (vide p. 533) passou a ser vista como uma breve síntese do caráter imerecido da graça.

A doutrina dos sacramentos

Até a década de 1520, havia se consolidado, em meio aos círculos reformistas, a visão de que os sacramentos eram um sinal externo da graça invisível de Deus. Essa criação de um vínculo entre os sacramentos e a doutrina da justificação (fato particularmente atribuído a Martinho Lutero e a seu colega em Wittenberg, Filipe Melancton) levou a um renovado interesse pela teologia dos sacramentos. Isso se deu pouco antes dessa área da teologia haver se tornado o tema de uma notável controvérsia, em que os reformadores discordavam de seus oponentes católicos acerca da quantidade e da natureza dos sacramentos, assim como Martinho Lutero e Ulrico Zuínglio discutiam acaloradamente sobre a questão de Cristo encontrar-se ou não realmente presente no ato da comunhão (vide pp. 595).

A doutrina da igreja

Se a primeira geração de reformadores ocupou-se da questão da graça, a segunda geração voltou-se para a questão da igreja. Havendo rompido com a corrente dominante formada pela igreja católica, em relação à doutrina da graça, os reformadores encontraram-se sob crescente pressão, no sentido de desenvolver uma teoria em relação à igreja que fosse coerente, capaz de justificar esse rompimento e de servir de base para as novas igrejas evangélicas que surgiam nas cidades da Europa Ocidental. Embora, Martinho Lutero se encontrasse especialmente ligado à doutrina da graça, foram Martinho Bucero e João Calvino que tiveram contribuições decisivas no desenvolvimento de perspectivas protestantes em relação à igreja. Desde essa época, essas perspectivas vêm adquirindo importância cada vez maior no cristianismo global e serão consideradas de forma mais detalhada em uma parte posterior deste livro (vide pp. 547-54).

Marcos na literatura teológica

A Reforma protestante do século XVI levou a um significativo desenvolvimento da literatura teológica, refletindo a visibilidade que se atribuía às questões teológicas naquela época. Um dos aspectos mais interessantes da Reforma protestante foi sua consciência sobre a necessidade de comunicação e defesa de suas idéias. Isso fez com que diversos gêneros importantes da literatura teológica assumissem um papel relevante nesse período. Nessa seção, analisaremos três desses gêneros literários:

- Os catecismos: textos populares voltados particularmente à educação infantil, em que se faz uma exposição acerca da fé cristã, a partir da perspectiva da Reforma.

- As confissões de fé: declarações dos principais pontos da teologia de um determinado grupo integrante da Reforma (luteranos, reformados ou anabatistas), dirigidas a um público adulto.
- As obras de teologia sistemática, com a inclusão da obra de Filipe Melancton, *Loci communes* [*Lugares comuns*] e de *As institutas da religião cristã*, de João Calvino, que apresentam uma análise sistemática da teologia luterana ou reformada, bem como sua defesa.

A seguir, estudaremos cada um desses gêneros de literatura teológica.

Os catecismos

Embora o gênero que atualmente seja classificado como catecismo possa ser encontrado na igreja medieval, há um consenso geral sobre o fato do uso extenso dos catecismos estar associado especialmente à Reforma. Uma visita às igrejas luteranas da Saxônia, ao longo do período de 1528 a 1529, demonstrou que a maioria dos pastores e quase todos os leigos não tinham conhecimento dos ensinamentos cristãos básicos. Martinho Lutero ficou chocado com essa descoberta e decidiu tomar medidas para melhorar o conhecimento dos fundamentos da fé cristã.

O primeiro fruto da nova preocupação de Martinho Lutero nessa área, surgiu em abril de 1529. Embora, Martinho Lutero o intitulasse “Catecismo alemão”, hoje esta obra é geralmente conhecida como o “Catecismo maior”. Ela apresenta uma análise detalhada dos Dez Mandamentos, do credo apostólico e da oração do Pai Nosso. Após, encontram-se discussões a respeito de dois sacramentos da igreja – o batismo e o “sacramento do altar” (ou a “comunhão”). Essa obra não apresenta o melhor de Martinho Lutero. Baseia-se nos primeiros materiais de seus sermões, não havendo sido especificamente escrita com o propósito de catequizar. Em consequência disso, não conseguiu alcançar seus objetivos.

Logo a seguir, em maio de 1529, surgiu a obra hoje conhecida como “Catecismo menor”. Essa obra foi escrita especificamente com esse propósito e demonstra um traço leve e uma comunicação bastante fácil, bem como clareza de expressão, que garantiu sua ampla aprovação e utilização. A obra foi um sucesso impressionante, sendo amplamente adotada pelas instituições luteranas. Seu formato de perguntas e respostas era perfeitamente adequado ao aprendizado, sendo por isso bastante utilizada pelas escolas da região. É importante destacar que ambos catecismos, de 1529, foram escritos por Martinho Lutero em alemão, a língua do povo. Martinho Lutero intencionalmente evitou o uso do latim, por reconhecer as severas restrições que o uso dessa língua acadêmica traria em relação ao apelo e ao público das obras.

Para demonstrar a abordagem adotada por Martinho Lutero, analisaremos a passagem a seguir, extraída do “Catecismo menor”. Observe, em particular, o formato de perguntas e respostas, elaborado com o fim de facilitar tanto o ensino quanto a aprendizagem.

P: O que é batismo?

R: O batismo não representa somente a água em si, mas a água utilizada de acordo com a ordem de Deus e fundamentado em sua Palavra.

P: Que Palavra é essa?

R: Em Mateus 28.19, nosso Senhor Jesus Cristo disse: “Portanto, vão e façam discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo”.

P: Quais vantagens ou benefícios o batismo traz?

R: Ele traz o perdão dos pecados, livra-nos da morte e do mal e garante a graça eterna a todos os que crêem, como está escrito na Palavra e na promessa de Deus.

P: Que Palavra e que promessa são essas?

R: Em Marcos 16.16, nosso Senhor Jesus Cristo disse: “Quem crer e for batizado será salvo, mas quem não crer será condenado”.

As igrejas reformadas logo perceberam a importância desse gênero literário e as vantagens educacionais que proporcionava. João Calvino, após algumas tentativas, finalmente elaborou o “Catecismo de Genebra” em francês (1542) e em latim (1545). Este catecismo foi bastante utilizado pelas igrejas reformadas até 1563. Foi a essa altura que surgiu o “Catecismo de Heidelberg”. A origem desta grande obra encontra-se no crescimento da igreja reformada na Alemanha, em particular no Palatinado. Frederico III, o membro do colégio eleitoral, encarregou dois teólogos reformados (Kaspar Olevianus e Zacharias Ursinus) de produzir um catecismo adequado para ser utilizado em suas igrejas. O resultado foi um catecismo em alemão, com 129 perguntas, que pôde ser organizado em 52 blocos, cuja finalidade era permitir o ensino periódico ao longo do ano. Os principais temas da fé reformada foram dispostos no formato de perguntas e respostas, já considerado obrigatório nesse período. Para exemplificar, trazemos uma parte do material que trata da questão do uso de imagens nas igrejas – um tema que causou certa controvérsia na época.

Pergunta 96: O que Deus ordena no mandamento seguinte?

Resposta: Que não devemos fazer imagens de Deus, nem prestar culto a Deus, de qualquer modo distinto ao que foi ordenado em sua Palavra.

Pergunta 97: Portanto, não devemos fazer uso de quaisquer imagens?

Resposta: Deus não pode e não deve ser representado por meio de imagens. Em relação às criaturas, embora elas possam, na verdade, ser representadas por imagens, Deus proíbe que se faça uso de seus ídolos ou imagens para adoração ou para lhes prestar culto.

Pergunta 98: Devemos, porém, permitir nas igrejas o uso de ilustrações em vez de livros, para benefício dos analfabetos?

Resposta: Não, pois não se deve ousar querer ser mais sábio do que Deus, que não deseja que o cristianismo seja ensinado por meio de ídolos mudos, mas por meio da pregação viva de sua Palavra.

O extenso uso de catecismos pelos protestantes e os resultados significativos por eles alcançados levaram os católicos a desenvolver um formato próprio. Os primeiros catecismos católicos tendiam a evitar o formato de perguntas e respostas, apresentando extensas discussões de pontos teológicos importantes. Johann Dietenberger, em 1537, elaborou um catecismo, que é um excelente exemplo disso, pois assume a forma de uma discussão a respeito do Credo Apostólico, a oração do Pai Nosso, os Dez Mandamentos, a oração da Ave Maria e os sete sacramentos. Contudo, a superioridade da abordagem em forma de perguntas e respostas tornou-se evidente, sendo incorporada pelos três catecismos de Peter Canisius, publicados ao longo do período de 1554 a 1558. Essa obra foi publicada em latim, da mesma forma que o Catecismo tridentino, de 1566, embora este último seja mais denso. Embora seu formato maçante fizesse com que esse catecismo fosse raramente usado, o lançamento dessa obra, após o Concílio de Trento, pode ser considerado um reconhecimento significativo da importância desse gênero.

As confissões de fé

Já destacamos a maneira como a Reforma enfatizou de forma considerável a autoridade das Escrituras. Contudo, a Bíblia precisava ser interpretada. À medida que a controvérsia entre os reformadores magisteriais e radicais ficava evidente, havia aspectos da interpretação que tanto eram propícios a causar divergências quanto difíceis de definir. Existia a necessidade evidente de encontrar-se algum tipo de recurso “oficial” para delimitação de idéias da Reforma, a fim de evitar confusão. As “Confissões de fé” desempenharam essa função. Diante da importância desses documentos, analisaremos sua relevância no pensamento da Reforma.

Ao mesmo tempo em que a Reforma magistral atribuía considerável ênfase à autoridade das Escrituras, também reconhecia o papel representado pelo consenso cristão do passado – uma idéia normalmente chamada de “Tradição I”. Em termos gerais, considera-se que os teólogos protestantes reconheciam a existência de três níveis ou categorias de autoridade:

- 1 *As Escrituras*. Eram consideradas pelos reformadores magistras como a autoridade suprema em matéria de dogma e conduta cristãos.
- 2 *Os credos do cristianismo*. Esses documentos, como, por exemplo, os credos Apostólico e Niceno, eram considerados pelos reformadores magistras como representativos do consenso da igreja primitiva, bem como interpretações precisas e autorizadas das Escrituras. Embora devessem ser tidos como *derivados* ou *secundários* em termos de autoridade, eram vistos como um importante dispositivo de controle no combate ao individualismo da reforma radical (que, a grosso modo, acabou por não atribuir qualquer autoridade a esses credos). A autoridade desses credos era reconhecida tanto por protestantes quanto por católicos, bem como por vários elementos pertencentes à corrente dominante da Reforma.
- 3 *As confissões de Fé*. Esses documentos eram tidos como oficiais por determinados

grupos integrantes da Reforma. Assim, as igrejas luteranas primitivas reconheciam a autoridade da Confissão de Augsburg (1530). Contudo, outros grupos participantes da Reforma não pensavam dessa maneira. Para exemplificar, pode-se mencionar o fato de que confissões de fé específicas foram elaboradas por alguns grupos. Algumas estavam vinculadas à Reforma em determinadas cidades – por exemplo, a Primeira confissão da Basileia (1534) e a Confissão de Genebra (1536).

Portanto, o padrão básico adotado pelos grupos integrantes da Reforma era o de reconhecimento das Escrituras como autoridade de caráter primário e universal; dos credos como autoridade de caráter secundário e universal e das confissões de fé como autoridade de caráter terciário e local (pelo fato de essas confissões ser consideradas obrigatórias somente por uma denominação ou igreja de determinada região). Na Reforma, a constituição da ala reformada foi um processo complexo que resultou no fato de que várias Confissões – cada qual ligada a uma determinada região – tornaram-se influentes. As seguintes possuem importância especial:

<i>Data</i>	<i>Título</i>	<i>Região Geográfica</i>
1559	Confissão Gálica	França
1560	Confissão Escocesa	Escócia
1561	Confissão Belga	Países Baixos
1563	Trinta e Nove Artigos	Inglaterra
1566	Segunda Confissão Helvética	Suíça Ocidental

As obras de teologia sistemática

Desde o início, a necessidade de uma apresentação sistemática da teologia da Reforma era algo evidente. A primeira obra a preencher essa lacuna teve suas origens na reforma luterana. Felipe Melancton, em 1521, estabeleceu o padrão definitivo para as obras de teologia sistemática da corrente luterana, mediante a publicação de seu livro *Loci communes* [*Lugares comuns*]. Em sua primeira edição, essa obra tratou apenas de uma série de questões de clara importância para a Reforma luterana, inclusive do significativo tema da justificação pela fé.

Filipe Melancton, contudo, por razões de cunho polêmico e educacional viu-se forçado a expandir substancialmente a obra. Novos aspectos precisavam ser abordados e material adicional tinha de ser incluído, a fim de satisfazer as crescentes exigências de seus leitores. Filipe Melancton respondeu a esse desafio de uma maneira surpreendentemente inadequada; ele meramente incluiu o material adicional, sem se importar com o aspecto estrutural de falta de uniformidade que isso criava. Logo, ficou evidente que essa forma de manuseio do material era desajeitada e desorganizada, incapaz de alcançar a análise sistemática que se fazia necessária aos debates teológicos dos séculos XVI e XVII. É por essa razão que a abordagem adotada por Filipe Melancton, em relação à teologia sistemática, veio, finalmente, a ser superada pelo sistema muito mais organizado de João Calvino, cuja análise faremos a seguir,

A obra de João Calvino, *As institutas da religião cristã*, tem sua origem na ala reformada da Reforma Protestante. A primeira edição, publicada em março de 1536, seguiu o modelo do “Catecismo menor” de Martinho Lutero (vide p. 108), de 1529. Tanto sua estrutura quanto seu conteúdo indicam a dimensão com que João Calvino inspirou-se nessa grande obra educacional do reformador alemão antecedente. Suas 516 páginas, de formato reduzido, abrangem seis capítulos, sendo que os quatro primeiros seguem o modelo do catecismo de Martinho Lutero. João Calvino, porém, é mais capaz de aprofundar-se na discussão mais detalhada das questões do que Martinho Lutero, pelo simples fato de que sua obra não segue o formato de um catecismo de perguntas e respostas, que seria aprendido por meio da repetição. O primeiro capítulo é essencialmente uma explanação sobre os Dez Mandamentos (ou Decálogo); o segundo é uma explicação do Credo Apostólico. Enquanto a discussão de Martinho Lutero a respeito do credo divide-se em três partes (o Pai, o Filho e o Espírito Santo), João Calvino adiciona uma quarta parte bastante substancial a respeito da igreja, em reconhecimento à importância tanto teórica quanto prática dessa questão. João Calvino, após explicações sobre a “Lei”, a “Fé”, a “Oração” e “Os Sacramentos”, acrescenta dois capítulos de natureza mais polêmica sobre os “falsos sacramentos” e a “liberdade do cristão”.

A segunda edição de *As institutas* data do período que João Calvino passou em Estrasburgo e foi publicada em latim, em 1539. A principal e mais evidente distinção nesse volume é o tamanho: a nova edição tem cerca de três vezes o tamanho da primeira edição, de 1536, com dezessete capítulos, em vez de seis. Os dois capítulos introdutórios tratam, nessa edição, do conhecimento de Deus e da natureza humana. Houve acréscimo de material referente à doutrina da Trindade, à relação entre o Antigo e o Novo Testamentos, à penitência, à justificação pela fé, à natureza e à relação entre providência e predestinação e à natureza da vida cristã. Embora, a obra conservasse muito do material da primeira edição, fica evidente que seu caráter e sua posição haviam sofrido alterações. Já não era um catecismo; estava tornando-se uma declaração acurada sobre a natureza da fé cristã, podendo-se compará-la com a *Summa theologiae* [*Suma teológica*], de Tomás de Aquino.

João Calvino, escreveu: “Meu objetivo nessa obra é preparar e treinar estudantes de teologia para o estudo da palavra de Deus, para que possam ter um fácil ingresso no estudo dessa palavra e sejam capazes de lhe dar continuidade sem obstáculos”. Em outras palavras, o livro pretende ser um guia para o estudo das Escrituras, funcionando como guia e comentário a respeito da profundidade de seus significados, que eram normalmente elaborados e complexos.

A obra teve acréscimos e revisões em edições posteriores. A edição final, de 1559, tinha oitenta capítulos – uma grande ampliação em relação aos seis capítulos originais, de 1536. O material, agora, está dividido em quatro livros, organizados da seguinte forma:

- 1 O conhecimento de Deus, o criador;
- 2 O conhecimento de Deus, o redentor;

- 3 O modo de participação na graça de Jesus Cristo;
- 4 Os meios e instrumentos externos que Deus usa para nos levar a Jesus Cristo.

É possível que João Calvino tenha adaptado a estrutura quádrupla da edição de 1543, para criar a nova divisão do material. No entanto, outra explicação seria que João Calvino, talvez, fundamentou-se na divisão do material da obra, Quatro Livros de Sentenças, de Pedro Lombardo, um influente teólogo medieval, a quem ele referia-se com freqüência. Estaria João Calvino instituindo-se o sucessor protestante de Pedro Lombardo e à sua obra *As institutas* como o sucedâneo daquela grande obra teológica? Jamais saberemos. O que sabemos, na verdade, é que *As institutas* haviam se consolidado como a obra teológica de maior influência da Reforma protestante, ofuscando em importância as obras rivais de Martinho Lutero, Filipe Melancton e Ulrico Zuínglio.

Movimentos pós-Reforma

Tanto a Reforma protestante quanto a católica, foram sucedidas por um período de consolidação da teologia, em ambos movimentos. No seio do protestantismo, luterano e reformado (ou “calvinista”), iniciou-se o período conhecido como “ortodoxia”, caracterizado por sua ênfase em normas e definições doutrinárias. Embora, aprovasse essa *tendência doutrinária*, o puritanismo atribuiu uma ênfase muito maior à prática espiritual e pastoral. O pietismo, em contraste, era hostil a essa ênfase doutrinária, pois sentia que a insistência em relação à ortodoxia doutrinária ofuscava a necessidade de os fiéis ter uma “fé viva”. No seio do catolicismo romano pós-tridentino (i.e., posterior ao Concílio de Trento), a ênfase crescente passou a ser estabelecida na questão de continuidade da tradição católica, sendo o protestantismo visto como algo inovador e, portanto, heterodoxo. Iniciamos nosso estudo pela análise do surgimento da ortodoxia protestante.

A ortodoxia protestante

Parece ser regra geral na história o fato de períodos de enorme criatividade sejam sucedidos por épocas de estagnação do pensamento. A Reforma não representou uma exceção. Talvez em razão do desejo de preservar a visão da Reforma, o período subsequente assistiu ao desenvolvimento de uma abordagem teológica extremamente escolástica. As perspectivas dos reformadores foram codificadas e perpetuadas por meio do desenvolvimento de uma série de exposições sistemáticas da teologia cristã.

No período posterior à morte de João Calvino, uma nova preocupação com a questão do método – isto é, com a ordenação sistemática e a dedução coerente de idéias – ganhou impulso. Os teólogos reformados encontraram-se em posição de ter que defender suas idéias frente a opositores tanto luteranos quanto católicos. O aristotelismo, encarado com certa reserva por João Calvino, era agora tido como um aliado. A demonstração de coerência e de consistência internas do calvinismo havia se tornado cada vez mais importante. Em consequência disso, muitos escritores

calvinistas recorreram a Aristóteles, na esperança de que os estudos sobre método desenvolvidos por esse filósofo lhes oferecessem idéias para apoiar sua teologia sobre um alicerce racional mais sólido.

Quatro características da nova abordagem teológica resultante podem ser observadas:

- 1 A razão recebeu um papel fundamental no estudo e na defesa da teologia cristã.
- 2 A teologia cristã foi apresentada como um sistema logicamente coerente e racionalmente sustentável, derivado de deduções silogísticas, que por sua vez baseavam-se em axiomas determinados. Em outras palavras, a teologia tinha como ponto de partida seus primeiros princípios e prosseguia na dedução de suas doutrinas, fundamentada nesses princípios.
- 3 A teologia era entendida como algo que se baseava na filosofia aristotélica e, particularmente, nas perspectivas de Aristóteles em relação à natureza do método; autores reformados posteriores enquadram-se mais bem na descrição de teólogos voltados ao estudo da filosofia do que da Bíblia.
- 4 A teologia voltou-se para as questões metafísicas e especulativas, especialmente as relativas à natureza de Deus, a sua vontade para a humanidade e a criação e, sobretudo, à doutrina da predestinação.

Portanto, o ponto de partida da teologia passou a ser os princípios gerais e não um acontecimento histórico específico. O contraste entre essa postura e a de João Calvino ficará bastante claro. Para ele, a teologia concentrava-se e derivava-se de um só evento, Jesus Cristo, como está registrado nas Escrituras. No entanto, para o calvinismo posterior, os princípios gerais passaram a ocupar a posição central, anteriormente destinada a Jesus.

Um ponto muito importante aqui diz respeito à situação política na Europa, ao final do século XVI, especialmente na Alemanha. Na década de 1550, o luteranismo e o catolicismo romano estavam bem consolidados, em distintas regiões da Alemanha. Havia sido criado um impasse religioso, pois não mais era possível uma maior expansão do luteranismo em regiões dominadas pelo catolicismo. Portanto, os escritores luteranos concentraram-se na defesa do luteranismo na esfera acadêmica, por meio da demonstração de sua coerência interna e fidelidade às Escrituras. Eles acreditavam que, ao demonstrar que o luteranismo era intelectualmente respeitável, poderiam torná-lo atrativo para os católicos decepcionados com seu sistema de crenças. No entanto, não era esse o caso. Os escritores católicos responderam com obras de teologia sistemática cada vez mais sofisticadas, inspirando-se nos escritos de Tomás de Aquino. A Companhia de Jesus (fundada em 1534) rapidamente se firmou, no seio da igreja católica, como uma força intelectual de primeira grandeza. Seus principais escritores, como Roberto Belarmino e Francisco de Suarez, deram grandes contribuições à defesa intelectual do catolicismo.

A situação na Alemanha tornou-se ainda mais complicada nas décadas de 1560 e 1570, à medida que o calvinismo começou a avançar tremendamente sobre território anteriormente luterano. A essa altura, três grandes denominações

crists encontravam-se solidamente estabelecidas na mesma região: o luteranismo, o calvinismo e o catolicismo romano. Todas estavam sob grande pressão no sentido de definir uma identidade própria. Os luteranos eram forçados a explicar de que maneira diferenciavam-se dos calvinistas e dos católicos romanos. A doutrina mostrou-se o meio mais seguro para identificar e explicar essas diferenças: “Nós acreditamos nisso, mas eles acreditam naquilo”. O período de 1559 a 1622, caracterizado por sua nova ênfase com relação à doutrina, é geralmente conhecido como o “período da ortodoxia”. Uma nova forma de escolasticismo passou a desenvolver-se no seio dos círculos teológicos católicos romanos e protestantes, à medida que ambos procuravam demonstrar a racionalidade e a sofisticação de seus sistemas.

O luteranismo e o calvinismo eram, sob muitos aspectos, bastante semelhantes. Ambos alegavam ser evangélicos e rejeitavam, de modo geral, os mesmos aspectos centrais do catolicismo medieval. Entretanto, eles precisavam se diferenciar. Luteranos e calvinistas estavam de acordo em relação a vários pontos da doutrina. Contudo, havia uma questão sobre a qual discordavam radicalmente: a doutrina da predestinação. A ênfase dada a essa doutrina, por parte dos calvinistas, no período de 1559 a 1662, reflete em parte o fato de que essa era a doutrina que os diferenciava de forma mais acentuada, em relação a seus colegas luteranos.

A importância desse aspecto pode ser facilmente percebida ao comparar-se a situação da Alemanha com a da Inglaterra. A Reforma inglesa do século XVI, liderada por Henrique VIII (1509-47), guardava pouca relação com a Reforma alemã. Na Alemanha houve um prolongado embate entre luteranos e católicos, à medida que cada um deles tentava ganhar influência em uma região sob disputa. Na Inglaterra, Henrique VIII simplesmente declarou que haveria somente uma igreja nacional em seu reinado. Por decreto real, haveria apenas uma instituição cristã na Inglaterra. A igreja reformada na Inglaterra não enfrentava qualquer pressão para definir-se em face de outra instituição cristã existente na região. O modo como a Reforma se deu na Inglaterra, a princípio, tornava desnecessária qualquer definição em termos doutrinários, pelo fato de a igreja naquele país encontrar-se socialmente definida nos mesmos termos anteriores à Reforma, quaisquer que tivessem sido as mudanças políticas introduzidas. Isso não significa dizer que não houve debate teológico na Inglaterra no período da Reforma, mas, antes, que esses debates não são encarados como de importância decisiva. Eles não eram considerados como algo capaz de conferir identidade à igreja.

A igreja luterana na Alemanha foi forçada a definir e defender sua existência e suas fronteiras por meio da doutrina, pois havia rompido com a igreja católica medieval. Esta, no entanto, continuava a existir ao redor das regiões luteranas, forçando o luteranismo a uma contínua justificação de sua existência. Contudo, na Inglaterra, a igreja de Henrique VIII considerava-se uma continuação da igreja medieval. A igreja anglicana era tão suficientemente bem definida como unidade social, que dispensava qualquer definição mais detalhada a nível doutrinário.

A situação na Inglaterra permaneceu praticamente a mesma, ao longo do

reinado da rainha Elizabete. O “Pacto Elizabeteano” (1559) estipulou que haveria apenas uma igreja cristã na Inglaterra: a Igreja Anglicana, que detinha o monopólio da igreja anterior à Reforma, ao mesmo tempo em que a substituíra por uma igreja que reconhecia a autoridade real, em vez da papal. O catolicismo romano, o luteranismo e o calvinismo – que representavam as três igrejas que disputavam entre si o domínio do continente europeu – não seriam toleradas na Inglaterra. Portanto, não havia maiores motivos para a Igreja Anglicana preocupar-se com questões doutrinárias. Elizabete I havia garantido que a igreja não tivesse adversários na Inglaterra. Um dos propósitos da doutrina é diferenciar e separar – e nada havia, no reinado inglês, em face do que a igreja tivesse que se distinguir. A Inglaterra, nos períodos da Reforma e pós-Reforma, estava protegida dos fatores que faziam da doutrina uma questão tão relevante no continente europeu.

Nesse período, os dois desdobramentos seguintes são de especial importância:

- 1 *Uma nova preocupação com o método.* Reformadores como Martinho Lutero e João Calvino tiveram um interesse relativamente pequeno em relação ao método. Para eles, a teologia voltava-se, sobretudo, à explicação das Escrituras. Na verdade, *As institutas*, de João Calvino, podem ser consideradas como uma obra de “teologia bíblica”, que reunia as idéias básicas das Escrituras com uma apresentação sistemática. Entretanto, nos escritos de Teodoro de Beza, o sucessor de João Calvino na direção da Academia de Genebra (uma organização que treinava pastores em toda a Europa), pode ser vista uma nova preocupação com as questões metodológicas, como observamos acima. A organização lógica do material e sua fundamentação em pressupostos assumiram uma importância extraordinária. O impacto dessa postura talvez seja mais evidente na maneira como Beza lidou com a doutrina da predestinação, o que analisaremos mais adiante.
- 2 *A produção de obras de teologia sistemática.* O resgate do escolasticismo nos círculos teológicos luterano, calvinista e católico romano levou ao aparecimento de obras extensas na área de teologia sistemática, em muitos aspectos comparáveis à *Summa theologiae* [*Suma teológica*], de Tomás de Aquino. Essas obras objetivavam a apresentação de explicações elaboradas e abrangentes sobre a teologia cristã, demonstrando os pontos fortes de uma posição frente às deficiências de posições contrárias.

Nesse período, os seguintes escritores destacam-se por sua significativa importância:

- 1 *Teodoro de Beza* (1519-1605), notável escritor calvinista, professor de teologia na Academia de Genebra, de 1559 a 1599. Os três volumes de sua obra *Tractationes theologicae* [*Tratados teológicos*], de 1570 a 1582, apresentam uma descrição racionalmente coerente dos principais elementos da teologia reformada mediante o uso da lógica aristotélica. O resultado é uma descrição que apresenta argumentação consistente e defesa racional da teologia de João Calvino, na qual algumas das tensões não resolvidas dessa teologia (principal-

mente em relação às doutrinas da predestinação e da expiação) são esclarecidas. Alguns escritores sugeriram que a preocupação de Beza com a clareza lógica levou-o a uma distorção de vários pontos críticos da teologia de João Calvino; outros alegaram que ele simplesmente aperfeiçoou a teologia de João Calvino, amarrando alguns dos pontos que estavam soltos.

- 2) *Johann Gerhard* (1582-1637), escritor luterano, indicado como professor de teologia na Universidade de Jena, em 1616, onde permaneceu pelo restante de sua carreira. Gerhard reconheceu a necessidade de uma apresentação sistemática da teologia luterana, face à intensa oposição calvinista. A forma básica das obras luteranas de teologia sistemática havia sido definida em 1521, quando Filipe Melancton publicou a primeira edição de sua obra *Loci communes* [*Lugares comuns*], na qual os assuntos eram tratados topicamente, não, de forma sistemática. Gerhard deu continuidade a essa tradição, mas foi capaz de inspirar-se cada vez mais nas obras da lógica aristotélica. Sua obra *Loci communes theologici* [*Lugares comuns teológicos*] (1610-22), permaneceu por muitos anos como um clássico da teologia luterana.

O catolicismo romano

O Concílio de Trento (1545-63) representou a reação decisiva da igreja católica à Reforma. A seguir, as principais resoluções do Concílio são sintetizadas. Primeiro, o Concílio atenuou os problemas internos da igreja, que haviam tido uma contribuição significativa para o surgimento da Reforma, sendo sua causa primeira. Foram tomadas medidas para dar fim à corrupção e ao abuso no seio da igreja. Segundo, o Concílio estabeleceu as diretrizes dos ensinamentos católicos em certas áreas centrais da fé cristã, que haviam se tornado matérias de controvérsia em consequência da Reforma – tal como a relação entre Escrituras e tradição, a doutrina da justificação e a natureza e o papel dos sacramentos. (Deve-se destacar que em Trento não se discutiram temas como cristologia ou a doutrina da Trindade, justamente por não ser temas de debate junto a seus rivais protestantes). Em consequência disso, o catolicismo estava àquela altura mais bem preparado para responder aos desafios de seus adversários protestantes. As últimas décadas do século XVI presenciaram o surgimento de uma crítica segura, fundamentada e significativa do movimento protestante por parte da igreja católica.

Um dos sinais mais evidentes dessa nova confiança pode ser observado nos estudos realizados pelos católicos a respeito do período patrístico. O apelo protestante ao período patrístico foi inicialmente tão eficaz, que alguns escritores católicos, da metade do século XVI, parecem ter pensado que autores patrísticos, como Agostinho de Hipona, por exemplo, eram, na verdade, proto-protestantes. Entretanto, a terceira parte final do século presenciou uma confiança crescente, em meio aos autores católicos, acerca da existência de uma relação de continuidade entre si mesmos e os escritores patrísticos. Marguerin de la Bigne, escreveu, em 1575, a mais importante obra a determinar essa continuidade, *Bibliotheca patrum*

[*Biblioteca dos patriarcas*], composta de oito volumes. Após essa obra, seguiram-se importantes contribuições de escritores como Antoine Arnauld e Pierre Nicole.

Essa nova certeza de continuação da tradição católica levou a uma ênfase crescente em relação à estabilidade dos ensinamentos católicos. Jacques Benigne Bossuet (1627-1704), foi o escritor mais célebre por adotar essa ênfase, cuja obra *Histoire des variations des églises protestants* [*História das modificações das igrejas protestantes*] tornou-se uma arma poderosa em debates entre católicos romanos e protestantes. De acordo com esse autor, os ensinamentos da igreja permaneceram inalterados ao longo dos séculos. Os protestantes haviam se desviado desses ensinamentos ora introduzindo alterações ora rejeitando alguns de seus elementos centrais. Portanto, eles haviam perdido o direito de ser considerados ortodoxos. Os apóstolos haviam entregado a seus sucessores um repertório definido de verdades que deveria ser mantido geração após geração.

Os ensinamentos da igreja são sempre os mesmos... O evangelho nunca é distinto daquilo que era antes. Portanto, se alguém, em qualquer época, disser que a fé inclui algo que não foi dito antes a respeito “da fé”, isso é *heretodoxia*, que significa todo ensinamento que diverge da *ortodoxia*. Não há qualquer dificuldade em reconhecer-se um falso ensinamento ou argumento sobre isso: ele é reconhecido de imediato, sempre que apareça, simplesmente por ser algo novo.

Logo, o lema *semper eadem* [“sempre o mesmo”] tornou-se um elemento extremamente importante na polêmica católica contrária ao protestantismo. Para Bossuet, demonstrava-se facilmente que o protestantismo era uma inovação – e, portanto, heterodóxico, por essa mesma razão.

Roberto Belarmino (1542-1621), foi, provavelmente, o mais importante dos teólogos que alcançaram fama nesse período de apogeu da teologia católica, ele ingressou na Companhia de Jesus em 1560 e, posteriormente, tornou-se professor de teologia controversial em Roma, em 1576. Permaneceu nessa função até 1599, quando tornou-se um cardeal. Geralmente, considera-se sua obra *Disputationes de controversiis christianae fidei* [*Debates relativos às controvérsias da fé cristã*], de 1586-93, como a mais importante, na qual ele apresenta uma veemente defesa da racionalidade da teologia católica em face de seus críticos protestantes (tanto luteranos como calvinistas).

O puritanismo

Um dos mais importantes estilos teológicos associados ao mundo de língua inglesa surgiu na Inglaterra, no final do século XVI. Provavelmente, o puritanismo seja mais bem definido como uma versão da ortodoxia reformada que enfatizava de maneira especial os aspectos empírico e pastoral da fé. Os escritos dos principais teólogos puritanos, William Perkins (1558-1602), William Ames (1576-1633) e John Owen (1618-83), sofreram claramente forte influência de Beza, particularmente em relação a seus ensinamentos a respeito da extensão do sacrifício de Cristo e da soberania divina nas questões da providência e da eleição.

Em anos mais recentes, os estudiosos têm dispensado especial atenção à questão da teologia pastoral do movimento puritano. Autores do início do século XVII, como Laurence Chaderton, John Dodd e Arthur Hildersam, estavam preocupados em concentrar a teologia em assuntos pastorais. Muitos consideram que a tradição pastoral puritana alcançou seu apogeu com o ministério e os escritos de Richard Baxter (1615-91). Parte da reputação de Baxter deve-se a sua sólida obra, *Christian directory* [*Directorio cristão*], de 1673, dividida em quatro partes, que estabeleceu uma visão da teologia contextualizada no cotidiano da vida cristã. No entanto, sua obra mais célebre na área de teologia pastoral continua a ser o livro *Reformed pastor* [*Pastor aprovado*], de 1656, que se dedica ao estudo de questões relativas ao ministério, de acordo com uma ótica puritana.

Embora o puritanismo representasse uma grande força política e teológica na Inglaterra do início do século XVII, os progressos mais significativos ocorreram no Novo Mundo. As políticas religiosas repressoras do rei Carlos I, forçaram muitos puritanos a deixar a Inglaterra e fixar-se na costa leste da América do Norte. Em decorrência disso, ao longo do século XVII, o puritanismo se tornou uma grande influência na formação do cristianismo estado-unidense. Jonathan Edwards (1703-1758), o mais importante teólogo puritano dos Estados Unidos, aliou a ênfase puritana na questão da soberania divina à disposição de envolver-se em novas questões, que eram levantadas com o surgimento de uma visão de mundo racional. Edwards, embora, fosse muito mais requisitado como um guia espiritual, especialmente após o “Grande Avivamento” do século XVIII (em que ele teve papel importante e provavelmente decisivo), foi particularmente em sua ética que sua teologia encontrou expressão prática. Uma série de sermões seus sobre 1Coríntios 13 foi publicada, em 1746, com o título *Charity and its fruit* [*O amor e seus frutos*].

Em alguns aspectos, particularmente em relação à questão da prática cristã, o puritanismo demonstra ter afinidades com o pietismo, movimento que passaremos a analisar.

O pietismo

À medida que a ortodoxia adquiriu crescente influência no seio da corrente dominante do protestantismo, seus potenciais defeitos e deficiências também se tornaram evidentes. Em seu aspecto mais positivo, a ortodoxia se voltava à defesa racional de verdades cristãs e a uma ardente preocupação com a correção doutrinária. Contudo, com bastante frequência, isso tomava a forma de uma preocupação acadêmica com o preciosismo lógico, em vez de se constituir em preocupação em relacionar a teologia aos temas da vida cotidiana. O termo “pietismo” deriva da palavra latina *pietas* (cuja melhor tradução, seria “devoção” ou “religiosidade”), sendo originalmente um termo pejorativo e usado pelos opositores para descrever a ênfase do movimento em relação à importância da doutrina para o cotidiano da vida cristã.

Geralmente considera-se que o movimento pietista teve seu início com a publicação, em 1675, da obra de Filipe Jakob Spener, *Pia desideria* [*Anseios*

piadosos]. Spener, nesse trabalho, lamenta o estado em que se encontra a igreja luterana na Alemanha, após a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) e apresenta propostas para a revitalização da igreja de sua época. A principal dessas propostas estabelecia uma nova ênfase no aspecto de estudo bíblico individual. As propostas foram ridicularizadas pelos teólogos acadêmicos; entretanto, mostraram-se de grande influência junto ao círculo de igrejas alemãs, retratando a crescente decepção e intolerância com a esterilidade da ortodoxia face às terríveis condições sociais enfrentadas durante a guerra. De acordo com o pietismo, uma reforma doutrinária deveria sempre vir acompanhada de uma mudança de vida.

O pietismo desenvolveu-se em diversas direções, especialmente na Inglaterra e na Alemanha. Dentre os representantes desse movimento, dois em especial merecem destaque:

- 1 *Nicolau Ludwig Graf von Zinzendorf* (1700-1760) fundou a comunidade pietista, geralmente conhecida como “Herrnhuter”, que recebeu esse nome por causa do povoado alemão de Herrnhut. Zinzendorf, afastando-se daquilo que considerava ser um racionalismo árido e uma ortodoxia estéril de sua época, insistiu na importância de uma “religião do coração”, que se baseava em um relacionamento íntimo e pessoal entre Cristo e o fiel. Introduziu nova ênfase no papel do “sentimento” na vida cristã (em oposição à razão ou à ortodoxia doutrinária), que pode ser considerada como um dos fundamentos do Romantismo, no posterior pensamento religioso alemão. A ênfase de Zinzendorf na questão da fé pessoal encontra expressão no lema “uma fé viva”, a qual ele contrastava com a aceitação do credo sem vida da ortodoxia protestante. Essas idéias foram desenvolvidas por F. D. E. Schleiermacher em um determinado sentido e em um outro por John Wesley, que pode ser considerado como o iniciador do movimento pietista na Inglaterra.
- 2 *John Wesley* (1703-1791) deu início ao movimento metodista no seio da igreja anglicana, o qual posteriormente veio a dar origem à denominação metodista. Wesley, convencido de que “não possuía a fé que representava o único meio pelo qual somos salvos”, percebeu a necessidade de uma “fé viva” e o papel da prática na vida cristã, por meio de sua própria experiência de conversão, em uma reunião em Aldersgate Street, em maio de 1738, na qual sentiu seu coração ser “estranhamente aquecido”. A ênfase de Wesley em relação à experiência da fé cristã, que representava um profundo contraste frente à estagnação do deísmo inglês de sua época, levou a um grande avivamento religioso na Inglaterra.

Apesar de suas diferenças, as várias ramificações do movimento pietista conseguiram tornar a fé cristã relevante para o mundo das experiências de fiéis comuns. O movimento pode ser considerado como uma reação contrária à ênfase unilateral sobre a questão da ortodoxia doutrinária, em benefício de uma fé relacionada aos aspectos mais profundos da natureza humana.

Nomes, termos e frases essenciais

*Anabatismo	metodismo
*Calvinista	ortodoxia
Reforma católica	pietismo
evangélico	protestante
luterano	reformado

Os termos marcados com asterisco serão analisados mais detalhadamente em uma parte posterior deste livro.

Perguntas para o Capítulo 3

- 1 O que significa o termo “Reforma”?
- 2 Qual reformador é associado, de forma particular, à doutrina da justificação somente pela fé?
- 3 Qual a importância do humanismo para as origens e o avanço da Reforma?
- 4 Qual a razão de os reformadores enfatizar de maneira tão acentuada a questão de revisão de doutrinas da igreja que existiam na época?
- 5 Quais fatores levaram ao surgimento do (a) confessionalismo e do (b) pietismo?
- 6 Por que os escritores católicos romanos pós-tridentinos (i.e. os escritores do período posterior ao Concílio de Trento) davam tamanha ênfase ao aspecto da continuidade em relação à igreja primitiva?

Leitura Complementar

A Reforma

John Bossy, *Christianity in the west* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

Euan Cameron, *The European Reformation* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

Owen Chadwick, *The Reformation* (London/New York: Pelican, 1976).

G. R. Elton (ed.), *The Reformation 1520-1559*, 2ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Timothy George, *Teologia dos reformadores* (Edições Vida Nova, São Paulo, 1990).

Alister E. McGrath, *Reformation thought: an introduction*, 3ª ed. (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1999).

Mark. A. Noll, *Confessions and catechisms of the Reformation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991).

John W. O'Malley, Thomas M. Izbicki e Gerald Christianson (eds), *Humanity and divinity in Renaissance and Reformation* (Leiden: Brill, 1993).

B. M. G. Reardon, *Religious thought in the Reformation* (London: Longmans, 1981).

Lewis W. Spitz, *The protestant Reformation 1517-1559* (New York: Scribners, 1986).

Ortodoxia Protestante

Richard A. Muller, *Post-Reformation reformed dogmatics* (Grand Rapids, MI: Baker, 1987).

Robert P. Schallermann, *Thomas Aquinas and John Gerhard* (New Haven, CT: Yale University Press, 1964).

Catolicismo Romano Pós-Tridentino

- A. G. Dickens, *The counter Reformation* (London: Thames & Hudson, 1992).
 Dermot Fenlon, *Heresy and obedience in Tridentine Italy: cardinal pole and the counter Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).
 Martin D. W. Jones, *The counter Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
 Keith Randell, *The catholic and counter Reformations* (London: Hodder & Stoughton, 1990).

Puritanismo

- Horton Davis, *Worship and theology in England from Andrewes to Baxter and Fox* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970).
 Charles Hambrick-Stowe, *The practice of piety: puritan devotional disciplines in seventeenth-century New England* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1982).
 F. Ernest Stoeffler, *God's caress: the psychology of puritan religious experience* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
 Gordon Wakefield, *Puritan devotion: its place in the development of Christian piety* (London: Epworth Press, 1957).
 Dewey D. Wallace, *The spirituality of the later English puritans* (Macon, GA: Mercer University Press, 1987).

Pietismo

- Gary R. Sattler, *God's glory, neighbor's Good: a brief introduction to the life and writings of August Hermann Francke* (Chicago: Covenant Press, 1982).
 F. Ernest Stoeffler, *The rise of evangelical pietism* (Leiden: Brill, 1965).
 W. R. Ward, "German pietism, 1670-1750", *Journal of ecclesiastical history* 44 (1993), 476-504.

Teólogos específicos

- Roland H. Baiton, *Here I stand: a life of Martin Luther* (New York: Mentor Books, 1955).
 W. J. Bouwsma, *John Calvin: a sixteenth-century portrait* (New York: Oxford University Press, 1988).
 E. J. Furcha e H. W. Pipkin (eds), *Prophet, pastor, protestant: the work of Huldrych Zwingli* (Allison Park, PA: Pickwick Publications, 1984).
 Alexandre Ganoczy, *The young Calvin* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1988).
 James M. Kittelson, *Luther the reformer: the story of the man and his career* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1989).
 Walter von Loewenich, *Martin Luther: the man and his work* (Minneapolis, MN: Augsburg, 1986).
 Bernard Lohse, *Martin Luther: an introduction to his life and work* (Filadelfia: Fortress Press, 1986).
 Alister E. McGrath, *Luther's theology of the cross: Martin Luther's theological breakthrough* (Oxford: Blackwell Publishers, 1985).
 — *A life of John Calvin* (Oxford/Cambridge: Blackwell Publishers, 1990).
 Perry Millar, *Jonathan Edwards* (New York: Sloane Associates, 1949).
 T. H. L. Parker, *John Calvin* (London: Dent, 1975).
 Harold P. Simonson, *Jonathan Edwards: theology of the heart* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974).
 John E. Smith, *Jonathan Edwards: puritan, preacher, philosopher* (London: Chapman, 1993).
 W. P. Stephens, *The theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
 François Wendel, *Calvin* (New York: Harper & Row, 1963).
 D. F. Wright (ed.), *Martin Bucer: reforming church and community* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Citações

- Luther Lesser *Catechism*; in D. Martin Luthers Werke: *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 30, part 1 (Weimar: Böhlau, 1910), 255-7, (p. 108).
Heidelberg Catechism, questions 96-8; in E. F. K. Müller (ed.), *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig: Böhme, 1903), 710, (p. 108).

4

A IDADE MODERNA, C. 1750 - ATÉ OS DIAS ATUAIS

Após 1700, a teologia cristã deixou de ser um fenômeno ligado ao contexto da Europa Ocidental para se tornar um fenômeno global. Podem-se distinguir vários estágios nesse processo. Primeiro, a colonização dos Estados Unidos por europeus ocidentais, vindos especialmente da Escandinávia, Alemanha e Inglaterra, levou à implantação sólida de várias escolas da teologia protestante - luterana, reformada e anabatista - no contexto estado-unidense. Jonathan Edwards (1703-58), intimamente ligado ao avivamento religioso, geralmente conhecido como o Grande Avivamento (c. 1726-1745), é sem dúvida o teólogo mais importante a ter atuado nesse contexto. Posteriores ondas imigratórias, originárias particularmente da Irlanda e da Itália, levaram à crescente importância da teologia católica.

A criação de seminários pelas várias denominações (como o Seminário Teológico de Princeton pelos presbiterianos) consolidou a importância dos Estados Unidos como avançado centro de ensino e pesquisa da teologia cristã. Contudo, foi apenas na metade do século XX que os Estados Unidos veio a ter importância mundial, em termos de discussões teológicas - até esse momento, as teologias alemã e inglesa tendiam a ser hegemônicas -, em parte devido à constante imigração de teólogos europeus para o Estados Unidos. Esses teólogos, que haviam sido educados no contexto europeu, tinham a tendência a manter uma ênfase européia quanto à sua orientação e modo de ensinar.

Nos outros locais, prosseguia a expansão da teologia cristã. O enorme impacto das missões cristãs na Australásia, Índia, Extremo oriente e na porção da África abaixo ao Saara levou à implantação de seminários, escolas secundárias e universidades cristãs nessas regiões, que foram pouco a pouco se desligando de suas raízes européias. A criação de "teologias locais" tornou-se uma questão de importância crescente nessas áreas, particularmente à medida que o perceptível "eurocentrismo" de grande parte da teologia cristã se sujeitou à considerável crítica da parte de escritores locais.

Isso ocorreu especificamente na América Latina, onde parece haver uma crescente reação contrária ao catolicismo romano que foi exportado para a região por intermédio dos colonizadores. O surgimento da teologia da libertação (vide pp. 153-155), com sua ênfase característica sobre a importância da práxis, a priorização da situação dos

necessitados e a orientação teológica no sentido da libertação política, mostrou-se incapaz de estancar a grande saída de fiéis da igreja católica romana. Os maiores beneficiados dessa tendência parecem ser os evangélicos e os carismáticos (vide pp. 160-162) do local.

Uma das características mais acentuadas da teologia ocidental, durante a Idade Moderna, tem sido a hegemonia da teologia dos países de língua alemã. Esses países da Europa, sobretudo a Alemanha e o norte da Suíça, têm sido há muito tempo a fonte de uma tradição teológica rica e fecunda. Duas figuras de destaque da Reforma, Martinho Lutero e Ulrico Zuínglio, dão testemunho da importância dessa tradição para o desenvolvimento da teologia ocidental moderna. Desde o Iluminismo, o prestígio da tradição teológica dos países de língua alemã tem se tornado ainda mais sólido; uma lista dos grandes teólogos da tradição ocidental moderna - a qual inclui Karl Barth, Rudolf Bultmann, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Karl Rahner e Paul Tillich - apresenta um vínculo inquestionavelmente alemão.

Em anos recentes, porém, essa situação se transformou. Não surgiu uma nova geração de teólogos, originários de países de língua alemã, que tivesse de fato expressão mundial capaz de suceder escritores como Bultmann, Moltmann, Pannenberg e Rahner. Ao contrário, tem havido um aumento contínuo da importância da teologia dos países de língua inglesa, em especial da teologia produzida nos Estados Unidos. Com o crescente papel desempenhado pelo inglês como língua franca do mundo (que seria o paralelo do latim na Idade Média, em termos de importância), parece provável que esse processo será consolidado, ao menos nos primeiros anos do novo milênio.

A noção de "modernidade", assim como de qualquer outro termo usado neste livro, é difícil de definir. O que é característico da Idade "Moderna"? Quando esta se iniciou? Ela já chegou ao fim hoje? Em um certo sentido, a expressão "moderna" pode ser entendida como "mais recente" e, neste caso, não faz sentido algum falar sobre o "fim da modernidade." Contudo, para muitos historiadores, a expressão "modernidade" refere-se a um cenário bastante definido, típico de grande parte do pensamento ocidental desde o começo do século dezoito, que se caracteriza por uma confiança em relação à capacidade do ser humano de pensar por si mesmo. Talvez o exemplo clássico dessa atitude possa ser encontrado no Iluminismo, com sua ênfase sobre a capacidade da razão humana de compreender, por si só, o mundo a sua volta - inclusive quanto aos aspectos deste mundo que seriam tradicionalmente reservados aos teólogos.

A Idade Moderna possui uma enorme importância para a teologia dos séculos XIX e XX. Esse período estabeleceu o contexto em que se assentam muitos dos desdobramentos e dos debates recentes, assim como deu origem a muitos dos movimentos que ainda influenciam a igreja e o mundo acadêmico de hoje. Por

essa razão, o presente capítulo dedica um espaço substancialmente maior do que o destinado aos capítulos anteriores, com a finalidade de analisar os movimentos de expressão ocorridos nesse período. Começaremos pelo estudo do movimento que dominou a agenda intelectual do período - o Iluminismo.

O Iluminismo

O termo "iluminismo" passou a ter ampla circulação somente nas últimas décadas do século XIX. A expressão alemã *die Aufklärung* (que significa literalmente "aclarar") e o termo francês *les lumières* ("as luzes") datam do século XVIII, mas não transmitem muita informação sobre a natureza do movimento em questão. "Iluminismo" é um termo amplo que desafia uma definição precisa, abrangendo um conjunto de idéias e atitudes características do período de 1720-1780, como o uso livre e construtivo da razão, em uma tentativa de destruir velhos mitos que, segundo a ótica iluminista, mantinham indivíduos e sociedades presos à opressão do passado. Se é que existe algum elemento comum implícito nesse movimento, talvez esteja mais na forma *como* pensavam aqueles que eram simpatizantes de sua perspectiva do que propriamente *naquilo* que pensavam.

O termo "Idade da Razão", usado com frequência como sinônimo de Iluminismo, é enganoso. Ele sugere que até essa época a razão havia sido ignorada ou marginalizada. Contudo, conforme vimos anteriormente, a Idade Média fora tanto a "Idade da Razão" quanto o era o Iluminismo; a diferença crucial estava na maneira como a razão era utilizada e nos limites que lhe eram impostos, segundo cada uma dessas perspectivas. Da mesma forma, o século XVIII não foi consistentemente racional, sob todos os aspectos. Na verdade, o Iluminismo englobava uma incrível variedade de movimentos contrários à razão, tais como o mesmerismo e os rituais maçônicos. Entretanto, certamente considera-se a ênfase na capacidade da razão humana de desvendar os mistérios do mundo como a característica que define o Iluminismo.

O termo "racionalismo" também deve ser usado com cautela em relação ao Iluminismo. Em primeiro lugar, deve-se destacar que o termo é habitualmente empregado de forma indiscriminada e imprecisa, designando a atmosfera geral de otimismo fundada na crença do progresso científico e social, que permeia muito dos documentos da época. Esse uso do termo é confuso e deve ser evitado. O racionalismo, em seu sentido apropriado, talvez seja mais bem definido como a doutrina segundo a qual o mundo exterior pode ser conhecido exclusivamente por meio da razão. Essa doutrina, típica de escritores anteriores como Descartes, Leibniz, Espinosa e Wolff, foi submetida à intensa crítica, no final do século XVIII, à medida que se alastrava a influência da epistemologia empiricista de John Locke. Kant, normalmente retratado como expoente da teoria da suficiência da razão pura, tinha, na realidade, profunda consciência de suas limitações. A teoria do conhecimento desenvolvida na obra *Crítica da razão pura* (1781) pode ser considerada uma tentativa de síntese das perspectivas do racionalismo puro (que se baseia exclusivamente na razão) e do empiricismo puro (que apela exclusivamente

à prática). Essa obra pode ser considerada como o marco final do período inicial do racionalismo. Apesar do papel da razão ser particularmente significativo em seu pensamento (como se vê na obra *A religião dentro dos limites da razão pura*), Kant demonstrava uma profunda percepção acerca das conseqüências da ênfase empiricista na experiência. Entretanto, as atitudes racionalistas continuaram até o século XIX, constituindo-se em um importante elemento da crítica geral do Iluminismo em relação ao cristianismo.

O Iluminismo introduziu um período de grandes incertezas para o cristianismo, na Europa Ocidental e nos Estados Unidos. O choque causado pela Reforma e as conseqüentes Guerras de Religião mal tinham terminado no continente europeu, quando surgiu uma nova força de oposição ao cristianismo, ainda mais radical. Se a Reforma do século XVI havia desafiado a igreja a repensar suas práticas e a forma de expressão de suas crenças, o Iluminismo viu as próprias credenciais intelectuais do cristianismo em si (e não alguma de suas formas específicas) enfrentar uma grande ameaça, em várias frentes. As origens dessa oposição remontam ao século XVII, com o surgimento do cartesianismo no continente europeu e a progressiva influência do deísmo na Inglaterra. A crescente ênfase sobre a necessidade de revelar as raízes racionais da religião teve conseqüências bastante negativas para o cristianismo, conforme provarão os acontecimentos futuros.

O Iluminismo e protestantismo

Foi particularmente a teologia protestante, e não a católica romana ou a ortodoxa oriental, que esteve aberta à influência das novas correntes de pensamento, as quais surgiram no Iluminismo e no período subsequente. Foram observados quatro principais fatores que possivelmente expliquem essa constatação, ao menos em parte:

- 1 *A relativa fragilidade das instituições eclesiásticas protestantes.* A ausência de uma estrutura de poder centralizada, assim como o papado, significou que as igrejas protestantes, nacionais e locais, foram capazes de responder às circunstâncias locais, de ordem política e intelectual, com uma liberdade muito maior do que aquela concedida às igrejas católicas romanas. Intelectuais protestantes, portanto, experimentaram um grau de liberdade acadêmica que foi negado, até bem pouco tempo, a seus colegas católicos romanos. Logo, o espírito de liberdade criativa, que marcou o protestantismo desde o início, expressou-se sob a forma de uma criatividade teológica e uma originalidade que eram praticamente impossíveis para os demais.
- 2 *A natureza do próprio protestantismo.* Embora a "essência do protestantismo" continue controversa, há um consenso em torno da idéia de que um espírito de protesto é parte integrante do nascimento do movimento. A predisposição protestante de se opor à autoridade religiosa, assim como o compromisso com o princípio *ecclesia reformata, ecclesia semper reformanda* ("a igreja reformada

deve ser sempre a igreja que está constantemente se reformando") encorajaram um espírito de questionamento crítico em relação ao dogma cristão. Essa atitude repercutiu nos ideais do Iluminismo, levando muitos escritores protestantes a se alinhar com esse movimento e a demonstrar sua disposição em acolher seus métodos e perspectivas.

- 3 *A relação entre o protestantismo e as universidades.* Desde sua concepção, o protestantismo reconhecia a importância da educação superior no treinamento de seus ministros. A fundação da Academia de Genebra e da Faculdade de Harvard são claros exemplos desse aspecto. No final do século XVI e o início do século XVII, as igrejas luteranas e reformadas da Alemanha fundaram universidades de teologia, a fim de garantir uma constante oferta de pastores instruídos. No século XVIII, o protesto político foi bastante reprimido na Alemanha; a única forma pela qual o radicalismo poderia se expressar era intelectualmente. As universidades alemãs se transformaram, portanto, em centros de revolta contra o Antigo Regime. Por consequência, estudantes universitários protestantes da área de teologia tendiam a se alinhar com o Iluminismo, ao passo que a liderança eclesial mais conservadora tendia a apoiar o Antigo Regime. Assim, o radicalismo foi capaz de se expressar teologicamente, no âmbito das idéias. Embora aparentemente incapaz de alcançar qualquer mudança social, política ou eclesial que fosse significativa, o radicalismo conseguiu organizar uma significativa oposição às idéias que sustentavam as igrejas. Portanto, a teologia protestante foi bastante influenciada pelos métodos iluministas, mas o mesmo não ocorreu com a teologia católica romana.
- 4 *O diversificado impacto local do Iluminismo.* Deve-se destacar que o Iluminismo não foi um movimento cronologicamente uniforme. Embora estivesse bem estabelecido na parte central da Europa Ocidental até o século XVIII, não se pode realmente afirmar que o Iluminismo se estabeleceu na Rússia ou nos países do sul da Europa (como Espanha, Itália ou Grécia) senão até o final do século XIX ou começo do século XX. Esses países eram os centros do catolicismo romano ou da ortodoxia oriental. Por conseguinte, os teólogos de suas igrejas não se sentiram pressionados a reagir às forças intelectuais, que possuíam tamanha importância nas áreas historicamente associadas ao protestantismo.

A crítica iluminista em relação à teologia cristã: um panorama geral

A crítica iluminista em relação ao cristianismo tradicional fundamentava-se no princípio da onipetência da razão humana. É possível notar vários estágios no processo de evolução dessa crença. Primeiro, alegava-se que as crenças do cristianismo eram racionais e, portanto, capazes de enfrentar uma avaliação crítica. Esse tipo de abordagem pode ser encontrado na obra de John Locke, *The reasonableness of Christianity* [A razoabilidade do cristianismo] (1695) e no início da escola wolffiana, na Alemanha. O cristianismo representava um acréscimo racional à religião natural. O conceito de revelação divina foi, portanto, mantido.

Segundo, alegava-se que as idéias básicas do cristianismo, por ser racionais, poderiam derivar-se da própria razão. Não havia necessidade alguma de invocar o conceito de revelação divina. De acordo com essa idéia, segundo a forma como foi elaborada por John Toland, em sua obra *Christianity not mysterious* [*Cristianismo sem mistério*] (1696), e por Matthew Tindal, em *Christianity as old as creation* [*Cristianismo tão antigo quanto a criação*] (1730), o cristianismo era essencialmente a reedição da religião natural. Não transcendia a religião natural, antes era um mero exemplo dela. Assim, toda a "religião revelada" era nada mais do que a confirmação daquilo que é passível de ser conhecido por intermédio da análise racional da natureza. A "revelação" era simplesmente uma confirmação racional das verdades éticas já alcançadas pela razão.

Terceiro, afirmou-se a capacidade racional de avaliar a revelação. Como a razão crítica era onicompetente, alegou-se que essa razão era extremamente qualificada para avaliar as crenças e práticas cristãs, cuja perspectiva seria eliminar quaisquer elementos que fossem irracionais ou supersticiosos. Essa perspectiva, associada a Hermann Samuel Reimarus na Alemanha e aos filósofos franceses, pôs a razão bem acima da revelação e pôde ser simbolizada na coroação da Deusa da Razão, na Catedral de Notre Dame de Paris, em 1793.

O Iluminismo foi originalmente um fenômeno europeu e estado-unidense e, assim, ocorreu em culturas nas quais o cristianismo representava a religião da maioria. Essa constatação histórica é relevante: a crítica iluminista à religião, em geral, usualmente se particularizava sob a forma de uma crítica ao cristianismo, como um todo. Foram as doutrinas cristãs que se submeteram a uma avaliação crítica sem precedentes. Foram os documentos sagrados da religião cristã - e não os documentos do islamismo ou do hinduísmo - que foram submetidos a um escrutínio crítico jamais visto, tanto em termos literários quanto históricos, em que a Bíblia era tratada como "se fosse um outro livro qualquer" (Benjamin Jowett). Apenas a vida de Jesus de Nazaré foi exposta a uma reconstrução crítica, e não a de Maomé ou de Buda.

A postura do Iluminismo em relação à religião submeteu-se a um grau considerável de variação regional, retratando uma série de fatores locais peculiares a diferentes situações. Dentre esses fatores, um dos mais importantes foi o pietismo, talvez mais conhecido sob sua versão metodista, inglesa ou estado-unidense. Como ressaltamos anteriormente, esse movimento punha grande ênfase na questão dos aspectos experimentais da religião - vide, por exemplo, o conceito de John Wesley da "religião experimental" (note-se que Wesley emprega a palavra "experimental" com o sentido de "experiential", isto é, de algo que deriva da experiência). Essa preocupação em relação à experiência religiosa serviu para tornar o cristianismo relevante e acessível à situação experimentada pelas massas, em agudo contraste com o intelectualismo da ortodoxia luterana, por exemplo, que era vista como algo irrelevante. O pietismo teceu um forte vínculo entre a fé cristã e a experiência, tornando assim o cristianismo uma questão tanto de coração, quanto de mente.

Como ressaltamos anteriormente, o pietismo consolidara-se na Alemanha

até o final do século XVII, ao passo que na Inglaterra esse movimento só se desenvolveu no século XVIII, não ocorreu na França. Portanto, o Iluminismo antecedeu o surgimento do pietismo na Inglaterra, resultando no enfraquecimento significativo da influência do racionalismo sobre a religião, devido à ação dos grandes avivamentos evangélicos do século XVIII. Na Alemanha, entretanto, o Iluminismo surgiu após o surgimento do pietismo, desenvolvendo-se, portanto, em um contexto que havia sido bastante moldado pela fé religiosa, mesmo que viesse a representar um sério desafio às idéias e formas transmitidas por essa fé. (Curiosamente, nota-se que o deísmo na Inglaterra começou a se tornar influente na Alemanha, por volta da mesma época em que o pietismo alemão começou a ganhar força na Inglaterra.) Portanto, durante o iluminismo alemão, as forças intelectuais mais significativas voltaram-se à reformulação da fé cristã (e não à rejeição ou à destruição desta).

Contudo, na França, o cristianismo era de modo geral considerado como algo opressor e irrelevante, resultando no fato de que os escritores do Iluminismo francês - normalmente chamados simplesmente de *les philosophes* - foram capazes de defender a total rejeição do cristianismo, como sistema de crenças arcaico e desacreditado. Denis Diderot, em sua obra *Tratado sobre a tolerância*, alega que o deísmo inglês fizera concessões, ao permitir que a religião sobrevivesse, quando deveria ter sido totalmente erradicada.

A crítica iluminista em relação à teologia cristã: questões específicas

Tendo esboçado os princípios gerais do desafio que o Iluminismo apresentava ao pensamento cristão tradicional, convém agora explorarmos o impacto desses princípios em relação a questões específicas. A religião racional do Iluminismo encontrava-se em conflito com seis grandes áreas da teologia cristã tradicional.

A possibilidade de milagres

Grande parte da apologética cristã relacionada à identidade e à importância de Jesus Cristo baseava-se nas "evidências de milagres" do Novo Testamento, culminando com a ressurreição. A nova ênfase sobre o aspecto da regularidade e da ordem mecânicas do universo, talvez o legado mais importante do pensamento de Newton, levantou dúvidas com relação aos relatos de milagres encontrados no Novo Testamento. A obra de Hume, *Essays on miracles [Ensaio sobre milagres]* (1748), era geralmente considerada como demonstração da evidência da impossibilidade de milagres. Ele destacou o fato de que não havia exemplos contemporâneos que fossem equivalentes aos milagres do Novo Testamento, como, por exemplo, a ressurreição, obrigando assim o leitor do Novo Testamento a basear-se totalmente nos testemunhos humanos na questão dos milagres. Para ele, era patente o fato de que nenhum testemunho humano era adequado para provar a ocorrência de um milagre, ante a ausência de um equivalente contemporâneo. Reimarus e G. E. Lessing negaram que o testemunho humano, em relação a um

acontecimento passado (como a ressurreição, por exemplo), fosse suficiente para lhe conferir credibilidade, se esse testemunho parecesse estar em contradição com a direta experiência contemporânea, não importando quão bem documentado pudesse ter sido o acontecimento original. Da mesma forma, Diderot afirmou que se toda a população de Paris lhe garantisse que um homem morto havia ressuscitado dos mortos, ele não acreditaria em uma palavra sequer a esse respeito.

Esse crescente cinismo em relação às "evidências dos milagres" retratados no Novo Testamento forçou o cristianismo tradicional a defender a doutrina da divindade de Cristo com base em outros critérios que não os milagres - o que, nessa época, o cristianismo mostrou-se particularmente incapaz de fazer. Evidentemente, deve-se notar que outras religiões que alegavam a ocorrência de milagres também estavam sujeitas à crítica cética por parte do Iluminismo: o cristianismo veio a receber um tratamento especial, devido à sua influência religiosa hegemônica no ambiente cultural em que o Iluminismo se desenvolveu.

O conceito de revelação

O conceito de revelação era de importância central para a teologia cristã tradicional. Embora muitos dos teólogos cristãos (como Tomás de Aquino e João Calvino, por exemplo) admitissem a possibilidade da revelação natural de Deus, insistiam também no fato de que isso necessitava ser complementado por uma revelação divina sobrenatural, como a que se verificava nas Escrituras. O Iluminismo assistiu ao desenvolvimento de uma atitude cada vez mais crítica em relação à idéia da revelação sobrenatural. Em parte, isso era devido também ao menosprezo que o Iluminismo demonstrava em relação à história.

Para Lessing, existia um "abismo profundo e abominável" que separava a razão da história (vide pp. 440-443). A revelação ocorrera no seio da história, mas de que valiam as verdades relativas da história se comparadas às verdades absolutas da razão? Os *philosophes*, em especial, afirmaram que a história poderia, quando muito, confirmar as verdades da razão, mas era incapaz de constatar essas verdades por si mesma. As verdades sobre Deus eram atemporais, abertas à investigação da razão humana, mas incapazes de ser reveladas por meio de "acontecimentos", como a história de Jesus de Nazaré, por exemplo.

Doutrina do pecado original

A noção, expressa na doutrina ortodoxa do pecado original, de que a natureza humana é, em certo sentido, imperfeita e corrompida, sofria forte oposição do movimento iluminista. Voltaire e Jean-Jacques Rousseau criticaram essa doutrina, alegando que sua noção encorajava o pessimismo em relação à capacidade humana, impedindo assim o desenvolvimento social e político do ser humano e fortalecendo as atitudes baseadas na doutrina do *laissez-faire*. Os intelectuais iluministas alemães tendiam a criticar a doutrina do pecado original em razão de suas raízes históricas, calcadas no pensamento de Agostinho de Hipona, as quais datavam dos séculos IV e V, raízes essas que consideravam destituí-la de validade permanente e de relevância.

A rejeição do pecado original era algo de considerável importância, uma vez que a doutrina cristã da redenção se baseava no pressuposto de que a humanidade necessitava ser liberta das cadeias do pecado original. Para o Iluminismo, o conceito do pecado original era em si mesmo opressor e, na verdade, a humanidade precisava se libertar desse conceito. Essa libertação intelectual foi proporcionada pela crítica iluminista à doutrina do pecado original.

A questão do mal

O Iluminismo assistiu a uma mudança fundamental na atitude relativa à existência do mal no mundo. Para o período medieval, a existência do mal não representava uma ameaça à coerência do cristianismo. A contradição, implícita tanto na existência de uma benigna onipotência divina quanto do mal, não era tida como obstáculo à fé, mas uma mera questão acadêmica da teologia. O Iluminismo presenciou a mudança radical dessa situação: a existência do mal transformou-se em um desafio à credibilidade e à coerência da própria fé cristã. O romance de Voltaire, *Cândido* (ou, *O otimismo*), foi uma das muitas obras a salientar as dificuldades causadas pela cosmovisão cristã, que concebia a existência do mal na natureza (como o famoso terremoto em Lisboa, por exemplo). O termo "teodicéia", cunhado por Leibniz, deriva-se desse período, retratando o progressivo reconhecimento de que a existência do mal estava assumindo um novo significado em meio à crítica iluminista da religião.

O status e a interpretação das Escrituras

Nos círculos do cristianismo ortodoxo, quer protestantes quer católicos romanos, a Bíblia ainda era geralmente considerada como fonte de doutrina e de verdades morais de inspiração divina, a qual deveria ser diferenciada de outros tipos de literatura. O Iluminismo testemunhou o questionamento desse pressuposto com o surgimento da abordagem crítica às Escrituras. Os teólogos do Iluminismo alemão, desenvolvendo idéias já correntes no deísmo, criaram a tese de que a Bíblia era uma obra de muitas mãos, que às vezes demonstrava uma certa contradição interna e estava aberta, como qualquer outra peça da literatura, exatamente ao mesmo método de análise e interpretação textual. Pode-se notar essas idéias em sua forma definitiva nas obras de J. A. Ernesti (1761) e J. J. Semler (1771). O efeito causado por esses desdobramentos foi o enfraquecimento ainda maior do conceito de "revelação sobrenatural", assim como o questionamento da relevância permanente desses documentos fundamentais da fé cristã.

A identidade de Jesus Cristo e seu significado

Uma última área em que o Iluminismo propôs um relevante questionamento em face da ortodoxia cristã refere-se à pessoa de Jesus de Nazaré. Há dois desdobramentos particularmente importantes: as origens da "busca pelo Jesus histórico" (vide pp. 443-454) e o surgimento da "teoria moral da expiação" (vide pp. 486-490).

Tanto o deísmo quanto o Iluminismo alemão criaram a tese de que havia uma séria discrepância, quanto ao significado, entre o Jesus real da história e a interpretação do Novo Testamento. Sob o perfil do redentor sobrenatural da humanidade, delineado pelo Novo Testamento, escondia-se uma mera figura humana, um sábio exaltado, conforme o senso comum. Embora a figura de um redentor sobrenatural fosse algo inaceitável aos olhos do racionalismo iluminista, a idéia de um sábio mestre de preceitos morais não o era.

Essa idéia, desenvolvida de uma forma especialmente mais detalhada por Reimarus, sugeria a possibilidade de ser possível desvendar, sob os relatos do Novo Testamento referentes a Jesus, uma figura mais simples, mais humana, que estaria mais de acordo com o novo espírito da época. E assim teve início a busca pelo "Jesus histórico", mais real e mais crível. Embora essa busca tenha sido afinal mal sucedida, o Iluminismo posterior considerava que esta detinha o fundamento para a credibilidade de Jesus, dentro do contexto de uma religião racional e natural. A autoridade moral de Jesus encontrava-se na qualidade de seus ensinamentos e em sua personalidade religiosa, e não na inadmissível tese ortodoxa de que ele era Deus encarnado.

Uma segunda área, em que as idéias da ortodoxia relativas a Jesus foram questionadas, dizia respeito ao significado de sua morte. Segundo a ortodoxia, a morte de Jesus na cruz era interpretada do ponto de vista de sua ressurreição (que o Iluminismo não estava preparado para admitir como acontecimento histórico), como a forma pela qual se tornara possível que Deus perdoasse os pecados da humanidade. No Iluminismo, essa "teoria da expiação" submeteu-se a uma crítica crescente, por ser algo que envolvia hipóteses arbitrárias e inadmissíveis, como a tese do pecado original.

A morte de Jesus na cruz era agora reinterpretada em termos de um exemplo moral supremo de sacrifício e dedicação, que pretendia inspirar em seus seguidores um comportamento semelhante. Quanto aos aspectos em que o cristianismo ortodoxo pretendeu tratar a morte (e a ressurreição) de Jesus como algo que possuía intrinsicamente uma importância maior do que seus ensinamentos religiosos, o Iluminismo, com a finalidade de enfatizar a qualidade moral de seus ensinamentos, pôs de lado sua morte e negou sua ressurreição.

Movimentos teológicos a partir do Iluminismo

Fica evidente, por aquilo que foi anteriormente dito, o fato de o Iluminismo ter tido um grande impacto sobre a teologia cristã, provocando uma série de questionamentos críticos relativos a suas origens, métodos e doutrina. Entretanto, apesar de sua contínua influência sobre o período moderno, considera-se geralmente que o Iluminismo atingiu o ápice de seu impacto por volta da época da Revolução Francesa. Desde essa época, uma série de desdobramentos distanciou a teologia cristã do programa desse movimento, mesmo que sua influência ainda possa ser notada em determinados pontos. A seguir, analisaremos importantes avanços da teologia cristã, ocorridos a partir do período iluminista.

Ao longo da discussão sobre esses movimentos, serão analisadas as contribuições de diversos teólogos importantes. Em especial, devemos mencionar os seguintes: F. D. E. Schleiermacher (romantismo); Karl Barth (neo-ortodoxia); Paul Tillich (protestantismo liberal). A Idade Moderna, contudo, possui diversas estrelas, e nossa proposta não é destacar individualmente quaisquer escritores para uma discussão particular.

O romantismo

Na última década do século XVIII, receios cada vez maiores em relação à aridez do racionalismo vieram a público. A razão, vista certa vez como libertadora, passou pouco a pouco a ser considerada como algo espiritualmente escravizante. O local de expressão dessas preocupações não foram tanto as faculdades de filosofia, mas sim os círculos literários e artísticos, em particular na capital da Prússia, Berlim, onde os irmãos Friedrich e August William Schlegel se tornaram especialmente influentes.

Evidentemente o "romantismo" é algo difícil de definir. Talvez a melhor visão do movimento seja a de uma reação contra certos temas centrais do Iluminismo, especificamente a alegação de que a realidade pudesse ser apreendida pela razão humana. Essa redução da realidade a uma série de raciocínios simplistas parecia, aos românticos, uma distorção censurável e grosseira. Naqueles pontos em que o Iluminismo apelava à razão humana, o romantismo fazia um apelo à imaginação humana, capaz de admitir o profundo senso de mistério, derivado da percepção de que a mente humana não pode nem mesmo compreender esse mundo finito, quanto mais o infinito além dele. Esse caráter é transmitido com maestria pelo poeta inglês William Wordsworth, que considera a imaginação como algo que transcende as limitações da razão humana, indo além de seus limites para provar o infinito por meio do finito. A imaginação, escreveu ele,

É apenas um outro nome que se dá ao poder absoluto
à percepção cristalina, à magnitude da mente,
E à razão em seu estado mais sublime.

Assim, o romantismo encontrava-se igualmente insatisfeito em relação às tradicionais doutrinas cristãs e aos racionais chavões ético-morais do Iluminismo: ambos haviam falhado em fazer justiça à complexidade do mundo, em uma tentativa de reduzir o "mistério do universo" - para usar uma frase que se encontra nos escritos de August William Schlegel - as fórmulas puras.

Uma marcante limitação da competência da razão pode ser percebida nesses sentimentos. A razão ameaça limitar a mente humana àquilo que pode ser deduzido; a imaginação é capaz de libertar o espírito humano dessa prisão que lhe é imposta por si mesmo, permitindo-lhe descobrir a realidade de uma forma nova e mais profunda - "algo" indefinido e intrigante que é possível ser percebido no mundo das realidades diárias. O infinito faz-se presente de alguma forma no finito e dá-se a conhecer por meio dos sentimentos e da imaginação. Como John Keats disse:

"Não tenho certeza de coisa alguma, exceto do caráter sagrado das paixões do coração e da verdade da imaginação".

A reação contrária à aridez da razão foi, portanto, complementada por uma ênfase sobre a importância epistemológica dos sentimentos e emoções do ser humano. Sob a influência de Novalis (Friedrich von Hardenberg), o romantismo alemão veio a desenvolver dois axiomas relativos a das Gefühl. (Talvez a melhor tradução desse vocábulo alemão seja "sentimento" ou "emoção", embora nenhum desses termos possibilite a exata extensão do significado associado ao vocábulo original. Por conseguinte, ele normalmente não é traduzido; entretanto, os leitores que não apreciam o uso de termos estrangeiros podem substituí-lo pela palavra "sentimento Primeiro", o "sentimento" ligado subjetivamente ao indivíduo que pensa, o qual se torna consciente de sua subjetividade e individualidade interior. O racionalismo pode ter feito seu apelo à razão individual; o romantismo manteve a ênfase sobre o aspecto individual, mas substituiu a preocupação com a razão por um novo interesse pela imaginação e pelo sentimento pessoal. O Iluminismo era interiormente voltado à razão humana, o romantismo, aos sentimentos humanos, encarando-os como "a chave para todos os mistérios" (Novalis).

Segundo, defendia que o "sentimento" voltava-se para o infinito e o eterno, fornecendo a chave para esses domínios superiores. Foi por esse motivo, segundo Novalis, que o Iluminismo condenou a imaginação e o sentimento como "heresias", pelo fato de que esses aspectos ofereciam acesso ao "idealismo mágico" do infinito; o Iluminismo, por meio de seu apelo cego e exclusivo à razão, tentou impedir a apreensão desses mundos superiores, recorrendo a um apelo às coisas áridas da filosofia. A subjetividade e a intimidade humanas eram agora vistas como espelho do infinito. Uma nova ênfase foi posta sobre a música como forma de "revelação de uma ordem superior a qualquer ética ou filosofia" (Bettina von Arnim).

O desenvolvimento do romantismo teve consideráveis conseqüências para o cristianismo na Europa. Aqueles aspectos do cristianismo, em particular do catolicismo romano, que eram rejeitados pelo racionalismo, passaram a cativar a imaginação dos adeptos do romantismo. Encarava-se o racionalismo como algo deficiente em termos experimentais e emocionais, incapaz de corresponder às reais necessidades humanas, que eram tratadas e satisfeitas por meio da fé cristã. Como comentou F. R. de Chateaubriand a respeito da situação que imperava na França, na primeira década do século XIX: "Havia uma carência de fé, um anseio pelo consolo da religião, que se originava da própria falta, durante tanto tempo, desse consolo". Sentimentos semelhantes podem ser apontados no contexto alemão, nos últimos anos do século XVIII. O fato de o racionalismo haver falhado em sua tentativa de enfraquecimento da religião era algo evidente pelo desenrolar dos acontecimentos na Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos. O novo vigor manifesto no pietismo alemão e no evangelicalismo inglês, no século XVIII, é uma evidência da falha do racionalismo em fornecer uma alternativa convincente ao sentimento dominante de carência pessoal e de sentido. A filosofia passou a ser vista como algo estéril, acadêmico, na pior acepção da palavra, pelo fato de estar

desvinculada tanto da realidade exterior da vida, quanto da vida interior da consciência humana.

É em contraste com esse cenário de crescente decepção em relação ao racionalismo e à valorização inédita do "sentimento" humano, que a contribuição de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) deve ser considerada. Ele se beneficiou desse interesse pelo sentimento. Schleiermacher alegava que a religião em geral e o cristianismo em particular eram uma questão de sentimento ou de "consciência pessoal". Sua grande obra de teologia sistemática, *Christian faith* [*Fé cristã*] (1821; revista em 1834), representa uma tentativa de demonstrar a maneira como a teologia cristã se encontra vinculada a um sentimento de "absoluta dependência". A estrutura dessa obra é complexa, concentrando-se em torno da dialética entre o pecado e a graça. Divide-se em três partes. A primeira trata do ter consciência de Deus, dedicando-se a questões como a criação, por exemplo. A segunda parte lida com a consciência do pecado e suas conseqüências, como a consciência da possibilidade de redenção. A última parte analisa a consciência da graça, tratando de questões como a pessoa e a obra de Cristo. Dessa maneira, Schleiermacher é capaz de alegar que "tudo se relaciona à redenção alcançada por Jesus de Nazaré".

A contribuição de Schleiermacher ao desenvolvimento da teologia cristã é valiosa e, no momento propício, será analisada mais detalhadamente neste livro. Entretanto, nossa atenção volta-se agora para um movimento que, embora não seja estritamente teológico - sendo possível, de fato, qualificá-lo como ateológico ou mesmo antiteológico - teve um importante impacto sobre a teologia ocidental moderna. O movimento em questão é o marxismo.

O marxismo

O marxismo, provavelmente uma das visões de mundo mais importantes que surgiram na Idade Moderna, teve, ao longo do último século, um grande impacto sobre a teologia cristã. O colapso do marxismo como ideologia de Estado, na Europa Oriental, nos últimos anos do século vinte, levou a uma pronunciada redução de seu impacto. Contudo, sua influência permanece viva nas discussões teológicas do final do século XX, em particular na teologia da libertação da América Latina e em certas "teologias da esperança", como a que foi formulada por Jürgen Moltmann, na década de 1960. Portanto, é importante entender um pouco desse movimento e de suas conseqüências para a teologia cristã.

O marxismo pode ser considerado como o conjunto de idéias associadas ao escritor alemão Karl Marx (1818-1883). Até pouco tempo, o termo também dizia respeito a uma ideologia de Estado, característica de diversos países da Europa Oriental e de outros locais, que consideravam o cristianismo e as demais religiões como reacionários e adotavam medidas repressoras no sentido de eliminá-las.

A noção de materialismo é algo fundamental para o marxismo. Essa noção não representa alguma doutrina metafísica ou filosófica que afirma ser o mundo constituído apenas de matéria. Antes, é uma declaração de que uma compreensão correta acerca do ser humano deve começar pela produção de bens materiais. A

forma como os seres humanos respondem a suas necessidades materiais determina todo o resto. As idéias, inclusive de ordem religiosa, são respostas à realidade material. Elas representam a superestrutura que é construída sobre a estrutura socioeconômica. Em outras palavras, as idéias e os sistemas de crenças são reações frente a um conjunto bem definido de condições socioeconômicas. Se essas condições sofrem uma mudança radical (por meio de uma revolução, por exemplo), o sistema de crenças por elas gerado e mantido perecerá, juntamente com as mesmas.

Essa primeira idéia conduz naturalmente a uma segunda: a alienação da humanidade. Diversos fatores provocaram o surgimento da alienação no interior do processo material, dentre os quais os dois mais importantes são a divisão do trabalho e a existência da propriedade privada. O primeiro fator causa a alienação do trabalhador frente ao produto de seu trabalho, ao passo que o segundo provoca o surgimento de uma situação na qual o interesse individual não mais coincide com o interesse coletivo como um todo. Como as forças produtivas são propriedade de uma pequena minoria da população, a sociedade, por conseguinte, divide-se em classes, e o poder político e econômico concentram-se nas mãos da classe dominante.

Conforme acreditava Marx, se essa análise estivesse correta, surgiria espontaneamente uma terceira conclusão: o capitalismo - o sistema econômico que acabamos de descrever - era intrinsecamente instável devido às tensões derivadas das forças produtivas. Em consequência dessas contradições internas, o capitalismo entraria em colapso. Algumas versões do marxismo apresentavam esse colapso como processo natural, que não necessitava da ajuda de outros fatores. Outras o apresentam como consequência de uma revolução social liderada pela classe trabalhadora. As palavras finais do Manifesto comunista (1848) parecem sugerir a última versão: "Os operários nada têm a perder, exceto seus grilhões. Eles têm o mundo inteiro a ganhar. Operários de todo mundo, uni-vos!"

Afinal, qual é a relação dessas idéias com a teologia cristã? Marx, em seus manuscritos políticos e econômicos de 1844, desenvolveu o conceito de que a religião em geral (sem discriminar as religiões de maneira individual) é uma resposta direta às condições socioeconômicas. "O mundo da religião não passa de um reflexo do mundo real." Existe aqui uma alusão significativa e evidente à crítica da religião de Feuerbach, da qual trataremos posteriormente. Marx alega que "a religião é apenas o sol imaginário que o homem acredita estar girando ao seu redor, até que perceba que ele mesmo é o centro de sua própria revolução". Em outras palavras, Deus é simplesmente uma projeção dos anseios humanos. Os seres humanos "buscam por um ser sobrenatural na realidade fictícia do céu e nada encontram lá, exceto o reflexo de si mesmos".

No entanto, por que a religião deveria sequer existir? Se Marx estava certo, por que as pessoas deveriam acreditar nessa ilusão grosseira? As respostas de Marx concentram-se no conceito da alienação. "Os seres humanos criam as religiões, e não o inverso. A religião representa a autoconsciência e a auto-estima de pessoas que ou não encontraram a si mesmas ou já se perderam novamente." A religião é

produto da alienação socioeconômica. Ela nasce dessa alienação, ao mesmo tempo em que a alimenta, por meio de uma espécie de intoxicação espiritual, que torna as massas incapazes de perceber sua própria condição e de fazer algo a esse respeito. A religião é um consolo, que torna as pessoas capazes de tolerar sua alienação econômica. Se essa alienação não existisse, a religião não seria necessária.

O materialismo afirma que os acontecimentos que ocorrem no mundo material dão origem a mudanças correspondentes no mundo das idéias. Portanto, a religião é o resultado de um certo conjunto de condições socioeconômicas. Essa alienação econômica, uma vez alteradas essas condições, será conseqüentemente eliminada, e a religião deixará de existir. Ela não terá mais qualquer utilidade. Condições sociais injustas produzem a religião e são, por sua vez, sustentadas por ela. "A luta contra a religião é, portanto, indiretamente a luta contra o mundo do qual a religião representa a fragrância espiritual." Assim, Marx defende que a religião continuará a existir enquanto responder às necessidades da vida das pessoas alienadas. "Somente posteriormente o reflexo religioso do mundo real poderá desaparecer... quando os relacionamentos concretos do cotidiano oferecerem ao ser humano somente vínculos perfeitamente claros e justos com seus semelhantes e com a natureza." Em síntese, era necessária uma reviravolta no mundo real para acabar com a religião. Assim, Marx alega que, quando um contexto socioeconômico destituído de alienação for implantado pelo comunismo, a necessidade que dá origem à religião desaparecerá. Com a erradicação dessas necessidades materiais, o anseio espiritual também desaparecerá.

Em termos práticos, o marxismo não teve praticamente qualquer influência até o período da Primeira Guerra Mundial. Isso se deve em parte a alguns desentendimentos internos do movimento e em parte à falta de quaisquer oportunidades reais de expansão política. Os problemas internos são particularmente interessantes. A proposta de que a classe trabalhadora poderia se libertar da opressão e provocar uma revolução política logo se mostrou utópica. Muito cedo, ficou evidente que os marxistas, longe de ser originários dos grupos da classe trabalhadora politicamente consciente, eram, de fato, lamentavelmente, integrantes da classe média (como o próprio Marx). Lênin, consciente desse problema, desenvolveu a idéia de um "partido de vanguarda". Os trabalhadores eram tão ingênuos em questões políticas que precisavam ser liderados por revolucionários profissionais, os únicos capazes de proporcionar a plena visão e o direcionamento prático que seriam necessários para que uma revolução mundial acontecesse e tivesse sustentação.

A Revolução Russa deu ao marxismo a chance de que tanto necessitava. Entretanto, embora o marxismo tenha se consolidado sob uma forma modificada (marxismo-leninismo) na União Soviética, não demonstrou obter êxito em outros locais. Os êxitos alcançados na Europa Oriental, após a Segunda Guerra Mundial, devem-se principalmente ao poderio militar e à instabilidade política. Suas experiências bem-sucedidas na África devem-se em grande parte ao apelo sedutor do conceito de "imperialismo", cuidadosamente elaborado por Lênin, o qual permitiu aos excluídos de certos países da África e da Ásia atribuir seu subdesenvol-

vimento à exploração cruel e sistemática, promovida pelas atividades externas do capitalismo ocidental, do que a quaisquer deficiências que lhes fossem inerentes.

O fracasso econômico e a estagnação política resultantes das experiências marxistas desses países, nas décadas de 1970 e 1980, logo levaram à decepção em relação a essa nova filosofia. Na Europa, o marxismo estava preso a uma espiral de decadência. Seus principais defensores tornaram-se progressivamente teóricos abstratos, desvinculados das raízes da classe trabalhadora e sem praticamente qualquer experiência política. A idéia de uma revolução socialista foi gradualmente perdendo seu apelo e credibilidade. Nos Estados Unidos e Canadá, o marxismo teve pouco apelo social a princípio, se é que teve algum, embora sua influência sobre o mundo acadêmico fosse mais perceptível. A invasão da Tchecoslováquia pela União Soviética, em 1968, causou um notável arrefecimento do entusiasmo pelo marxismo, entre os círculos intelectuais do ocidente.

Entretanto, as idéias de Marx, apropriadamente alteradas, tiveram sua influência sobre a teologia cristã moderna. Pode-se demonstrar que a teologia da libertação, surgida na América Latina, inspirou-se em perspectivas marxistas com as quais simpatiza, mesmo que esse movimento não possa de fato ser descrito como "marxista." Analisaremos a teologia da libertação em uma seção posterior (vide pp. 153-155).

O protestantismo liberal

O protestantismo liberal é, sem dúvida alguma, um dos movimentos mais importantes que surgiram dentro do pensamento cristão moderno. Suas origens são complexas. No entanto, fica mais fácil compreendê-lo se considerarmos como seu ponto de partida a reação ao programa teológico elaborado por F. D. E. Schleiermacher, particularmente no que diz respeito à sua ênfase sobre o "sentimento" humano (vide pp. 134-35) e à necessidade de relacionar a fé cristã à situação do ser humano. O protestantismo liberal clássico surgiu na metade do século XIX, na Alemanha, em meio à crescente percepção de que a fé e a teologia cristãs necessitavam, ambas, ser revistas à luz do conhecimento moderno. Na Inglaterra, com a recepção cada vez mais positiva alcançada pela teoria da seleção natural de Charles Darwin (popularmente conhecida como a "teoria darwinista da evolução"), criou-se um ambiente em que alguns elementos da teologia cristã tradicional (como a doutrina da criação do mundo em sete dias, por exemplo) pareciam ser cada vez mais insustentáveis. Desde o início, o movimento liberal se comprometeu a lançar pontes para suprir a lacuna que havia entre a fé cristã e o conhecimento moderno. Era necessário que o programa liberal apresentasse um grau significativo de flexibilidade em relação à teologia cristã tradicional. Seus principais escritores alegavam que essa renovação dogmática era essencial, se o cristianismo tinha a pretensão de continuar sendo uma opção intelectual viável em meio ao mundo moderno. Por essa razão, eles exigiram um certo grau de liberdade, por um lado, quanto ao legado doutrinário do cristianismo e, por outro lado, quanto aos tradicionais métodos de interpretação bíblica. Naqueles pontos

em que os métodos clássicos de interpretação bíblica ou os dogmas tradicionais parecessem ameaçados pelos avanços do conhecimento humano, era imperativo que fossem descartados ou reinterpretados, para que se alinhassem àquilo que agora se sabia a respeito do mundo.

As conseqüências teológicas dessa mudança de direção foram intensas. Diversos dogmas cristãos vieram a ser considerados extremamente ultrapassados em comparação com as normas culturais modernas; esses dogmas receberam dois tipos de tratamento:

- 1 Foram abolidos como algo que se baseava em pressupostos ultrapassados ou equivocados. A doutrina do pecado original é um desses casos; atribuíram-na a uma interpretação equivocada do Novo Testamento, feita à luz dos escritos de Agostinho, cuja opinião nessas questões havia sido obscurecida pelo seu envolvimento excessivo com uma seita fatalista (os maniqueístas).
- 2 Foram reinterpretados de uma maneira mais adequada ao espírito da época. Várias doutrinas centrais, relacionadas à pessoa de Jesus Cristo, podem ser incluídas nessa categoria, inclusive sua divindade (reinterpretada como declaração das qualidades personificadas em Jesus, as quais a humanidade em geral poderia ter esperanças de reproduzir.)

Ao longo desse processo de interpretação doutrinária (que continuou no movimento da "história do dogma": (vide pp. 422-3), pode-se perceber uma nova preocupação de alicerçar a fé cristã no mundo dos homens - sobretudo, na experiência humana e na cultura moderna. O liberalismo, pressentindo as prováveis dificuldades em basear a fé cristã em um apelo exclusivo às Escrituras e à pessoa de Jesus Cristo, buscou ancorar essa fé na experiência do homem comum e interpretá-la de formas que fizessem sentido para a visão moderna.

O liberalismo inspirava-se na visão de uma humanidade que avançava em direção a novos estágios de progresso e prosperidade. A teoria da evolução deu uma nova vitalidade a essa crença, que foi nutrida pela robusta evidência do equilíbrio e do progresso cultural que se verificavam na Europa Ocidental, ao final do século XIX. A religião, cada vez mais, era vista como algo relacionado às necessidades espirituais da humanidade moderna, proporcionando-lhe um direcionamento ético. A dimensão intensamente ética do protestantismo liberal é particularmente evidente nos escritos de Albrecht Benjamin Ritschl.

Conforme Ritschl, a noção do "Reino de Deus" era de importância crucial. Ele apresentava a tendência de concebê-lo como domínio fixo (estático) de valores éticos, que sustentaria o desenvolvimento da sociedade alemã, nessa altura de sua história. A história, segundo se alegava, estava em processo de ser divinamente direcionada à perfeição. A civilização era vista como parte integrante desse processo de evolução. No curso da história humana surgiram vários indivíduos aos quais se atribuiu uma sabedoria especial, de origem divina. Um desses indivíduos foi Jesus. Ao seguir seu exemplo e compartilhar de sua vida interior, a evolução do ser humano torna-se possível. O movimento demonstrava um otimismo imenso e ilimitado quanto à capacidade e o potencial do ser humano. Defendia-se que religião e

ciência eram áreas afins, praticamente idênticas. Críticos posteriores desse movimento o chamaram de "protestantismo cultural" (Kulturprotestantismus), por acreditar que era demasiadamente dependente das normas culturais de aceitação geral.

Muitos de seus críticos - como Karl Barth, na Europa, e Reinhold Niebuhr, nos Estados Unidos - consideravam que o liberalismo se baseava em uma visão desesperadamente otimista da natureza humana. Eles acreditavam que esse otimismo fora destruído pelos acontecimentos da Primeira Guerra Mundial e que o liberalismo, daí para frente, seria afetado por uma falta de credibilidade cultural. Essa conclusão mostrou ser um considerável erro de cálculo. Na melhor das hipóteses, pode-se considerar o liberalismo como um movimento voltado à reformulação da fé cristã de acordo com formas que fossem aceitáveis no contexto da cultura contemporânea. O liberalismo ainda desempenhava o papel de mediador entre duas alternativas inaceitáveis: a mera reformulação da fé cristã tradicional (normalmente descrita como "tradicionalismo" ou "fundamentalismo" por seus críticos liberais) e a rejeição total do cristianismo. Os escritores liberais se dedicaram de corpo e alma à busca de um meio-termo entre essas duas alternativas extremas.

Talvez a apresentação mais elaborada e influente do movimento se encontre nas obras de Paul Tillich (1886-1965), geralmente considerado como o teólogo estadunidense mais influente desde Jonathan Edwards, alcançou fama nos Estados Unidos no final da década de 1950 e início da década de 1960, perto do término de sua carreira. O programa teológico de Tillich pode ser resumido em uma única palavra: "correlação". Por "método de correlação", ele entende a função da teologia moderna de estabelecer um diálogo entre a cultura humana e a fé cristã. Ele reagiu com alarme ao programa teológico formulado por Karl Barth, encarando-o como tentativa equivocada de provocar uma separação entre teologia e cultura. Para Tillich, as questões existenciais - ou "questões fundamentais", como ele normalmente as denomina - são lançadas e reveladas por meio da cultura humana. A filosofia, a literatura e as artes dos tempos modernos apontam para questões que interessam aos seres humanos. A teologia, por sua vez, formula respostas para essas questões e, ao fazê-lo, correlaciona o evangelho à cultura moderna. O evangelho deve falar à cultura e isso só é possível se as questões concretas, levantadas por essa cultura, forem ouvidas. Para David Tracy, da Universidade de Chicago, a imagem de um diálogo entre o evangelho e a cultura é algo predominante: esse diálogo envolve o aperfeiçoamento e o enriquecimento mútuos, tanto do evangelho, quanto da cultura. Portanto, há uma íntima relação entre teologia e apologética, pois a função da teologia é entendida como a interpretação da resposta cristã às necessidades humanas, as quais, por sua vez, são reveladas pela análise da cultura.

Assim, talvez a melhor interpretação do termo "liberal" seja a que se aplique a "um teólogo que, segundo a tradição de Schleiermacher e Tillich, esteja interessado na reformulação dogmática em resposta à cultura contemporânea", o que descreve muitos dos escritores modernos conhecidos. Entretanto, deve-se observar que o termo "liberal" é geralmente considerado impreciso e confuso. John Macquarrie, teólogo britânico, destaca esse ponto com sua clareza característica:

O que significa teologia "liberal"? Se o termo quer dizer apenas que o teólogo, a quem esse adjetivo se aplique, está aberto a outros pontos de vista, portanto teólogos liberais podem ser encontrados em todas as escolas do pensamento. Contudo, se o termo "liberal" torna-se um rótulo partidário, logo acaba sendo, de modo geral, algo extremamente despótico.

Na verdade, um dos paradoxos mais curiosos da teologia cristã recente está no fato de que alguns de seus representantes mais dogmáticos se dizem genuinamente liberais! O liberalismo, no sentido verdadeiro e respeitável da palavra, traz consigo um inalienável respeito pelas perspectivas alheias e abertura em relação a elas; assim, deve ser um elemento essencial de todo ramo da teologia cristã (inclusive da neo-ortodoxia e do evangelicalismo, que serão analisados em breve). Entretanto, o termo passou a ter um novo sentido que, com frequência, carrega em si matizes de desconfiança, de hostilidade ou de impaciência em relação aos tradicionais dogmas e doutrinas cristãs. Isso pode ser nitidamente notado pelo uso popular do termo, no qual se incluem, em geral, idéias como a negação da ressurreição ou da singularidade da pessoa de Cristo.

O liberalismo tem sido criticado em vários pontos, dentre os quais os seguintes são uma típica ilustração dessa crítica:

- 1 O movimento apresenta a tendência de pôr grande ênfase sobre a idéia de uma experiência religiosa humana que seja universal. Contudo, essa é uma noção vaga, mal definida e impossível de ser publicamente analisada e avaliada. Também existem excelentes razões para sugerir que essa "experiência" é moldada pela interpretação, em uma extensão muito maior do que aquela que seria admissível pelo liberalismo.
- 2 Os críticos do liberalismo o vêem como um movimento que põe ênfase excessiva sobre criações culturais passageiras, o que resulta na aparência de um movimento indiscriminadamente controlado por uma agenda secular.
- 3 Sugere-se que o liberalismo esteja pronto a sacrificar doutrinas distintamente cristãs, na tentativa de tornar o cristianismo aceitável aos olhos da cultura contemporânea.

O liberalismo provavelmente alcançou seu ápice nos Estados Unidos, no século passado, no final da década de 1970 e início da de 1980. Embora continue a manter uma nítida presença em seminários e escolas religiosas, nos dias atuais é normalmente considerado um movimento em declínio, tanto em relação à teologia moderna, quanto à vida da igreja em geral. A fragilidade do liberalismo é reconhecida pelos críticos da escola pós-liberal que será estudada em breve. Grande parte dessa crítica pode ser também dirigida a um movimento vagamente conhecido como "modernismo", o qual passaremos a analisar.

O modernismo

O termo "modernista" foi originalmente usado em referência a uma escola de teólogos católicos romanos em atividade ao final do século XIX, que adotava

uma atitude crítica em relação às doutrinas cristãs tradicionais, em particular àquelas relativas à cristologia e à soteriologia. O movimento nutria uma atitude positiva em relação à crítica bíblica radical e enfatizava as dimensões éticas da fé, em detrimento daquelas que fossem mais teológicas. Sob muitos aspectos, o modernismo pode ser visto como tentativa de conciliação, por parte de escritores da igreja católica romana, frente à perspectiva iluminista, a qual eles haviam basicamente ignorado, até aquele ponto.

Contudo, o termo "modernismo" é bastante vago e não deve ser visto como algo que implique na existência de uma escola de pensamento característica, comprometida com determinados métodos comuns ou atribuída a determinados mestres. Certamente é verdade que a maioria dos escritores modernistas se preocupavam em integrar o pensamento cristão ao espírito iluminista, em especial no que tange às novas concepções de história e de ciências naturais, que estavam em ascensão naquela época. Da mesma forma, alguns deles se inspiravam em escritores como Maurice Blondel (1861-1949), que alegava que o aspecto sobrenatural era intrínseco à existência humana ou em Henri Bergson (1859-1941), que enfatizava a primazia da intuição sobre o intelecto. Contudo, não há suficientes características em comum entre os modernistas franceses, ingleses e estado-unidenses, nem mesmo entre o modernismo católico romano e o protestante, que permitam a aplicação do termo de forma rigorosa para designar uma escola específica.

Dentre os escritores modernistas católicos romanos, deve-se destacar os nomes de Alfred Loisy (1857-1940) e de George Tyrrell (1861-1909). Na década de 1890, Loisy firmou-se como crítico das visões tradicionais ligadas aos relatos bíblicos da criação, defendendo que era possível notar uma verdadeira evolução dessa doutrina nas Escrituras. Sua obra mais importante, *L'évangile et l'église* [O evangelho e a igreja], veio a público em 1902. Esse trabalho relevante representava uma reação direta às perspectivas de Adolf von Harnack, acerca das origens e da natureza do cristianismo, publicadas dois anos antes sob o título *What is Christianity?* [O que é o cristianismo?]. Loisy refutava a sugestão de Harnack sobre a existência de uma ruptura radical entre Jesus e a igreja; entretanto, ele fez concessões significativas ao relato de cunho protestante liberal, elaborado por Harnack, a respeito das origens cristãs, inclusive quanto à aceitação do papel e da validade de uma crítica bíblica na interpretação do evangelho. Em consequência disso, o livro, em 1903, foi posto na lista dos livros censurados pelas autoridades católicas romanas.

O escritor jesuíta inglês George Tyrrel acompanhou Loisy em sua crítica radical dos dogmas católicos tradicionais. Como Loisy, ele criticou o relato sobre as origens cristãs, apresentado por Harnack em *Christianity at the crossroads* [O cristianismo em uma encruzilhada] (1909), rejeitando a reconstrução histórica da figura de Jesus, feita por Harnack, como "a imagem de um rosto protestante liberal refletida no fundo de um poço profundo". O livro também continha uma defesa da obra de Loisy, sob a alegação de que a hostilidade formal da igreja católica

romana, em relação ao livro e ao seu respectivo autor, havia criado a impressão generalizada de que a obra retratava uma defesa do protestantismo liberal contra as posturas católicas romanas e que o "modernismo não passava de um movimento voltado à racionalização e ao protestantizar".

Essa percepção, em parte, deve-se à crescente influência das posturas modernistas adotadas dentre as principais denominações protestantes. Na Inglaterra, a Associação dos Homens Cristãos foi fundada, em 1898, para a promoção do avanço do pensamento religioso liberal; em 1928, seu nome foi alterado para Associação Moderna dos Homens Cristãos. Dentre aqueles especificamente associados a esse grupo, pode-se destacar a presença de Hastings Rashdall (1858-1924), cuja obra *Idea of atonement in Christian theology* [O conceito de expiação na teologia cristã] (1919) ilustra bem o caráter geral do modernismo inglês. Baseando-se, de maneira indiscriminada, em obras anteriores de intelectuais ligados ao movimento protestante liberal, Rashdall, como Ritschl, defendia que a teoria da expiação, associada ao escritor medieval Pedro Lombardo, era mais aceitável para as formas modernas de pensamento do que as tradicionais teorias que apelavam para uma noção de sacrifício vicário. Essa doutrina da expiação, intensamente ética e elucidativa, que interpretava a morte de Cristo quase que exclusivamente como demonstração do amor de Deus, teve um impacto considerável sobre o pensamento inglês, em especial sobre o pensamento anglicano, nas décadas de 1920 e 1930. No entanto, os acontecimentos da Primeira Guerra Mundial e o posterior surgimento do fascismo na Europa, na década de 1930, afetaram a credibilidade do movimento. Foi somente na década de 1960, que um renovado modernismo ou radicalismo passou a ser uma característica marcante do cristianismo inglês.

O surgimento do modernismo nos Estados Unidos seguiu um padrão semelhante. A expansão do protestantismo liberal, ao final do século XIX e início do século XX, foi vista de modo geral como desafio direto às perspectivas evangélicas mais conservadoras. A obra de Newman Smyth, *Passing protestantism and coming catholicism* [Partida do protestantismo e chegada do catolicismo] (1908), defendia a visão de que o catolicismo romano moderno poderia servir, sob vários aspectos, como mentor para o protestantismo estado-unidense, principalmente no que tange à crítica relativa aos dogmas e à perspectiva histórica quanto à evolução doutrinária. A situação polarizou-se cada vez mais com o surgimento do fundamentalismo, em reação às posturas modernistas.

A Primeira Guerra Mundial deu início a um período de questionamento em meio ao modernismo estado-unidense, intensificado pelo realismo socialista radical de escritores como H. R. Niebuhr. Até a metade da década de 1930, o modernismo parecia haver se perdido. Harry Emerson Fosdick, em um artigo de grande projeção, publicado na revista *Christian Century*, de 4 de dezembro de 1935, afirmou a necessidade de "ir além do modernismo". Walter Marshall Horton, em seu livro *Realistic theology* [Teologia realista] (1934), falou das raízes de forças liberais na teologia estado-unidense. Entretanto, o movimento ganhou uma renovada confiança no período do pós-guerra e alega-se que alcançou seu ápice no período da Guerra do Vietnã.

Todavia, devemos retornar ao início do século XX, para analisar uma das primeiras reações contrárias ao liberalismo, particularmente associada ao nome de Karl Barth: a neo-ortodoxia.

A neo-ortodoxia

A Primeira Guerra Mundial assistiu a uma decepção crescente, embora não viesse a representar uma rejeição total, em relação à teologia liberal, associada a Schleiermacher e seus seguidores. Vários escritores alegavam que Schleiermacher havia, na verdade, reduzido o cristianismo a pouco mais do que uma experiência religiosa, transformando-o em uma atividade antropocêntrica, e não teocêntrica. Alegava-se que a guerra havia acabado com a credibilidade atribuída a essa abordagem. A teologia liberal parecia girar em torno dos valores humanos - e como esses valores poderiam ser levados a sério, se haviam provocado conflitos globais de tamanha proporção? Escritores como Karl Barth (1886-1968), ao enfatizar o aspecto referente à "diversidade" de Deus, acreditavam que poderiam escapar da execrada teologia antropocêntrica defendida pelo liberalismo.

Essas idéias foram sistematicamente apresentadas por Karl Barth (1936-1969) em sua obra *Church dogmatics* [*Dogmática da igreja*], que representa talvez a maior conquista teológica do século XX. Barth não viveu o suficiente para terminar sua obra, portanto, sua apresentação da doutrina da redenção ficou incompleta. O tema central que permeia toda essa obra é a necessidade de levar a sério a forma como Deus se revelou em Cristo, por intermédio das Escrituras. Embora isso possa parecer pouco mais do que uma repetição dos temas já definitivamente associados a Calvino e Lutero, Barth acrescentou a essa tarefa tamanha dimensão de criatividade, que veio a firmar-se como grande intelectual por seu mérito pessoal.

Seu trabalho divide-se em cinco volumes, cada qual é posteriormente subdividido. O volume I trata da Palavra de Deus - que para Barth é a origem e o ponto de partida tanto da fé quanto da teologia cristãs. O volume II trata da doutrina de Deus, e o volume III, da doutrina da criação. O volume IV discute a doutrina da reconciliação (ou, como talvez seja possível dizer, da expiação, pois o termo alemão *Versöhnung* pode ter ambos os significados), e o volume V, inacabado, trata da doutrina da redenção.

Com exceção do termo "barthianismo", previsível (e relativamente nada esclarecedor), dois outros termos têm sido usados para descrever a abordagem associada ao nome de Karl Barth. O primeiro deles é o termo "teologia dialética", especificamente encontrada no comentário de Romanos, escrito por Barth em 1919, que retoma a noção de uma "dialética entre o tempo e a eternidade", ou uma "dialética entre Deus e a humanidade". O termo chama a atenção para a ênfase, característica de Barth, sobre o fato de existir entre Deus e a humanidade uma relação dialética ou de contradição, e não uma de continuidade. "Neo-ortodoxia" vem a ser o segundo termo, que destaca o aspecto da afinidade existente entre a obra de Barth e as obras do período da ortodoxia reformada, mais especificamente aquelas do século XVII. Sob vários aspectos, pode-se considerar

que Barth estabeleceu uma espécie de diálogo com diversos dos principais autores reformados dessa época.

Talvez a característica mais marcante da abordagem de Barth seja sua "teologia da Palavra de Deus". Conforme Barth, a teologia é uma disciplina que busca manter a fidelidade da proclamação feita pela igreja cristã, no que diz respeito a seu fundamento em Jesus Cristo, de acordo com o que nos tem sido revelado nas Escrituras. A teologia não representa uma resposta à condição humana ou às indagações humanas; a teologia é uma resposta à Palavra de Deus, a qual exige uma resposta em razão de sua natureza intrínseca.

A neo-ortodoxia tornou-se uma importante presença na teologia estado-unidense, na década de 1930, em especial por intermédio dos escritos de Reinhold Niebuhr e de outros, que criticaram os pressupostos otimistas da maior parte do pensamento protestante sócio-liberal da época.

A neo-ortodoxia tem recebido críticas em vários pontos. Os pontos apresentados a seguir são de importância especial:

- 1 Sua ênfase nos aspectos da transcendência e da "diversidade" de Deus faz com ele seja visto como alguém distante e potencialmente irrelevante. Sugere-se que, com frequência, isso leva a um extremo ceticismo.
- 2 A alegação de que a neo-ortodoxia baseia-se exclusivamente na revelação divina, funciona de certa forma como círculo vicioso, pois não pode ser avaliada a não ser por essa mesma revelação. Em outras palavras, não existem pontos de referência externos, pelos quais as alegações da neo-ortodoxia possam ser verificadas. Isso levou muitos de seus críticos a qualificar esta postura como uma espécie de fideísmo - isto é, um sistema de crenças inacessível a qualquer forma de crítica externa a seus próprios domínios.
- 3 A neo-ortodoxia não apresenta uma resposta eficaz para aqueles que se sentem atraídos por outras religiões, as quais ela é forçada a refutar, qualificando-as como distorções ou perversões. Outras abordagens teológicas são capazes de reconhecer a existência dessas religiões, classificando-as em relação à fé cristã.

O catolicismo romano

De maneira geral, aceita-se a idéia de que os avanços mais expressivos na teologia católica romana moderna têm suas origens no período imediatamente anterior ao Segundo Concílio do Vaticano (1962-1965). Seria incorreto dizer que "quase nada aconteceu" na história da teologia católica, nos séculos XVIII e XIX. No entanto, as condições em que se encontrava a igreja católica romana na Europa nesse período, não eram particularmente propícias à reflexão teológica. Ao norte da Europa, onde a religião adotada era predominantemente protestante, a igreja católica normalmente se encontrava em uma posição defensiva, de forma que uma teologia muito mais controversa do que construtiva tinha a primazia. Foi justamente isso que aconteceu no século XIX, quando Bismarck lançou seu *Kulturkampf* [Guerra à Cultura], atacando a igreja católica na Alemanha. Contudo,

forças seculares também tiveram um papel importante. A Revolução Francesa e seus desdobramentos também representaram um poderoso desafio à igreja, uma vez mais a pondo em uma posição defensiva.

No entanto, também havia causas teológicas para essa falta de criatividade. O catolicismo romano havia sido profundamente influenciado pelas idéias de Bossuet, em especial por sua ênfase sobre a questão da constância da tradição católica (vide p. 117). Concebia-se, com freqüência, a teologia como a fiel repetição do legado do passado, uma tendência incentivada pelo Primeiro Concílio do Vaticano (1869-1870). Um desdobramento de particular importância nesse aspecto foi a decisão do Papa Leão XIII, a saber, de atribuir um status privilegiado às obras de Tomás de Aquino, efetivamente (senão intencionalmente) consolidando-o, em relação às questões de teologia, como a norma.

No entanto, nítidas antecipações de uma tendência voltada à renovação teológica podem ser notadas no século XIX. O catolicismo romano alemão fora profundamente tocado pelo surgimento do idealismo do movimento romântico, que fez ressurgir o interesse por vários aspectos da fé e da prática católicas, inclusive seus aspectos existenciais. Pode-se notar esse novo interesse com o surgimento da Escola Católica de Tübingen, na década de 1830, quando escritores como Johann Sebastian von Drey (1777-1853) e Johann Adam Möhler (1796-1838) começaram a enfatizar a idéia da tradição como a voz vital da igreja. John Henry Newman (1801-1890), que era a princípio anglicano, também proporcionou à teologia católica do final do século XIX uma tremenda injeção de confiança e de amadurecimento teológico, mesmo se levarmos em consideração que sua influência tenha sido indiscutivelmente maior no século XX do que em sua própria época. Talvez a mais importante de suas contribuições, em prol do avanço da teologia católica, seja a que se relaciona ao desenvolvimento da doutrina e do papel dos leigos na igreja.

Sinais de um grande avivamento da teologia católica romana podem ser observados após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Um dos temas mais importantes é o da recuperação do legado patrístico e medieval do catolicismo, que se manifesta nas obras de Henri de Lubac e Yves Congar. O Segundo Concílio do Vaticano promoveu o interesse no debate sobre a natureza e o papel da igreja e dos sacramentos, como também estabeleceu um ambiente mais favorável, no qual os teólogos católicos pudessem interagir. As obras de Hans Küng, Piet Schoonenberg e Edward Schillebeeckx são exemplos dessa nova vitalidade que se instaurou na teologia católica a partir do Concílio. É consenso geral que os dois teólogos de maior relevância a surgir dentro do catolicismo do século XX foram Hans Urs von Balthasar (1905-1988) e Karl Rahner (1904-1984). A principal obra de von Balthasar, publicada no período de 1961-1969, recebe o título de *Herrlichkeit* [*A glória do Senhor*]. Nela se apresenta o conceito do cristianismo como resposta à revelação que Deus faz de si mesmo, pondo-se uma ênfase especial na noção da fé como resposta à visão da beleza do Senhor.

Uma das conquistas mais impressionantes de Karl Rahner está ligada à recuperação do ensaio como instrumento de construção teológica. A principal fonte de

seu pensamento não se encontra em uma obra substancial de teologia dogmática, mas sim em uma coleção, relativamente dispersa e desestruturada, de ensaios publicados ao longo do período de 1954-1984, conhecidos em inglês sob o título de *Theological investigations* [*Especulações teológicas*]. Esses ensaios, que passaram de dezesseis volumes na edição original em alemão (*Schriften zur Theologie*) e de vinte volumes na versão inglesa, ainda inacabada, trazem à tona a maneira como uma abordagem teológica relativamente assistemática pode, ainda assim, dar origem a um programa teológico coerente. Talvez o aspecto mais relevante do programa teológico de Rahner esteja nesse seu "método transcendental", que concebia como resposta cristã à condição secular de perda da transcendência de Deus. Ao passo que as gerações anteriores tentaram responder a esse desafio por meio de estratégias de adequação de cunho liberal ou modernista, Rahner alegava que a recuperação do sentido do transcendente somente poderia ser alcançada por meio de um retorno às fontes teológicas clássicas do cristianismo, especificamente aquelas relativas a Agostinho e Tomás de Aquino. A abordagem específica de Rahner envolve uma fusão do tomismo com os aspectos centrais do idealismo e do existencialismo alemães.

O Catecismo da Igreja Católica, documento de extrema importância, surgiu em 1994. Esse documento representa um sumário lúcido de alguns dos temas mais importantes do pensamento católico romano moderno, atualizado à luz do Segundo Concílio do Vaticano. Essa obra representa uma síntese adequada do pensamento católico romano contemporâneo e será oportunamente citada ao longo deste livro.

A ortodoxia oriental

A tradição bizantina continuou a se desenvolver após a queda de Bizâncio (vide pp. 98-9), embora sob formas modificadas. Com a queda de Constantinopla diante da invasão islâmica, os principais centros do pensamento cristão oriental se deslocaram para a Rússia, em particular para as cidades de Kiev e Moscou. Escritores como A. S. Khomyakov (1804-1860) e Vladimir Soloviev (1853-1900) muito fizeram em prol da elaboração dos alicerces intelectuais da teologia ortodoxa russa, no século XX. Contudo, as políticas de repressão religiosa, associadas à Revolução Russa, tornaram impossível a continuidade da educação teológica na terra da ortodoxia. Vários escritores russos saíram de seu país, como Georges Florovsky (1893-1979) e Vladimir Lossky (1903-1958), dando continuidade ao desenvolvimento da tradição ortodoxa no exílio. Embora o colapso da União Soviética tenha aberto caminho para a restauração de uma forte tradição, relacionada à teologia e à espiritualidade da ortodoxia russa em seu país de origem, é provável que a diáspora russa (expressão que se origina da palavra grega que significa "dispersão", normalmente usada em relação a grupos de pessoas exiladas) continue a exercer um papel preponderante nesse aspecto, em especial nos Estados Unidos.

A Grécia finalmente se libertou do domínio turco na década de 1820, abrindo assim espaço para a renovação dessa tradição teológica dentro da ortodoxia.

Entretanto, essa renovação não decolou até a década de 1960. Na verdade, grande parte da produção teológica da Grécia, no século XIX, demonstra um grau de dependência considerável em relação às idéias ocidentais, bastante estranhas ao próprio contexto grego. Desde essa época, escritores como John Zizioulas e Christos Yannaras têm proporcionado um grande estímulo à recuperação das idéias características da tradição cristã oriental. Apesar da crescente importância das diásporas gregas, em cidades como Nova York e Melbourne, parece provável que a Grécia continuará a exercer, no futuro, uma influência teológica significativa na ortodoxia.

O feminismo

O feminismo veio a se tornar um importante elemento da cultura ocidental moderna. Em sua essência, representa um movimento global de luta pela emancipação das mulheres. Sua antiga designação - "movimento de liberação feminina" - exprime o fato de que o feminismo representa, fundamentalmente, um movimento de libertação, que dirige seus esforços no sentido de alcançar uma posição de igualdade para as mulheres na sociedade moderna, especialmente pela remoção das barreiras - inclusive de crenças, valores e atitudes - que criam obstáculos para esse processo. Nos últimos tempos, o movimento tornou-se cada vez mais heterogêneo, parcialmente em razão da disposição para reconhecer a diversidade de abordagens, por parte de mulheres pertencentes a diferentes culturas e etnias. Assim, os documentos religiosos escritos por mulheres negras, nos Estados Unidos, têm sido progressivamente designados como "teologia feminista negra".

O feminismo entrou em conflito com o cristianismo (assim como com a maioria das religiões), devido a sua percepção de que as religiões tratam as mulheres como seres humanos de segunda classe, tanto em termos dos papéis que essas religiões destinam às mulheres, como pela forma como concebem a imagem de Deus. As obras de Simone de Beauvoir - como *O segundo sexo* (1945), por exemplo - desenvolvem com maior profundidade essas idéias. Uma série de feministas pós-cristãs, inclusive Mary Daly em sua obra *Beyond God the Father [Além de Deus Pai]* (1973) e Daphne Hampson em *Theology and feminism [Teologia e feminismo]* (1990), alegam que o cristianismo, com seus símbolos masculinos para Deus, a figura masculina de seu salvador e sua longa história de líderes e intelectuais do sexo masculino, apresenta um preconceito contra a mulher, não sendo, portanto, passível de recuperação. Conforme frisam essas feministas, as mulheres devem abandonar esse ambiente opressivo do cristianismo. Outras ainda, como Carol Christ, em *Laughter of Aphrodite [O riso de Afrodite]* (1987), e Naomi Ruth Goldenberg, em *Changing of the Gods [Mudando os deuses]* (1979), argumentam que as mulheres podem alcançar sua emancipação religiosa por meio de um retorno às religiões antigas, que se dedicavam à adoração de deusas (ou pela criação de novas religiões), o que significaria o abandono do cristianismo tradicional.

Contudo, a avaliação do cristianismo, por parte do movimento feminista, está bem distante da hostilidade monolítica que essas escritoras possam sugerir.

Existem autoras feministas que destacaram a maneira como as mulheres têm participado ativamente da formação e da evolução da tradição cristã, a partir do Novo Testamento, assim como o fato de mulheres ocuparam posições de liderança significativas ao longo da história do cristianismo. Na verdade, muitas escritoras feministas têm demonstrado a necessidade de reavaliar o passado cristão, atribuindo-se honra e reconhecimento a uma multidão de servas fiéis, cujos atos, assim como defesa e proclamação de sua fé, têm, até aqui, passado despercebidos para grande parte da igreja cristã e de seus historiadores (todos homens, em sua maioria).

Pode-se alegar que a contribuição mais importante do feminismo para o pensamento cristão está em sua postura de desafio frente às teses teológicas tradicionais. Argumenta-se que essas teses são normalmente patriarcais (isto é, refletem uma crença na dominação masculina) e sexistas (ou seja, demonstram preconceito contra mulheres). As áreas da teologia relacionadas abaixo são especialmente significativas quanto a esse aspecto:

- 1 *A masculinidade de Deus* (vide pp. 315-317). O uso constante, por parte da tradição cristã, de pronomes masculinos em relação a Deus tem sido alvo de críticas por muitas escritoras feministas. Alega-se que o uso de pronomes femininos é, no mínimo, tão lógico quanto o uso de seus correspondentes masculinos e pode, de certa forma, corrigir uma ênfase excessiva sobre os modelos masculinos que se atribuem a Deus. Rosemary Radford Ruether, em seu livro *Sexism and God-talk* [*Sexismo e discursos sobre Deus*] (1983), sugere que o termo "Deus/a" é uma designação politicamente correta para Deus, embora seja improvável que a estranheza do termo aumente seu apelo. O livro de Sallie McFague, *Metaphorical theologie* [*Teologia metafórica*] (1982), defende a necessidade de recuperação da idéia relacionada aos aspectos metafóricos dos modelos masculinos de Deus, como, por exemplo, "pai": as analogias tendem a destacar as semelhanças entre Deus e os seres humanos; as metáforas declaram que, em meio a essas similaridades, existem diferenças significativas entre Deus e os seres humanos (como, por exemplo, na área do gênero).
- 2 *A natureza do pecado*. Muitas autoras feministas têm sugerido que certas noções de pecado como o orgulho, a ambição e o amor-próprio excessivo possuem uma orientação essencialmente masculina. Conforme alegam, isso não corresponde à experiência das mulheres, que possuem uma tendência de conhecer o pecado sob a forma da falta de orgulho, da falta de ambição e da falta de amor-próprio. De importância especial nesse contexto é o apelo feminista à idéia de relacionamentos não-competitivos, a qual evita os padrões de baixa auto-estima e de passividade que têm sido característicos das reações femininas tradicionais, diante de uma sociedade dominada por homens. Esse ponto é particularmente enfatizado por Judith Plaskow em *Sex, sin and grace* [*Sexo, pecado e graça*] (1980), uma crítica veemente à teologia de Reinhold Niebuhr, vista sob uma ótica feminista.
- 3 *A pessoa de Cristo* (vide pp. 401-436). Várias escritoras feministas, principalmente Rosemary Radford Ruether em seu livro *Sexism and God-*

talk [Sexismo e discursos sobre Deus], sugerem que a cristologia é o maior motivo para a existência de tanto sexismo dentro do cristianismo. Elizabeth Johnson, em sua obra, *Consider Jesus: waves of renewal in Christology [Considerare Jesus: ondas de renovação na cristologia]* (1990), analisou a forma pela qual a masculinidade de Jesus tem sido objeto de abusos teológicos, sugerindo as correções apropriadas. Duas áreas de importância singular podem ser notadas.

Primeiro, a masculinidade de Jesus tem sido, por vezes, utilizada como base teológica para a crença de que somente os homens possam refletir adequadamente a imagem de Deus, ou de que apenas os homens possam proporcionar modelos ou analogias apropriadas em relação a Deus. Segundo, a masculinidade de Cristo tem sido, algumas vezes, usada como fundamento para um sistema de crenças relacionadas a regras para a humanidade. Tem-se alegado, com base na masculinidade de Cristo, que a norma para a humanidade é o masculino, em que a mulher se torna, de certa forma, um ser humano de segunda classe ou alguém que não corresponde ao ideal de humanidade. Tomás de Aquino, que descreve as mulheres como homens que sofrem de má formação (aparentemente com base em uma biologia aristoteliana obsoleta), exemplifica essa tendência, a qual apresenta conseqüências cruciais para questões de liderança no seio da igreja.

Em resposta a esses aspectos, escritoras feministas têm alegado que a masculinidade de Cristo é um aspecto contingente de sua identidade, tão importante quanto o fato dele ser um judeu. Isso representava um elemento contingente de sua realidade histórica, e não um aspecto essencial de sua identidade. Portanto, esse aspecto não pode servir de fundamento para a dominação das mulheres pelos homens, assim como não legitima a dominação dos gentios pelos judeus, ou dos encanadores pelos carpinteiros.

A importância da crítica feminista em relação à teologia tradicional será destacada nos pontos pertinentes, ao longo deste livro. Agora, passaremos a analisar uma mudança relevante na atmosfera cultural do ocidente, que se manifestou de forma especial nas duas últimas décadas do século XX e parece que certamente continuará a exercer influência, nas primeiras décadas do século XXI. O movimento em questão é genericamente chamado de "pós-modernismo."

O pós-modernismo

Em geral, concebe-se o pós-modernismo como algo relacionado a uma sensibilidade cultural livre de absolutos, de certezas ou de fundamentos fixos, que aprecia o pluralismo e as diferenças, assim como visa à reflexão por meio da "contextualização" radical de todo o pensamento humano. Sob cada um desses aspectos, pode-se considerá-lo como reação consciente e deliberada de oposição à perspectiva iluminista baseada na universalidade.

Fornecer uma definição precisa do pós-modernismo é algo praticamente impossível. Em parte, por não haver um consenso geral sobre a natureza da expressão "modernidade", que o movimento se propõe a substituir ou suceder. De fato, é

plausível a alegação de que a própria expressão "pós-modernismo" implica que a "modernidade" seja algo tão bem definido e compreendido que - qualquer que seja seu significado - é possível afirmar que já terminou e que foi substituída pela pós-modernidade. O problema é especialmente crítico no caso da literatura, em que a expressão "modernismo" sempre foi uma noção controversa. No entanto, é possível a identificação de sua característica geral mais importante, que vem a ser o abandono deliberado e sistemático das narrativas centralizadoras.

As diferenças gerais entre a modernidade e a pós-modernidade foram sintetizadas em termos de uma série de contrastes estilísticos, entre eles os que se seguem, sugeridos por Ihab Hassan:

Modernismo

Propósito
Planejamento
Hierarquia
Centralização
Seleção

Pós-modernismo

Diversão
Casualidade
Anarquia
Dispersão
Associação

Observe como os termos associados à categoria "modernismo" apresentam fortes traços referentes à habilidade de análise, organização, controle e domínio, atribuídas ao sujeito pensante. Aqueles associados à categoria "pós-modernismo" retratam igualmente fortes sinais referentes à inabilidade de controle ou domínio do sujeito pensante, resultando na necessidade de deixar as coisas do jeito que são, em sua plena e gloriosa diversidade. Isso se aplica tanto à religião, quanto ao resto.

Assim, ficará claro que há no pós-modernismo, em relação às questões da verdade, um intrínseco compromisso inicial de relativismo ou pluralismo. Usando o jargão do próprio movimento, é possível dizer que o pós-modernismo retrata uma situação em que o significante substituiu o significado como o núcleo de direção e valor. Nos termos da lingüística estrutural, desenvolvida inicialmente por Ferdinand de Saussure e posteriormente por Roman Jakobson e outros, o reconhecimento da arbitrariedade do signo lingüístico e de sua interdependência em relação a outros signos marca o fim da possibilidade de existência dos significados fixos e absolutos.

De acordo com Saussure, um "signo" se constitui de três partes: o significante (a imagem acústica das palavras faladas conforme são escutadas pelos receptores aos quais a mensagem se dirige), o significado (o sentido evocado na mente desses receptores, por meio do estímulo causado pelo significante) e a unidade formada por esses aspectos. Para Saussure, a unidade do significante/significado representa uma convenção cultural. Não há qualquer fundamento universal ou transcendente que relacione o significante ao significado: essa união se dá de forma arbitrária, refletindo as contingências do condicionamento cultural.

Desenvolvendo essas perspectivas, escritores como Jacques Derrida, Michel Foucault e Jean Baudrillard alegaram que a linguagem era basicamente arbitrária, caprichosa e inconstante, não refletindo quaisquer normas lingüísticas que fossem

absolutas e abrangentes. Logo, a linguagem era algo arbitrário, incapaz de revelar o significado. Baudrillard defendia que a sociedade moderna estava presa em uma armadilha formada por intermináveis sistemas de signos artificiais, que não possuíam qualquer significado, pois somente perpetuavam os sistemas de crenças de seus idealizadores.

Um aspecto do pós-modernismo que ilustra bem essa tendência, ao mesmo tempo em que também demonstra sua obsessão por textos e linguagem, é o desconstrucionismo - o método crítico que praticamente afirma que a identidade e as intenções do autor de um texto são irrelevantes para sua interpretação, antes de enfatizar que, de qualquer modo, não se pode encontrar no texto um sentido fixo. Esse movimento surgiu, a princípio, em consequência da interpretação das obras de Martin Heidegger realizada por Jacques Derrida, no final da década de 1960. Pode-se observar dois princípios gerais que sustentam essa perspectiva de interpretação textual:

- 1 Tudo que for escrito transmitirá significados que seu autor não pretendia ou que não poderia ter intencionado.
- 2 O autor é incapaz de expressar em palavras aquilo que a princípio quis dizer.

Logo, todas as interpretações são igualmente válidas ou igualmente destituídas de significado (dependendo de seu ponto de vista). Conforme afirmou Paul de Man, um dos principais representantes estado-unidenses dessa perspectiva, a própria noção de "significado" tem sabor de fascismo. Esse tipo de abordagem, que floresceu nos Estados Unidos após a Guerra do Vietnã, recebeu crédito intelectual pela adesão de acadêmicos como de Man, Geoffrey Hartman, Harold Bloom e J. Hillis Miller. As "metanarrativas" - isto é, as narrativas generalizadas que alegavam fornecer parâmetros universais para a compreensão do sentido - deveriam ser rejeitadas como autoritárias. Essas narrativas, longe de auxiliar a compreensão do sentido, impunham seus próprios significados de maneira autoritária, fascista.

Do ponto de vista teológico, deve-se destacar a importância particular dos dois avanços a seguir mencionados. Embora, a longo prazo, não fique claro qual poderia ser sua influência, eles provavelmente continuarão sendo significativos pelas próximas duas décadas.

1 *Interpretação bíblica.* A tradicional interpretação acadêmica da Bíblia havia sido dominada pelo método histórico-crítico. Essa proposta, que se desenvolveu no século XIX, enfatizava a importância da aplicação de métodos de crítica histórica, como a determinação do *Sitz im Leben*, ou seja, da "situação de vida" das passagens do evangelho. Esse método foi contestado nas décadas de 1970 e 1980 pelo surgimento do estruturalismo e do pós-estruturalismo.

Diversos críticos literários da década de 1980 (como Harold Bloom e Frank Kermode) aventuraram-se no campo da interpretação bíblica e desafiaram, por exemplo, noções do que se considerava como interpretação bíblica "institucionalmente legitimada" ou "academicamente respeitável". A noção de que exista um sentido para um texto bíblico - quer determinado por uma autoridade eclesial

quer por uma comunidade acadêmica - é vista com extrema desconfiança pelo pós-modernismo.

Dentre as influências específicas em relação à interpretação bíblica, as que se seguem apresentam um interesse particular. A análise de Michel Foucault, sobre a relação de poder que existe entre o intérprete e a comunidade, levantou uma série de questões importantes a respeito da função potencialmente repressora dos intérpretes bíblicos "autorizados". As obras de Jacques Derrida deram origem à questão sobre a forma como várias leituras divergentes das Escrituras poderiam ser feitas, a partir de diferentes interpretações dos textos bíblicos. Jean-François Lyotard propôs que aquilo que denominava *les grands récits*, as grandes narrativas bíblicas, nada mais faziam do que perpetuar ideologias seculares que tinham poucos fundamentos nessas narrativas. Isso levantou a questão de como a Bíblia poderia ser interpretada de uma maneira que desafiasse, em vez de endossar, os pressupostos do capitalismo ocidental (embora os estudos dos teólogos latino-americanos, adeptos da teologia da libertação - veja abaixo - sugerem que esse problema é bem menos sério do que a retórica de Lyotard admite).

2 *Teologia sistemática*. O pós-modernismo, por natureza, é avesso à noção de "sistematização" ou a quaisquer alegações que defendam um determinado "sentido". O estudo de Mark Taylor, *Erring* [*Errando*], é um exemplo excelente do impacto do pós-modernismo sobre a teologia sistemática. A imagem do "erro" - em vez das propostas mais tradicionais da construção de sistemas teológicos - levou Taylor a desenvolver uma teologia assistemática que apresenta propostas diversificadas às questões referentes à verdade ou ao sentido. A análise de Taylor representa uma investigação das conseqüências da declaração de Nietzsche a respeito da "morte de Deus". Com base nisso, Taylor defende a eliminação de conceitos como individualidade, verdade e sentido. A linguagem não se refere a nada, e a verdade não corresponde a coisa alguma.

A teologia da libertação

O termo "teologia da libertação" poderia ser aplicado, em tese, a toda teologia que seja voltada às situações de opressão ou que delas trate. Nesse sentido, a teologia feminista poderia ser considerada uma espécie de teologia da libertação, como sugere a antiga expressão "liberação feminina". Da mesma forma, a teologia negra, sem dúvida alguma, se interessa pelo tema da libertação. No entanto, na prática o termo é usado em relação a uma forma de teologia bastante diferente, que surgiu no contexto latino-americano, nas décadas de 1960 e 1970. Em 1968, bispos da igreja católica romana da América Latina reuniram-se em um congresso em Medelin, na Colômbia. Esse encontro - normalmente conhecido como CELAM II - causou um grande impacto em toda a América Latina, ao reconhecer que a igreja havia freqüentemente se posto ao lado dos governos ditatoriais dessa região e ao declarar que, no futuro, tomaria o partido dos necessitados.

Essa postura pastoral e política logo foi reforçada por uma sólida base teológica. O teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, em *Theology of liberation* [*Teologia da*

libertação] (1971), introduziu os temas que se tornariam característicos do movimento, os quais analisaremos nesse momento. Entre outros autores de destaque, encontram-se o brasileiro Leonardo Boff, o uruguaio Juan Luis Segundo e o argentino José Miguéz Bonino. Este último é singular por um aspecto, pelo fato de ser uma voz protestante (mais especificamente metodista) em um diálogo dominado por escritores católicos romanos.

Os temas básicos da teologia da libertação latino-americana podem ser sintetizados da seguinte forma:

- 1 A teologia da libertação é voltada para a causa dos pobres e oprimidos. "Os necessitados são a verdadeira fonte teológica para a compreensão da verdade e da prática cristãs" (Jon Sobrino). No contexto latino-americano, a igreja põe-se ao lado dos pobres: "Deus está de forma clara e inequívoca do lado dos necessitados" (Bonino). O fato de Deus estar do lado dos pobres conduz a uma outra perspectiva: os pobres ocupam uma posição de especial importância na interpretação da fé cristã. Toda teologia e missão cristãs devem se iniciar com a "visão do menor", com os sofrimentos e aflições dos necessitados.
- 2 A teologia da libertação envolve a reflexão crítica em relação à prática. Como explica Gutiérrez, a teologia é uma "reflexão crítica sobre a práxis cristã, à luz da palavra de Deus". A teologia não é, nem deveria ser, desvinculada do envolvimento na sociedade ou da ação política. Embora a teologia ocidental clássica considerasse a ação como resultado da reflexão, a teologia da libertação subverte essa ordem: a ação vem em primeiro lugar, seguida da reflexão crítica. "A teologia tem que parar de explicar o mundo e começar a transformá-lo" (Bonino). O conhecimento verdadeiro de Deus jamais pode ser indiferente ou alienado, antes, vem pelo compromisso com a causa dos pobres. Há uma rejeição total da perspectiva iluminista, de acordo com a qual o comprometimento é um obstáculo ao conhecimento.

Em relação a esse ponto, a dúvida que a teologia da libertação tem para com a teoria marxista torna-se evidente. Muitos observadores ocidentais criticaram o movimento por essa razão, vendo-o como uma terrível aliança entre cristianismo e marxismo. Os teólogos da libertação defenderam enfaticamente seu apelo a Marx, com base em dois grandes motivos. Primeiro, o marxismo é visto como "instrumento de análise social" (Gutiérrez), que possibilita chegar a uma noção quanto à natureza atual da sociedade latino-americana e quanto aos meios, pelos quais a horrível situação dos necessitados possa ser solucionada. Segundo, ele fornece um programa político, por meio do qual se possa dismantelar o atual sistema de injustiça social, criando-se uma sociedade mais igualitária. Na prática, a teologia da libertação critica intensamente o capitalismo, posicionando-se a favor do socialismo. Os teólogos da libertação mencionaram a forma como Tomás de Aquino recorreu a Aristóteles em seu método teológico e alegavam que estavam apenas fazendo o mesmo - recorrendo a um filósofo secular, para fortalecer crenças fundamentalmente cristãs. Pois, como deve ser enfatizado, a teologia da libertação declara que a preferência e o compromisso de Deus para com os pobres é um aspecto fundamental do Evangelho e não alguma

opção impulsiva, decorrente da situação latino-americana ou puramente baseada na teoria política marxista.

Ficará evidente o fato de que a teologia da libertação é de importância fundamental para o debate teológico recente. Duas questões teológicas centrais podem ser consideradas como exemplo de seu impacto.

- 1 *A hermenêutica bíblica.* As escrituras são lidas como narrativa de libertação. Uma ênfase especial é posta sobre a questão da libertação de Israel da escravidão no Egito, sobre as denúncias feitas pelos profetas acerca da opressão e a proclamação do evangelho por Jesus aos pobres e marginalizados. As escrituras não são lidas a partir de uma perspectiva baseada na disposição de compreender o evangelho, mas a partir de um interesse em aplicar suas revelações libertadoras à situação da América Latina. A teologia acadêmica ocidental apresentava uma tendência de encarar essa abordagem com certa impaciência, por acreditar que ela não abria espaço para as perspectivas convencionais dos estudos bíblicos relacionados à interpretação dessas passagens.
- 2 *A natureza da salvação* (vide p. 495). A teologia da libertação tinha a tendência de igualar a salvação à libertação, enfatizando os aspectos sociais, políticos e econômicos da salvação. O movimento pôs particular ênfase sobre o conceito do "pecado estrutural", destacando que é a sociedade, e não os indivíduos, que é corrupta e que necessita ser redimida. Para seus críticos, a teologia da libertação reduziu a salvação a uma questão puramente mundana, negligenciando suas dimensões transcendental e eterna.

A teologia negra

A "teologia negra" é um movimento, especialmente significativo nos Estados Unidos, nas décadas de 1960 e 1970, que se dedicou a assegurar que as realidades da experiência negra fossem retratadas na esfera teológica. A primeira grande evidência desse impulso em direção à emancipação teológica, no seio da comunidade negra estado-unidense, data de 1964, com a publicação da obra de Joseph Washington, *Black religion [Religião negra]*, uma poderosa afirmação a respeito da diferença da religião negra no contexto estado-unidense. Washington enfatizou a necessidade de integração e assimilação das noções teológicas da comunidade negra no interior da corrente dominante do protestantismo; essa abordagem, porém, foi deixada bastante de lado com o lançamento do livro de Albert Cleage, intitulado *Black Messiah [O Messias negro]*. Cleage, pastor do Santuário da Madona Negra, em Detroit, incentivou os negros a se libertar da opressão teológica dos brancos. Ao alegar que a Bíblia fora escrita por judeus negros, ele defendia que o evangelho de um Messias negro havia sido distorcido por Paulo, em sua tentativa de torná-lo aceitável aos europeus. Apesar dos consideráveis excessos presentes na obra, o livro veio a ser um ponto de convergência para os cristãos negros, determinados a encontrar e afirmar sua identidade própria.

O movimento apresentou diversas declarações de sua identidade teológica, em 1969. O "Manifesto dos Negros", lançado no encontro da *Inter-Religious*

Foundation for Community Organization, realizado em Detroit, Michigan, decididamente inseriu a questão da experiência negra na agenda teológica. A declaração feita pelo Comitê Nacional dos Cristãos Negros enfatizou o tema da libertação como aspecto central da teologia negra:

A teologia negra é uma teologia da libertação negra. Ela busca investigar a condição negra à luz da revelação divina em Jesus Cristo, de forma que a comunidade negra possa ver que o evangelho tem algo em comum com a conquista dos negros. A teologia negra é a teologia da "negritude". Representa a afirmação dos negros, pois liberta os negros do racismo dos brancos, proporcionando assim uma liberdade autêntica tanto para brancos como para negros.

Embora existam afinidades evidentes entre essa declaração e os objetivos e as ênfases da teologia da libertação latino-americana, deve-se frisar que, nessa fase, não havia uma interação oficial entre esses dois movimentos. A teologia da libertação surgiu principalmente no seio da igreja católica romana na América do Sul, ao passo que a teologia negra apresentava a tendência de surgir nas comunidades negras protestantes dos Estados Unidos.

As origens do movimento remontam ao surgimento de uma consciência negra, que foi uma característica intensamente marcante da história estado-unidense, na década de 1960. Três fases principais podem ser percebidas na evolução desse movimento:

- 1 1966-1970. Nessa fase de desenvolvimento, a teologia negra surgiu como aspecto importante da luta generalizada pelos direitos civis e também como reação contra a hegemonia branca, tanto nos seminários, quanto nas igrejas. Nesse estágio, a teologia negra surgiu no seio de igrejas lideradas pelos negros, não apresentando um perfil particularmente acadêmico. Os temas mais relevantes concentravam-se em torno tanto do uso da violência para alcançar a justiça como da natureza do amor cristão.
- 2 1970-1977. Nesse período de consolidação, o movimento parece haver se deslocado das igrejas para os seminários, à medida que o movimento se tornava cada dia mais aceito nos círculos teológicos. O foco do movimento passou dos temas de interesse mais prático para temas mais claramente teológicos, como a natureza da libertação e o sentido do sofrimento.
- 3 De 1977 em diante. Uma nova consciência do surgimento de movimentos de libertação em outras partes do mundo, em especial na América Latina, tornou-se extremamente importante dentro da teologia negra. Junto com esse novo senso de perspectiva, surgiu um renovado compromisso de servir às igrejas lideradas pelos negros e de incentivar a comunhão e a colaboração no seio dessas igrejas.

Considera-se James H. Cone como o escritor de maior expressão desse movimento, cujo livro *Black theology of liberation* [A teologia da libertação negra] (1970) apelava para a idéia central de um Deus que se preocupava com a luta negra pela libertação. Cone, mencionando a clara preferência de Jesus pelos

oprimidos, defendia que "Deus era negro" - isto é, que Deus se identificava com os oprimidos. No entanto, o uso que ele fez de categorias oriundas da teologia de Karl Barth foi alvo de críticas: por que um teólogo negro deveria utilizar categorias pertencentes à uma teologia branca, para expressar a experiência negra? Por que ele não havia explorado mais a história e a cultura dos negros? Em obras posteriores, Cone respondeu a essas críticas, fazendo um apelo mais profundo à "experiência negra" como recurso central na teologia negra. Contudo, ele manteve uma ênfase barthiana sobre as questões da centralidade de Cristo, como a auto-revelação de Deus (ao mesmo tempo em que o identificava como "o Messias Negro") e a autoridade das Escrituras na interpretação da experiência humana em geral.

O pós-liberalismo

Uma das tendências mais significativas dentro da teologia, desde cerca de 1980, tem sido um ceticismo crescente em relação à questão da plausibilidade de uma visão de mundo liberal. O surgimento do pós-liberalismo é tido geralmente como um dos aspectos mais importantes da teologia ocidental desde 1980. O movimento começou nos Estados Unidos, sendo associado inicialmente à Yale Divinity School e, em particular, a teólogos como Hans Frei, Paul Holmer, David Kelsey e George Lindbeck. Ainda que não seja estritamente correto falar sobre a existência de uma "escola teológica de Yale", há, contudo, uma nítida semelhança de "traços hereditários" entre as diversas abordagens teológicas que nasceram em Yale, no final da década de 1970 e início dos anos 1980. Desde essa época, as tendências pós-liberais se consolidaram dentro da teologia acadêmica estadunidense e britânica. Seus principais fundamentos se encontram nas abordagens teológicas narrativas, como as desenvolvidas por Hans Frei, assim como as escolas de interpretação social, que destacam a importância da cultura e da linguagem na geração e interpretação da experiência e do pensamento.

O pós-liberalismo, partindo do trabalho de filósofos como Alasdair MacIntyre, rejeita tanto o tradicional apelo iluminista a uma "racionalidade universal", quanto o pressuposto liberal de uma experiência religiosa imediata, que seja comum a toda humanidade. Defendendo que todo pensamento e experiência são histórico e socialmente mediados, o pós-liberalismo baseia seu programa teológico em um retorno às tradições religiosas, cujos valores são adequadamente interiorizados. Portanto, o pós-liberalismo é anti-fundamentalista (por rejeitar a idéia de um fundamento universal para o conhecimento), comunitário (por apelar aos valores, às experiências e à linguagem de uma comunidade, em vez de priorizar o individual) e historicista (por enfatizar a importância das tradições e das comunidades históricas a elas vinculadas, para a formação da experiência e do pensamento).

As raízes filosóficas desse movimento são complexas. Dentro do movimento, pode-se perceber uma preferência particular pelo estilo de abordagem associada ao filósofo Alasdair MacIntyre, como mencionamos acima, a qual enfatiza a interação existente entre narrativa, comunidade e ética. Nesse aspecto, o pós-liberalismo introduz novamente uma forte ênfase sobre a questão da particularidade

da fé cristã, reagindo contra as tendências fortemente homogeneizantes do liberalismo, em sua tentativa frustrada de combinar teoria (a tese de que todas as religiões estavam dizendo o mesmo) e observação (o fato de que todas as religiões são diferentes entre si).

Os críticos liberais do pós-liberalismo alegaram que esse movimento representava um retrocesso a uma "ética de gueto" ou a alguma espécie de "fideísmo" ou "tribalismo", devido a seu abandono das normas universais de valor e racionalidade. Os adeptos do pós-liberalismo responderam a seus críticos liberais, alegando que esses últimos pareciam incapazes de aceitar o fato de que o Iluminismo havia terminado e que a idéia de uma "linguagem universal" ou de uma "experiência humana comum" não passava de uma ficção como a ilha imaginária de Robinson Crusóe - recorrendo à famosa analogia de Hans-Georg Gadamer.

A declaração mais relevante da agenda pós-liberal continua sendo a obra de George Lindbeck, *Nature of doctrine* [*A natureza da doutrina*] (1984). Esta rejeita as abordagens "cognitivo-proposicionais" em relação à doutrina como pré-modernas e as teorias liberais "expressivo-experienciais" como algo que falhava em levar em conta tanto o aspecto da diversidade de experiências humanas, quanto da função mediadora da cultura para o pensamento e a experiência humana. Lindbeck desenvolveu o que chama de uma abordagem "lingüístico-cultural", que engloba as principais características do pós-liberalismo.

A abordagem lingüístico-cultural nega a existência de alguma experiência humana universal não-mediada, que exista fora da linguagem e da cultura humanas. Antes, essa abordagem enfatiza que o cerne da religião está em viver dentro de uma tradição religiosa e histórica específica, internalizando suas idéias e valores. Essa tradição toma por base um conjunto de idéias mediadas pela história, em relação às quais a narrativa representa um meio particularmente adequado de transmissão.

Essas idéias podem ser percebidas em uma das primeiras obras relevantes para o surgimento do pós-liberalismo - *Grammar of faith* [*Gramática da fé*] (1978), de Paul Holmer. Para ele, o cristianismo possui uma gramática central que regulamenta a estrutura e a forma dos "jogos de linguagem" cristãos. Essa linguagem não é inventada ou imposta pela teologia; ela já é inerente aos paradigmas bíblicos, dos quais a teologia é basicamente dependente. Logo, a tarefa da teologia está em discernir essas regras intrabíblicas (como, por exemplo, a forma de adoração e de falar a respeito de Deus), e não em empenhar-se na imposição de regras extrabíblicas. De acordo com Holmer, uma das falhas mais graves do liberalismo encontrava-se em suas tentativas de "reinterpretação" ou de "reformulação" dos conceitos bíblicos, o que inevitavelmente degenerava em uma harmonização das Escrituras com o espírito da época. "O contínuo empenho no sentido de reformular as Escrituras, visando sua melhor adequação ao contexto atual, provavelmente retrata mais uma espécie de submissão sofisticada e, provavelmente, invisível à época, do que um desejo de conquistar essa época para Deus." A teologia baseia-se no paradigma intrabíblico, obrigando-se a descrevê-lo e aplicá-lo da melhor forma possível.

Afirmar que a teologia goza de uma autoridade reguladora não implica dizer que a teologia tenha poder para regulamentar as Escrituras, mas, antes, reconhecer que já existe no material bíblico um padrão característico de regulamentação, o qual deve ser revelado e articulado pela teologia.

O pós-liberalismo apresenta uma importância particular em relação a duas áreas da teologia cristã:

- 1 *Teologia sistemática.* A teologia é vista primordialmente como disciplina descritiva, voltada à investigação dos alicerces normativos da tradição cristã, os quais são mediados por meio da narrativa bíblica de Jesus Cristo. A verdade, ao menos em parte, pode ser equiparada à fidelidade em relação às tradições doutrinárias características da fé cristã. Isso fez com que os críticos do pós-liberalismo acusassem o movimento de se retirar da arena pública, para se confinar em uma espécie de gueto cristão. Se a teologia cristã, conforme sugere o pós-liberalismo, é algo intra-sistêmico (isto é, voltado à investigação das relações internas da tradição cristã), deve-se julgar sua validade de acordo com seus próprios padrões internos, e não por meio de critérios consensuais ou universais. Uma vez mais isso provocou críticas por parte dos que sugerem que a teologia deve adotar critérios externos, que estejam sujeitos ao escrutínio público e de acordo com os quais seja possível testar sua validade.
- 2 *Ética cristã.* Stanley Hauerwas é um dos vários escritores que explora as abordagens pós-liberais em relação à ética. Hauerwas, ao rejeitar o conceito iluminista quanto à existência de um conjunto de valores e ideais universais, defende que a ética cristã se preocupa em identificar a visão ética de uma comunidade histórica (a igreja) para torná-la concreta na vida de seus membros. Assim, a ética é intra-sistêmica, pelo fato de estar voltada ao estudo dos valores internos de uma comunidade. Ser ético significa identificar a visão ética de uma comunidade histórica específica, apropriar-se de seus valores morais e pô-los em prática no seio dessa comunidade.

O evangelicalismo

O termo "evangélico" data do século XVI e era, naquela época, usado em relação aos escritores católicos que ansiavam por um retorno às crenças e às práticas mais bíblicas do que aquelas associadas ao período final da igreja medieval. Esse termo foi utilizado especificamente na década de 1520, quando os termos *évangélique* (francês) e *evangelisch* (alemão) passaram a se destacar na literatura polêmica do início da Reforma. Hoje, o termo é geralmente utilizado em relação a uma tendência supradenominacional, voltada à teologia e à espiritualidade, que põe particular ênfase sobre a questão do lugar atribuído às Escrituras na vida cristã. O evangelicalismo atual se concentra em torno de um conjunto de quatro pressupostos:

- 1 A autoridade e a suficiência das Escrituras.
- 2 A singularidade da redenção, por intermédio da morte de Cristo na cruz.

3 A necessidade de conversão pessoal.

4 A necessidade, a adequação e a urgência do evangelicalismo.

O movimento manifesta a tendência de considerar todo o resto como adífora, isto é, "questões de pouca importância", em relação às quais se pode aceitar um substancial pluralismo.

De especial importância é a disposição do movimento em ser flexível na questão da eclesiologia, um tema que será posteriormente analisado neste livro (p. 565). O evangelicalismo jamais se comprometeu historicamente com alguma teoria específica acerca da igreja, encarando o Novo Testamento sob uma ótica aberta a uma série de interpretações, assim como tratava as diferenças denominacionais como questão de importância secundária para o evangelho em si. Isso, de forma alguma, significa que os evangélicos não tinham compromisso com a igreja como o corpo de Cristo; antes, significa que eles não tinham compromisso com qualquer teoria específica acerca da igreja. Uma concepção comunitária da vida cristã não é vista como algo filiado, de forma específica, a qualquer perspectiva denominacional a respeito da natureza da igreja. Em certo sentido, isso retrata uma eclesiologia "minimalista"; e, por outro lado, representa a aceitação da idéia de que o Novo Testamento em si não estipula, com precisão, uma forma determinada para a administração da igreja, cuja obrigatoriedade deva ser imposta a todos os cristãos. Essa postura teve diversas conseqüências relevantes, que são de importância central para uma melhor compreensão do movimento:

- 1 O evangelicalismo é um movimento supradenominacional. Ele não está restrito a uma denominação em especial, nem é em si mesmo uma denominação. Não há incongruência alguma no fato de fazer menção a "evangélicos anglicanos", "evangélicos presbiterianos", "evangélicos metodistas" ou mesmo, a se julgar por algumas tendências mais recentes, "evangélicos católicos romanos". O evangelicalismo, freqüentemente, assume a forma de um movimento que ocorre no seio de uma denominação histórica, trabalhando em prol de sua renovação ou reforma.
- 2 O evangelicalismo representa em si mesmo um movimento ecumênico. Há uma afinidade natural entre os evangélicos, a despeito de sua filiação denominacional, que surge de um compromisso comum em relação a um conjunto de crenças e perspectivas compartilhadas. A recusa característica dos evangélicos em admitir que alguma eclesiologia específica viesse a ser tida como normativa, embora respeitassem aquelas eclesiologias que eram nitidamente baseadas no Novo Testamento e na tradição cristã, significa que questões potencialmente dissidentes, sobre a organização e o governo da igreja, são tratadas como assuntos de importância secundária.

Diversos teólogos evangélicos despontaram como expoentes dentro do movimento, a partir da Segunda Guerra Mundial. Carl F. H. Henry (nascido em 1913) destacou-se por sua obra em seis volumes, *God, revelation and authority* [*Deus, revelação e autoridade*] (1976-1983), a qual apresenta uma veemente defesa

das abordagens evangélicas tradicionais em relação à autoridade bíblica. Donald G. Bloesch (nascido em 1928) mantém essa mesma ênfase, particularmente em *Essentials of evangelical theology* [Aspectos essenciais da teologia evangélica] (1978-1979), esboçando uma teologia evangélica que se diferencia do liberalismo, por um lado e do fundamentalismo, por outro. James I. Packer (nascido em 1926) também manteve a ênfase no aspecto da importância da teologia bíblica, sendo, ao mesmo tempo, pioneiro na exploração do relacionamento entre teologia sistemática e espiritualidade, em *Knowing God* [Conhecendo a Deus] (1973), um sucesso de vendas. Uma das áreas mais importantes da atividade teológica dentro do evangelicalismo é o campo da apologética, o qual contou com contribuições importantes de escritores como Edward John Carnell (nascido em 1919) e Clark H. Pinnock (nascido em 1939). Contudo, apesar do crescente renascimento teológico no interior do movimento, o evangelicalismo ainda precisa causar um impacto significativo sobre a teologia dominante. Essa situação mudará no decorrer do século XXI, especialmente se a influência do pós-liberalismo continuar a se expandir nos Estados Unidos e em outros locais. A despeito das grandes diferenças que existem entre esses dois movimentos, torna-se cada vez mais evidente que há também pontos significantes de convergência, o que facilita uma participação evangélica na discussão dominante.

O movimento carismático e pentecostalismo

No século XX, um dos acontecimentos mais importantes para o cristianismo foi o surgimento de grupos carismáticos e pentecostais, os quais afirmam que o cristianismo moderno pode redescobrir e tomar posse do poder do Espírito Santo, descrito no Novo Testamento, em especial no livro dos Atos dos Apóstolos. O termo "carismático" deriva da palavra grega *charismata* ("dons", particularmente "dons espirituais"), e os cristãos carismáticos acreditam que esses dons espirituais ainda nos são acessíveis. O termo "pentecostal", que guarda certa relação com o termo anterior, refere-se aos acontecimentos que ocorreram no Dia de Pentecostes (At 2.1-12), vistos pelos carismáticos cristãos como o estabelecimento de um padrão de vida cristã.

A atual redescoberta dos dons espirituais está relacionada ao movimento conhecido como pentecostalismo, considerado geralmente como o primeiro movimento do período moderno a demonstrar claras inclinações carismáticas. C. Peter Wagner, em seu estudo sobre o desenvolvimento dos movimentos carismáticos no século XX, destaca a presença de três "ondas" dentro do movimento. A primeira delas foi o pentecostalismo clássico, que surgiu no início da década de 1900 e se caracterizou por sua ênfase sobre o dom de línguas. A segunda onda ocorreu nas décadas de 1960 e 1970 e esteve ligada às denominações de maior influência, inclusive ao catolicismo romano, à medida que incorporavam a cura espiritual e outras práticas carismáticas. A terceira onda, ilustrada por personalidades como John Wimber, põe seu foco na questão dos "sinais e prodígios."

Embora seja possível alegar que o movimento carismático possua antigas raízes históricas, a origem de seu desenvolvimento no século XX é geralmente atribuída

ao ministério de Charles Fox Parham (1873-1929). Em 1901, Parham traçou as idéias básicas que viriam a se tornar características do pentecostalismo, entre elas a prática do dom de línguas e a crença de que o "batismo do Espírito Santo" era uma segunda bênção, concedida após a conversão. Essas idéias foram desenvolvidas e consolidadas por Joseph William Seymour (1870-1922), um pastor negro que esteve à frente de um grande avivamento carismático, que ocorreu na Azusa Street Mission, localizada no centro de Los Angeles, durante o período de 1906-1908. Grande parte dos grandes grupos pentecostais estado-unidenses, como as Assembléias de Deus, por exemplo, traçam sua origem a esse período.

O grande impacto do movimento carismático, porém, data dos anos de 1960. O incidente que despertou a atenção pública para o movimento ocorreu em Van Nuys, Califórnia, no ano de 1959, quando um pastor episcopal local contou a sua congregação que havia ficado cheio do Espírito Santo e que falara em línguas. Isso levou à ênfase generalizada da questão da renovação carismática, entre as igrejas de maior influência na Europa, nos Estados Unidos e na África do Sul. O súbito aparecimento de grupos pentecostais na América Latina também pode ser datado desse período.

O movimento mais recente ligado aos "sinais e prodígios", que atribui grande ênfase à importância da cura espiritual, causou controvérsias. Alguns críticos disseram que o movimento apresenta o evangelho de uma forma totalmente destituída de relação com a questão do arrependimento ou do perdão, acusações essas que se intensificaram particularmente após a Conferência sobre Batalha Espiritual, em Sydney, na Austrália, no ano de 1990. A controvérsia posterior concentra-se em torno da própria teologia da cura. No entanto, fica evidente que está em formação um grande movimento, com potencial para articular, por si mesmo, sua teologia. A nova percepção e experiência relativas à presença do Espírito Santo na igreja atual têm levantado uma série de debates sobre a natureza do batismo do Espírito e sobre quais, dentre os vários "dons espirituais" (*charismata*), são de maior importância, tanto em relação à fé e à espiritualidade na esfera pessoal, quanto em relação à edificação da igreja como um todo.

A teologia dos países em desenvolvimento

Em certas partes do mundo, que não pertencem à civilização ocidental, o cristianismo já está presente há um lapso de tempo considerável. A Índia, local onde uma intensa presença cristã parece ter começado já no século IV, é um excelente exemplo disso. A questão do relacionamento entre o cristianismo e o hinduísmo tem sido sempre de particular relevância para a agenda teológica nessa região.

Em outras partes do mundo não ocidental, o cristianismo é mais recente. Na Idade Moderna, à medida que continuava a se expandir, o cristianismo veio a se estabelecer em locais onde era anteriormente desconhecido. O crescimento fenomenal do cristianismo, ao longo do século XX, na região africana do baixo Saara e na Coréia, é um exemplo dessa tendência, que se opõe à experiência do

cristianismo na Europa Ocidental. O cristianismo continua a se expandir no sudeste da Ásia, inclusive na China Continental, embora dificuldades de comunicação e a atitude hostil das autoridades locais em relação ao cristianismo dificultem uma noção precisa do que esteja acontecendo em determinados locais. Nesses contextos, um elemento importante da agenda teológica é o relacionamento do cristianismo com a cultura local, inclusive com outras religiões existentes na região.

Na última seção desse panorama geral sobre os principais movimentos teológicos da Idade Moderna, exploraremos alguns dos temas que surgiram nos países em desenvolvimento, à medida que foi crescendo nessas regiões a importância do cristianismo. Concentrar-nos-emos em dois contextos bastante distintos entre si: a Índia, onde já existe uma tradição teológica cristã já há algum tempo e o sul da África, onde essa tradição ainda está em processo de gestação.

A Índia

O cristianismo, ainda em seus primórdios, estabeleceu-se na Índia subcontinental. Tradicionalmente, acredita-se que o apóstolo Tomé tenha sido o fundador da Igreja Indiana Mar Thoma, no século I; mesmo se admitirmos a existência de um certo grau de exagero religioso em relação a isso, existem excelentes motivos para acreditar que, por volta do século IV, o cristianismo era um elemento inerente ao panorama religioso da Índia. Exploradores europeus que chegaram à Índia por terra, antes da abertura da rota comercial marítima pelo navegador português Vasco da Gama, em maio de 1498, relatavam que era comum a presença de cristãos nessa região.

A chegada dos portugueses pode ser considerada o marco inicial de um período novo e significativo para o cristianismo na Índia, no qual às tradições cristãs locais se integraram versões importadas do evangelho, cada qual retratando aspectos característicos de seu contexto europeu. Com o passar do tempo, colonizadores holandeses, ingleses e franceses vieram para a Índia, trazendo consigo sua própria versão de cristianismo.

A princípio, a evangelização possuía um papel secundário em relação à atividade comercial, considerada mais importante. Ainda que as organizações missionárias e os cristãos gozassem de liberdade para atuar na Índia sem maiores oposições, não recebiam, entretanto, nenhum tipo de apoio por parte das autoridades britânicas. A Companhia das Índias Orientais, por exemplo, opunha-se a esse tipo de atividade, alegando que elas poderiam causar certo mal-estar entre os hindus, ameaçando assim o comércio do qual a companhia dependia. Entretanto, o Charter Act (aprovado pelo Parlamento britânico em 13 de julho de 1813) conferiu uma posição de proteção aos missionários ingleses e um limitado grau de liberdade para o desenvolvimento do trabalho evangelístico na Índia subcontinental. Era inevitável o surgimento de tensões religiosas. Em 1830, o Dharma Sabha havia se constituído, aparentemente como uma espécie de reação contra as agressivas formas de ocidentalização presentes em Bengala. A revolta de 1857 (geralmente denominada por autores ingleses contemporâneos como "A Revolta Indiana")

normalmente é considerada uma conseqüência desse crescente ressentimento contra a ocidentalização.

Portanto, é de extrema importância o estudo do surgimento de abordagens indianas locais ao cristianismo, em vez de destacar a expansão de teologias de procedência essencialmente européias nessa região. Em seus estágios iniciais, essa teologia tendia a surgir por meio de um processo de assimilação do cristianismo, conforme uma visão de mundo indiana. Pode-se ver um excelente exemplo dessa tendência no caso de Rammohun Roy (1772-1833), o fundador do Atmiya Sabha, um movimento dedicado à reforma do hinduísmo. Seu distanciamento progressivo em relação ao hinduísmo ortodoxo (evidente em seu debate com Subramaniam Sastri) levou a um crescente interesse pelo cristianismo, ao qual ele acabou por atribuir a existência de um código de ética, que seria considerado aceitável pelos hindus de tendências direitistas. Em 1829, ele fundou a Brahma Samaj, uma sociedade teísta, que se baseava em idéias derivadas tanto do hinduísmo, quanto do cristianismo; dentre as idéias derivadas do cristianismo, encontrava-se a prática regular do culto em congregações, até esse momento ignorada pelo hinduísmo. Sob a liderança de seu sucessor Devendranath Tagore, porém, a Samaj tomou um rumo de influência mais definitivamente hindu. Alguns aspectos da crítica de Rammohun Roy, em relação à cristologia ortodoxa, logo vieram a ser alvo de críticas por parte de outros hindus que haviam se convertido ao cristianismo: o escritor bengalês Krishna Mohan Banerjee, por exemplo, defendia que existiam afinidades bastante próximas entre a noção védica do sacrifício Purusha e a doutrina cristã da expiação.

Keshub Chunder Sen (1838-84) desenvolveu um tipo de abordagem em relação à teologia cristã, a qual se baseava no pressuposto de que Cristo havia cumprido tudo aquilo que havia de melhor na religião hindu. Diferentemente de Rammohun Roy, contudo, Keshub aderiu com entusiasmo à doutrina da Trindade. Ele alegava que, embora o Brama fosse invisível e indescritível, poderia, contudo, ser compreendido em termos de seus relacionamentos internos entre *Sat* ("ser"), *Cit* ("razão") e *Ananda* ("êxtase espiritual"). Esses três relacionamentos deveriam ser considerados em correlação com a compreensão cristã de Deus Pai como "Ser", Deus Filho como "Logos" e Deus Espírito Santo como "Consolador" ou "aquele que traz alegria e amor". Uma idéia semelhante foi criada mais recentemente por Raimundo Panikkar, em sua obra *Unknown Christ of hinduism* [*O Cristo desconhecido do hinduísmo*], na qual ele defende a existência da presença subliminar de Cristo na prática hindu, especialmente em relação às questões de justiça e compaixão.

Um enfoque semelhante foi desenvolvido por Brahmabandhab Upadhyaya (1861-1907), baseando-se na análise da relação entre a fé cristã e sua articulação com sistemas filosóficos não-cristãos (como o uso do aristotelismo por Tomás de Aquino, como forma de exposição de sua teologia). Por que os cristãos hindus não deveriam ter liberdade para se inspirar em sistemas filosóficos hindus, ao assumir uma tarefa semelhante? Por que o Vedanta não deveria ser utilizado para expressar

a teologia cristã, uma vez que os Vedas eram considerados como o Antigo Testamento dos hindus? Cada vez mais, a questão de uma teologia cristã autenticamente hindu passava a ser encarada como algo ligado à questão da independência da Inglaterra: a autodeterminação teológica e política passaram a ser vistas como algo relacionado de forma indissociável.

Como resultado do movimento no sentido da conquista da independência, o cristianismo encontrou-se em uma situação de disputa com duas ideologias rivais: o gandhismo e o marxismo. Um notável participante desse debate foi Madathiparamil Mammen Thomas (nascido em 1916).

A partir da experiência com a igreja cristã Mar Thoma, M. M. Thomas tornou-se um dos principais representantes de uma voz autenticamente hindu na teologia moderna.

É provável que a contínua exploração do relacionamento entre o cristianismo e o hinduísmo permaneça uma característica central da teologia cristã hindu, ainda por algum tempo. Por exemplo, a relação entre a doutrina cristã da encarnação e o conceito hindu do avatar surgiu como polêmica significativa na teologia hindu. Pode-se perceber, no mínimo, a existência de cinco abordagens relativas a essa questão, no pensamento cristão contemporâneo na Índia:

- 1 O Cristo cósmico englobou as diversas pluralidades da experiência religiosa, inclusive o hinduísmo e outras religiões do contexto hindu.
- 2 Cristo representa o objetivo supremo da busca religiosa do hinduísmo.
- 3 O hinduísmo está relacionado ao cristianismo ao assumir o papel do Antigo Testamento, desempenhando assim um papel semelhante ao do judaísmo.
- 4 O cristianismo é totalmente incompatível e desvinculado do hinduísmo.
- 5 O contexto hindu deu origem a uma forma de cristianismo especificamente hindu.

África

A princípio, o cristianismo foi introduzido na região africana do baixo Saara, por intermédio de missionários vindos principalmente da Inglaterra. Desde o início, havia uma forte associação entre o cristianismo e os interesses ocidentais, tanto comerciais quanto políticos. Em um célebre discurso proferido em Cambridge, em 1857, o missionário inglês David Livingstone (1818-1873) declarou sua intenção de regressar à África para "abrir caminho para o comércio e o cristianismo." A maioria dos missionários europeus tinha pouco conhecimento da cultura africana e, conseqüentemente, eram normalmente insensíveis quanto ao contexto local, cometendo uma falha ao deixar de perceber a importância da interação com os sistemas de crenças locais. O resultado disso foi que a "teologia africana" era nada mais do que uma teologia européia aplicada na África, não apresentando uma autêntica interação com a cultura local.

À medida que a África começou a abandonar seu passado colonial, nas décadas de 1960 e 1970, houve um interesse cada vez maior no resgate dos valores e da

cultura da África, que haviam sido suprimidos pelos poderes coloniais europeus. Um dos desdobramentos mais relevantes desse processo, desde a década de 1970, tem sido o surgimento de teólogos cristãos africanos, como o queniano John Mbiti e o guineano Kwame Bediako, que se dedicam à criação de paradigmas teológicos legitimamente africanos, em vez de aceitar a submissão às normas da teologia ocidental. Os teólogos ocidentais, por exemplo, normalmente descartaram perspectivas africanas tradicionais de crucial relevância, como a importância atribuída aos ancestrais. Os cristãos africanos recusam-se a adotar esse tipo de atitude e defendem a necessidade de levar a sério essas perspectivas, explorando seu potencial apologético e cristianizando-as, a partir de seu interior. O teólogo tanzaniano Charles Nyamiti fornece um exemplo dessa abordagem em seu livro *Christ as our ancestor* [*Cristo como nosso antecessor*] (1984).

Portanto, a interação com a cultura e a religião africanas tradicionais é de fundamental importância no sul da África. Contudo, em um passado bastante recente, o programa da teologia cristã no sul da África manifestou a tendência de ser dominada por sua interação com uma ideologia - o *apartheid* (uma palavra africâner que significa "separação") - que impôs uma política de segregação racial na África do Sul, durante o período de dominação branca. Por vários anos, o programa da teologia do sul da África restringia-se praticamente a esse único tema, defendendo a total rejeição dessa ideologia por razões teológicas. Essa tendência recebeu o incentivo de teólogos ocidentais, que foram capazes de entender a semelhança existente entre essa interação da teologia com o *apartheid* e a proposta da teologia da libertação - ou seja, a luta por liberdade e justiça. Contudo, com o fim do *apartheid*, no início da década de 1990, a teologia cristã é agora forçada a se envolver novamente com sua função tradicional de interação com a cultura local.

Por essa breve análise dos últimos séculos, fica claro que durante esse período o cristianismo se expandiu e passou por transformações consideráveis. Agora, passaremos a analisar seus temas principais de forma mais detalhada.

Nomes, termos e frases essenciais

Teologia negra	Modernismo
Teologia dialética	neo-ortodoxia
Iluminismo	pós-liberalismo
Evangelicalismo	pós-modernismo
Feminismo	a busca do Jesus histórico
Liberalismo	Romantismo
Teologia da libertação	

Perguntas para o Capítulo 4

- 1 Quais são as principais características do Iluminismo?
- 2 Quais foram as áreas da teologia cristã particularmente afetadas pelas idéias iluministas? Por quê?
- 3 Faça um resumo sobre algumas das características dos seguintes movimentos: protestantismo liberal; neo-ortodoxia; evangelicalismo; teologia da libertação.
- 4 A quais movimentos teológicos você associaria os seguintes nomes: Karl Barth; Leonardo Boff; James Cone; Stanley Hauerwas; Rosemary Radford Ruether; F. D. E. Schleiermacher?
- 5 Os teólogos incluídos na lista fornecida abaixo representam as seguintes escolas de pensamento ou grupos literários: os padres capadócijs; o humanismo; o protestantismo liberal; o escolasticismo medieval; a teologia reformada. Algumas dessas categorias incluem mais de um desses nomes. Relacione os seguintes teólogos aos respectivos movimentos ao qual pertencem: Anselmo de Cantuária; Basílio de Cesaréia; João Calvino; Erasmo de Roterdã; Gregório de Nazianzo; Tomás de Aquino; Paul Tillich; Guilherme de Occam.

Leitura Complementar

A bibliografia a seguir é mais detalhada do que em outros capítulos, devido ao particular interesse que muitos estudantes manifestam em relação aos aspectos mais recentes da teologia cristã. O material em questão encontra-se dividido em duas categorias: "Teólogos específicos" e "Movimentos teológicos a partir do Iluminismo".

Teólogos Específicos

Existem numerosos estudos à disposição daqueles que desejam procurar detalhes sobre teólogos específicos do período moderno. Os trabalhos a seguir são de importância fundamental.

Para uma visão geral sobre o pensamento e os intelectuais cristãos, a partir do Iluminismo, veja, Alister E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993).

Para estudos específicos sobre a teologia cristã e os teólogos do século XIX:

Ninian Smart, John Clayton, Patrick Sherry e Steven T. Katz (eds), *Nineteenth-century religious thought in the west*, 3 vols (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Claude Welch, *Protestant thought in the nineteenth century*, 2 vols (New Haven, CT: Yale University Press, 1972-85).

Para pesquisas valiosas sobre escritores do século XX:

David F. Ford (ed.), *The modern theologians*, 2ª edição (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996).
Stanley J. Grenz e Roger E. Olson, *Twentieth-century theology: God and the world in a transitional age* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992).

Para detalhes adicionais sobre vários teólogos atuantes nos séculos XIX e XX:

Martin E. Marty e Dean G. Peerman, *A handbook of Christian theologians* (Nashville: Abingdon Press, 1984).

Movimentos Teológicos a partir do Iluminismo

Teologia Negra

A.B. Cleage, *The black Messiah* (New York, Sheed & Ward, 1969).

James H. Cone, *A black theology of liberation* (Philadelphia: Lippincott, 1970).

____ *For my people* (Maryknoll, NY: Orbis, 1986).

Dwight N. Hopkins, *Black theology, U.S.A. and South Africa* (Maryknoll, NY: Orbis, 1989).

Patrick A. Kalilombe, "Black theology" em D. F. Ford (ed.), *The modern theologians*, 2 vols (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1990), vol. 2, 193-216.

Joseph R. Washington, *Black religion* (Boston: Beacon Press, 1966).

____ *The politics of God: the future of the black churches* (Boston: Beacon Press, 1967).

Gayraud S. Wilmore e James H. Cone (eds), *Black theology: a documentary history 1966-79* (Maryknoll, NY: Orbis, 1979).

O Movimento Carismático e o Pentecostalismo

R.M. Anderson, *Vision of the disinherited: the making of American Pentecostalism* (Oxford: Oxford University Press, 1980)

Stanley M. Burgess, Gary B. McGee e Patrick H. Alexander (eds), *Dictionary of Pentecostal and charismatic movements* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988).

Walter Hollenweger, *The pentecostals* (London: SCM Press, 1972).

Killiam McDonnell, *The charismatic movement and Ecumenism* (New York: Paulist Press, 1978).

David Martin, *Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Backwell Publishers, 1990).

Richard Quebedeaux, *The new charismatics: the origins, development and significance of new-Pentecostalism* (Garden City, NY: Doubleday, 1976).

Thomas A. Smail, Andrew Walker e Nigel Wright, *Charismatic renewal: the search for a theology* (London: SPCK, 1993).

Russel P. Splitter (ed.), *Perspectives on the new Pentecostalism* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1976).

C. Peter Wagner, *The third wave of the Holy Spirit: encountering the power of signs and wonders today* (Ann Arbor, MI: Servant, 1988).

J. Rodman Williams, *Renewal theology*, 3 vols (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988-92).

Ortodoxia oriental

Frank Gavin, *Some aspects of contemporary Greek orthodox thought* (Milwaukee: Morehouse, 1923).

Aidan Nichols, *Theology in the Russian Diaspora* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Christos Yannaras, "Theology in present-day Greece", *St Vladimir's Theological Quarterly* 16/4 (1972), 1-20.

Nicolas Zernov, *The Russian religious Renaissance of the Twentieth Century* (London: Darton, Longman e Todd, 1963).

Evangelicalismo

David W. Bebbington, *Evangelicalism in modern Britain* (London: Unwin Hyman, 1989).

Donald G. Bloesch, *The essentials of evangelical theology*, 2 vols (San Francisco: Harper & Row, 1978-9).

Judith L. Blumhofer e Joel A. Carpenter, *Twentieth century evangelicalism: a guide to the sources* (New York: Garland Publishing, 1990).

Walter A. Elwell (ed.), *Handbook of evangelical theologians* (Grand Rapids, MI: Baker, 1993).

Kenneth S. Kantzer e Carl F. H. Henry, *Evangelical affirmations* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1990), 27-38.

Alister E. McGrath, *Evangelicalism and the future of Christianity* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995; e London: Hodder & Stoughton, 1994).

Mark Noll, *The scandal of the evangelical mind* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994).

David F. Wells e John D. Woodbridge (eds), *The evangelicals* (Nashville: Abingdon, 1975).

Feminismo

Marga Bührig, *Woman invisible* (London: Burns & Oates, 1993).

Anne Carr, "Feminist theology", em A.E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 220-8.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In memory of her: a feminist reconstruction of Christian origins* (New York: Crossroad, 1983).

- Jacquelyn Grant, *White women's Christ and black women's Jesus: feminist Christology and womanist response* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1989).
- Daphne Hampson, *Theology and feminism* (Oxford: Blackwell Publishers, 1990).
- Chung Hyun Kyung, *Struggle to be the sun again: introducing Asian women's theology* (London: SCM Press, 1991).
- Ann Loades, *Feminist theology: a reader* (London: SPCK, 1990).
- ____ "Feminist theology" em D.F. Ford (ed.), *The modern theologians*, 2 vols (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1990), vol. 2, 235-52.
- Francis Martin, *The feminist questions: feminist theology in the light of Christian tradition* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994).
- Judith Plaskow, *Sex, sin and grace: women's experience and the theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1980).
- Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk: towards a feminist Christology* (Boston: Beacon Press, 1983).
- Letty M. Russel, *Household of freedom: authority in feminist theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1987).
- Susan Thistlethwaite, *Sex, race and God: Christian feminism in black and white* (London: Chapman, 1990).
- Pamela Dickey Young, *Feminist theology/Christian theology: in search of method* (Minneapolis: Fortress Press, 1990).

Liberalismo e modernismo

- Kenneth Cauthen, *The impact of American religious liberalism* (Lanham, MD: University Press of America, 1962).
- Sheila Greeve Davaney e Delwin Brown, "Liberalism (USA)", em A.E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 325-30.
- Barry Penn Hollar, *On being the church in the United States: contemporary theological critiques of liberalism* (New York/Berne: Peter Lang, 1994).
- William R. Hutchinson (ed.), *American protestant thought in the liberal era* (Lanham, MD: University Press of America, 1968).
- J. Gresham Machen, *Christianity and liberalism* (1923; reimpresso Grand rapids, MI: Eerdmans, 1994).
- John Ratté, *Three modernists: Alfred Loisy, George Tyrrell, William L. Sullivan* (New York: Sheed & Ward, 1967).
- Bernard M. G. Reardon, *Liberal Protestantism* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1968).
- ____ *Roman Catholic modernism* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1970).
- George Rupp, *Culture Protestantism: German liberal theology at the turn of the twentieth century* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1977).
- A.M.G. Stephenson, *The rise and decline of English modernism* (London: SPCK, 1984).
- David Tracy, *Blessed rage for order: the new pluralism in theology* (New York: Seabury Press, 1975).
- Alec R. Vidler, *The modernist movement in the Roman church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1934).

Teologia da libertação

- José Míguez Bonino, *Doing theology in a revolutionary situation* (Philadelphia: Fortress Press, 1975).
- Robert McAfee Brown, *Theology in a new key: responding to liberation theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1978).
- ____ *Gustavo Gutiérrez: an introduction to liberation theology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990).
- Rebecca S. Chopp, "Latin American liberation theology", em D.F. Ford (ed.), *The modern theologians*, 2 vols (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1989), vol 2, 173-92.
- Samuel Escobar, "Liberation theology", em A.E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 330-5.
- Gustavo Gutiérrez, *The theology of liberation*, edição revisada (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988).
- J. Andrew Kirk, *Liberation theology: an evangelical view from the third world* (Atlanta: John Knox Press, 1979).

Teologia Narrativa

- Gary Comstock, "Two types of narrative theology", *Journal of the American Academy of Religion* 55 (1987), 687-717.
- Mark Ellingsen, *The integrity of biblical narrative* (Minneapolis: Fortress Press, 1990).
- David F. Ford, *Barth and God's story* (Frankfurt: Peter Lang, 1985).
- Hans Frei, *The eclipse of biblical narrative* (New Haven, CT: Yale University Press, 1974).
- Garret Green (ed.), *Scriptural authority and narrative interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1986).
- Stanley Hauerwas e L. Gregory Jones (eds), *Why narrative? readings in narrative theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989).
- L. Gregory Jones, "Narrative theology", em A.E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 395-8.
- James W. McClendon, Jr., *Biography as theology* (Nashville: Abingdon, 1974).
- H. Richard Niebuhr, *The meaning of revelation* (New York: Macmillan, 1941).
- Dale Patrick, *The rendering of God in The Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1981).
- Robert Paul Roth, *The theater of God: story in Christian doctrines* (Philadelphia: Fortress Press, 1985).
- Robert Scholes e Robert Kellogg, *The nature of narrative* (New York: Oxford University Press, 1966).

Neo-ortodoxia

- Eberhard Busch, *Karl Barth: his life from letters and autobiographical texts* (London: SCM Press, 1976).
- Edward J. Carnell, *The theology of Reinhold Niebuhr* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1951).
- Kenneth Durkin, *Reinhold Niebuhr* (London: Geoffrey Chapman, 1989).
- David F. Ford, "Karl Barth", em A.E. McGrath (ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 30-4.
- Stanley J. Grenz e Roger E. Olson, *Twentieth-century theology: God and the world in a transitional age* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992), 63-112.
- Paul King Jewett, *Emil Brunner's concept of revelation* (London: James Clarke, 1954).
- Gareth Jones, *Bultmann: towards a critical theology* (Cambridge: Polity Press, 1991).

Pós-liberalismo

- Sheila Greeve Davaney e Delwin Brown, "Postliberalism", em A.E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 453-6.
- Hans Frei, *The identity of Jesus Christ* (Philadelphia: Fortress Press, 1975).
- Paul Holmer, *The grammar of faith* (New York: Harper& Row, 1978).
- David Kelsey, *The uses of Scripture in recent theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1975).
- George Lindbeck, *The nature of doctrine: religion and theology in a postliberal age* (Philadelphia: Westminster Press, 1984).
- William C. Placher, *Unapologetic theology: a Christian voice in a pluralistic conversation* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1989).
- _____, "Postliberal theology", em D.F. Ford (ed.), *The modern theologians*, 2 vols (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1989), vol 2, 115-28.
- Ronald E. Thiemann, *Revelation and theology: the Gospel as narrated promise* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1985).

Pós-modernismo

- Diogenes Allen, *Christian belief in a postmodern world* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1989).
- Thomas J. Altizer, *Genesis and Apocalypse: a theological voyage towards authentic Christianity* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1990).
- Robert Detweiler, "Postmodernism", em A.E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 456-61.
- Ihab Hassan, *The dismemberment of Orpheus: toward a postmodern literature* (New York: Oxford University Press, 1982).

Edgar V. McKnight, *Post-Modern use of the Bible: the emergence of reader-orientated criticism* (Nashville: Abingdon, 1988).

Nancey Murphy e James W. McClendon, Jr, "Distinguishing modern and postmodern theologies", *Modern theology* 5 (1989), 191-214.

Thomas C. Oden, *After modernity...what? agenda for theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1990).

Gary A. Phillips (ed.), *Poststructural criticism and the Bible* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1990).

Mark C. Taylor, *Erring: a postmodern theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

Catolicismo romano

William V. Dych, *Karl Rahner* (London: Geoffrey Chapman, 1992).

Francis F. Fiorenze e John P. Galvin, *Systematic theology: Roman Catholic perspectives*, 2 vols (Minneapolis: Fortress Press, 1991); também publicado como edição de volume único (Dublin: Gil and Macmillan, 1992).

Sheridan Gilley, *Newman and his age* (London: Darton, Longman and Todd, 1990).

Stanley J. Grenz e Roger E. Olson, *Twentieth-century theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992), 237-70.

Philip Kennedy, *Schillebeeckx* (London: Geoffrey Chapman, 1993).

Ian Ker, *The achievement of John Henry Newman* (London: Collins, 1990).

Catherine M. LaCugna, *The theological methodology of Hans Küng* (Chico, CA: Scholars Press, 1982).

Gerald A. McCool, *Catholic theology in the nineteenth century: the quest for a unitary method* (New York: Fordham University Press, 1977).

Aidan Nichols, *Yves Congar* (London: Geoffrey Chapman, 1989).

Robert Nowell, *A passion for truth: Hans Küng and his theology* (New York: Crossroad, 1981)

John J. O'Donnell, *Hans Urs von Balthasar* (London: Geoffrey Chapman, 1992).

Thomas F. O'Meara, *Romantic idealism and Roman Catholicism* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1982).

Bernard M.G. Reardon, *Roman Catholic modernism* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1970).

Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: an introduction to his life and thought* (New York: Crossroad, 1986).

Edward J. Yarnold, "Roman catholic theology", em A.E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 562-73.

Teologias locais

Kofi Appiah-Kubi e Sergio Torres (eds), *African theology en route* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979).

Robin S.H. Boyd, *Introduction to Indian Christian theology*, 2a ed (Madras: CLT, 1974).

William A. Dryness (ed.), *Learning about theology from the third world* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992).

_____, *Emerging voices in global theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1995).

Elizabeth Isichei, *A history of Christianity in Africa* (London: SPCK, 1995).

Kosuke Kayama, "Asian theology", em D.F. Ford (ed.), *The modern theologians*, 2 vols. (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1990) vol 2, 217-34.

Jung Young Lee, "Korean Christian thought" em A.E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 308-13.

Stephen Charles Neill, *A history of Christianity in India*, 2 vols (Cambridge: Cambridge University Press, 1984-5).

John Parratt (ed.), *A reader in African Christian theology* (London: SPCK, 1987).

C. S. Song, *Third-eye theology: theology in formation in Asian settings*, edição revisada (Maryknoll, NY: Orbis, 1990).

R. S. Sugirtharajah e C. Hargreaves (eds), *Readings in Indian Christian theology* (London: SPCK, 1993).

Shunici Takayanagi, "Japanese Christian thought", em A.E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 280-4.

Carver T. Yu, "Chinese Christian thought", em A.E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 71-7.

PARTE 2

FONTES E MÉTODOS

-
5. Passo inicial: as preliminares
 6. As fontes da teologia
 7. O conhecimento de Deus: natural e revelado
 8. Filosofia e teologia: o início de um diálogo

5

PASSO INICIAL: AS PRELIMINARES

Este capítulo fará uma análise de alguns pontos gerais que formam a base da disciplina da teologia cristã. Antes de analisar as idéias da teologia cristã, é essencial explorar o modo pelo qual essas idéias surgiram. Em que se baseiam? E como surgiram? Este capítulo e o próximo têm por objetivo fazer uma análise dessas questões, antes de passar a tratar o conteúdo da teologia cristã, na terceira parte do livro.

Uma definição prática de teologia

A palavra "teologia" pode facilmente ser decomposta em duas palavras gregas: *theos* (Deus) e *logos* (palavra). Portanto, a "teologia" é discursar sobre Deus, mais ou menos da mesma forma que a "biologia" é discursar sobre a vida (do grego: *bios*). Se existe um único Deus e se esse vem a ser o "Deus dos cristãos" (para empregar uma frase de Tertuliano, um escritor do século II), logo, daí decorre o fato de que a natureza e o escopo da teologia se encontram relativamente bem definidos: a teologia representa a reflexão a respeito do Deus a quem os cristãos louvam e adoram.

Contudo, o cristianismo surgiu no contexto de um mundo politeísta, em que a crença em muitos deuses era bastante comum. Parte da tarefa dos primeiros escritores cristãos parece ter sido distinguir o Deus dos cristãos dos outros deuses que havia no contexto religioso. Em algum momento, foi necessário que se perguntasse de qual Deus os cristãos estavam falando e de que maneira esse deus se relacionava ao "Deus de Abraão, Isaque e Jacó", que aparecia de forma tão destacada no Antigo Testamento. A doutrina da Trindade parece ter sido, ao menos em parte, uma resposta a essa pressão, no sentido de *identificar* o deus sobre o qual os teólogos cristãos estavam falando (vide pp. 392-3).

Com o passar do tempo, o politeísmo veio a ser considerado como algo ultrapassado e um tanto primitivo. A suposição acerca da existência de um único deus, em que este era considerado idêntico ao Deus dos cristãos, tornou-se tão difundida que, até o início da Idade Média na Europa, parecia algo patente, que dispensava provas ou explicações. Assim, Tomás de Aquino, ao desenvolver sua argumentação em prol da existência de Deus, não considerou necessário demonstrar que o deus, cuja existência ele provava, era o "Deus dos cristãos": afinal, que outro

Deus havia? Provar a existência de Deus representava, por definição, provar a existência do Deus *cristão*.

Dessa forma, a teologia era vista como a análise sistemática da natureza, dos propósitos e da ação de Deus. Em sua essência, encontrava-se a crença de que a teologia representava uma tentativa, ainda que inadequada, de falar sobre um ser divino, distinto dos seres humanos. Embora inicialmente o termo "teologia" significasse a "doutrina de Deus", o termo adquiriu sutilmente um novo sentido, nos séculos XII e XIII, à medida que a Universidade de Paris começou a se desenvolver. Era necessário encontrar uma designação para o estudo sistemático, de nível universitário, voltado à fé cristã. A expressão latina *theologia*, sob a influência de escritores parisienses como Pedro Abelardo e Gilberto de la Porree, passou a significar "a disciplina da ciência sagrada" que abrangia a totalidade da doutrina cristã, e não somente a doutrina de Deus.

Um desdobramento posterior ocorreu mais recentemente. Até a época do Iluminismo, em parte como uma espécie de reação ao surgimento da sociologia e da antropologia, o foco da atenção havia se deslocado de tudo o que estivesse fora do alcance da investigação humana, como Deus, por exemplo, para voltar-se ao estudo do fenômeno humano da religião. Os "estudos religiosos" ou o "estudo das religiões" representam a área do conhecimento voltada à investigação de questões religiosas - como, por exemplo, as crenças ou as práticas religiosas do cristianismo ou do budismo.

Com isso, ocorreu uma modificação no significado do conceito de teologia. Nem todas as religiões professam a crença em um único Deus: por exemplo, o budismo Teravada e o hinduísmo Advaitin parecem ser radicalmente ateus em sua essência, ao passo que outras formas de hinduísmo são politeístas. Logo, embora a teologia fosse certa vez tida como discurso sobre Deus, ela agora havia se tornado uma mera análise de crenças religiosas - mesmo que essas crenças não se referissem a deus algum, ou se referissem a diversos deuses, como no panteão hindu. Até mesmo a bem-intencionada definição de teologia do teólogo John Macquarrie, da Universidade de Oxford, é ligeiramente vulnerável nesse aspecto: "A teologia pode ser definida como o estudo que, por meio da participação e da reflexão a respeito de uma crença religiosa, busca expressar o conteúdo dessa fé por meio da linguagem mais clara e mais coerente possível." Escritores ateus, especialmente durante o apogeu do movimento "A teologia da morte de Deus", na década de 1960, criaram o termo "ateologia" para designar um sistema de crenças que se baseava nos pressupostos do ateísmo. Além disso, a palavra grega *theos* é masculina. Logo, a palavra "teologia" parecia implicar uma referência a uma divindade do sexo masculino. Isso afrontou muitas escritoras feministas, algumas das quais defendiam que o termo "teologia" (da palavra grega *thea*, "deusa") deveria ser utilizado em seu lugar.

Com certeza existem termos alternativos. Um exemplo pode ser aqui destacado: a expressão mais antiga, "divindade", que designa tanto "Deus" quanto "um sistema de pensamento que faz uma tentativa racional de compreender a Deus". Contudo,

o termo "teologia" parece ser de uso geral, apesar dos problemas que possa causar. O termo "teologia cristã" é empregado ao longo de todo este volume, com uma acepção neutra quanto ao aspecto da identidade sexual, para designar o estudo sistemático das idéias fundamentais da fé cristã. "A teologia é a *ciência* da fé. É a explanação e a explicação consciente e metódica da revelação divina, recebida e compreendida pela fé" (Karl Rahner).

A evolução da teologia como disciplina acadêmica

Como este livro tem enfatizado, a teologia cristã representa um dos temas acadêmicos mais gratificantes e desafiadores que se possa estudar. Mas como esse tema surgiu? De que forma a teologia veio a fazer parte do currículo acadêmico? Antes de tudo, quais são as raízes históricas do termo "teologia"?

A palavra "teologia" não é de origem bíblica, vindo a ser usada, porém, ocasionalmente no início do período patrístico, pelo menos com relação a alguns dos aspectos das crenças cristãs. Assim, Clemente de Alexandria, escrevendo no final do século II, contrastava a *teologia* cristã com a *mitologia* dos escritores pagãos, entendendo claramente o termo "teologia" como referência às "verdades cristãs acerca de Deus", que poderiam ser contrastadas com as histórias falsas da mitologia pagã. Outros escritores desse mesmo período, como Eusébio de Cesaréia, também usaram o termo para designar algo como "a visão cristã de Deus". Contudo, parece que a palavra não era utilizada em relação a todo o conjunto do pensamento cristão, mas somente quanto àqueles aspectos que se relacionavam diretamente a Deus.

Talvez o momento mais importante na história da teologia, como disciplina acadêmica, tenha sido a fundação das universidades na Europa ocidental, no século XII. As universidades medievais - como Paris, Bologna e Oxford - tinham geralmente quatro faculdades: humanidades, medicina, direito e teologia. A faculdade de humanidades era vista como o nível básico, que qualificava os estudantes para prosseguir nos estudos mais avançados de uma das três "faculdades superiores." Esse modelo geral continuou a existir até o século XVI, como é possível perceber pela formação educacional de dois teólogos importantes desse período. Martinho Lutero fez primeiro o curso de humanidades, na Universidade de Erfurt, antes de dar continuidade a seus estudos na faculdade de teologia. João Calvino começou sua vida universitária cursando humanidades na Universidade de Paris, antes de estudar direito na Universidade de Orléans. A conseqüência desse processo está no fato da teologia haver se firmado como importante elemento integrante dos estudos avançados, nas universidades européias. À medida que aumentava o número de universidades na Europa Ocidental, o estudo acadêmico da teologia difundia-se cada vez mais.

A princípio, o estudo do cristianismo na Europa Ocidental concentrava-se nas escolas ligadas às catedrais e aos monastérios. De modo geral, a teologia era vista como a disciplina voltada às questões práticas, como os assuntos relativos à fé e à espiritualidade, em vez de ser tida como matéria teórica. Entretanto, com a

fundação das universidades, o estudo acadêmico da fé cristã gradualmente se transferiu dos monastérios e catedrais para a arena pública. A palavra teologia passou a ser extensamente empregada na Universidade de Paris, no século XIII, para designar a discussão sistemática das crenças cristãs em geral, e não apenas as crenças sobre Deus. Pode-se perceber o uso da palavra com essa acepção, em pequena escala, nas primeiras obras que surgiram, como, por exemplo, nos escritos de Pedro Abelardo. Entretanto, a obra, considerada por muitos como de importância decisiva para a consolidação do uso geral do termo teologia, surgiu no século XIII - a *Summa theologiae*, de Tomás de Aquino. A teologia passou a ser vista paulatinamente como disciplina teórica, em vez de prática, apesar das restrições que existiam quanto a isso.

Muitos dos teólogos do início do século XIII, como Boaventura e Alexandre de Hales, preocupavam-se com as conseqüências decorrentes do fato de o lado prático da teologia ter sido negligenciado. Contudo, o argumento de Tomás de Aquino, de que a teologia era uma disciplina investigativa e teórica, ganhava cada vez mais força entre os teólogos. Isso alarmou muitos dos escritores espiritualistas medievais, como Thomas à Kempis, que sentiam que essa postura encorajava a especulação, e não a obediência a Deus. Na época da Reforma, escritores como Martinho Lutero tentaram resgatar os aspectos práticos da teologia. A Academia de Genebra, fundada em 1559 por Calvino, era inicialmente voltada à educação teológica de pastores, orientada conforme as necessidades práticas do ministério na igreja. Essa tradição, de tratar a teologia como a área voltada às preocupações práticas do ministério cristão, continuaria a existir em muitos seminários e faculdades protestantes. Entretanto, escritores protestantes posteriores, que atuavam em um contexto universitário, retomaram de modo geral a visão medieval da teologia como matéria subjetiva, mesmo que deixassem claro o fato de que havia determinadas implicações práticas nas áreas da espiritualidade e da ética.

Com o surgimento do Iluminismo, no século XVIII, particularmente na Alemanha, começou-se a questionar o lugar da teologia no meio universitário. Os escritores iluministas alegavam que a pesquisa acadêmica deveria ser livre da influência de qualquer tipo de autoridade externa. A teologia era encarada com suspeita, pelo fato de ser vista como algo que se baseava em "artigos de fé", como os existentes nos credos cristãos ou na Bíblia. A teologia passou progressivamente a ser vista como algo ultrapassado. Kant alegava que os cursos universitários de filosofia se interessavam pela busca da verdade, ao passo que os demais cursos (como a teologia, a medicina ou o direito) preocupavam-se com questões mais práticas, como a ética e a saúde. Cada vez mais a filosofia passou a ser encarada como a disciplina acadêmica que se preocupava com as questões acerca da verdade; a continuidade da faculdade de teologia teria que se basear em outros motivos.

Uma das justificativas mais sólidas em defesa da necessidade da existência de faculdades de teologia foi dada por F. D. E. Schleiermacher, no início do século XIX, que defendia ser essencial para o bem tanto da igreja, quanto do Estado, que se tivesse um clero bem instruído. Schleiermacher, em sua obra *Brief outline of*

the study of theology [Breve esboço do estudo de teologia] (1811), defendia que a teologia era composta por três grandes áreas: a teologia filosófica (que identifica a "essência do cristianismo"); a teologia histórica (que trata da história da igreja, a fim de compreender seu contexto e necessidades atuais) e a teologia prática (que está voltada às "técnicas" sobre a liderança e a prática da igreja). Essa abordagem em relação à teologia resultou na união entre suas credenciais acadêmicas e o consenso público, em torno da idéia de que um clero bem instruído era algo importante para a sociedade. Esse pressuposto foi prontamente aceito na Berlim do início do século XIX, onde Schleiermacher vivia. Contudo, com o surgimento do secularismo e do pluralismo no ocidente, sua validade passou a ser progressivamente questionada.

Nos países em que uma abordagem fortemente secular passou a ser adotada, a teologia cristã foi praticamente excluída do currículo universitário. A Revolução Francesa de 1789 levou a uma série de medidas destinadas a eliminar a teologia cristã de todos os níveis da educação pública. A maioria das universidades mais antigas da Austrália (como as Universidades de Sydney e de Melbourne) foram fundadas com base em pressupostos extremamente seculares, em que a eliminação da teologia era uma questão de princípio. Essas ideologias nitidamente seculares estão hoje se tornando mais moderadas, de forma que na Austrália, atualmente, existem cursos universitários específicos na área de teologia ou que possuem, no mínimo, importantes componentes teológicos.

Entretanto, a abordagem que se encontra nos dias de hoje difundida no ocidente é mais pluralista do que secular, em especial nos Estados Unidos. Nesse local, a posição de destaque que a teologia cristã ocupava na educação pública foi questionada, pelo fato de alegar que isso privilegia uma religião em detrimento de todas as outras. Um resultado dessa tendência tem sido a criação, nas universidades públicas, de "faculdades de religião", nas quais várias posturas religiosas são toleradas. Assim, a teologia cristã pode ser ensinada nesse tipo de contexto, mas somente como um dos aspectos do conjunto de estudos religiosos. Por esse motivo, atualmente, os mais importantes centros de educação e pesquisa na área da teologia cristã encontram-se nos seminários, nos quais uma abordagem mais séria em relação a essas questões pode ser adotada.

Nas últimas décadas, surgiu um novo debate nos Estados Unidos e em outros locais, acerca do propósito adequado da teologia. O incentivo inicial para esse debate encontra-se em uma obra publicada por Edward Farley, em 1983, que se intitula *Theologia: the fragmentation and unity of theological education* [Teologia: a fragmentação e unidade da educação teológica]. Nela, Farley defendeu a tese de que ocorreu uma mudança no significado da teologia, que se deslocou do sentido clássico de um "conhecimento genuíno das coisas divinas" para o domínio de técnicas diversas e desvinculadas entre si. A teologia se fragmentou em uma série de disciplinas teóricas e práticas, que não apresentam relação alguma entre si, tendo perdido todo seu senso de coerência. Deixou de ser uma disciplina homogênea, transformando-se em um conjunto de especialidades independentes

e isoladas. Hoje, o debate foi mais além, levantando questões a respeito da "arquitetura da teologia" - ou seja, questões voltadas, por exemplo, à relação existente entre os estudos bíblicos e a teologia sistemática, ou entre essa última e a teologia pastoral.

Com isso em mente, podemos agora nos dedicar à análise da arquitetura da teologia, à medida que levamos em consideração seus vários componentes.

A arquitetura da teologia

Etienne Gilson, certa vez, comparou os grandes sistemas da teologia escolástica a "catedrais da mente." Essa imagem é poderosa, no sentido de que dá uma idéia de permanência, solidez, organização e estrutura - qualidades que os escritores desse período tinham em alta conta. Talvez a imagem de uma grande catedral do período medieval, arrancando suspiros de admiração em grupos de turistas carregados de máquinas fotográficas, pareça fora de contexto nos dias de hoje; parece que o máximo que muitos professores universitários de teologia podem esperar atualmente é nada mais do que uma tolerância paciente. No entanto, a idéia da teologia como algo ligado a uma estrutura contínua a ser relevante. Pois a teologia é uma disciplina complexa, que reúne uma série de áreas relacionadas umas às outras, em uma espécie de aliança por vezes incômoda e problemática. Algumas delas são destacadas a seguir.

Estudos bíblicos

A fonte fundamental da teologia cristã é a Bíblia, que representa uma prova das bases históricas do cristianismo, tanto pela história de Israel, quanto pela vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. (Observe que as expressões paralelas "as Escrituras" e "a Bíblia", assim como "escritural" e "bíblico" são sinônimas para os propósitos da teologia). Como frequentemente se destaca, o cristianismo gira em torno da fé em uma pessoa (Jesus Cristo), e não da fé em um livro (a Bíblia). Entretanto, as duas coisas encontram-se intimamente relacionadas.

Historicamente, não sabemos praticamente coisa alguma a respeito de Jesus Cristo, além do material histórico contido no próprio Novo Testamento. Portanto, ao tentar lidar com a questão da identidade e do significado de Jesus Cristo, a teologia cristã é forçada a lidar com o texto que transmite informações a seu respeito. Como resultado disso, a teologia cristã encontra-se intimamente vinculada à ciência da crítica e da interpretação bíblicas - ou em outras palavras, com a tentativa de avaliar a nítida natureza histórica e literária dos textos bíblicos e de compreendê-los.

A importância dos estudos bíblicos para a teologia é fácil de ser demonstrada. O surgimento da pesquisa bíblica humanista, no início da década de 1500, revelou uma série de erros de tradução nas versões latinas, existentes naquele período, da Bíblia. Em consequência disso, houve pressão crescente no sentido de que fosse feita uma revisão de algumas das doutrinas cristãs existentes, que se baseavam em passagens bíblicas que certa vez lhe serviram como fundamento, mas que agora

acabavam por revelar algo bastante diferente. É plausível a alegação de que a Reforma do século XVI tenha representado uma tentativa de alinhar, novamente, a teologia às Escrituras, após um período de considerável afastamento.

Assim, a teologia sistemática é dependente dos estudos bíblicos, embora a extensão dessa dependência seja objeto de controvérsias. Portanto, o leitor deve estar preparado para encontrar, neste livro, alusões aos debates acadêmicos modernos sobre as funções histórica e teológica da Bíblia. Para citar apenas um exemplo, é impossível compreender a evolução das cristologias modernas, sem chegar a um consenso quanto a, pelo menos, alguns dos avanços dos estudos bíblicos nesses dois últimos séculos. É possível defender que a abordagem querigmática em relação à teologia, desenvolvida por Rudolf Bultmann, reúne os estudos contemporâneos sobre o Novo Testamento, a teologia sistemática e a teologia filosófica (em especial o existencialismo). Isso exemplifica um ponto de importância vital: a teologia sistemática não opera em um compartimento hermeticamente fechado, isolada de outros movimentos intelectuais. Antes, reage aos avanços ocorridos em outras disciplinas (especialmente em relação à filosofia e aos estudos sobre o Novo Testamento).

Teologia sistemática

A expressão "teologia sistemática" veio a ser entendida como "a organização sistemática da teologia". Mas o que significa a expressão "sistemática"? Surgiram duas correntes principais em relação ao significado desse termo. Conforme a primeira corrente, o termo significa "algo organizado com base em interesses educacionais ou explicativos". Em outras palavras, significa a preocupação fundamental de apresentar uma visão clara e organizada dos principais temas da fé cristã, normalmente conforme o modelo do credo apostólico. De acordo com a segunda corrente, o termo pode significar "algo organizado com base em pressupostos metodológicos". Isto é, as idéias filosóficas acerca de como adquirir conhecimento determinam a forma como o material está organizado. Essa abordagem é especialmente relevante no período moderno, no qual houve uma maior preocupação a respeito do método teológico.

Em seu período clássico, o objeto da teologia era geralmente organizado de acordo com as linhas propostas pelo credo apostólico ou pelo Credo Niceno, começando com a doutrina de Deus e terminando com a escatologia. Modelos clássicos para uma sistematização da teologia são fornecidos por uma série de documentos. O primeiro grande manual da teologia ocidental encontra-se na obra de Pedro Lombardo, *Four books of the sentences* [*Quatro livros de sentenças*], uma compilação realizada na Universidade de Paris, no século XII, provavelmente nos anos de 1155 a 1158. Em sua essência, a obra é uma coleção de citações (ou "sentenças"), extraídas em geral de escritores patrísticos e, mais especificamente, de Agostinho.

Essas citações foram organizadas por tópicos. O primeiro dos quatro livros trata da Trindade; o segundo, da criação e do pecado; o terceiro, da encarnação e

da vida cristã, e o quarto e último livro, sobre os sacramentos e os últimos dias. Redigir comentários a respeito dessas sentenças tornou-se uma prática comum para teólogos medievais como Tomás de Aquino, Boaventura e Duns Scotus. A obra *Summa theologiae*, de Tomás de Aquino, que data de um século mais tarde, resumiu toda a teologia cristã em três partes, empregando princípios similares àqueles que foram adotados por Pedro Lombardo, ao mesmo tempo em que atribuiu maior ênfase às questões filosóficas (em particular àquelas levantadas por Aristóteles) e à necessidade de conciliar as diferentes perspectivas dos escritores patrísticos.

Dois modelos diferentes foram propostos na época da Reforma. Do lado luterano, Filipe Melancton escreveu *Loci communes* [Lugares comuns], em 1521. Essa obra forneceu uma síntese, organizada por tópicos, dos principais aspectos da teologia cristã. *As institutas da religião cristã*, de João Calvino, é geralmente considerada como a obra de maior influência da teologia protestante. A primeira edição foi lançada em 1536, e sua edição final, em 1559. A obra divide-se em quatro livros: o primeiro trata da doutrina de Deus; o segundo, de Cristo como mediador entre Deus e a humanidade; o terceiro, da questão referente ao tomar posse da redenção; e o último, da vida da igreja. Entre as outras obras mais recentes e importantes da teologia sistemática, que adotam abordagens semelhantes, encontra-se a densa obra de Karl Barth, *Church dogmatics* [*Dogmática da igreja*].

No período moderno, questões metodológicas assumiram uma importância maior, fazendo com que a questão do prolegomena (vide p. 187) passasse a ser relevante. *Christian faith* [Fé cristã], de F. D. E. Schleiermacher, produzida de 1821 a 1822, é um exemplo de uma obra moderna de teologia sistemática que é bastante influenciada por essas preocupações. Sua organização é determinada pelo pressuposto de que a teologia diz respeito à análise da experiência humana. Assim, Schleiermacher, de forma notória, põe a doutrina da Trindade no final de sua teologia sistemática, ao passo que Aquino a põe no início.

Teologia histórica

A teologia possui uma história. Essa é uma percepção facilmente negligenciada, em especial por aqueles que apresentam uma inclinação mais filosófica. A teologia cristã pode ser considerada como tentativa de compreensão dos recursos básicos da fé, feita à luz daquilo que cada época considera como os melhores métodos. Isso significa que circunstâncias locais possuem um forte impacto sobre as proposições teológicas. A teologia cristã considera-se universal, quanto ao que se refere a seu interesse pela aplicação da ação redentora de Deus a todos os períodos da história. Contudo, também se caracteriza por sua particularidade, como experiência da obra redentora de Deus vivida dentro de culturas específicas, a qual é moldada, portanto, pelas percepções e limitações de pessoas que buscam, por sua vez, viver o evangelho em um contexto particular. Portanto, a universalidade do cristianismo é complementada, em vez de refutada, por sua aplicação particular.

A teologia histórica é o ramo da teologia que busca investigar as circunstâncias históricas em que as idéias se desenvolveram ou foram especificamente formuladas. Seu objetivo é desvendar a ligação que há entre contexto e teologia. Ela demonstra, por exemplo, que não foi por acaso que a doutrina da justificação pela fé tivesse, pela primeira vez, adquirido uma importância fundamental ao final do Renascimento. Também demonstra, por exemplo, como o conceito de salvação, encontrado na teologia latino-americana da libertação, está intimamente relacionado ao contexto socioeconômico da região. Esclarece a forma como as tendências culturais seculares - como o liberalismo e o tradicionalismo - encontram seus equivalentes na área da teologia.

Dizer que o cristianismo normalmente absorve, de forma inconsciente, idéias e valores pertencentes a seu contexto cultural parece ser algo bastante óbvio. Contudo, essa observação é tremendamente importante. Aponta para o fato de que existe, na teologia, um elemento transitório ou condicional que não é necessário, nem inerente a seus fundamentos. Em outras palavras, certas idéias que normalmente foram tidas como cristãs, podem acabar se revelando meras idéias importadas de um contexto secular. Um exemplo clássico é o conceito da impassibilidade de Deus - isto é, a idéia de que Deus não é capaz de sofrer. Essa era uma idéia sólida nos círculos filosóficos gregos. Os primeiros teólogos cristãos, ansiosos por conquistar respeito e credibilidade nesses círculos, não a contestaram. Como resultado disso, essa noção tornou-se profundamente arraigada na tradição teológica cristã.

O estudo da história do cristianismo põe a nossa disposição um poderoso instrumento para a correção das visões estáticas da teologia. Ele permite-nos ver que:

- 1 Certas idéias foram formadas sob circunstâncias bastante específicas e, ocasionalmente, erros são cometidos.
- 2 A evolução da teologia não é algo irreversível; os erros do passado podem ser corrigidos.

Portanto, o estudo da teologia histórica é subversivo, à medida que aponta para o fato de quão facilmente os teólogos se deixam desviar pelas "imagens de sua própria época" (Alasdair MacIntyre). Isso, porém, não é algo que esteja restrito ao passado! Com bastante frequência, tendências teológicas modernas também não passam de reações inconscientes a tendências culturais passageiras. O estudo da história nos alerta tanto em relação aos erros cometidos no passado, quanto ao modo alarmante com que são repetidos no presente. "A história se repete. Tem de se repetir. Ninguém a escutaria da primeira vez" (Woody Allen).

É por essas razões que a presente obra tem por objetivo fornecer a seus leitores o máximo de informação sobre o panorama histórico dos temas contemporâneos. Com bastante frequência, as questões teológicas são conduzidas como se a polêmica tivesse começado ontem. Uma maior compreensão sobre como chegamos ao ponto em que nos encontramos hoje é algo essencial para um debate substancial dessas questões.

Teologia pastoral

Nunca é demais enfatizar que a atual posição de fé global ocupada pelo cristianismo não se deve à atuação das faculdades de teologia ou aos departamentos de religião. Existe uma forte dimensão pastoral no cristianismo, que geralmente não se encontra adequadamente refletida nas discussões teológicas acadêmicas. Na verdade, muitos estudiosos já alegaram que a teologia latino-americana da libertação representa uma correção, há muito devida, da tendência excessivamente acadêmica da teologia ocidental, introduzindo um ajuste saudável na direção da aplicabilidade social. De acordo com essa perspectiva, a teologia é vista como algo que oferece modelos para a ação transformadora, e não como reflexão puramente teórica.

No entanto, essa tendência acadêmica é recente. O puritanismo é um exemplo excelente de um movimento que posicionou a integridade teológica lado a lado com a prática pastoral, acreditando que uma coisa era incompleta sem a outra. As obras de indivíduos como Richard Baxter e Jonathan Edwards estão repletas da crença de que a teologia encontra sua verdadeira expressão no cuidado pastoral e no nutrimento das almas. Mais recentemente, essa preocupação em assegurar que a teologia encontrasse sua expressão no cuidado pastoral levou a um renovado interesse em relação à teologia pastoral. Esse desdobramento é retratado neste livro, que é escrito a partir do pressuposto de que muitos de seus leitores, assim como seu autor, estejam interessados em trazer a plenitude dos recursos críticos da teologia cristã para a esfera do ministério pastoral.

Teologia filosófica

A teologia é uma disciplina intelectual autônoma, que se preocupa com muitas das questões que têm intrigado a humanidade desde os primórdios da história. Existe um Deus? Como é ele? Por que existimos? Questões deste tipo são feitas tanto fora quanto dentro da comunidade cristã. Assim, de que forma essas reflexões se relacionam? Como as discussões cristãs acerca da natureza de Deus se relacionam àquelas que se desenvolvem no seio da tradição filosófica ocidental? Existe algum ponto em comum? A teologia filosófica volta-se para aquilo que se pode chamar de empenho para "encontrar o ponto em comum" entre a fé cristã e as demais áreas da atividade intelectual. *Os Cinco Caminhos* de Tomás de Aquino (isto é, os cinco argumentos em defesa da existência de Deus) são freqüentemente citados como exemplo da teologia filosófica, pois neles é possível observar argumentos ou considerações não-religiosas, , conduzindo a conclusões teológicas.

Ao longo deste livro, analisaremos algumas das áreas nas quais as reflexões filosóficas tiveram um grande impacto sobre a teologia cristã. Entre os exemplos, incluem-se a análise patrística sobre a natureza de Deus, marcadamente influenciada pela filosofia greco-clássica; os argumentos de Tomás de Aquino em defesa da existência de Deus, influenciados pela física aristotélica; a cristologia de escritores do século XIX, como D. F. Strauss, que se baseia em uma compreensão hegeliana do processo histórico; e a abordagem cristológica existencial desenvolvida por

Rudolf Bultmann. Em cada um desses casos, um sistema filosófico é visto como instrumento ou parceiro de diálogo no desenvolvimento de uma teologia. Muitos teólogos atuaram com base no pressuposto de que a filosofia fornece um alicerce seguro, sobre o qual é possível se construir a teologia.

No entanto, deve-se destacar que existe uma corrente dentro da teologia cristã que tem criticado intensamente as tentativas de utilização de filosofias seculares em assuntos relacionados exclusivamente à teologia. Tertuliano levantou essa questão no século II: "Que relação há entre Atenas e Jerusalém? Ou entre a Academia e a igreja?". Mais recentemente, a mesma reação de crítica pode ser notada nos escritos de Karl Barth (vide pp. 144-5), em que se encontra a alegação de que utilizar a filosofia dessa forma tornava a auto-revelação de Deus fundamentalmente dependente de uma filosofia específica, comprometendo, portanto, a liberdade de Deus.

Espiritualidade ou teologia mística

O termo "espiritualidade" conquistou ampla aceitação, em um passado ainda recente, como a forma preferida para designar os aspectos relativos às práticas devocionais de uma religião e, mais especificamente, aqueles aspectos voltados às experiências individuais dos fiéis. Entre os termos mais antigos, ainda encontrados na literatura acadêmica em relação a esse aspecto da teologia, há a utilização das expressões "teologia espiritual" e "teologia mística". O uso da expressão "mística" para referir-se à dimensão espiritual da teologia (em contraste com uma dimensão puramente acadêmica) remonta ao tratado *On mystical theology* [*Sobre teologia mística*], escrito no início do século VI por Dionísio, o Areopagita. Os termos modernos "espiritualidade" e "misticismo" remontam ambos à França do século XVII, de forma mais específica aos círculos um tanto elitistas da alta sociedade ligada à figura de Madame de Guyon. As expressões francesas *spiritualité* e *mysticisme* eram ambas usadas em relação ao imediato conhecimento interior do divino ou do sobrenatural, sendo aparentemente tratadas quase como sinônimas na época. Desde esse período, ambos os termos foram resgatados e postos novamente em uso, embora alterações em suas associações tenham levado a um certo grau de confusão quanto ao significado preciso, havendo alguns escritores sugerido que ambos eram apenas maneiras diferentes de falar sobre um relacionamento pessoal autêntico com Deus, ao passo que outros sugeriram que o misticismo deve ser entendido como um tipo especial de espiritualidade, que enfatiza particularmente o aspecto de uma experiência pessoal, direta e imediata com Deus. Muitos escritores atuais têm evitado o uso do termo "misticismo", por acreditar que tenha se tornado um termo confuso e de pouca utilidade. Portanto, preferiu-se o termo "espiritualidade" dentre muitos outros que são encontrados nos documentos mais antigos, entre os quais se incluem os termos "teologia mística", "teologia espiritual" e "misticismo."

A espiritualidade, com freqüência, é contraposta a um enfoque puramente acadêmico, objetivo ou impessoal em relação à religião, que somente identifica e enumera as principais crenças e práticas de uma religião, não tratando da forma

como os adeptos dessa religião experimentam e praticam sua fé. O termo resiste a uma definição mais precisa, em parte devido à variedade de sentidos com que é empregado e em parte devido à controvérsia, existente na comunidade acadêmica especializada nessa área, quanto à forma como termo deva ser utilizado. Contudo, fica claro que se entende a espiritualidade, de modo geral, como algo relacionado a uma experiência com Deus e à transformação de vidas resultante dessa experiência. Assim, a espiritualidade está ligada ao viver uma experiência com Deus e à vida de oração, assim como à ação daí derivada; no entanto, ao mesmo tempo, não pode ser concebida isoladamente, desvinculada dos dogmas teológicos que representam os fundamentos para essa vida.

Thomas Merton (1915-1968), um monge trapista que teve grande influência sobre a espiritualidade moderna, no final do século XX, deixa claro esse ponto. Ele afirma que existe um vínculo bastante próximo entre teologia e espiritualidade, que deve ser declarado e reconhecido para o bem de ambas:

A contemplação, longe de opor-se à teologia, representa, na verdade, o resultado natural de seu processo de aperfeiçoamento. Não devemos separar o estudo da verdade revelada por Deus da experiência contemplativa dessa verdade, como se fossem dois fatos completamente distintos. Ao contrário, ambos representam simplesmente os dois lados da mesma moeda. A teologia dogmática e a mística, ou a teologia e a espiritualidade, não devem ser postas em duas categorias mutuamente excludentes, como se o misticismo fosse apenas para mulheres piedosas e o estudo teológico voltado somente para homens práticos, porém, lamentavelmente, carnisais. Essa separação enganosa talvez seja a explicação para muito do que, na verdade, está faltando tanto à teologia quanto à espiritualidade. Ambas pertencem, contudo, uma à outra. A menos que estejam unidas, não há fervor, nem vida, nem valor espiritual na teologia; assim como não há conteúdo, nem sentido, nem um propósito seguro na vida contemplativa.

Merton, portanto, forja um vínculo entre as duas disciplinas e aponta que a separação artificial de ambas apenas contribui para seu mútuo empobrecimento.

Ao mesmo tempo em que existe um consenso em torno da idéia de que a espiritualidade representa um aspecto importante da teologia cristã, em que uma crescente atenção tem sido dedicada ao ensino e à pesquisa dessa disciplina nos seminários cristãos, a questão sobre como exatamente se dá essa interação entre teologia e espiritualidade tem sido objeto de intensa discussão, em décadas recentes. Embora essa discussão esteja além do escopo deste livro, pode ser facilmente encontrada em qualquer obra introdutória de boa qualidade, na área de espiritualidade cristã.

A questão do prolegomena

Qualquer pessoa que esteja começando a estudar uma matéria nova enfrenta o mesmo drama: Por onde começar? Parecem existir tantas maneiras de abordar assuntos como a filosofia, as ciências naturais e a teologia que uma certa confusão

sobre esse ponto seja talvez inevitável. Para a teologia, a questão sobre o ponto inicial de seu estudo tornou-se conhecida como a "questão do prolegomena." A palavra grega *prolegomena* pode ser traduzida por "prefácio" - em outras palavras, aquelas coisas que devem ser ditas antes de iniciar o estudo da teologia.

A questão sobre qual seja o ponto de partida a ser adotado é relevante não somente para a teologia, mas também para uma série de outras matérias relacionadas a ela. Um claro exemplo disso está na apologética, a disciplina que objetiva a defesa argumentativa do cristianismo perante aqueles que não são cristãos. Por exemplo, os apologistas do século II (escritores como Justino Mártir, por exemplo, cuja preocupação apologética voltava-se à conquista de ouvintes sérios, pertencentes ao grupo de pessoas mais cultas que se opunham ao cristianismo) fizeram um esforço tremendo para encontrar experiências e crenças que fossem comuns a cristãos e pagãos. Acreditavam que, partindo desse ponto, poderiam demonstrar como o cristianismo havia se estruturado a partir dessas idéias e experiências comuns, complementando-as.

Desde a época do Iluminismo, no entanto, a questão do prolegomena adquiriu uma importância especial. Antes que a teologia pudesse analisar o conteúdo da fé cristã, era necessário demonstrar, em primeiro lugar, como é possível que alguém saiba algo sobre Deus. Discutir como é possível saber algo sobre Deus veio a se tornar, no mínimo, tão importante quanto discutir o que sabemos sobre Deus. Por outro lado, o fenômeno da crescente secularização, na Europa e nos Estados Unidos, significava que os teólogos não mais poderiam assumir que suas audiências tivessem qualquer simpatia pela fé cristã. Por conseguinte, muitos teólogos consideraram de vital importância encontrar algum ponto de partida comum, que possibilitasse aos pagãos perceberem a natureza da fé cristã.

Dentre essas abordagens, que procuraram ancorar a teologia cristã nas experiências básicas da existência humana, as que são descritas a seguir apresentam especial relevância.

F. D. E. Schleiermacher alegava que uma característica comum a toda experiência humana era "o sentimento de absoluta dependência". A teologia cristã expressava e interpretava essa emoção humana básica como "um sentimento de dependência de Deus," relacionando-a às doutrinas cristãs do pecado e da salvação.

Paul Tillich desenvolveu um "método de correlação" (vide p. 140), fundamentado em sua crença de que os seres humanos faziam certas "perguntas fundamentais" de caráter existencial. "Ao empregar o método da correlação, a teologia sistemática atua da seguinte forma: analisa a condição humana, a partir da qual as questões existenciais surgem, demonstrando que os símbolos presentes na mensagem cristã são as respostas para essas questões."

Karl Rahner chamou a atenção para a necessidade básica do ser humano de transcender as limitações da natureza humana. Os seres humanos têm consciência de haver sido criados para algo mais do que são agora, ou para algo maior do que jamais poderiam esperar alcançar por suas próprias forças. A revelação cristã fornece esse "algo mais" para o qual aponta a experiência humana.

Entretanto, essas abordagens (em particular aquela criada por Schleiermacher e seus adeptos posteriores) provocaram reações de hostilidade. A mais significativa delas encontra-se na escola da neo-ortodoxia (vide pp. 144-145), que protestava contra aquilo que acreditava ser uma redução da teologia às necessidades humanas, ou o aprisionamento da teologia dentro dos limites de alguma filosofia da existência humana.

Barth declarou que a teologia cristã não era, em sentido algum, dependente da filosofia humana, mas antes autônoma e auto-sustentável. Deus era perfeitamente capaz de revelar a si mesmo, sem precisar da ajuda do ser humano. A palavra prolegomena não deveria ser entendida como "as coisas que precisavam ser ditas antes que a teologia se tornasse possível". Antes, deveria ser vista como "as coisas que deveriam ser ditas em primeiro lugar em termos de teologia" - em outras palavras, a doutrina da Palavra de Deus.

Portanto, há pouco consenso na teologia cristã quanto a essa questão. Tem havido uma certa tentação no sentido de considerar que a filosofia seja, de alguma forma, capaz de proporcionar uma base segura sobre a qual se possa construir a teologia - demonstrando-se uma certa preferência em relação a Kant, Hegel e Whitehead. Isso significa, inevitavelmente, que a credibilidade devotada a essas teologias está diretamente vinculada ao destino intelectual das filosofias às quais estão ligadas.

Questões metodológicas têm dominado a teologia moderna, ao menos em razão do desafio proposto pelo Iluminismo, no sentido de que fossem estabelecidas bases confiáveis para o conhecimento. No entanto, segundo a observação feita por Jeffrey Stout, da Universidade de Princeton: "A preocupação metodológica é como o ato de limpar a garganta, durante um discurso: só vai até o ponto em que você começa a perder sua audiência". Assim, tem havido uma reação contra essa preocupação metodológica contemporânea, especialmente em meio ao pós-liberalismo (vide pp. 157-60). Escritores como Hans Frei, George Lindbeck e Ronald Thiemann têm defendido que a fé cristã é como uma língua: ou você fala ou não fala. O cristianismo é visto como uma opção em um contexto pluralista, sem que haja necessidade alguma do apelo a critérios universais ou a princípios argumentativos. Para aqueles que se opõem ao cristianismo, essa fé representa nada mais do que algo que se degenerou em uma espécie de fideísmo - isto é, um sistema que se justifica por meio de seus parâmetros internos, sem que haja necessidade de ser compartilhado ou aprovado pelos demais.

Compromisso e imparcialidade na teologia

Até que ponto os teólogos devem ser "comprometidos" com a fé cristã? Expressando essa questão de uma forma bastante direta: a teologia cristã pode ser ensinada por alguém que não seja cristão? O compromisso com a fé cristã é um pré-requisito essencial para qualquer pessoa que queira ensinar ou estudar a teologia cristã?

Essa questão tem sido extensamente debatida dentro da tradição cristã.

Normalmente, considera-se que esse debate tenha se iniciado no século XII, com a fundação da Universidade de Paris. Nessa época, ocorreram debates públicos entre os intelectuais que acreditavam que a teologia se tratava de uma defesa comprometida da fé cristã (Bernardo de Clairvaux), e aqueles que insistiam no ponto de que a teologia era uma disciplina acadêmica que exigia um distanciamento por parte de seus estudiosos (Pedro Abelardo). De forma bastante significativa, os primeiros tinham a tendência de ser ligados aos mosteiros, ao passo que os últimos, às universidades.

O debate não chegou a uma conclusão, pois cada uma dessas visões apresentava uma série de argumentos a seu favor. Os pontos que se seguem representam os aspectos principais defendidos por esses dois lados. Primeiro, analisaremos dois argumentos em favor do distanciamento e da imparcialidade:

- 1 Na busca da verdade é necessário um total distanciamento por parte do estudioso. Se um pesquisador já se comprometeu com uma teoria (como, por exemplo, a verdade do cristianismo) isso prejudicará sua avaliação do material a ser estudado. Com o Iluminismo, surgiu a idéia de que "compromisso" e "verdade" eram coisas mutuamente incompatíveis. A única pessoa que possui condições intelectuais para avaliar a fé cristã é alguém que seja imparcial em relação a essa fé.
- 2 A teologia deve estar preparada para fazer questionamentos difíceis acerca de sua credibilidade intelectual, seus métodos e idéias. O ambiente de crítica de uma universidade moderna obriga os teólogos a formular os árdios questionamentos que, de outro modo, jamais poderiam vir a ser feitos. "Se a teologia fosse agora forçada a desaparecer do meio universitário, com base nos argumentos mantidos por muitos (de que a teologia se encontra essencialmente vinculada à autoridade, não sendo, portanto, científica), isso representaria um profundo retrocesso para o entendimento cristão da verdade (Wolfhart Pannenberg)". A ênfase de David Tracy, acerca da necessidade do cristianismo embasar suas verdades em normas de entendimento e de justificação que fossem universais e públicas, também aponta firmemente nessa direção.

Tendo analisado dois dos argumentos em prol da imparcialidade, podemos agora observar três argumentos em defesa do compromisso:

- 1 Os teólogos da teologia da libertação têm criticado com rigor a idéia do "distanciamento acadêmico", considerando-o um grave obstáculo à causa da justiça social e da transformação política. Se algo é verdadeiro, a pessoa não deve ter compromisso com isso? Baseando-se em parte nos princípios marxistas e em parte em algumas idéias cristãs relativamente tradicionais, os teólogos da libertação defendiam que não existe tensão alguma entre a verdade e o compromisso: na verdade, o último é uma exigência da primeira.
- 2 Na realidade, a pesquisa acadêmica é, de antemão, comprometida com certas idéias e valores, quer sejam eles claramente identificáveis quer não. Por exemplo, a sofisticada análise sobre a natureza das teorias da física ou da psicologia, apresentadas por Roy A. Clouser, em sua obra *The myth of religious neutrality*

[*O mito da imparcialidade religiosa*], sugere que esses compromissos iniciais exercem, quando não-arentes, um papel preponderante nessas áreas. Longe de ser "imparciais", tais disciplinas acabam por assumir compromissos não-arentes. Por que o mesmo não pode ocorrer com a teologia? Em outras palavras, mesmo aqueles que se dizem "imparciais" são, de fato, escravos de compromissos e pressupostos não-arentes.

- 3 A teologia cristã surge como resposta à fé de uma comunidade. Ela representa, plagiando a célebre frase de Anselmo de Cantuária, *fides quaerens intellectum*, "a fé em busca da compreensão" (vide p. 87). A fé implica, portanto, compromisso. Estudar a teologia cristã como matéria puramente acadêmica, a partir de uma perspectiva imparcial, significa perder de vista o fato de que o cristianismo diz respeito à proclamação, à oração e à adoração. São essas as atividades que dão origem à teologia - e se um teólogo não proclama sua fé, não ora a Deus e não adora o Cristo ressuscitado, não é possível realmente dizer que tenha entendido do que se trata a teologia.

Cada um desses argumentos favoráveis e contrários à imparcialidade apresenta pontos fortes e fracos. Tomemos, por exemplo, a sugestão de que somente alguém que não seja cristão possa fornecer um relato confiável das idéias cristãs, isto é, que a pessoa mais apropriada para escrever a respeito da teologia cristã seja alguém que não é cristão. Essa proposta tem seus pontos fortes. Um observador externo apresenta uma probabilidade maior de fazer questionamentos difíceis ou avaliações críticas, bem como de perceber coisas estranhas que os cristãos consideram óbvias. Contudo, pelo fato desse observador não compartilhar da dinâmica interna da fé cristã - como a vida de oração e adoração - não será capaz de entender a motivação para o desenvolvimento da teologia. Alcança-se uma perspectiva crítica às custas de uma falha de compreensão.

Por razões como essas, o debate dentro da teologia quanto ao compromisso com a fé cristã ficou preso a uma espécie de impasse. Em décadas mais recentes, porém, tem se observado um fenômeno social que tende a conduzir o estudo da teologia cristã para dentro dos seminários, em vez das universidades - e, portanto, para um contexto comprometido. Com a ascensão do multiculturalismo na Europa, Estados Unidos e Austrália, tem havido uma crescente inquietação, em meio aos círculos seculares, a respeito da posição privilegiada que a teologia cristã goza nos meios universitários. Por que o pensamento cristão - e não o pensamento judeu ou muçulmano - deve gozar desse status especial?

Nos Estados Unidos, a conseqüência desse processo tem sido a criação de "faculdades de religião" ou "faculdades de estudos religiosos", que visam o estudo de várias religiões específicas ou da religião em geral, em vez do cristianismo. Como a maioria daqueles que estudam a teologia cristã o fazem com vistas à ordenação, a conseqüência disso tem sido a tendência de ocorrer um êxodo de estudantes para os seminários, lugar onde se ensina a teologia cristã. Assim, um número significativo de grandes teólogos - dentre os quais grandes teólogos católicos romanos europeus, como Hans Urs von Balthasar e Yves Congar - jamais assumiram

cargos em universidades. Da mesma forma, muitos dos atuais teólogos evangélicos estado-unidenses preferem permanecer no contexto dos seminários, em lugar de trabalhar nas faculdades de "estudos religiosos" das universidades seculares.

Ortodoxia e heresia

Os termos "ortodoxia" e "heresia" perderam, nos dias de hoje, grande parte de seu significado original. O surgimento de atitudes contrárias ao autoritarismo nos tempos modernos levou a "ortodoxia" (que significa, literalmente, o "ponto de vista correto") a ser vista como nada mais do que "um dogma coercitivamente imposto às pessoas por meio da autoridade", em que a "heresia" é normalmente vista como vítima da repressão por parte da igreja intolerante ou das autoridades estatais. Conforme veremos, Walter Bauer (1877-1960) adiantou a tese de que algumas formas de cristianismo, consideradas "heréticas" por gerações posteriores, eram, de fato, mais antigas e influentes do que as perspectivas "ortodoxas"; a igreja romana deliberadamente reprimiu essas idéias, declarando-as heréticas, impondo suas próprias idéias, menos populares, como "ortodoxia". Estudos mais recentes lançaram dúvidas consideráveis sobre essa tese, embora ela conserve ainda hoje sua popularidade nos círculos mais liberais.

Deve-se destacar que a heresia foi com freqüência associada a grupos sociais marginalizados: por exemplo, os donatistas (um grupo de hereges do final do século IV, no norte da África; (vide pp. 545-546) eram apoiados principalmente pelos berberes, povos nativos da região, ao passo que seus opositores católicos eram em sua maioria colonizadores romanos. Ainda que a igreja cristã tenha freqüentemente caído na tentação de subjugar seus opositores, dentro e fora de suas fileiras, o conceito de "heresia" é importante e continua sendo de genuína relevância teológica, precisando ser analisado mais de perto. A seguir, analisaremos tanto os aspectos históricos quanto teológicos dos conceitos de heresia e ortodoxia.

Aspectos históricos

Os conceitos de "ortodoxia" e de "heresia" são especificamente associados à igreja primitiva. Portanto, como eles surgiram? Devemos considerar a heresia como perversão da ortodoxia? Walter Bauer, em seu estudo *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity* [*Ortodoxia e heresia no início do cristianismo*] (1934), alegava que a unidade básica que havia nas igrejas cristãs primitivas não parecia se localizar na esfera de doutrinas, mas antes na esfera de relacionamento com o mesmo Senhor. A unidade cristã baseia-se na adoração do mesmo Senhor, e não em declarações doutrinárias formais (que é a forma como a "ortodoxia" tende a ser definida).

Bauer foi mais adiante, defendendo que uma série de perspectivas, toleradas pela igreja primitiva, passou a ser gradualmente vista com suspeita por parte da igreja posterior. Começou a surgir um consenso ortodoxo, de acordo com o qual perspectivas uma vez toleradas foram descartadas como inadequadas. Contudo, como se traçava essa distinção entre heresia e ortodoxia? Bauer alegava que a "ortodoxia" era resultante do crescente poder de Roma, que, pouco a pouco, veio

a impor suas perspectivas sobre as demais, empregando o termo "heresia" em relação às perspectivas que rejeitava. O argumento de Bauer é no sentido de que, para ele, a diferença entre o que era ortodoxia e o que era heresia sempre pareceu arbitrária. A hostilidade de Bauer diante da idéia de normas doutrinárias retrata sua convicção de que essas normas representavam uma criação posterior do cristianismo.

Uma abordagem mais sutil em relação a essa mesma questão é adotada por Henry Chadwick, um acadêmico de Oxford, especialista no estudo do período patrístico. Em seu importante ensaio *The circle and the ellipse* [*O círculo e a elipse*] (1959), ele traçou um contraste entre a perspectiva patrística sobre a ortodoxia, que considerava apenas Roma como o padrão a ser seguido, e a perspectiva contrária, que reconhecia o fato de que todas as comunidades cristãs estavam ligadas pelos eventos fundamentais de Jerusalém, os quais continuavam a ser de importância decisiva no processo de formulação da ortodoxia doutrinária. Bauer concentrava-se em um único foco, Roma, a passo que Chadwick propunha que a imagem de uma elipse, que possuía dois focos, Roma e Jerusalém, era mais adequada. Em termos históricos, a descrição de Chadwick parece ser bem mais plausível.

Aspectos teológicos

O debate acerca das origens históricas dos conceitos de heresia e ortodoxia pode sugerir que essas idéias sejam de interesse puramente voltado para coisas remotas. Na verdade, existe uma importância teológica contínua associada a esses conceitos. A heresia é teologicamente relevante. Talvez, essa questão seja mais bem percebida em um dos mais importantes debates acerca da heresia, que se encontra na obra de F. D. E. Schleiermacher, *Christian faith* [*Fé cristã*] (1821-1822). Nessa obra, ele alegava que a heresia era tudo aquilo que conservava uma *aparência* de cristianismo, mas que, porém, contrariava sua essência:

Se a essência característica do cristianismo consiste no fato de que nele todos os sentimentos religiosos estão relacionados à redenção conquistada por Jesus Cristo, haverá duas maneiras pelas quais é possível o aparecimento da heresia. Isso significa que: sua fórmula fundamental será em geral mantida ... contudo, ou a natureza humana será tão limitada, que a redenção, em sentido estrito, não possa ser alcançada, ou o Redentor será limitado de tal forma que não possa conquistar a salvação.

A discussão de Schleiermacher acerca da heresia é tão importante que a analisaremos em detalhes, em parte pelo fato de que esclarece a diferença existente entre heresia e incredulidade e, em parte, porque demonstra a necessidade contínua de um conceito de "heresia" para a teologia, mesmo que a palavra em si tenha caído em descrédito devido a seu uso excessivo.

Se, como propõe Schleiermacher, a essência característica do cristianismo consiste no fato de que Deus nos redimiu por meio de Jesus Cristo, e por mais

ninguém e de nenhum outro modo, disso deriva que a visão cristã sobre Deus, Jesus Cristo e a natureza humana deveria ser consistente com esse entendimento a respeito da redenção. Logo, a visão cristã acerca de Deus deve ser no sentido de que Deus tem poder para redimir a humanidade por meio de Cristo; a visão cristã sobre Cristo deve ser no sentido de que Deus possa nos salvar por intermédio de Cristo; a visão cristã sobre a humanidade deve ser no sentido de que essa redenção tanto é possível quanto genuína. Em outras palavras, é essencial que as visões cristãs sobre Deus, Cristo e a humanidade sejam consistentes com o princípio da redenção exclusivamente por intermédio de Cristo.

De acordo com Schleiermacher, a rejeição ou a negação do princípio de que Deus nos redimiu por meio de Jesus Cristo representa nada menos do que a negação do cristianismo. Em outras palavras, negar o fato de que Deus nos redimiu por intermédio de Jesus Cristo é negar a verdade mais fundamental que a fé cristã ousa afirmar. A distinção entre o que é cristão e o que não é repousa no fato desse princípio ser ou não aceito. A diferença entre o que é ortodoxo e o que é herético, porém, repousa no fato de como esse princípio, uma vez reconhecido e aceito, é entendido. Ou seja, a heresia não é uma espécie de incredulidade; mas é algo que surge dentro do contexto da própria fé. Para Schleiermacher, a heresia é fundamentalmente uma espécie de fé cristã inadequada ou ilegítima.

A heresia surge por meio da aceitação do princípio básico, mas interpreta os termos do cristianismo de tal forma que resulta em uma inconsistência interna. Ou seja, o princípio é aceito, mas compreendido de maneira inadequada. Pode ser que o princípio tenha sido aceito, mas, contudo:

- 1 interpretado de tal maneira que Cristo não possa operar a redenção da humanidade ou
- 2 interpretado de tal maneira que a humanidade - o objeto da redenção - não possa ser redimida, por assim dizer.

Examinaremos cada uma dessas possibilidades. Quem é o redentor? A resposta para essa pergunta deve ser capaz de levar em conta a singularidade de sua função e sua capacidade para atuar como mediador entre Deus e a humanidade. Conforme Schleiermacher, deve haver, portanto, uma semelhança essencial entre Cristo e nós mesmos, sendo ele capaz de atuar como mediador entre nós e Deus, mas, contudo, deve haver, ao mesmo tempo, algo fundamentalmente diferente a respeito de Cristo. Não são todos os seres humanos que podem ser redentores. A heresia pode surgir pela simples falha em se sustentar simultaneamente esses dois pontos, de forma que a afirmação de um deles corresponda à negação do outro.

Novamente, de acordo com Schleiermacher, se a superioridade de Jesus Cristo sobre nós é enfatizada, sem que se mantenha sua essencial semelhança em relação a nós, anula-se sua capacidade de nos reconciliar com Deus, pelo fato dele não mais possuir um ponto de contato com aqueles que ele deve redimir. Por outro lado, se sua semelhança conosco é enfatizada, sem que se reconheça que, pelo menos em um aspecto, ele é fundamentalmente diferente, segue-se que o redentor precisa de redenção. Se tratarmos o redentor como alguém semelhante a nós em

tudo, devemos reconhecer que ele compartilha de nossa necessidade de redenção. Portanto, ou somos, na verdade, todos redentores, em maior ou menor extensão, ou o redentor não tem poder para nos redimir.

Ficará evidente que a doutrina da redenção por intermédio de Cristo requer que o redentor deva compartilhar de nossa humanidade, exceto nossa necessidade de salvação. Conforme Schleiermacher, o cristianismo ortodoxo manteve esse entendimento crucial por meio da ênfase na questão de que Jesus Cristo é, ao mesmo tempo, Deus e homem. Seria muito mais simples dizer que Jesus era somente Deus, ou somente homem; porém, para sustentar a possibilidade e a realidade da nossa salvação, é necessário insistir no fato de que as ambas as naturezas sejam verdadeiras.

Dessa discussão acima, ficará claro que duas heresias em especial podem surgir se o princípio da redenção por meio de Cristo for mantido, mas a pessoa de Cristo for interpretada de tal forma que essa salvação se torne impossível. Por um lado, Jesus Cristo perde seu ponto de contato com aqueles que deve redimir - dando, portanto, o surgimento à heresia geralmente conhecida como docetismo. Por outro lado, ele perde sua diferença essencial diante daqueles que veio para salvar e passa a ser tratado como mero ser humano especialmente iluminado - motivando, assim, o aparecimento da heresia que Schleiermacher chama de ebionismo.

Da mesma forma, Schleiermacher analisa a seguinte questão: Quem são os redimidos? A resposta para essa pergunta deve ser capaz de explicar porque é necessário que a redenção venha de algo exterior à humanidade - em outras palavras, porque não somos capazes de redimir a nós mesmos. O objeto da redenção deve, em primeiro lugar, tanto necessitar de salvação, quanto ser capaz de aceitá-la, quando essa lhe for ofertada. Esses dois aspectos da questão devem ser sustentados ao mesmo tempo, assim como a humanidade e a divindade de Cristo.

Se admitirmos a necessidade humana de salvação e, contudo, negarmos a nossa impotência para nos redimir, decorre daí a conclusão de que nós poderíamos ser os agentes de nossa redenção. A reconciliação poderia ser, portanto, alcançada pelo menos por meio de alguns indivíduos, senão por todos, em escalas variáveis - o que contradiz de forma imediata o princípio da redenção exclusivamente por meio de Jesus Cristo. Por outro lado, se negarmos nossa capacidade de aceitar essa salvação, uma vez que seja oferecida a nós, a salvação mais uma vez se torna impossível. Em termos gerais, essas duas posições correspondem às heresias pelagiana e maniqueísta.

As quatro heresias acima descritas, segundo Schleiermacher, são consideradas como as quatro "heresias naturais" da fé cristã, havendo surgido, cada uma delas, de uma interpretação inadequada da doutrina da redenção em Cristo. Não foi por acaso que estas foram, de longe, as principais heresias a ser debatidas pela igreja primitiva.

Neste capítulo analisamos uma série de temas introdutórios que preparam o caminho para nos dedicar ao estudo da teologia. Visamos, efetivamente, um pequeno esclarecimento acerca do básico, antes de passar a tratar dos temas mais

específicos de conteúdo relativo à teologia. As mesmas observações se aplicam ao capítulo seguinte, que visa analisar as fontes da teologia.

Perguntas para o Capítulo 5

- 1 Faça uma crítica da seguinte definição de teologia: "A teologia é discursar sobre Deus."
- 2 Quais são as dificuldades, relativas à noção de teologia como disciplina acadêmica, que estão por trás do crescente interesse que há em igrejas e seminários em relação à espiritualidade?
- 3 Explique o papel desempenhado pelas obras e teólogos citados a seguir, em termos de desenvolvimento teológico: *Sentences* [*Sentenças*], de Pedro Lombardo; *As institutas*, de João Calvino; F. D. E. Schleiermacher.
- 4 É preciso ser cristão para ser teólogo cristão?
- 5 O conceito de "heresia" é atualmente irrelevante para a teologia cristã?

Leitura complementar

Para uma coletânea de fontes primárias importantes relacionadas a esta seção, veja Alister E. McGrath, *The Christian theology reader*, 2a ed. (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2001) capítulo 1.

A história da teologia como disciplina

Gillian R. Evans, *Old arts and new theology: the beginnings of theology as an academic discipline* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

Gillian R. Evans, Alister E. McGrath e Alan D. Galloway, *The science of theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986).

Wolfhart Pannenberg, *Theology and philosophy of science* (London: Darton, Longman and Todd, 1976).

Edward Farley, *Theologia: the fragmentation and unity of theological education* (Philadelphia: Fortress Press, 1983).

A arquitetura da teologia

Teologia histórica

O trabalho a seguir é especialmente recomendado como introdução aos vários aspectos da história da teologia cristã.

Jeroslav Pelikan, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*, 5 vols (Chicago: University of Chicago Press, 1989). Os cinco volumes deste excelente estudo estão organizados da seguinte maneira:

- 1 O surgimento da tradição católica (100-600)
- 2 O espírito da cristandade oriental (600-1700)
- 3 O desenvolvimento da teologia medieval (600-1300)
- 4 A reforma eclesial e dogmática (1300-1700)
- 5 A doutrina cristã e a cultura moderna (a partir de 1700)

As seguintes obras também são de grande utilidade:

Justo L. Gonzalez, *História ilustrada do cristianismo*, 10 vols (São Paulo: Edições Vida Nova, 1994).
Bernhard Lohse, *A short history of Christian doctrine* (Philadelphia: Fortress Press, 1966).

Alister E. McGrath, *Historical theology: an introduction* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1998).

William C. Placher, *A history of Christian theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1983).

Teologia pastoral

D. J. Atkinson e D. H. Field (eds), *New dictionary of Christian ethics and pastoral theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995).

D. S. Browning, *A fundamental practical theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1991).

David Deeks, *Pastoral theology: an inquiry* (London: Epworth Press, 1987).

E. E. Ellis, *Pauline theology: ministry and society* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989).

Robert Allen Krupp, *Shepherding the flock of God: the pastoral theology of John Chrysostom* (New York/London: Peter Lang, 1991).

Thomas C. Oden, *Pastoral theology* (San Francisco: Harper & Row, 1983).

Derek Tidball, *Skilful shepherds: an introduction to pastoral theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986).

Teologia sistemática

As obras a seguir são bastante úteis como introdução ao estudo dessa área e merecem ser lidas e estudadas. As observações feitas em cada uma delas indicam o tipo de abordagem adotada pelos autores.

C. E. Braaten e R. W. Jenson (eds), *Christian dogmatics*, 2 vols (Philadelphia: Fortress Press, 1984). Uma obra complexa e escrita sob uma ótica claramente luterana. Entretanto, vale a pena o esforço para lê-la, especialmente por suas análises relativas à revelação e à doutrina de Deus.

Millard J. Erickson, *Introdução à teologia sistemática*, (São Paulo: Edições Vida Nova, 1994). Escrita sob uma perspectiva claramente batista e evangélica.

Francis F. Fiorenza e John P. Galvin, *Systematic theology: Roman Catholic perspective*, 2 vols (Minneapolis: Fortress Press, 1991); também publicado em um só volume. (Dublin: Gill e Macmillan, 1992). Uma excelente visão dos principais temas de teologia sistemática segundo a perspectiva católica romana.

Wayne Grudem, *Teologia sistemática* (São Paulo: Edições Vida Nova, 1999). Um bom exemplo de uma abordagem evangélica bastante conservadora em relação à teologia.

P. Hodgson e R. King (eds), *Christian theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1982). Também disponível em uma edição ampliada que apresenta dois estudos adicionais sobre métodos teológicos e sacramentos, respectivamente. Escrito a partir de uma perspectiva liberal, além de ser bastante rico na apresentação das discussões mais recentes sobre as questões clássicas.

John Macquarrie, *Principles of Christian theology* (London: SCM Press, 1966), também disponível em edição posterior revisada. A abordagem existencialista adotada nessa obra parece um pouco ultrapassada atualmente, mas, mesmo assim, é uma obra de grande utilidade para estimular a reflexão do estudante.

Daniel E. Migliore, *Faith seeking understanding* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991). Um panorama geral bastante útil das principais áreas da teologia, a partir de uma perspectiva reformada, escrita por um autor provocativo e envolvente.

Bruce Milne, *Know the truth: a handbook of Christian belief* (Leicester: InterVarsity Press, 1982), várias reimpressões. Uma clássica introdução evangélica conservadora à teologia bíblica.

Teologia filosófica

David Brown, "Philosophical theology", em Alister E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993) 434-40.

Leo Elders, *The philosophical theology of St Thomas Aquinas* (Leiden: Brill, 1990).

Austin Farrer, *Reflective faith: essays in philosophical theology* (London: SPCK, 1972).

Hans Küng, *The incarnation of God: an introduction to Hegel's theological thought* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1987).

Sang Hyun Lee, *The philosophical theology of Jonathan Edwards* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988).

Thomas V. Morris, *Our idea of God: an introduction to philosophical theology* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1991).

- Alvin J. Plantinga (ed.), *The ontological argument* (London: Macmillan, 1968).
- Carl A. Raschke (ed.), *New dimensions in philosophical theology* (Missoula, MT: American Academy of Religion, 1982).
- T. Sheenan, *Karl Rahner: The philosophical foundations* (Athens, OH: Ohio University Press, 1987).
- Allan B. Wolter e Marilyn McCord Adams (eds). *The philosophical theology of John Duns Scotus* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990).

Prolegomena

- Carl E. Braaten, "Prolegomena to Christian dogmatics", em C. E. Braaten e R. W. Jenson (eds), *Christian dogmatics*, 2 vols (Philadelphia: Fortress Press, 1984) vol. 1, 5-78.
- C. Stephen Evans, *Philosophy of religion: thinking about faith* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1982).
- Basil Mitchell, *The justification of religious belief* (Oxford: Oxford University Press, 1981).
- Wolfhart Pannenberg, *Theology and the philosophy of science* (London: Darton, Longman e Todd, 1976), 3-22.
- Richard G. Swinburne, *Faith and reason* (Oxford: Clarendon Press, 1981).
- Nicolas Wolterstorff, *Reason within the bounds of religion*, 2a. ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984).

Citações

- Thomas Merton, *Seeds of Contemplation* (Wheatthampstead, Herts: Anthony Clarke, 1972), 197-8 (p. 186).
- Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), 98-9, (p. 192).

6

AS FONTES DA TEOLOGIA

A teologia cristã, como a maioria das disciplinas, é proveniente de diversas fontes. Tem havido uma grande discussão na tradição cristã quanto à identidade e à relativa importância dessas fontes para a análise teológica. Este capítulo visa examinar a identidade dessas fontes e fornecer uma avaliação de seu potencial para uma teologia construtiva.

Em termos gerais, quatro fontes principais tem sido reconhecidas dentro da tradição cristã:

- 1 As Escrituras
- 2 A razão
- 3 A tradição
- 4 A experiência

Cada uma delas tem uma contribuição particular dentro da disciplina da teologia e será detalhadamente analisada a seguir.

As Escrituras

Os termos "Bíblia" e "Escrituras", assim como os adjetivos "bíblico" e "canônico", são praticamente intercambiáveis. Ambos designam um conjunto de textos a que o pensamento cristão atribui autoridade (embora a natureza e a extensão dessa autoridade seja uma questão polêmica). Deve-se destacar que a Bíblia não representa um mero objeto de estudos acadêmicos formais dentro do cristianismo; as Escrituras também são lidas e expostas publicamente, dentro do contexto do culto, sendo ainda objeto de meditação e devoção individual por parte dos cristãos.

O adjetivo "canônico" é normalmente usado em relação às Escrituras. Essa expressão, que deriva da palavra grega *kanon* (cujo significado é "regra", "norma" ou "padrão de julgamento"), é utilizada como sinal de que foram fixados limites, por meio do consenso da comunidade cristã, quanto aos textos que devem ser considerados "bíblicos" e que, conseqüentemente, são considerados inspirados pela teologia cristã. Houve um extenso debate entre os teólogos católicos romanos e protestantes em torno da questão do status relativo a um conjunto posterior de textos, que são habitualmente designados como "apócrifos" ou "deuterocanônicos".

Uma comparação entre, de um lado, o conteúdo do Antigo Testamento da Bíblia em hebraico e, de outro lado, o teor das versões grega e latina (como a Septuaginta [LXX] ou a Vulgata), demonstra que as últimas contêm uma série de livros que não se encontram no primeiro. Seguindo a orientação de Jerônimo, os reformadores do século XVI defendiam que os únicos documentos do Antigo Testamento que deveriam ser considerados como parte do cânon das Escrituras eram aqueles originariamente incluídos na Bíblia em hebraico.

Assim, traçou-se uma distinção entre o "Antigo Testamento" e os "Apócrifos": o primeiro era constituído pelos livros encontrados na Bíblia em hebraico, ao passo que os últimos consistiam nos livros que se encontravam nas Bíblias grega e latina, mas que não estavam na Bíblia em hebraico. Embora alguns reformadores aceitassem que os livros apócrifos representassem uma leitura edificante, havia um consenso geral sobre o fato de que esses livros não poderiam ser usados como base da teologia cristã. Em 1546, o Concílio de Trento definiu o Antigo Testamento como "aqueles livros do Antigo Testamento que se encontravam nas Bíblias grega e latina", eliminando dessa forma qualquer distinção que houvesse entre o "Antigo Testamento" e os "livros apócrifos".

Na prática essa distinção não é tão relevante quanto possa parecer à primeira vista. Uma análise dos debates ocorridos no século XVI, em torno desse ponto, indica que a única questão teológica de certa importância real, ligada a esse assunto, discutia a hipótese de ser apropriado ou não orar em favor dos mortos. Os livros (apócrifos) dos Macabeus encorajavam essa prática, a qual os teólogos protestantes não eram propensos a aceitar.

Nos dias de hoje, o assunto que permanece realmente relevante em termos teológicos diz respeito ao cânon das Escrituras. A delimitação do cânon pela igreja implica no fato dela deter algum tipo de autoridade sobre as Escrituras? Ou a igreja meramente reconheceu e concedeu uma aprovação formal em relação a uma autoridade que as Escrituras canônicas já possuíam por si mesmas? O processo da formação do cânon das Escrituras reflete uma imposição da autoridade externa da igreja sobre a Bíblia ou um reconhecimento, por parte da igreja, da autoridade inerente à Bíblia? A primeira posição é particularmente atraente para os estudiosos católicos, e a última, para os protestantes.

Na prática, tem havido recentemente um progressivo reconhecimento do fato de que a comunidade da fé e as Escrituras, o povo e o livro coexistem mutuamente, e que as tentativas de traçar nítidas linhas divisórias entre ambos são um tanto quanto arbitrárias. O cânon das Escrituras pode ser considerado como algo que surgiu de uma forma orgânica, a partir de uma comunidade de fé já comprometida em usá-lo e respeitá-lo.

QUADRO 1 - ABREVIações DOS LIVROS DA BÍBLIA

Antigo Testamento

Gênesis	Gn
Êxodo	Êx
Levítico	Lv
Números	Nm
Deuteronômio	Dt
Josué	Js
Juízes	Jz
Rute	Rt
1Samuel	1Sm
2Samuel	2Sm
1Reis	1Rs
2Reis	2Rs
1Crônicas	1Cr
2Crônicas	2Cr
Esdras	Ed
Neemias	Ne
Ester	Et
Jó	Jó
Salmos	Sl
Provérbios	Pv
Eclesiastes	Ec
Cântico dos Cânticos	Ct
Isaiás	Is
Jeremias	Jr
Lamentações de Jeremias	Lm
Ezequiel	Ez
Daniel	Dn
Oséias	Os
Joel	Jl
Amós	Am
Obadias	Ob
Jonas	Jn
Miquéias	Mq
Naum	Na
Habacuque	Hc
Sofonias	Sf
Ageu	Ag
Zacarias	Zc
Malaquias	Ml

Novo Testamento

Mateus	Mt
Marcos	Mc
Lucas	Lc
João	Jo
Atos dos Apóstolos	At
Romanos	Rm
1Coríntios	1Co
2Coríntios	2Co
Gálatas	Gl
Efésios	Ef
Filipenses	Fp
Colossenses	Cl
1Tessalonicenses	1Ts
2Tessalonicenses	2Ts
1Timóteo	1Tm
2Timóteo	2Tm
Tito	Tt
Filemom	Fm
Hebreus	Hb
Tiago	Tg
1Pedro	1Pe
2Pedro	2Pe
1João	1Jo
2João	2Jo
3João	3Jo
Judas	Jd
Apocalipse	Ap

QUADRO 2 - REFERÊNCIAS AOS LIVROS DA BÍBLIA

O método padrão de referência aos livros da Bíblia envolve três elementos. Primeiro, o livro em questão é identificado (observe que o termo "livro" é usado invariavelmente, mesmo quando o "livro" em questão seja na verdade uma carta). A seguir vem o capítulo do livro, seguido pelo(s) versículo(s) do capítulo.

O livro pode ser identificado por inteiro ou abreviadamente. O capítulo pode aparecer em numerais arábicos ou romanos. O capítulo e o versículo são normalmente separados por dois pontos ou ponto. Entretanto, ocasionalmente os números do versículo podem vir sobrescritos.

As formas seguintes são todas formas comuns para referir-se a uma das passagens mais conhecidas de Paulo, que se tornou geralmente conhecida como "a graça".

- 2Coríntios 13.14	-	2Co 13.14
- II Coríntios xiii, 14	-	2Co 13.14

Observe os seguintes pontos:

- 1 Não há necessidade de fazer distinção entre os Antigo e Novo Testamentos ao referir-se aos livros da Bíblia.
- 2 Não há necessidade de identificar o autor do livro, quando fazemos referências bíblicas.

O Antigo e Novo Testamentos

As expressões cristãs "Antigo Testamento" e "Novo Testamento" são de natureza intensamente teológica. Essas expressões baseiam-se na crença de que os livros do Antigo Testamento pertencem a um período do relacionamento entre Deus e o mundo que foi, de certa forma, superado ou relativizado com a vinda de Cristo, no Novo Testamento. Grosso modo, a mesma coletânea de textos é designada por escritores judeus como "a lei, os profetas e as Escrituras" e pelos escritores cristãos como "Antigo Testamento". Portanto, não há qualquer motivo particular pelo qual alguém, que não seja um cristão, deva se sentir compelido a chamar essa coleção de livros como Antigo Testamento, a não ser por uma questão de costume.

A estrutura da teologia cristã que conduz a essa diferenciação entre os Antigo e Novo Testamentos é a das "alianças" ou "dispensações". A crença cristã básica de que a vinda de Cristo dá início a algo novo se exprime em uma atitude característica em relação ao Antigo Testamento, que poderia ser basicamente sintetizada dessa forma: os princípios e as idéias religiosas presentes no Antigo Testamento (como, por exemplo, a noção da soberania de um Deus que age na história humana) são aceitos como algo apropriado; as práticas religiosas (como as leis alimentares e as práticas de sacrifícios) não são admitidas.

QUADRO 3 - TERMOS COMUNS USADOS EM RELAÇÃO À BÍBLIA

<i>O Pentateuco</i>	Os primeiros cinco livros do Antigo Testamento (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio)
<i>Os cinco livros da Lei</i>	Os primeiros cinco livros do Antigo Testamento (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio)
<i>Profetas Maiores</i>	Os quatro primeiros livros proféticos do Antigo Testamento (Isaias, Jeremias, Ezequiel e Daniel)
<i>Profetas Menores</i>	Os doze livros proféticos restantes do Antigo Testamento (Oséias, Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias)
<i>Os Evangelhos Sinópticos</i>	Os três primeiros evangelhos (Mateus, Marcos e Lucas)
<i>As epístolas (ou cartas) pastorais</i>	Uma forma de referir-se em conjunto à 1Timóteo, 2Timóteo e Tito, que destaca sua preocupação particular com as questões pastorais e a disciplina eclesiástica
<i>As epístolas (ou cartas) católicas</i>	Aquelas cartas do Novo Testamento que não são claramente endereçadas a pessoas específicas (Tiago, 1Pedro, 2Pedro, 1João, 2João, 3João, Judas). Em obras mais antigas eram por vezes chamadas de "epístolas gerais"

Portanto, como os Antigo e Novo Testamentos estão relacionados entre si, segundo a ótica da teologia cristã? Uma das alternativas foi tratar o Antigo Testamento como os documentos de uma religião que não tinha qualquer ligação com o cristianismo. Essa abordagem é particularmente associada a Marcião, um escritor do século II que foi excomungado no ano 144. De acordo com ele, o cristianismo era uma religião de amor, na qual não havia qualquer espaço para a lei. O Antigo Testamento está ligado a um Deus diferente do Deus do Novo Testamento; o Deus do Antigo Testamento, que havia apenas criado o mundo, era obcecado pela idéia da lei. O Deus do Novo Testamento, porém, havia salvo o mundo e preocupava-se com o amor. De acordo com Marcião, o propósito de Cristo tinha sido a destituição do Deus do Antigo Testamento (que guardava uma incrível semelhança com o "demiurgo" dos gnósticos, uma figura semidivina vista como o princípio organizador do universo), introduzindo-nos na adoração do verdadeiro Deus da graça.

Há leves ecos dessa noção nos escritos de Lutero. Embora ele insista no fato de que ambos os testamentos dizem respeito às ações do mesmo Deus, enfatiza,

entretanto, a total oposição entre a lei e a graça. Conforme Lutero, o judaísmo estava totalmente voltado para a idéia da justificação pelas obras, acreditando ser possível alcançar o favor de Deus por meio dos esforços pessoais. O evangelho, ao contrário, enfatizava que a justificação era completamente gratuita, baseada somente na graça de Deus. Embora a presença da graça possa ser detectada no Antigo Testamento (por exemplo, em Is 40.55), e a presença da lei, no Novo Testamento (por exemplo, no sermão do monte, em Mt 5-7), Lutero parecia freqüentemente sugerir que o Antigo Testamento era fundamentalmente uma religião voltada para a lei, contrastando com a ênfase do Novo Testamento, voltado à graça.

A posição da maioria dentro da teologia cristã enfatizou, de um lado, a continuidade entre os dois testamentos, destacando, de outro lado, a diferença que existe entre ambos. Calvino proporciona-nos uma discussão característica e lúcida sobre esse relacionamento, da qual passaremos a tratar.

Calvino defende a existência de uma fundamental semelhança e continuidade entre os Antigo e Novo Testamentos, com base em três aspectos. Primeiro, ele enfatiza a imutabilidade da vontade divina. Não é plausível que Deus aja de uma determinada forma no Antigo Testamento e, logo a seguir, aja de maneira totalmente distinta no Novo Testamento. Deve existir uma continuidade fundamental de ação e intenção entre os dois testamentos. Segundo, ambos celebram e proclamam a graça de Deus manifestada em Jesus Cristo. Pode ser que o Antigo Testamento seja capaz de oferecer um testemunho de Jesus apenas "à distância e de forma obscura"; no entanto, seu testemunho da vinda de Cristo é real. Em terceiro lugar, ambos os testamentos possuem os "mesmos sinais e sacramentos", dando testemunho da mesma graça por parte de Deus.

Assim, Calvino defende que os dois testamentos são basicamente idênticos. Eles diferem em *administratio*, mas não em *substantia*. Em relação à substância e conteúdo, não há uma ruptura radical entre ambos. O Antigo Testamento acaba ocupando uma posição cronológica diferente do Novo Testamento no plano divino de salvação; entretanto, seu conteúdo (adequadamente entendido) é exatamente o mesmo. Calvino vai além disso, identificando cinco diferenças entre os Antigo e Novo Testamentos, relativas à forma, e não à substância:

- 1 O Novo Testamento é mais claro do que o Antigo, em particular com relação às coisas invisíveis. O Antigo Testamento tende a ser impregnado de certas preocupações relativas às coisas visíveis e tangíveis, que pode por vezes obscurecer os propósitos, esperanças e valores intangíveis que estão por trás daquilo que é visível. Calvino exemplifica esse aspecto com uma referência à terra de Canaã. O Antigo Testamento tende a tratar essa propriedade terrena como fim em si mesma, ao passo que o Novo Testamento a considera como reflexo da herança futura, reservada aos cristãos no céu.
- 2 Os Antigo e Novo Testamentos adotam uma abordagem diferente em relação à linguagem figurativa. O Antigo Testamento utiliza um modelo de representação da realidade que, conforme sugere Calvino, leva a um encontro indireto com a verdade, por meio de diversas figuras de linguagem e imagens; o Novo

Testamento, entretanto, possibilita uma experiência imediata da verdade. O Antigo Testamento apresenta "apenas um reflexo da verdade, ... a sombra no lugar da substância", proporcionando uma "antecipação daquela sabedoria que viria a ser um dia claramente revelada"; o Novo Testamento apresenta a verdade de forma direta, em toda sua plenitude.

- 3 Uma terceira característica distintiva entre os dois testamentos concentra-se em torno da diferença entre a lei e o evangelho, ou entre a letra e o espírito. Conforme defende Calvino, falta ao Antigo Testamento a ação poderosa e capacitadora do Espírito Santo, ao passo em que o Novo Testamento é capaz de liberar esse poder. A lei é capaz, portanto, de instituir mandamentos, proibir e prometer, mas faltam-lhe os recursos necessários para operar algum tipo de transformação fundamental na natureza humana, o que representa, antes de tudo, a razão da necessidade desses mandamentos. O evangelho é capaz de "transformar ou corrigir a perversidade que é inerente a todos os seres humanos". É curioso notar que a antítese radical entre a lei e o evangelho, tão característica de Lutero (e antes dele, de Marcião) está totalmente ausente aqui. A lei e o evangelho guardam entre si uma relação de continuidade, assim como não se encontram em posições diametralmente opostas.
- 4 Levando o ponto anterior mais adiante, Calvino defende que uma quarta diferença pode ser percebida nas emoções desiguais evocadas pela lei e pelo evangelho. O Antigo Testamento evoca temor e tremor, mantendo a consciência em estado de servidão, ao passo que o Novo Testamento provoca uma resposta de liberdade e júbilo.
- 5 A revelação do Antigo Testamento era restrita à nação de Israel; a revelação do Novo Testamento possui um escopo universal. Calvino restringe a esfera de atuação da antiga aliança a Israel; com a vinda de Cristo, essa separação chegou ao fim, à medida que foi abolida a diferença entre judeu e grego, entre circuncisos e incircuncisos. Assim, o chamado dos gentios distingue o Antigo Testamento do Novo.

Por toda essa discussão sobre a diferenciação entre os Antigo e Novo Testamentos, bem como a respeito da superioridade do último em relação ao primeiro, Calvino tem o cuidado de reconhecer que certos integrantes da antiga aliança - os patriarcas, por exemplo - foram capazes de discernir sinais da nova aliança. Os propósitos e a natureza de Deus jamais se alteraram; apenas se tornaram mais claros, de acordo com as limitações impostas à compreensão humana. Assim, para citar apenas um exemplo, a hipótese de que Deus tenha no início se determinado a restringir sua graça somente à nação de Israel e, depois, ao mudar de idéia, decidiu torná-la acessível também aos demais povos é inaceitável; antes, o ímpeto evolucionário que impulsionava o plano divino somente se tornou claro com a vinda de Jesus Cristo. Calvino sintetiza esse princípio geral com a afirmação de que "naquilo que se refere à lei em geral, a única diferença, em relação ao evangelho, está na clareza de apresentação". Cristo é anunciado e a graça do Espírito Santo é ofertada em ambos os testamentos - embora de uma forma mais clara e mais completa no Novo Testamento.

Essa noção geral da relação entre os Antigo e Novo Testamentos é apresentada em uma das poucas obras de teologia já escritas por um monarca britânico. James VI da Escócia sucedeu Elizabeth I, após sua morte em 1603, tornando-se James I da Inglaterra. Uma de suas contribuições mais importantes à teologia inglesa foi dar ordens para a elaboração de uma nova versão da Bíblia em inglês, em 1604; essa versão surgiu finalmente em 1611, sendo geralmente conhecida como *King James Version* [*Versão do Rei James*]. O próprio rei era, no entanto, um ávido estudioso da teologia, em especial da corrente derivada do pensamento de Calvino, que ganhava projeção na Escócia, no final do século XVI. Enquanto ainda era rei da Escócia, James escreveu um livro intitulado *Basilikon Doron* [*Dom Real*], que é basicamente um manual sobre a arte da monarquia, escrito para seu filho, o Príncipe Henry. A primeira parte do livro trata da importância da fé cristã para os monarcas; ao longo de sua discussão, James apresenta de modo geral sua visão a respeito do lugar ocupado pela Bíblia e, de forma mais específica, da relação existente entre os Antigo e Novo Testamentos.

Toda a Bíblia é ditada pelo Espírito de Deus para, dessa maneira (assim como por meio de sua palavra viva), instruir e governar toda a igreja em ação, até os confins do mundo. Ela compõe-se de duas partes, os Antigo e Novo Testamentos. A base do Antigo Testamento é a Lei, que expõe nosso pecado e traz em si a justiça. A base do Novo Testamento é Cristo, aquele que perdoadando os pecados, encerra em si a graça. A síntese da lei são os Dez Mandamentos, mostrados de forma mais detalhada na Lei e interpretados pelos Profetas: por intermédio de suas histórias são apresentados exemplos de obediência ou desobediência aos mandamentos e qual *praemium* ou *poena* era, conseqüentemente, atribuído por Deus. Contudo, tendo em vista que homem algum foi capaz de cumprir a Lei, nem sequer uma parte dela, aprouve a Deus, em sua infinita bondade e sabedoria, enviar seu próprio Filho como um de nós, segundo a nossa natureza, para alcançar sua justiça mediante o sacrifício de seu Filho por nós: para que, uma vez que não pudemos ser salvos por nossas obras, pudéssemos ser (ao menos) salvos pela fé. Portanto, a base da Lei da Graça encontra-se nas histórias do nascimento, vida, morte e ressurreição de Cristo.

O Príncipe Henry morreu em 1612, sem chegar a pôr em prática os conselhos deixados por seu pai. No entanto, a obra interessa a nossos propósitos sob vários aspectos, dentre os quais a posição ocupada por seu autor na história da Grã Bretanha. A obra representa, contudo, uma importante declaração a respeito da "plena inspiração" da Bíblia (pois a expressão "ditada pelo Espírito" significa "falada"), assim como uma narrativa popular sobre a relação entre a lei e o evangelho.

A palavra de Deus

As expressões a "Palavra de Deus" e a "Palavra do Senhor" encontram-se, no mínimo, tão profundamente arraigadas na adoração, quanto na teologia cristã. "Palavra" implica ação e comunicação. Assim como o caráter e a vontade de uma pessoa exprimem-se por meio das palavras que ela utiliza para se comunicar, também

as Escrituras (em especial o Antigo Testamento) representam uma forma como Deus se dirige às pessoas que, dessa maneira, tornam-se cientes dos propósitos e da vontade de Deus em relação a elas.

O termo "Palavra de Deus" é complexo e carregado de sutilezas, trazendo em si um feixe de idéias. Três sentidos abrangentes e claramente interligados em relação a esse termo podem ser notados tanto na tradição cristã quanto nas Escrituras:

- 1 A expressão é empregada para designar Jesus Cristo como a Palavra de Deus que se tornou carne (João 1.14). Esse é o significado mais elaborado do termo no Novo Testamento. Ao referir-se a Cristo como a "Palavra de Deus encarnada", a teologia cristã tentou expressar a idéia de que a vontade, os propósitos e a natureza de Deus se manifestam na história por meio da pessoa de Jesus Cristo. São as ações, o caráter e a identidade teológica de Jesus Cristo, e não apenas as palavras que ele disse, os responsáveis pela revelação da natureza e do propósito de Deus.
- 2 A expressão também é utilizada para designar o "evangelho de Cristo" ou a "mensagem ou a proclamação acerca de Jesus". Nesse sentido, o termo se refere àquilo que Deus alcançou e tornou manifesto por meio da vida, morte e ressurreição de Cristo.
- 3 Em sentido geral, a expressão é usada para designar a Bíblia como um todo, que pode ser considerada como preparação para o advento de Cristo, contando a história de sua vinda e explorando as implicações de sua vida, morte e ressurreição para aqueles que nele crêm.

São considerações desse tipo que se encontram por trás do uso que Karl Barth faz da expressão "a Palavra de Deus". A doutrina de Barth a respeito da "forma tríplice da Palavra de Deus" reconhece a existência de um triplo movimento, partindo da palavra de Deus em Cristo, passando pelo testemunho dessa palavra nas Escrituras e chegando, finalmente, à proclamação dessa palavra presente na pregação da comunidade da fé. Há, portanto, um vínculo direto e orgânico entre a proclamação da igreja e a pessoa de Jesus Cristo.

Teologia narrativa

O gênero literário predominante nas Escrituras é a narrativa. Quais as conseqüências dessa observação, quando se trata de relacionar as Escrituras à teologia? O conceito recentemente elaborado da "teologia narrativa" tem muito a dizer a esse respeito.

A teologia narrativa baseia-se na constatação de que a Bíblia conta histórias sobre Deus, da mesma forma como faz declarações doutrinárias ou teológicas. Por exemplo, podemos dizer que no Antigo Testamento predomina a atitude de contar e recontar a história sobre a maneira como Deus libertou Israel do Egito, guiando esse povo até a Terra prometida e de todas conseqüências daí decorrentes para o povo de Deus. No Antigo Testamento estão retratadas histórias de batalhas, romances, traições, curas, construções de templos e de cercos trágicos.

De maneira semelhante, o Novo Testamento também é dominado pela história da ação redentora de Deus na história, cujo foco está voltado dessa vez para a vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. O que essa história significa para os cristãos? De que modo ela se reflete na forma como eles pensam e agem? Pode nos ajudar se pensarmos nas cartas de Paulo, por exemplo, como tentativas sistemáticas de explicar, de forma detalhada, a relevância da história de Jesus Cristo para os cristãos.

São percepções desse tipo que se encontram por trás do surgimento de um dos movimentos teológicos mais importantes que se desenvolveram nas últimas décadas - a teologia narrativa. Esse movimento se desenvolveu, em grande parte, nos Estados Unidos, havendo muitos analistas detectado a presença de ligações próximas com a Yale Divinity School e com escritores ligados a essa escola, como Hans Frei, George Lindbeck e Ronald Thiemann. Embora a expressão "teólogo narrativo" não tenha, até aqui, conseguido alcançar uma aceitação geral, a teologia narrativa veio a ter um impacto significativo sobre grande parte da teologia de língua inglesa, desde o início da década de 1970.

A característica básica da teologia narrativa é a atenção especial que dedica às narrativas ou histórias relacionadas à teologia cristã. Como veremos, esse aspecto bastante interessante mostrou-se da maior importância, pelo fato de conferir um novo senso de direção à teologia, em especial por reforçar o vínculo, freqüentemente negligenciado, que existe entre a teologia sistemática e o estudo das Escrituras.

As origens desse movimento são complexas. Uma de suas fontes mais importantes foi um escritor que não era nem teólogo nem um estudioso da Bíblia, mas antes um especialista em literatura secular. Erich Auerbach, em seu estudo bastante respeitado *Mimesis: the representation of reality in western literature* [*Mimese: a representação da realidade na literatura ocidental*] (1946), fez uma comparação entre cenas da literatura clássica, como as encontradas na *Odisséia de Homero*, e diversas passagens bíblicas extraídas do Novo e do Antigo Testamentos. Auerbach, por diversas vezes, alegou que a narrativa bíblica apresentava uma dimensão histórica, temporal e cognitiva bem mais profunda. Havia uma dimensão realista na narrativa bíblica que não era encontrada em outras obras desse período. Assim, Auerbach ressaltou a qualidade diferenciada da narrativa bíblica, abrindo caminho para sua investigação teológica. Isso não demorou muito a acontecer.

Talvez seja possível dizer que as raízes teológicas da teologia narrativa remontam, de forma mais específica, à figura de Karl Barth, cuja reflexão conferiu uma nova dignidade e um novo sentido às Escrituras, identificando-as como "a história de Deus". Outros sugerem que um grande impulso foi dado ao movimento, especialmente nos Estados Unidos, pela obra de H. Richard Niebuhr, *The meaning of revelation* [*O significado da revelação*] (1941). Sua ênfase constante acerca da revelação de Deus na história o levou à percepção de que as narrativas bíblicas representavam um modo particularmente apropriado de expressar essa revelação. Deus escolhera revelar-se por meio da história e de formas históricas (como o êxodo do Egito e a história de Jesus Cristo). Portanto, o gênero literário mais adequado para expressar essa revelação era a narrativa - uma história. (Deve-se ressaltar que o

termo "história", nem por um momento, significa uma "obra de ficção" ou alguma ausência de caráter histórico). Tanto o Antigo quanto o Novo Testamentos dão testemunho desse aspecto, recorrendo constantemente a narrativas para expressar o envolvimento de Deus e a sua revelação na história da humanidade.

Entretanto, após o movimento iluminista do século XVIII, com sua ênfase característica sobre as verdades racionais e universalmente válidas (vide pp. 125-32), esses aspectos foram geralmente deixados de lado. Uma das contribuições mais importantes no sentido de recuperá-los foi feita por um teólogo da Universidade de Yale, Hans Frei, em sua obra, merecidamente aclamada, *The eclipse of biblical narrative* [*O eclipse de narrativas bíblicas*]. Frei destacou a maneira como o ímpeto iluminista de reduzir a teologia a conceitos racionais e universais havia levado a uma negligência quanto ao aspecto narrativo dos documentos bíblicos. A teologia, conforme a concepção iluminista, dizia respeito a princípios universais que pudessem ser determinados pela razão. Não havia a mínima necessidade de recorrer à história, exceto como argumento de apoio.

Uma abordagem semelhante veio a ser associada à pessoa de Rudolf Bultmann (1884-1976), que deu início a um projeto de "demitologização" (vide pp. 634-635). No cerne desse projeto encontrava-se a noção de que era possível retirar das narrativas bíblicas sobre Jesus o significado eterno da pessoa de Jesus que, para Bultmann, encontrava-se na proclamação a respeito dele. A demitologização, a despeito de algum sentido adicional que pudesse apresentar, consistia basicamente em uma tentativa de alcançar o verdadeiro sentido da narrativa bíblica sobre Jesus, de forma a poder identificar e isolar as narrativas. Uma vez estabelecido o significado eterno de Jesus, as narrativas originárias a respeito dele não teriam qualquer utilidade.

Talvez não seja por um acaso que a morte de Bultmann, em 1976, possa ser encarada como marco do surgimento de um novo interesse em relação ao aspecto narrativo das Escrituras. A crítica radical ao cristianismo, ocorrida na década de 1960 e que talvez tenha encontrado sua mais célebre expressão no movimento designado "a teologia da morte de Deus" (vide pp. 331-332), havia se exaurido. A época parecia propícia para dar início a um projeto de reconstrução da fé. Dentre aqueles escritores que acreditavam que a chave para essa reconstrução encontrava-se na teologia narrativa, podemos destacar os seguintes: Hans Frei, James Gustafson, Stanley Hauerwas, George Lindbeck e Ronald Thiemann, em geral coletivamente rotulados, de uma forma um tanto vaga, como filósofos "pós-liberais" (vide pp. 157-159). Deve-se destacar, contudo, que a teologia narrativa não é de forma alguma um movimento bem definido. É complicada (e muito provavelmente algo que não seja, em especial, digno de esforço) a tentativa de enquadrar teólogos específicos como integrantes desse movimento.

Quais são, portanto, as vantagens e desvantagens desse tipo de abordagem? Por que conquistou tantos adeptos na teologia acadêmica? Os pontos a seguir são importantes para a compreensão do apelo dessa nova abordagem, especialmente em relação aos escritores preocupados em reivindicar a centralidade da Bíblia na teologia moderna.

- 1 A narrativa é o principal gênero literário encontrado na Bíblia. Na verdade, alguns escritores mais recentes chegaram mesmo a sugerir que a narrativa é o único gênero literário presente nas Escrituras - um exagero óbvio, embora talvez compreensível. A narrativa pode aparecer sob várias formas: nas histórias do Antigo Testamento, nos relatos dos evangelhos sobre a história de Jesus e nas parábolas contadas pelo próprio Jesus - todas são exemplos de narrativas. A adoção de uma abordagem teológica, que parta de uma perspectiva narrativa, apresenta um maior potencial de fidelidade às Escrituras em si, do que a opção por uma abordagem teórica. Outros importantes documentos cristãos - como os credos, por exemplo - mantêm todos uma ênfase narrativa, especialmente quanto à afirmação da fé em Jesus Cristo. Afirmar a fé em Jesus é o mesmo que afirmar a fé na narrativa de seu nascimento, crucificação, morte, ressurreição e ascensão - uma história contínua, centrada na pessoa de Jesus Cristo e que ajuda na compreensão de sua identidade e do que ele significa.
- 2 Essa abordagem evita o embotado senso de abstração, normalmente tido como uma característica de grande parte dos estudos acadêmicos teológicos. Deixa-se de lado o enfoque teológico abstrato e generalizante. A teologia narrativa, ao contrário, convida-nos a refletir sobre uma história - um relato vívido e memorável acerca de algo que realmente aconteceu (como a história de Jesus, por exemplo) ou que possa ser tratado como se tivesse de fato acontecido (como, por exemplo, as parábolas de Jesus). Há um apelo à imaginação (um aspecto especialmente enfatizado por escritores como C. S. Lewis), um senso de realismo, de envolvimento pessoal, que está, com frequência, manifestamente ausente na teologia.
- 3 A teologia narrativa afirma que Deus nos encontra ao longo da história e que ele fala conosco como alguém que participa da história. A doutrina da encarnação declara que a história de Jesus é também a história de Deus. A teologia narrativa declara que Deus de fato se envolveu em nosso espaço e tempo, que ele realmente entrou na história, que realmente veio nos encontrar onde estamos. A teologia sistemática normalmente dá a impressão de que Deus nos apresenta um conjunto de idéias, como se a revelação fosse uma espécie de banco de dados (vide pp. 247-249). A teologia narrativa possibilita-nos a recuperação da percepção crucial de que Deus se envolveu em nossa história. Há uma intersecção entre a história de Deus e a nossa. Podemos, portanto, compreender nossa história ao relacioná-la à história divina, à medida que a lemos nas Escrituras.

Esse aspecto da teologia narrativa tem tido um tremendo impacto, de forma mais surpreendente na área da ética. Stanley Hauerwas talvez seja o mais famoso, dentre um grupo de autores voltados para a área da ética, que defendeu a tese de que as narrativas do evangelho delimitaram um padrão de comportamento considerado como apropriado para os cristãos. A história de Jesus Cristo, por exemplo, é vista como uma narrativa que estabelece um padrão característico

da história dos cristãos. A ética, abordada a partir de uma perspectiva narrativa, torna-se inteiramente fundamentada na vida real. O evangelho não se resume fundamentalmente a um conjunto de princípios éticos; antes, trata do efeito provocado pelo encontro com Deus sobre a vida de pessoas e sobre a história das nações. Ao relacionar essas histórias, os escritores bíblicos são capazes de declarar: "Isto é resultado da transformação pela graça de Deus. Aquele é um modelo de comportamento adequado para os cristãos".

- 4 O reconhecimento do caráter narrativo das Escrituras permite-nos perceber o quão eficiente é a forma como a Bíblia manifesta a tensão entre, de um lado, o conhecimento limitado dos personagens humanos presentes na narrativa e, de outro lado, a onisciência de Deus. Robert Alter, em sua obra *Art of biblical narrative* [*Arte da narrativa bíblica*] (1985), destaca o seguinte ponto: "A história bíblica pode, de maneira bastante útil, ser considerada como experiência narrativa das possibilidades do conhecimento moral, espiritual e histórico, realizada por meio de um processo de observação dos contrastes existentes entre o conhecimento variado e restrito dos personagens humanos e a onisciência divina silenciosa, embora marcadamente representada pelo narrador". Talvez a personagem de Jó retrate com clareza especial esse aspecto no Antigo Testamento. A estrutura bíblica narrativa permite que o leitor veja a história por intermédio da perspectiva divina e aprecie o intercâmbio entre a ignorância ou a incompreensão humana acerca de uma situação e sua respectiva realidade, vista sob a ótica da perspectiva divina.

Até aqui estivemos considerando as vantagens da teologia narrativa. Esse movimento, porém, também causou algumas dificuldades. Por exemplo, a narrativa cristã é a única história autorizada? Ou existem outras narrativas passíveis de ser defendidas como autorizadas? O que tem sido falado até aqui talvez possa sugerir que a teologia narrativa exerça um fascínio especial sobre os teólogos tradicionais. Contudo, muitos teólogos liberais acham a teologia narrativa um tanto atraente pelo fato desta não se declarar exclusiva ou universal; admite-se que outras histórias (como as pertencentes ao hinduísmo) possam ser tidas como igualmente válidas (vide pp. 601-603). Na verdade, a questão da legitimidade e autoridade das narrativas é usualmente evitada em muitos círculos teológicos, em particular naqueles simpatizantes do liberalismo e do pós-modernismo (vide pp. 138-140; 150-153).

Entretanto, talvez um problema mais importante seja o que se concentra em torno da verdade da narrativa. A teologia narrativa dirige sua atenção para a estrutura literária da Bíblia. Assim, tem a tendência a ignorar fatores mais históricos. Ao concentrar-se sobre o aspecto da estrutura literária das narrativas, a simples questão histórica - "Isso é verdade? Isso realmente aconteceu?" - tende a ser ignorada. Como poderemos constatar a diferença entre ficção e história? Ambas apresentam estruturas narrativas, embora possuam uma posição histórica e teológica bastante distintas. Esse ponto recebeu uma importância adicional por meio do recente surgimento do pós-modernismo, que defende a impossibilidade de se decidir sobre

a veracidade ou a falsidade de uma determinada interpretação textual. Um apelo à "narrativa" bíblica não é a forma adequada para responder a essa questão crucial.

Métodos de interpretação bíblica

Todo texto precisa ser interpretado, e as Escrituras não são exceção. Em certo sentido, a história da teologia cristã pode ser considerada como a história da interpretação das Escrituras. A seguir, investigaremos algumas abordagens relativas à interpretação bíblica que provavelmente interessam aos estudantes de teologia. Entretanto, ficará claro que a vastidão do tema torna impossível fazer algo mais do que proporcionar uma pequena amostra das abordagens relativas a esse tema.

Começamos nossa discussão tratando do período patrístico. A escola de interpretação bíblica de Alexandria inspirou-se nos métodos elaborados pelo escritor judeu, Filo de Alexandria (c. 30 a.C - c. 45 d.C), e em tradições judaicas anteriores, as quais admitiam que a interpretação literal das Escrituras fosse complementada por um apelo à alegoria. No entanto, o que vem a ser uma alegoria? Heráclito, o filósofo grego, definiu alegoria como "o fato de dizer uma coisa com a intenção de dizer outra". Filo alegava que era necessário olhar sob a superfície do texto bíblico para perceber um sentido mais profundo que se encontrava oculto sob essa superfície. Essas idéias foram adotadas por um grupo de teólogos radicados em Alexandria, dentre os quais Clemente, Orígenes e Dídimo, o Cego, geralmente são considerados como os mais importantes. (Na verdade, Jerônimo referia-se a este último com humor, chamando-o de "Dídimo, o visionário", em razão do discernimento espiritual que resultava do uso que Dídimo fazia do método alegórico de interpretação bíblica.)

É possível verificar o alcance do método alegórico a partir da interpretação que Orígenes fez das principais imagens do Antigo Testamento. A conquista da terra prometida por Josué, quando interpretada alegoricamente, era uma referência à conquista do pecado por Cristo na cruz, da mesma forma que a regulamentação do sacrifício em Levítico aponta para os sacrifícios espirituais dos cristãos. À primeira vista, é provável que isso possa parecer que represente uma degeneração da *eisegesis*, por meio da qual o intérprete simplesmente encontra no texto qualquer significado que desejar. Entretanto, como deixam bem claro os documentos escritos por Dídimo (encontrados em um depósito de munição, no Egito, durante a Segunda Guerra Mundial) esse não é, necessariamente, o caso. Parece ter surgido um consenso acerca das imagens e textos do Antigo Testamento que deveriam ser interpretados de forma alegórica. Jerusalém, por exemplo, passou a ser vista normalmente como alegoria, a representação da igreja.

A escola de Antioquia, ao contrário, enfatizava a interpretação bíblica à luz de seu contexto histórico. Essa escola, particularmente associada a escritores como Deodoro de Tarso, João Crisóstomo e Teodoro de Mopsuéstia, dava uma certa ênfase à situação histórica das profecias do Antigo Testamento, a qual não se encontra nos documentos de Orígenes e de outros representantes da tradição alexandrina. Assim, Teodoro, ao lidar com profecias do Antigo Testamento,

destacava que a mensagem profética era relevante para aqueles aos quais ela se dirigia diretamente, possuindo também, em relação ao público cristão em geral, um significado que fora desenvolvido com o passar do tempo. Cada revelação profética deve ser interpretada como algo que possui um único sentido histórico ou literal consistente. Por conseguinte, Teodoro tinha a tendência de interpretar relativamente poucas passagens do Antigo Testamento como referência direta a Cristo, ao passo que a escola de Alexandria notava a presença oculta de Cristo em diversas passagens do Antigo Testamento, quer fossem de conteúdo profético quer histórico.

Na igreja ocidental pode-se notar o desenvolvimento de uma abordagem ligeiramente diferente. Em muitos de seus escritos, Ambrósio de Milão desenvolveu uma perspectiva tríplice do significado das Escrituras: ao lado do significado natural, o intérprete é capaz de perceber um significado moral e um significado racional ou teológico. Agostinho aderiu a essa abordagem, mas defendia a existência de um duplo significado - um significado literal-encarnado-histórico e um significado alegórico-místico-espiritual, embora admitisse que algumas passagens pudessem apresentar esses dois sentidos. "Aquilo que os profetas disseram tende a possuir um sentido tríplice, pois alguns têm em mente a Jerusalém terrena, outros, a cidade celeste, ao passo que outros ainda referem-se a ambas." Interpretar o Antigo Testamento de uma perspectiva puramente histórica é algo inaceitável; a chave para sua compreensão está em sua correta interpretação. Dentre as mais importantes linhas de interpretação "espiritual", devemos destacar as seguintes: Adão representa Cristo; Eva representa a igreja; a arca de Noé representa a cruz; a porta da arca de Noé representa o lado perfurado do corpo de Jesus; a cidade de Jerusalém representa a Jerusalém celeste. Agostinho define sua abordagem da seguinte forma:

O que foi revogado em Cristo não foi o Antigo Testamento, mas o véu que o encobria, para que o Antigo Testamento pudesse ser entendido por intermédio de Cristo. Aquilo que sem Cristo era obscuro e oculto, no estado em que se encontrava, foi revelado, ... [Paulo] não diz: "A Lei ou o Antigo Testamento estão revogados". Portanto, não significa que aquilo que estava encoberto tenha sido, pela graça do Senhor, descartado como algo inútil; antes, o véu que ocultava a legítima verdade foi removido. É isso o que acontece com aqueles que buscam entender o sentido das Escrituras com determinação e devoção e, não, com arrogância e maldade. A eles se revelam minuciosamente a ordem dos acontecimentos, as razões que motivam as obras e as palavras e a harmonia entre os Antigo e Novo Testamentos, de maneira que nem mesmo um único ponto permaneça fora do mais completo equilíbrio. As verdades ocultas são reveladas em imagens que devem ser trazidas à luz pela interpretação.

Agostinho, por meio dessa linha de análise, consegue destacar a unidade existente entre os Antigo e Novo Testamentos. Ambos dão testemunho da mesma fé, mesmo que sua maneira de expressá-la possa ser diferente (um conceito que foi elaborado por João Calvino). Agostinho expressa esse conceito em uma frase que se tornou de central importância para a interpretação bíblica, especialmente por

sustentar a relação existente entre os Antigo e Novo Testamentos: "O Novo Testamento se encontra latente no Antigo; e o Antigo Testamento se torna patente no Novo" (*In Vetere Novum latet et in Novo Vetus patet*).

Essa distinção entre o sentido literal ou histórico das Escrituras, de um lado, e o significado espiritual ou alegórico mais profundo, de outro lado, tornou-se algo comumente aceito pela igreja, no início da Idade Média. O método padrão de interpretação bíblica, utilizado na Idade Média, é normalmente conhecido como a Quadriga, isto é "os quatro sentidos das Escrituras". As origens desse método encontram-se especificamente na diferenciação entre os sentidos literal e espiritual. As Escrituras apresentam quatro sentidos diferentes. Ao lado do sentido literal, era possível distinguir outros três sentidos figurados: o sentido alegórico, definindo aquilo em que os cristãos devem acreditar; o sentido tropológico ou moral, estabelecendo o que os cristãos devem fazer; e o sentido anagógico, definindo aquilo que os cristãos deveriam esperar. Portanto, os quatro sentidos das Escrituras eram os seguintes:

- 1 O sentido literal, pelo qual o texto bíblico poderia ser tomado por seu valor aparente.
- 2 O sentido alegórico, que interpretava certas passagens bíblicas com a finalidade de criar declarações doutrinárias. Essas passagens tinham a tendência de ser obscuras ou de possuir um sentido literal que, por razões teológicas, era inaceitável aos olhos de seus leitores.
- 3 O sentido tropológico ou moral, que interpretava as passagens com a finalidade de gerar uma orientação ética para a conduta cristã.
- 4 O sentido anagógico, que interpretava as passagens com o objetivo de indicar os fundamentos da esperança cristã, apontando na direção do futuro cumprimento das promessas divinas na Nova Jerusalém.

Um excelente exemplo de interpretação alegórica pode ser encontrado na exposição que Bernardo de Clairvaux fez, no século XII, a respeito do livro Cântico dos Cânticos. Nela Bernardo fornece uma interpretação alegórica da frase: "De cedro são as vigas da nossa casa, e de cipreste os caibros do nosso telhado" (Ct 1.17), exemplificando o modo como o sentido doutrinário ou espiritual era "lido" em passagens que, de outra forma, seriam nessa época nada promissoras.

Por "casa" devemos entender o grande grupo formado pelo povo cristão, reunido por aqueles que possuem poder e dignidade, os líderes da igreja e do Estado, que são as "vigas". As vigas os mantêm unidos por meio de leis firmes e sábias; do contrário, se cada um deles fosse agir da forma que melhor lhes aprouvesse, as paredes da casa inclinar-se-iam e ruiriam, e a casa toda seria destruída. Os "caibros", que estão firmemente unidos às vigas e enfeitam a casa de forma majestosa, devem ser interpretados como as vidas cordiais e regradas de um clero adequadamente instruído, bem como a administração apropriada dos ritos da igreja.

Evitou-se a fragilidade potencial desse tipo de interpretação, ao insistir-se no

fato de que não se deveria crer em nada que fosse estabelecido com base em um sentido não literal das Escrituras, a menos que isso pudesse ser primeiro estabelecido com base no sentido literal. Essa ênfase quanto à prioridade do sentido literal das Escrituras pode ser vista como crítica implícita à abordagem alegórica adotada por Orígenes, que praticamente admitia que os intérpretes das Escrituras pudessem encontrar em qualquer passagem as interpretações "espirituais" que melhor lhes aprovessem. Como afirma Lutero, em 1515, a respeito desse princípio: "Em relação às Escrituras, nenhuma alegoria, tropologia ou anagogia é válida, a menos que essa mesma verdade esteja literalmente declarada, de forma explícita, em outro texto da Bíblia. Do contrário, as Escrituras se tornariam motivo de riso".

Lutero tem plena consciência das diferenças acima observadas e não hesita em usá-las ao máximo em sua explanação bíblica. Em sua análise dos Salmos, ele distingue oito diferentes sentidos do Antigo Testamento. Essa precisão impressionante (que alguns leitores podem considerar como típica do escolasticismo) resulta da combinação entre os quatro sentidos das Escrituras e a percepção de que cada um deles pode ser interpretado de forma histórica e profética. Lutero alega que é necessário fazer uma distinção entre aquilo que ele chama de "a letra morta" (*litera occidens*) - isto é, uma leitura grosseiramente literal ou histórica do Antigo Testamento - e "o espírito que vivifica" (*spiritus vivificans*) - em outras palavras, uma leitura do Antigo Testamento que seja sensível a suas nuances espirituais e a seus traços proféticos. Como exemplo prático, podemos considerar a análise que Lutero fez de uma imagem do Antigo Testamento, recorrendo ao uso desse esquema de interpretação baseado em oito distintos sentidos.

A imagem analisada é a do Monte Sião, que tanto pode ser interpretada restritivamente, conforme o sentido histórico e literal, quanto como referência à antiga Israel ou como alusão profética à igreja do Novo Testamento. Lutero explora essas possibilidades da seguinte forma:

- 1 A partir de uma perspectiva histórica, em que "a letra morta":
 - (a) literalmente: representa a terra de Canaã;
 - (b) alegoricamente: representa a sinagoga ou uma pessoa importante dentro desse contexto;
 - (c) tropologicamente: representa a retidão dos fariseus e da Lei;
 - (d) anagógicamente: representa a glória futura na terra.
- 2 Dentro de uma perspectiva profética, segundo "o espírito que vivifica":
 - (a) literalmente: representa o povo de Sião;
 - (b) alegoricamente: representa a igreja ou uma pessoa importante dentro desse contexto;
 - (c) tropologicamente: representa a retidão da fé;
 - (d) anagógicamente: representa a glória eterna dos céus.

A quadriga era um elemento importante dos estudos acadêmicos da Bíblia, nas faculdades e universidades da teologia escolástica. No entanto, não era a única alternativa disponível, que estava ao alcance dos intérpretes da Bíblia, nas primeiras duas décadas do século XVI. Na verdade, é possível alegar que Lutero foi o único

reformador a empregar de forma significativa essa abordagem escolástica à interpretação bíblica. Incontestavelmente, a abordagem de maior influência dentre os círculos reformadores e humanistas, no início da Reforma, era a abordagem associada à figura de Erasmo de Roterdã, que passaremos a analisar.

Erasmo, em seu *Handbook of the Christian soldier* [*Manual do soldado cristão*] (vide p. 90), utilizou ao máximo essa distinção entre a "letra" e o "espírito" - isto é, entre as palavras das Escrituras e seu real significado. Especialmente no Antigo Testamento, as palavras do texto são como uma concha, que carrega em seu interior a pérola do significado - embora não exista total identidade entre as palavras e seu significado. O sentido superficial do texto normalmente encobre um sentido oculto mais profundo, cuja revelação é tarefa do exegeta responsável e iluminado. Conforme Erasmo, a interpretação bíblica preocupa-se em trazer à tona o sentido que está oculto, e não a letra das Escrituras. Quanto a esse aspecto, existem fortes afinidades com a escola de Alexandria anteriormente estudada.

A preocupação fundamental de Zuínglio ecoa esse mesmo pensamento de Erasmo. De acordo com Zuínglio, o que se espera do intérprete da Bíblia é que ele determine o "sentido natural das Escrituras", o qual não é, necessariamente, idêntico ao sentido literal. A formação humanista de Zuínglio permite que ele detecte no texto a ocorrência de várias figuras de linguagem, especialmente a *alloiosis*, a catacrese e a sinédoque.

Um exemplo esclarecerá esse ponto. Tomemos as palavras de Cristo na santa ceia, quando, partindo o pão, disse: "Isto é o meu corpo" (Mt 26.26). O sentido literal dessas palavras seria: "Este pedaço de pão é o meu corpo". Porém, o sentido natural é: "Este pedaço de pão representa o meu corpo" (vide p. 596).

A busca de Zuínglio pelo significado mais profundo das Escrituras (que se opõe a seu significado superficial) encontra-se bem retratada na história de Abraão e Isaque (Gn 22). É possível assumir, com extrema facilidade, que os detalhes históricos forneçam seu verdadeiro significado. Zuínglio alega que, na verdade, o verdadeiro sentido da história apenas pode ser compreendido quando visto como a antecipação profética da história de Cristo, de acordo com a qual Abraão representa Deus, e Isaque é uma imagem (ou, mais tecnicamente, um "protótipo") de Cristo.

Com a chegada da Idade Moderna, a ciência da interpretação bíblica tornou-se tremendamente mais complexa, refletindo a ampla aceitação, nos círculos acadêmicos, de novos métodos racionais de interpretação que se baseavam em pressupostos iluministas. É impossível apresentar um panorama geral adequado desses métodos dentro do âmbito deste livro. Entretanto, será de grande valia a análise de algumas tendências gerais em relação à interpretação bíblica, as quais se manifestaram nos últimos dois séculos e meio. Sob a influência do Iluminismo, podemos notar quatro abordagens principais na área da interpretação bíblica:

- 1 A abordagem racional, encontrada nos escritos de H. S. Reimarus. Essa abordagem considera que os Antigo e Novo Testamentos se baseiam em uma série de ficções sobrenaturais. Por meio de um processo de crítica que se baseia em

uma lógica radical, Reimarus defende que os elementos sobrenaturais encontrados na Bíblia não poderiam ser levados a sério. Portanto, era necessária uma interpretação bíblica que seguisse critérios racionais, que expressasse (ainda que de uma maneira imperfeita) as verdades universais da religião racional. Nos últimos tempos, com o descrédito geral em face da idéia de universalidade, bem como frente à competência teológica da razão, os atrativos dessa abordagem diminuíram de forma drástica.

- 2 A abordagem histórica, que trata as Escrituras como relato das origens cristãs. F. C. Baur, provavelmente o mais notável dos primeiros representantes dessa tradição, alegava que não era mais admissível que se explicasse as origens da fé cristã nos seguintes termos: "O fato do unigênito de Deus ter descido de seu trono divino para vir ao mundo, tornando-se humano no ventre da virgem". Baur, em vez disso, defendia que era possível pensar as origens do cristianismo em termos mais racionais, e não sobrenaturais. Baur, crendo que o hegelianismo detinha a chave para a explicação da formação do cristianismo, recorreu a um apelo direto à filosofia histórica hegeliana, como uma espécie de explicação alternativa aos relatos tradicionais das origens da fé cristã, interpretando o Novo Testamento à luz desta perspectiva. Com o enfraquecimento do hegelianismo, a influência de Baur também diminuiu.
- 3 A abordagem sociológica. Até a década de 1890, muitos cristãos liberais haviam se desinteressado das questões ligadas à doutrina ou à teologia cristã, havendo começado a investigar a categoria mais abrangente da "religião" em geral - uma tendência que embasa a criação dos cursos de "estudos religiosos" em muitas das universidades ocidentais. A religião, contudo, é um fenômeno social; voltada para algo que vai muito além do que simplesmente "idéias", pois se enquadra na categoria de "história social". Assim, estava aberto o caminho para uma abordagem sociológica da interpretação bíblica, que tratava o cristianismo como exemplo específico de um fenômeno geral - a religião. Um exemplo dessa abordagem é-nos fornecido pela obra de Sir James Frazer (1890-1915), *The golden bough* [O ramo dourado], que aplicou a etnologia comparativa (o estudo dos diferentes povos e de suas tradições) à Bíblia em uma escala sem precedentes.
- 4 A abordagem literária, cuja preocupação é fazer justiça aos diferentes gêneros literários encontrados nas Escrituras. Uma abordagem deste tipo que tem tido um grande impacto, nos últimos tempos, é a teologia narrativa, que já foi anteriormente discutida com detalhes neste capítulo (vide pp. 206-211).

Teorias sobre a inspiração das Escrituras

A noção de que o status especial atribuído às Escrituras pela teologia cristã baseia-se em sua origem divina, ainda que seja uma afirmação um pouco vaga, é algo perceptível tanto no Novo Testamento, quanto nas reflexões posteriores fundamentadas nele. Um elemento preponderante, em qualquer discussão sobre

o modo como ocorreu a inspiração bíblica e sobre o significado atribuído a esse fato, encontra-se em 2Timóteo 3.16,17, que afirma que "toda a Escritura é inspirada por Deus" (*theopneustos*). Essa idéia, comum no pensamento cristão primitivo, não era tida como algo controvertido. Filo de Alexandria, o filósofo judeu de língua grega, considerava as Escrituras como plenamente inspiradas, argumentando que Deus havia usado os autores dos livros da Bíblia como instrumentos passivos para a comunicação da vontade divina.

A questão passou a despontar como algo passível de controvérsia na época da Reforma, especialmente por intermédio dos escritos de João Calvino. Calvino estava preocupado com a defesa da autoridade das Escrituras frente a dois grupos. De um lado, estava o grupo daqueles que faziam parte da ala católica mais direitista da igreja, que defendiam que a autoridade das Escrituras se baseava no fato dela ser oficialmente reconhecida pela igreja como válida e digna de crédito. De outro lado, estava o grupo dos escritores evangélicos mais radicais, como os anabatistas, que defendiam o direito de cada indivíduo de ignorar completamente as Escrituras, em troca de alguma revelação divina direta e pessoal. Calvino declarava que o Espírito agia por intermédio das Escrituras (não de uma forma secundária, que pudesse ser ignorada, como sustentavam os radicais) e que esse mesmo Espírito conferia autoridade direta às Escrituras ao inspirá-las, deixando de lado, portanto, a necessidade de alguma fonte de apoio externo em relação a sua autoridade (como aquele conferido pela igreja).

Esse ponto é importante, pelo fato de indicar que os reformadores não viam a questão da inspiração como algo vinculado à absoluta fidelidade histórica ou à inerrância factual dos textos bíblicos. A doutrina calvinista da acomodação implicava a afirmação de que Deus havia se revelado de formas adequadas às comunidades que deveriam receber essa revelação; assim, no caso de Gênesis 1, Calvino sugere que toda uma série de conceitos - como, por exemplo, os "dias da criação" - são simplesmente formas de expressão que foram objeto de acomodação, em uma espécie de linguagem infantil utilizada por Deus para que fosse compreendido. A elaboração dos conceitos de "infallibilidade bíblica" ou de "inerrância" no protestantismo remontam à metade do século XIX, nos Estados Unidos.

O consenso cristão geral, em torno da idéia da inspiração e da autoridade das Escrituras, pode ser estudado a partir de várias das grandes confissões existentes, tanto protestantes quanto católicas. O conclusivo documento do Catecismo da Igreja Católica, de 1994, fundamenta claramente a autoridade bíblica em sua inspiração divina.

A fim de revelar-se aos seres humanos, Deus, em sua condescendente misericórdia, fala aos homens por intermédio de palavras humanas: na verdade, as palavras de Deus, expressas em forma de palavras humanas, são de todas as maneiras semelhantes à linguagem humana, assim como o Verbo do Pai eterno, quando encarnou, tomando sobre si a fragilidade da forma humana, tornou-se semelhante aos homens... Deus é o autor das Sagradas Escrituras. As divinas realidades reveladas ao ser humano, presentes e expressas no texto das Sagradas Escrituras,

foram escritas sob a inspiração do Espírito Santo. Por isso, a Sagrada Mãe Igreja, confiando na fé da era apostólica, aceita os livros dos Antigo e Novo Testamentos, em cada uma de suas partes, como sagrados e canônicos, total e plenamente, com base no fato de que, escritos sob a inspiração do Espírito Santo, eles foram escritos por Deus e entregues como tal à própria igreja. Foi Deus quem inspirou os autores dos livros sagrados. Para escrevê-los, Deus escolheu determinados homens os quais, ainda que usados por ele nessa tarefa, fizeram pleno uso de suas próprias capacidades de forma que, embora Deus tenha agido neles e por eles, foi como verdadeiros autores que eles registraram tudo aquilo que Deus queria que escrevessem, e nada mais.

Com a chegada do Iluminismo, a idéia de que a Bíblia gozava de um status especial foi questionada, em grande parte devido aos pressupostos do racionalismo do período e também em razão do crescente interesse pelo estudo crítico das Escrituras. Várias abordagens elaboradas nesse período, relativas à questão da inspiração, interessam a nós:

- 1 J. G. Herder (1744-1803), sobre quem podemos dizer que antecipou certos aspectos importantes do romantismo, defendia que a idéia da inspiração deveria ser interpretada de acordo com o sentido artístico ou estético. Em sua obra, *Spirit of Hebrew poetry* [*O espírito da poesia hebraica*] (1782-1783), sugeriu que o modelo mais adequado para a inspiração bíblica era aquele fornecido pelas obras de arte. Assim como é possível alguém dizer que um grande romance, um poema e uma pintura são "inspirados", essa mesma noção pode ser aplicada em relação às Escrituras. Dessa forma, a inspiração é vista como conquista humana, e não como dom de Deus.
- 2 A Antiga Escola de Princeton, representada por Charles Hodge (1797-1878) e por Benjamin B. Warfield (1851-1921), elaborou teorias extremamente sobrenaturais sobre a inspiração, em franca oposição à abordagem naturalista adotada por Herder. "A inspiração é aquela influência extraordinária e sobrenatural... que o Espírito Santo exerce sobre os autores dos livros sagrados, por meio da qual suas palavras são também consideradas as palavras de Deus e, portanto, perfeitamente infalíveis". Embora Warfield tenha o cuidado de enfatizar que a humanidade e a individualidade dos autores bíblicos não foram eliminadas pela inspiração, ele insiste, no entanto, em que sua humanidade "estava tão dominada que suas palavras se tornaram, ao mesmo tempo, as palavras de Deus e, assim, de forma plena e semelhante, absolutamente infalíveis".
- 3 Outros ainda sustentavam que a inspiração também deveria ser considerada fruto da orientação de Deus para o leitor das Escrituras, capacitando-o a reconhecer a palavra de Deus no texto bíblico. Como acabamos de ver, Warfield situava a inspiração das Escrituras no próprio texto bíblico, o que implicava, portanto, o fato de as Escrituras ser objetivamente, em si mesmas, a palavra de Deus para todos que a lesem. Outros defendiam uma concepção subjetiva da inspiração, pela qual a percepção que o leitor tinha das Escrituras - e não as

Escrituras em si mesmas - deveria ser considerada "inspirada". Augustus H. Strong (1836-1921) enfatizava que a autoridade da Bíblia não poderia se concentrar simplesmente nas palavras das Escrituras, como se estas pudessem possuir um status de autoridade independente de sua aceitação individual pelos cristãos ou pela comunidade da fé. Portanto, era necessário que se reconhecesse que a inspiração possuía aspectos objetivos e subjetivos.

Havendo analisado algumas questões relacionadas às Escrituras como fonte da teologia cristã, podemos passar agora a analisar o papel da razão.

A razão

A segunda grande fonte da teologia cristã é a razão humana. Embora a importância da razão para a teologia cristã tenha sido sempre reconhecida, assumiu uma importância especial à época do Iluminismo (veja a seção que trata do Iluminismo, pp. 125-131). Abrimos nossa discussão com a análise da ênfase variável que veio a ser atribuída à razão na tradição cristã.

Razão e revelação: três modelos

Pelo fato de os seres humanos serem racionais, deve-se esperar que a razão deva ter um papel preponderante a desempenhar na teologia. Contudo, tem havido um grande debate dentro da teologia cristã, a respeito de qual possa ser esse papel. Em nossa discussão sobre o desenvolvimento de certos posicionamentos patrísticos diante da cultura secular, inclusive da filosofia (vide pp. 53-59), notamos o surgimento de uma grande variedade de atitudes naquela época, dentre as quais se encontrava uma aceitação um tanto indiscriminada do platonismo (em Justino Mártir, por exemplo), uma firme rejeição de qualquer papel para a filosofia na teologia (em Tertuliano, por exemplo) e uma disposição para se apropriar ao menos de algumas das idéias oriundas da filosofia secular (em Agostinho, por exemplo). O estudo dessas atitudes adotadas a partir do período patrístico é muito proveitoso, pois nessa fase é possível notar três grandes espécies de posicionamento:

1 *A teologia é uma disciplina racional.* Essa posição, associada a escritores como Tomás de Aquino, trabalha a partir do pressuposto de que a fé cristã é fundamentalmente racional, podendo, portanto, ser sustentada e investigada pela razão. As Cinco vias de Aquino, já tratadas anteriormente, ilustram sua crença de que a razão é capaz de sustentar os conceitos da fé.

No entanto, Aquino e a tradição cristã, da qual era representante, não acreditavam que o cristianismo estivesse limitado àquilo que pudesse ser comprovado pela razão. A fé vai além da razão, tendo acesso a verdades e a revelações que a razão não pode esperar penetrar ou descobrir de forma autônoma. A razão tem o papel de construir sobre aquilo que é conhecido pela revelação, investigando quais possam ser suas implicações. Nesse sentido, a teologia é scientia - uma disciplina racional, que utiliza métodos racionais para construir a partir daquilo que é conhecido por meio da revelação, a fim de ampliar esse conhecimento.

O notável historiador Etienne Gilson, estudioso do pensamento cristão medieval, fez uma encantadora analogia entre os grandes sistemas teológicos da Idade Média e as catedrais que surgiam por toda a Europa cristã, naquela época: os primeiros, conforme ele observou, eram as "catedrais da mente". O cristianismo era como uma catedral, cujos alicerces se baseavam na razão humana, mas cuja estrutura se erguia muito além dos domínios acessíveis à razão pura. Ela estava alicerçada em fundamentos racionais, mas a construção, erguida sobre aqueles fundamentos, ia muito além daquilo que a razão era capaz de revelar. A filosofia era, portanto, a *ancilla theologiae*, "a serva da teologia."

2 *A teologia é a reapresentação das percepções da razão.* Até a metade do século XVII, especialmente na Inglaterra e na Alemanha, começou a surgir uma nova atitude em relação ao cristianismo. O cristianismo, dizia-se, era racional. Todavia, de onde Tomás de Aquino havia entendido que isso significava que a fé estava seguramente fundamentada sobre alicerces racionais, essa nova escola de pensamento tinha idéias diferentes. Se a fé é racional, argumentavam eles, deve ser passível de ser inteiramente deduzida por meio da razão. Deve-se demonstrar que cada aspecto da fé, cada elemento integrante da crença cristã, deriva da razão humana.

Um excelente exemplo dessa abordagem encontra-se nos escritos do Lorde Herbert de Cherbury, especialmente na obra *De veritate religionis* [*Da verdade da religião*], que defendia um cristianismo racional fundamentado em um sentido inato de Deus e no dever moral do ser humano. Isso apresentava duas importantes conseqüências. Primeiro, o cristianismo era efetivamente reduzido àquelas idéias que pudessem ser comprovadas pela razão. Se o cristianismo era racional, logo quaisquer partes integrantes de seu sistema que não pudessem ser comprovadas pela razão, não poderiam ser consideradas como "racionais". Teriam de ser descartadas. Segundo, entendia-se que a razão tinha prioridade sobre a revelação. A razão vinha em primeiro lugar, e a fé, em segundo.

Dessa forma, considerava-se que a razão era capaz de determinar o que era correto, sem precisar do auxílio da revelação; o cristianismo deveria seguir esse entendimento, sendo aceito naquilo que confirmasse o que a razão tinha a dizer, e sendo descartado, naquilo que destoasse disso. Portanto, por que deveríamos nos incomodar com a idéia da revelação, quando a razão podia nos dizer tudo que pudessemos desejar saber a respeito de Deus, do mundo e de nós mesmos? Essa convicção absolutamente determinada pela total competência da razão humana informa a atitude racionalista de menosprezo diante da doutrina da revelação em Jesus Cristo e por intermédio das Escrituras.

3 *A teologia é redundante; a razão reina de forma suprema.* Por fim, essa posição potencialmente racionalista foi levada a sua conseqüência lógica. Na verdade, segundo defendia essa posição, o cristianismo realmente possuía uma série de dogmas importantes que eram inconsistentes com a razão. A razão tinha o direito de julgar a religião, pelo fato de estar em uma posição de supremacia. Essa abordagem normalmente é chamada de "racionalismo iluminista" e possui

tamanha importância que será analisada de forma mais detalhada. Começaremos analisando um movimento que surgiu na Inglaterra e que lançou os alicerces para essa forma de racionalismo na religião: o deísmo.

O deísmo

O termo "deísmo" (do latim *deus*, "Deus") é normalmente empregado em sentido geral para designar aquela visão de Deus que o mantém na condição de criador, mas nega seu envolvimento constante ou sua presença especial em meio a sua criação. Normalmente, põe-se em oposição ao "teísmo" (do grego *theos*, "Deus"), que admite o contínuo envolvimento de Deus no mundo.

Em sentido mais específico, o termo deísmo é usado para designar as perspectivas de um grupo de intelectuais ingleses, que surgiu na "Idade da Razão", no final do século XVII e início do século XVIII. Leland, em sua obra, *Principal deistic writers [Os principais escritores deístas]* (1757), reuniu uma série de escritores - entre os quais se encontravam Lorde Herbert de Cherbury, Thomas Hobbes e David Hume - classificando-os genericamente como "deístas." Um exame mais detalhado de suas perspectivas religiosas revela que tinham relativamente poucas coisas em comum, fora um ceticismo geral em relação a idéias que fossem especificamente cristãs. Contudo, a classificação que Leland havia feito, pondo todos esses escritores em uma única categoria, mostrava-se indiscutível. O "deísmo", portanto, estava solidamente estabelecido como autêntica categoria de crença.

John Locke, em sua obra, *Essay concerning human understanding [Ensaio acerca do conhecimento humano]* (1690), elaborou um conceito de Deus que se tornou característico de grande parte do deísmo posterior. Na verdade, pode-se dizer que esse ensaio de Locke lançou a maioria dos alicerces intelectuais do deísmo. Locke alegava: "A razão leva-nos ao conhecimento dessa verdade certa e evidente, de que existe um Ser eterno, onipotente e onisciente". Os atributos desse ser são aqueles que a razão humana reconhece como apropriados a Deus. Havendo considerado quais das qualidades morais e racionais eram próprias para a divindade, Locke afirma: "Expandimos cada um desses atributos com nossa idéia de infinito e, assim, reunindo tudo isso, formulamos nosso complexo conceito de Deus". Em outras palavras, a idéia de Deus é constituída a partir de nossas características humanas racionais e morais, projetados ao infinito.

Matthew Tindal, em *Christianity as old as creation [Cristianismo tão antigo quanto a criação]* (1730), alegava que o cristianismo não passava de uma "reapresentação da religião natural". Deus é visto como extensão das idéias de justiça, racionalidade e sabedoria aceitas pelo ser humano. Essa religião universal é acessível a todas as épocas e lugares, ao passo que o cristianismo tradicional baseava-se no conceito de revelação divina, que era inacessível àqueles que tinham vivido antes de Cristo. As perspectivas de Tindal foram difundidas antes que a moderna disciplina da sociologia do conhecimento manifestasse seu ceticismo quanto à idéia de uma "razão universal", sendo um excelente modelo do racionalismo característico do movimento deísta e havendo, mais tarde, tornado-se influente dentro do movimento iluminista.

As idéias do deísmo inglês infiltraram-se por todo continente europeu (em especial na Alemanha) por intermédio das traduções e dos escritos de seus adeptos, como, por exemplo, *Philosophical letters* [*Cartas filosóficas*], de Voltaire. O racionalismo iluminista, que passaremos a analisar agora, é normalmente considerado como a última florada dos botões do deísmo inglês.

O racionalismo iluminista

O pressuposto básico do racionalismo iluminista baseia-se na idéia de que a razão humana é perfeitamente capaz de nos dizer tudo o que precisamos saber a respeito do mundo, de nós mesmos e de Deus (se é que existe um Deus). Um dos retratos mais vívidos dessa imensa confiança na razão é a capa do livro do filósofo racionalista Christian Wolff, ambiciosamente intitulado *Reasonable thoughts about God, the world, the human soul, and just about everything else* [*Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo, a alma humana e tudo mais*] (1720). A capa em questão retrata a gravura de um mundo envolvido em sombras e trevas, representando as antigas idéias da superstição, da tradição e da fé. Todavia, em certa parte da gravura, o sol se irrompe, brilhando sobre os montes e vales, trazendo o sorriso para as faces de pessoas que, pelo contexto, devemos supor, até aquele momento, ter sido um grupo de camponeses um tanto tristes e melancólicos. A mensagem é clara: a razão ilumina, dissipando as brumas e a escuridão da fé cristã, ao introduzir a gloriosa luz da racionalidade humana. A revelação divina, se é que existe de fato, é irrelevante. As conseqüências dessa abordagem foram analisadas mais detidamente em uma parte anterior deste livro, quando examinamos o impacto geral do Iluminismo sobre a teologia cristã.

Neste ponto, precisamos enfatizar a diferença que existe entre "razão" e "racionalismo", pois é possível que, para alguns leitores, pareçam conceitos idênticos. A razão é a capacidade humana básica de pensar, baseando-se em argumentos e evidências. É um conceito teologicamente neutro que não representa ameaça alguma à fé - a menos que seja considerado como a única fonte de conhecimento sobre Deus. Nesse caso, portanto, a razão se transforma em racionalismo, que representa a dependência exclusiva e única da razão humana e a recusa em aceitar que se atribua algum crédito à revelação divina.

Pode-se afirmar que o racionalismo iluminista se baseia na crença de que a razão humana consiga, de forma autônoma, fornecer as respostas a tudo aquilo que a humanidade precisa saber. Havendo consultado a razão em primeiro lugar, não há necessidade alguma de dar ouvidos a outras vozes. Por definição, o cristão não pode ter coisa alguma a dizer que seja, ao mesmo tempo, peculiar e correta. Se for peculiar, desvia-se do caminho da razão - e deve, portanto, ser falsa. Ser diferente representa, simplesmente, ser incorreto.

É possível perceber um excelente exemplo da crítica racionalista ao cristianismo no que diz respeito à doutrina de Cristo (Como poderia Jesus Cristo ser, ao mesmo tempo, Deus e homem?) e também quanto à doutrina da Trindade (Como pode um só Deus ser três pessoas ao mesmo tempo, sem que isso nos leve a uma grosseira

contradição lógica?). Thomas Jefferson, um dos primeiros presidente estadunidenses, que foi profundamente influenciado pelo racionalismo francês do século XVIII, manifestou um desprezo racional em relação a essas doutrinas. De acordo com ele, Jesus, na verdade, havia sido um mestre bastante simples e racional que ensinara um evangelho bastante simples e lógico, a respeito de uma noção muito simples e racional de Deus. E, no entanto, em todos os aspectos, o cristianismo optou por tornar as coisas mais complicadas do que o necessário.

Uma conseqüência direta dessa postura foi o movimento que surgiu na área dos estudos do Novo Testamento, conhecido como "a busca do Jesus histórico" (vide pp. 443-454). Essa busca, que data do final do século XVIII, baseava-se na crença de que o Novo Testamento havia apresentado Jesus de uma maneira inteiramente equivocada. O Jesus verdadeiro - o "Jesus histórico" - fora um simples mestre galileu que havia ensinado idéias plenamente sensatas e fundamentadas na razão. O Novo Testamento o apresentara, de forma completamente equivocada, como o salvador ressurrecto de uma humanidade pecadora.

Sustentava-se, portanto, que a razão era capaz de julgar a Cristo. Emanuel Kant, em sua famosa obra *Religion within the limits of reason alone* [*Religião apenas nos limites da razão*], defendeu com vigor a prioridade da razão e da consciência sobre a autoridade de Jesus. Naqueles pontos em que Jesus confirma o que a razão tem a dizer, ele deve ser respeitado; naquilo em que Jesus vai contra ou além da razão, ele deve ser desconsiderado. Íris Murdoch escreve sobre esse tipo de abordagem em sua obra *The sovereignty of the Good* [*A soberania do bem*]:

Como se aproxima de nós, como nos é familiar esse homem tão lindamente retratado em Grundlegung que, mesmo quando confrontado com Cristo, volta-se para o julgamento de sua consciência e para a voz de sua razão. Despedido da exígua bagagem metafísica, a qual Kant estava disposto a lhe conceder, esse homem ainda está conosco, livre, independente, solitário, poderoso, racional, responsável, corajoso, o herói de tantos romances e livros de ética filosófica.

Portanto, o racionalismo iluminista sustentava a soberania da razão, defendendo que a razão humana era capaz de demonstrar tudo o que fosse necessário saber sobre a religião, sem que se precisasse recorrer à idéia de "revelação". Além disso, a razão possuía uma capacidade de avaliar as verdades religiosas, como as do cristianismo, e de descartar vastos trechos de suas idéias como algo "irracional". Não importa o quão influentes essas idéias tivessem sido anteriormente, nos séculos XVIII e XIX, elas agora eram encaradas com desconfiança. A seção seguinte investiga o porquê dessa atitude.

As críticas ao racionalismo iluminista

Uma série de circunstâncias, das quais algumas serão aqui analisadas, arruinou a credibilidade da perspectiva iluminista. Poderíamos dizer que essa perspectiva se baseia na idéia do "dado imediatamente", tanto em termos de razão quanto de experiência. O conhecimento baseia-se em um fundamento, quer seja ele constituído por verdades manifestas, assim reconhecidas de uma forma imediata pela mente

humana, quer seja por experiências imediatas que decorram diretamente do contato com o mundo exterior. Esse fundamento, no entanto, não parece existir.

A idéia de que a razão humana pudesse se basear em princípios manifestos, a partir dos quais se chegava logicamente à dedução de todo um sistema, sofreu sérios ataques a partir do final do século XVIII. Grande parte dos escritores, favoráveis às idéias iluministas, recorriam aos cinco princípios da geometria de Euclides. Euclides, com base nesses princípios, foi capaz de construir todo um sistema geométrico que parecia ser um modelo de um sistema universal e necessariamente verdadeiro, o qual se baseava exclusivamente na razão. Filósofos, como Espinosa, alegavam que esse mesmo método poderia ser aplicado à filosofia. Um seguro sistema filosófico e ético poderia ser construído com base em um alicerce racional, universal e confiável, como era o caso da geometria euclidiana. A descoberta de uma geometria que não seguia esses princípios euclidianos, no século XIX, destruiu o apelo dessa analogia. Chegou-se à conclusão de que existiam outras formas de fazer geometria, as quais eram todas tão lógicas e consistentes quanto a geometria euclidiana. Contudo, qual delas está correta? Essa é uma pergunta impossível de ser respondida. Todas essas formas eram diferentes entre si, em que cada uma possuía suas vantagens e problemas específicos.

Praticamente a mesma observação pode ser feita, neste momento, em relação ao racionalismo. No ponto em que já se argumentara em prol da existência de um único princípio racional, havia um crescente reconhecimento de que existe - e sempre havia existido - muitas formas diferentes de "racionalidades". Alasdair MacIntyre, ao final de sua análise sobre as perspectivas racionalistas acerca da verdade e do sentido, conclui:

Tanto os pensadores iluministas quanto seus sucessores mostraram-se incapazes de chegar a um acordo a respeito de quais eram, precisamente, aqueles princípios que seriam inegavelmente aceitos por todos os seres racionais. Um tipo de resposta foi dada pelos autores de *Encyclopédie*, uma segunda resposta por Rosseau, uma terceira por Bentham, uma quarta por Kant, uma quinta pelos filósofos escoceses do bom senso e por seus discípulos franceses e estado-unidenses. Nem mesmo a história posterior foi capaz de restringir a extensão dessa controvérsia. Por conseguinte, o legado do Iluminismo tem sido a prescrição de um ideal de justificação racional, que se mostrou impossível de ser alcançado.

A razão promete muito, mas, no entanto, falha na concretização de suas promessas. Foi por essas razões que Hans-Georg Gadamer escreveu com sarcasmo a respeito do "sonho do Iluminismo histórico, semelhante a Robinson Crusoe e tão fictício quanto este". A idéia de um "racionalismo universal" é hoje encarada como nada mais do que uma ficção. O pós-modernismo tem defendido a existência de várias "racionalidades", em que cada qual deve ser respeitada pelo que representa; não há posição privilegiada ou conceito universal de "razão" que possa julgar as demais perspectivas.

Havendo analisado alguns aspectos sobre o papel da razão como fonte da teologia, passaremos agora a analisar a idéia da tradição.

A tradição

Se houve uma controvérsia que serviu para destacar a importância da tradição, podemos afirmar que foi a controvérsia do gnosticismo, no século II. Ireneu, confrontado pelas constantes declarações de seus críticos gnósticos de que havia distorcido a mensagem da Bíblia, defendia-se alegando que eram eles que simplesmente haviam optado por interpretar a Bíblia a seu bel-prazer. O que havia sido transmitido pelas gerações anteriores não foram somente os textos bíblicos, mas também uma determinada maneira de ler e interpretar esses textos.

Todo aquele que deseja encontrar a verdade deve levar em conta a tradição apostólica que se tornou conhecida em todas as igrejas do mundo inteiro. Somos capazes de enumerar aqueles bispos indicados pelos apóstolos, assim como seus sucessores nas igrejas até o presente, que nada ensinaram ou sabiam a respeito disso, como pensam essas pessoas.

A tese de Ireneu é a de que havia dentro do cristianismo uma corrente contínua de ensinamentos, vida e interpretação que existia desde o tempo dos apóstolos até sua própria época. A igreja era capaz de apontar aqueles que haviam mantido os ensinamentos da igreja, assim como determinados credos que haviam delimitado os pontos principais da fé cristã. Essa postura, conforme argumenta Ireneu, contrasta claramente com os ensinamentos secretos e místicos dos gnósticos, que não se prestam a uma avaliação pública e que não possuem raízes apostólicas. A tradição é, portanto, aquilo que garante a fidelidade aos ensinamentos apostólicos originais, uma proteção contra as inovações e as distorções dos gnósticos em relação aos textos bíblicos.

Essa tese foi levada adiante, no início do século XV, por Vicente de Lérins, que se preocupava com o fato de certas inovações doutrinárias estar sendo introduzidas sem motivo apropriado. Ele inquietava-se especialmente diante de algumas perspectivas de Agostinho sobre a predestinação, que considerava como inovações insensatas e precipitadas. Era necessária a existência de padrões conhecidos por todos, por meio dos quais essas doutrinas pudessem ser avaliadas. Portanto, qual era o padrão disponível, por meio do qual a igreja pudesse se proteger de tais enganos? Para Vicente a resposta era bem clara - a tradição.

Por causa da quantidade e da diversidade de equívocos, existe a necessidade de que alguém estabeleça uma regra para a interpretação dos profetas e dos apóstolos, sob a orientação das normas da igreja católica. Na igreja católica toma-se o maior cuidado com a manutenção da mesma fé que tem sido sempre manifestada, em todos os outros locais e por todas as outras pessoas (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Isso é o que significa ser genuína e propriamente católica. Isso manifesta-se claramente pela força da palavra e da razão, que a tudo compreende de maneira universal. Devemos buscar a "universalidade" dessa forma, reconhecendo essa fé como única e verdadeira, a mesma fé que toda a igreja confessa por todo o mundo. Afirmamos sua "antigüidade", se de modo algum nos desviarmos daquelas perspectivas claramente defendidas pelos grandes santos

e por nossos pais. E seguimos em "consenso", se seguirmos todos (ou certamente quase todos) os conceitos ensinados pelos bispos e mestres dessa tradição.

Esse tríplice critério, que veio a ser conhecido como o "Cânon Vicentino", tem sido bastante relevante para os debates ecumênicos em anos recentes.

Contudo, esse tipo de abordagem ligada à tradição apresentava certos pontos vulneráveis. Por exemplo, parecia sugerir que a "tradição" era uma noção puramente estática - ligada às perspectivas do passado, que o presente era obrigado a repetir. Tornou-se evidente a preocupação quanto a essa abordagem, em alguns círculos da igreja católica, no século XIX. Dignas de nota são as perspectivas de Johann Adam Möhler, o fundador da Escola Católica de Tübingen. Em sua obra bastante lida, *Symbolism* [*Simbolismo*], publicada em 1832, ele delineou uma visão da tradição como a voz viva dentro da igreja, por meio da qual a interpretação cristã das Escrituras se protegia das doutrinas enganosas.

A tradição é a Palavra viva, perpetuada no coração dos fiéis. A essa compreensão, como visão geral, confia-se a interpretação das Sagradas Escrituras. A declaração por ela proferida a respeito de qualquer tema controvertido representa o juízo da igreja; assim, a igreja é quem julga as questões de fé. Em termos objetivos, a tradição representa a fé universal da igreja ao longo dos tempos, manifestada por meio dos testemunhos históricos; nesse sentido, a tradição é denominada a norma, o padrão de interpretação bíblica - a regra de fé.

Ficará evidente que Möhler entende que a tradição possui aspectos tanto subjetivos quanto objetivos. Em termos objetivos, a tradição, a grosso modo, corresponde à noção vicentina de consenso doutrinário - ou seja, à "fé universal da igreja ao longo dos tempos, manifestada por meio de testemunhos históricos". Contudo, seu elemento subjetivo impede que ela se transforme em um mero processo de fossilização eclesiástica. A tradição é vista como algo vivo e dinâmico.

Esse tema continua relevante. No século XX, tem havido um esforço concentrado por parte das igrejas católica romana e ortodoxa para diferenciar a "tradição" do "tradicionalismo". O último é considerado como adesão servil e tola às explicações doutrinárias e morais pertencentes ao passado, ao passo que a primeira é vista como a viva fidelidade da igreja em relação à fé que professa. Essa abordagem também pode ser notada no Catecismo da Igreja Católica, datado de 1994, que chama a atenção para a íntima ligação que existe entre as Escrituras e a tradição.

Mantendo-se fiel ao mandamento do Senhor, o evangelho foi transmitido de duas formas: *oralmente* por intermédio dos apóstolos, que transmitiram, por meio das palavras de sua pregação, de seu exemplo e das instituições que criaram, aquilo que eles próprios haviam recebido - seja pelos lábios de Cristo, seja por seu estilo de vida, seja por suas obras, seja por aquilo que aprenderam pela revelação do Espírito Santo; *por escrito*, por intermédio dos apóstolos e de outros a eles ligados que, sob a inspiração desse mesmo Espírito Santo, transmitiram a mensagem da salvação por meio de seus escritos.

Os apóstolos, para que o evangelho pleno e vivo pudesse ser sempre preservado na igreja, deixaram os bispos como seus sucessores. Aos bispos, os apóstolos conferiram a posição de autoridade para o ensino. Na verdade, os ensinamentos apostólicos, que estão expressos de uma maneira especial nos livros inspirados, deveriam ser mantidos por uma linha de sucessão contínua até o final dos tempos. Essa transmissão viva e dinâmica, alcançada por meio do Espírito Santo, é chamada tradição, uma vez que não se confunde com as Sagradas Escrituras, embora esteja intimamente ligada a elas. A igreja, por meio da tradição, perpetua e transmite a cada geração, em sua doutrina, vida e adoração, tudo aquilo que ela mesma representa e acredita... A revelação do Pai, por meio de sua Palavra e do Espírito Santo, permanece presente e atuante na igreja.

Observe a ênfase que é posta aqui sobre o papel da igreja como organismo vivo, que transmite a cada geração o conteúdo da fé, com base nas Escrituras. A "tradição" é entendida aqui como processo vivo e dinâmico, que passa adiante a fé cristã, em vez de uma fonte estática de revelação, autônoma em relação às Escrituras.

Uma ênfase semelhante pode ser encontrada nos escritos dos principais teólogos ortodoxos, como John Meyendorff. Em sua influente obra, *Living tradition* [*Tradição viva*], ele destaca que a tradição não deve ser entendida como conjunto de verdades que foram sendo acumuladas ao longo do tempo e que simplesmente repetem as impressões do passado:

A tradição genuína é sempre uma tradição viva. Ela muda e ao mesmo tempo permanece sempre a mesma. Altera-se porque enfrenta situações diferentes e não porque sua essência seja modificada. Essa essência não equivale a uma proposição abstrata; antes, é o próprio Cristo vivo, que diz: "Eu sou a Verdade".

Portanto, fica bem claro que a palavra "tradição" sugere não apenas algo que é transmitido às gerações posteriores, mas também um processo ativo de reflexão, por meio do qual as noções teológicas e espirituais são avaliadas e transmitidas de uma geração a outra. Dentro da teologia cristã é possível detectar-se três amplas abordagens relativas à tradição, as quais serão a seguir analisadas.

A teoria da tradição fundamentada em uma única fonte

Em resposta às várias controvérsias que surgiram na igreja primitiva, especialmente com relação à ameaça representada pelo gnosticismo, um método "tradicional" de interpretação de certas passagens bíblicas começou a ser desenvolvido. Os teólogos patrísticos do século II, como Ireneu de Lion, por exemplo, começaram a desenvolver a noção de uma interpretação oficial de determinados textos bíblicos, argumentando que essa interpretação vinha sendo adotada desde a época dos próprios apóstolos. Não era possível admitir que as Escrituras fossem interpretadas de uma forma arbitrária ou para servir a propósitos individuais: elas tinham que ser interpretadas dentro do contexto da continuidade histórica da igreja cristã. Os parâmetros para sua interpretação foram "fornecidos" e delimitados historicamente. A "tradição" aqui significa simplesmente "uma forma tradicional de interpretação bíblica adotada

pela comunidade da fé". Essa é uma teoria que se baseia em uma única fonte: a teologia fundamenta-se nas Escrituras, e a "tradição" representa uma "forma tradicional de interpretação bíblica".

A principal corrente da Reforma adotou essa perspectiva, insistindo no fato de que as interpretações bíblicas tradicionais - como, por exemplo, a doutrina da Trindade ou a prática do batismo infantil - poderiam ser preservadas, desde que se mostrassem consistentes com as Escrituras. Com base nessa constatação, fica evidente ser incorreto sugerir que os mestres reformadores pusessem sua opinião particular acima da opinião coletiva da igreja, ou que eles tenham caído em algum tipo de individualismo. No entanto, essa afirmação é inquestionavelmente válida no que diz respeito à Reforma radical (conforme veremos a seguir).

A teoria da tradição fundamentada em duas fontes

Nos séculos XIV e XV surgiu uma visão a respeito da tradição que era relativamente distinta da perspectiva anterior. Entendia-se que a "tradição" representava uma fonte de revelação autônoma e distinta, utilizada em acréscimo às Escrituras. As Escrituras, conforme se alegava, silenciava em relação a uma série de questões, mas Deus, no entanto, havia providencialmente preparado uma segunda fonte de revelação para suprir essa deficiência: uma corrente de tradição oral, que retrocedia até os próprios apóstolos. Essa tradição foi transmitida de geração em geração no seio da igreja. Essa é uma teoria que se baseia em duas fontes: a teologia se baseia em duas fontes bastante distintas, as Escrituras e a tradição oral.

Assim, um dogma que não se encontre nas Escrituras pode, com base nessa teoria das duas fontes, justificar-se por meio de um apelo à tradição oral. Essa posição foi defendida com vigor no Concílio de Trento, encarregado de declarar a posição católica romana e defendê-la frente à ameaça representada pela Reforma. Esse concílio determinou que as Escrituras não poderiam ser consideradas como a única fonte de revelação. Defendeu, portanto, que as Escrituras e a tradição deveriam ser consideradas como igualmente inspiradas pelo mesmo Espírito Santo, assim como preservadas e transmitidas, de geração em geração, pela mesma igreja católica:

Essa verdade e disciplina estão presentes naquilo que foi escrito, bem como na tradição oral a qual foi ditada pelo Espírito Santo e chegou até nós, transmitida de mão em mão, recebida pelos apóstolos por intermédio das palavras de Cristo, ou mesmo por meio dos próprios apóstolos; seguindo o exemplo dos pais ortodoxos, [a igreja] recebe e venera, com semelhante sentimento de devoção e reverência, todos os livros dos Antigo e Novo Testamentos - crendo que o único Deus é o autor de ambos - assim como recebe também as chamadas tradições, quer sejam relacionadas à fé ou à ética, como havendo sido ditadas pelas palavras de Cristo ou do Espírito Santo, quer sejam preservadas no seio da igreja católica por meio de uma contínua sucessão.

Curiosamente, no entanto, o Concílio do Vaticano II (1962-1965) parece se afastar dessa visão, em favor de uma abordagem baseada na "interpretação bíblica tradicional" já anteriormente analisada.

As duas abordagens, que acabamos de analisar, confirmam o valor da tradição. Uma terceira abordagem que, na verdade, rejeitou a validade da tradição, veio a tornar-se influente em meio à ala radical da Reforma, geralmente conhecida como "anabatismo", sendo explorada posteriormente por escritores adeptos do Iluminismo.

A completa rejeição da tradição

Para os teólogos radicais do século XVI, como Tomás Müntzer e Gaspar Schwenkfeld, cada pessoa tinha o direito de interpretar as Escrituras como bem entendia, submetendo-se apenas à direção do Espírito Santo. Para o radical Sebastian Franck, a Bíblia "é um livro lacrado com sete selos que ninguém pode romper, a não ser que possua a chave de Davi, que é a iluminação do Espírito". Estava aberto, portanto, o caminho para o individualismo, que dava primazia à opinião individual em detrimento da coletiva, que era defendida pela igreja como um todo. Assim os radicais rejeitaram a prática do batismo infantil (em relação à qual a Reforma Magisterial permanecia fiel), alegando que essa prática não era bíblica. (Não há uma referência expressa a essa prática no Novo Testamento).

Do mesmo modo, algumas doutrinas, como a da Trindade e da divindade de Cristo, foram rejeitadas como algo que se inspirava em fundamentos bíblicos impróprios. Para os radicais não havia espaço para a tradição. Como Sebastian Franck escreveu, em 1530: "Insensatos foram todos eles, Ambrósio, Agostinho, Jerônimo, Gregório, dos quais nem ao menos um conheceu o Senhor, e, portanto, que Deus me ajude, mas também nenhum deles foi enviado por Deus para o ensino. Antes, foram todos apóstolos do anticristo".

Essa abordagem foi mais tarde explorada no Iluminismo, que ansiava por se libertar das amarras da tradição. A emancipação política em face da opressão do passado (um tema central da Revolução Francesa) significava um completo abandono das idéias políticas, sociais e religiosas do passado. Um dos motivos pelos quais os pensadores iluministas dedicavam tamanha ênfase à razão era porque isso os liberava da necessidade de apelar à tradição para justificar suas idéias; todas as idéias consideradas relevantes para o conhecimento eram alcançadas exclusivamente pela razão.

Portanto, o respeito à tradição era visto como rendição à autoridade do passado, uma servidão, imposta pelo próprio indivíduo, em relação às estruturas sociais, políticas e religiosas já ultrapassadas. "O pensamento moderno nasceu por intermédio de uma crise de autoridade, desenvolveu-se na fuga dessa autoridade e aspirou, desde o começo, alcançar autonomia em relação a toda espécie de influência da tradição" (Jeffrey Stout). Ou ainda, como disse Michael Polanyi:

Fomos advertidos de que uma infinidade de crenças sem comprovação nos foi inculcada desde a mais tenra infância. Esse dogma religioso, a autoridade dos antepassados, as doutrinas das escolas, as máximas aprendidas na infância, tudo isso aderiu a um conjunto de tradições que temos a tendência a aceitar, pelo simples fato dessas crenças haver sido mantidas anteriormente por outras pessoas as quais, por sua vez, desejavam que nós as aceitássemos.

Concluímos, assim, que o Iluminismo representou uma absoluta rejeição da tradição. A razão não precisava ser reforçada pelas vozes do passado.

Teologia e adoração: a importância da tradição litúrgica

Um dos elementos mais importantes da tradição cristã são as formas consolidadas de adoração, normalmente conhecidas como *liturgia*. Recentemente, tem ressurgido a noção de que os teólogos cristãos oram e louvam a Deus, e que esse contexto devocional molda suas reflexões teológicas. Esse aspecto tem sido valorizado desde os primeiros séculos da igreja cristã. O lema *lex orandi, lex credendi*, que grosso modo poderia ser traduzido como "a maneira como se ora determina aquilo em que se crê", exprime o fato de que a teologia e a adoração interagem mutuamente. Aquilo em que os cristãos crêem afeta a maneira como oram e louvam; a maneira como os cristãos oram e louvam afeta aquilo em que eles crêem.

Duas controvérsias que ocorreram na época da igreja primitiva, que se concentravam em torno do gnosticismo e do arianismo, demonstram bem a importância desse ponto. Os gnósticos, com base em seu dualismo radical entre "corpo" e "espírito", defendiam que a matéria era inerentemente má. Ao atacar essa posição, Ireneu destacou o fato do pão, do vinho e da água ser utilizados nos sacramentos cristãos. Como eles poderiam ser maléficos se recebiam uma posição tão importante no culto cristão?

Ário alegava que Cristo era a criatura suprema de Deus dentre as demais criaturas. Seus opositores, como Atanásio, respondiam que essa cristologia era totalmente inconsistente em relação à forma de adoração cristã. Ele enfatizava a importância teológica da prática de orar e adorar a Cristo. Se Ário tivesse razão, os cristãos seriam acusados de idolatria, por haver adorado a uma criatura, em vez de adorar a Deus. No ponto em que Ário acreditava que a teologia deveria fazer uma crítica da liturgia, Atanásio cria que os modelos e práticas de adoração deveriam ser levados em conta pelos teólogos.

Recentemente, tem havido um interesse renovado pela relação entre a liturgia e a teologia. O escritor metodista Geoffrey Wainwright, em sua obra *Doxology* [*Doxologia*], chamou atenção para o modo como, desde os tempos remotos, os temas da teologia foram incorporados ao culto cristão. A liturgia da igreja abrange elementos intelectuais e não possui um caráter puramente emocional. Por conseguinte, a estreita relação notada acima entre a teologia e a liturgia é perfeitamente natural, pois o culto e a reflexão teológica estão ligados de uma forma orgânica.

O teólogo católico Aidan Kavanagh, em seu livro *On liturgical theology* [*Sobre teologia litúrgica*] (1984), defendeu que o culto representava o estímulo e a fonte primária da teologia cristã. Ele traçou uma nítida distinção entre a *teologia primária* (a adoração) e a *teologia secundária* (a reflexão teológica). Isso indica que a adoração ocupa uma posição de vantagem em relação à teologia. No entanto, o que acontece se a criação da liturgia torna-se algo irresponsável? Caberá à teologia a função de limitar ou criticar a liturgia? Essa questão sobre a relativa autoridade da *lex orandi*

e da *lex credendi* continua sem solução e é deixada à investigação futura, sendo provável que seja objeto de caloroso debate de tempos em tempos.

A experiência religiosa

"Experiência" é um termo um tanto vago. As origens da palavra são relativamente claras: deriva-se da palavra latina *experientia*, que poderia ser interpretada como "aquilo que surge a partir da caminhada pela vida". Em um sentido amplo, significa "um conjunto de conhecimento acumulados, que surgem por meio do contato direto com a vida". Quando se fala em um "professor experiente" ou em um "médico experiente", isso significa que eles aprenderam seu ofício por meio da aplicação direta de seu conhecimento.

Contudo, o termo adquiriu um outro sentido que a essa altura nos interessa particularmente. Esse termo veio a ser atribuído à vida interior das pessoas, por meio da qual elas tornam-se conscientes de seus sentimentos e emoções. Relaciona-se com o mundo interior e subjetivo da experiência, em oposição ao mundo exterior, palco da vida cotidiana.

Diversas obras, entre elas o famoso estudo de William James, *The varieties of religious experience [As variedades da experiência religiosa]* (1902), enfatizaram a importância dos aspectos subjetivos da religião em geral, e do cristianismo, em particular. O cristianismo não trata apenas de idéias (como nossa análise sobre as Escrituras, a razão e a tradição parece indicar); na verdade, o cristianismo trata da interpretação e da transformação da vida interior do indivíduo. Esse interesse pela experiência humana é particularmente associado ao movimento geralmente conhecido como *existencialismo*, que examinaremos brevemente, antes de passar adiante.

O existencialismo: uma filosofia da experiência humana

De que forma os seres humanos se distinguem das demais formas de vida? O ser humano sempre teve consciência da existência de algumas diferenças básicas entre si mesmo e todas as outras formas de vida. Mas que diferenças são essas? Qual é o significado da existência? Talvez a diferença principal que distingue o ser humano das demais formas de vida esteja no fato de que ele tenha consciência de sua existência e se questione sobre isso.

O surgimento da filosofia existencialista é acima de tudo uma reação a essa percepção crucial. Nós não somente existimos: também *compreendemos* a dimensão disso, *temos consciência* de que existimos e de que um dia nossa existência terminará com a morte. O simples fato de existir é importante para nós e achamos difícil, senão impossível, assumir uma postura desinteressada em relação a isso. O existencialismo é basicamente um protesto contra a visão de que os seres humanos sejam "coisas", e uma exigência no sentido de passar a encarar com seriedade a existência pessoal do indivíduo.

O termo "existencialismo" pode trazer em si dois sentidos. Em seu sentido mais elementar, significa uma *postura* em relação à vida humana que põe ênfase

particular sobre a dimensão da experiência imediata, a experiência da vida real dos indivíduos. Está voltado para a maneira como se dá o encontro entre os indivíduos e a forma como tomam consciência de sua mortalidade. Em um sentido mais profundo, o termo está ligado a um *movimento* que provavelmente alcançou seu ápice no período entre 1938 e 1968, cujas origens se encontram sobretudo nos escritos do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855). Esse filósofo destacou a importância da decisão individual e de uma consciência dos limites da existência humana. Em termos de história da teologia moderna, a contribuição mais importante para o avanço do existencialismo se deve a Martin Heidegger (1888-1976), em especial à sua obra *Being and time* [*Ser e tempo*] (1927). Essa obra forneceu a Rudolf Bultmann as idéias e o vocabulário básicos de que ele precisava para criar uma narrativa existencialista cristã a respeito da existência humana, e a forma como ela é iluminada e transformada pelo evangelho.

A obra de Heidegger é dominada pelo tema do *Dasein*, uma palavra alemã particularmente difícil de traduzir: o termo "ser" é algumas vezes utilizado para esse propósito, embora a idéia básica seja mais bem traduzida por "estar lá, estar no mundo". Bultmann, especialmente em seu *Commentary on John's gospel* [*Comentário sobre o evangelho de João*], defendeu que o vocabulário existencialista de Heidegger poderia ser adaptado para expressar as idéias básicas do Novo Testamento, de forma que fizesse sentido para uma audiência secular. De importância fundamental é a distinção que Heidegger faz entre "existência precária" e "existência autêntica", o que Bultmann reinterpreta de forma criativa à luz do Novo Testamento.

O Novo Testamento, de acordo com Bultmann, admite duas formas de existência humana. Primeiro, temos a existência incrédula, não-redimida, que representa uma forma de existência precária. Nela, os indivíduos recusam a admitir aquilo que realmente são: seres dependentes de Deus para sua felicidade e salvação. Esses indivíduos procuram justificar-se, tentando assegurar sua existência por meio de posturas éticas ou por meio da riqueza material. Essa tentativa humana de ser auto-suficiente é chamada de "pecado", tanto no Antigo como no Novo Testamentos.

Contrariando essa forma precária de existência humana, o Novo Testamento estabelece a forma de existência crédula, redimida, pela qual abandonamos toda segurança criada por nossas mãos e passamos a confiar em Deus. Reconhecemos a ilusão de nossa auto-suficiência e confiamos, em vez disso, na suficiência de Deus. Em vez de negar o fato de ser criaturas de Deus, reconhecemos e exultamos nesse fato, fundamentando nele toda nossa existência. Em vez de nos apegar às coisas transitórias em busca de segurança, aprendemos a abandonar a crença neste mundo transitório para que possamos pôr nossa confiança em Deus. Em vez de tentar justificar a nós mesmos, aprendemos a reconhecer que Deus nos oferece nossa justificação como dom gratuito. Em vez de negar a realidade da finitude humana e da inevitabilidade da morte, reconhecemos que tudo isso foi enfrentado e vencido por intermédio da morte e ressurreição de Jesus Cristo, cuja vitória se torna nossa vitória por meio da fé.

O surgimento do existencialismo, no período moderno, reflete a importância atribuída ao mundo interno da experiência humana. No entanto, deve-se considerar que esse interesse pela experiência humana não representa algo novo; é possível sustentar que sua presença já era notada tanto no Antigo quanto no Novo Testamentos, encontrando-se também presente nas obras de Agostinho de Hipona. Martinho Lutero afirmou que "a experiência faz o teólogo" e defendeu que era impossível alguém ser um bom teólogo, sem que houvesse experimentado o duro e terrível julgamento de Deus sobre o pecado humano. Como observamos anteriormente, o movimento literário conhecido como romantismo (vide pp. 133-35) atribuiu uma grande importância ao papel dos "sentimentos", abrindo caminho para um novo interesse ligado a esse aspecto da vida cristã.

Experiência e teologia: dois modelos

Na teologia cristã é possível notar a presença de dois tipos de abordagens predominantes quanto à questão da relação existente entre a experiência e a teologia:

- 1 A experiência fornece um recurso fundamental à teologia cristã.
- 2 A teologia cristã fornece uma estrutura interpretativa na qual a experiência humana pode ser interpretada.

O segundo modelo, que tem predominado, será analisado mais detalhadamente.

A experiência como recurso fundamental

A idéia de que a experiência religiosa do ser humano possa funcionar como recurso fundamental para a teologia cristã apresenta atrativos óbvios. Ela sugere que a teologia cristã diz respeito à experiência humana - algo comum a toda humanidade e não algo que seja mantido exclusivamente por um pequeno grupo. Para aqueles que se sentem incomodados pelo "escândalo da particularidade" do cristianismo, essa espécie de abordagem possui muitos méritos. Propõe que todas as religiões do mundo representam basicamente respostas humanas à mesma experiência religiosa - a qual muitas vezes nos referimos como "a experiência básica do transcendente". Assim, a teologia representa uma tentativa cristã de reflexão em torno dessa experiência comum do ser humano, sempre tendo a consciência de que essa mesma experiência consiste a base das demais religiões mundiais. Retomaremos esse aspecto mais adiante, ao tratar a questão do relacionamento existente entre o cristianismo e as demais religiões.

Essa abordagem também tem grande apelo para a apologética cristã, como deixam claro as obras de Paul Tillich e David Tracy. Se todos os seres humanos compartilham de uma mesma experiência, quer a considerem quer não como "religiosa", a teologia cristã é capaz de abordar essa experiência. Assim, evita-se a questão do consenso quanto a um ponto de partida em comum; esse ponto já foi proporcionado pela experiência humana. A apologética é capaz de demonstrar que o evangelho cristão fornece um sentido para essa experiência humana comum. Pode-se perceber melhor essa abordagem no livro de sermões *The courage to be*

[*A coragem de ser*], de Paul Tillich, que atraiu bastante atenção após sua publicação em 1952. Muitos analistas acharam que ele obteve êxito ao tentar estabelecer uma relação entre a proclamação cristã e a experiência comum do ser humano.

No entanto, encontramos aqui algumas dificuldades. A mais evidente delas está no fato de que há, na verdade, bem poucas provas da existência de uma "experiência básica comum", ao longo da história e da cultura humana. Essa é uma idéia de fácil alegação e de comprovação praticamente impossível. Essa crítica encontrou sua expressão mais bem elaborada e consistente na *Experimental-expressive theory of doctrine* [*Teoria da doutrina empírico-expressiva*], termo utilizado pelo célebre teólogo de Yale, George Lindbeck. Em sua obra *The nature of doctrine* [*A natureza da doutrina*] (1984), ele faz uma importante análise da natureza da doutrina cristã (vide pp. 157-59).

Lindbeck propõe que as teorias da doutrina podem ser divididas em três grandes categorias. Primeiro, a teoria cognitivo-proposicionalista que destaca os aspectos cognitivos da religião, enfatizando a maneira como as doutrinas funcionam como afirmações de verdade ou proposições informativas (vide pp. 247-249). Segundo, apresenta a teoria empírico-expressiva que interpreta as doutrinas como símbolos não cognitivos, voltados aos sentimentos e atitudes interiores do ser humano. Teceiro, a qual Lindbeck pessoalmente dá preferência, há a teoria cultural-lingüística, uma abordagem à religião. Lindbeck associa esse modelo a uma teoria da doutrina "legal" ou "normativa". Nesta altura, interessa-nos particularmente a crítica feita por Lindbeck em relação à segunda teoria.

De acordo com ele, a abordagem empírico-expressiva vê todas as religiões, inclusive o cristianismo, como manifestações e afirmações, condicionadas pública e culturalmente, de formas pré-lingüísticas da consciência, das atitudes e dos sentimentos. Em outras palavras, existe algum tipo de "experiência religiosa" universal comum, que a teologia cristã (assim como as demais religiões) tenta expressar em palavras. Em primeiro vem a experiência; depois, a teologia. Como defende Lindbeck, o apelo dessa abordagem doutrinária fundamenta-se em diversas características do pensamento ocidental do final do século XX. Por exemplo, a preocupação contemporânea quanto à questão do diálogo inter-religioso encontra grande respaldo na idéia de que as diversas religiões são, de fato, expressões diversas de uma experiência básica comum, que corresponderia ao "núcleo de encontro isolável" ou à "consciência do transcendente não-mediada."

A principal objeção a essa teoria, de acordo com a forma como se encontra expressa, é sua resistência à possibilidade de verificação. Como aponta Lindbeck, a noção de "experiência religiosa" é desesperadamente vaga. "É difícil ou impossível determinar suas características distintivas; contudo, a menos que isso seja feito, a afirmação da existência de uma experiência em comum torna-se vazia, tanto lógica quanto empiricamente". A afirmação de que "as diversas religiões representam diferentes simbolismos de uma mesma e única experiência básica do Supremo" é, por fim, uma hipótese que não se presta à comprovação, pelo menos em razão da dificuldade de localizar e descrever a "experiência básica" envolvida.

Como Lindbeck aponta com propriedade, isso poderia parecer o mesmo que sugerir a existência "de, no mínimo, uma possibilidade lógica de que um budista e um cristão possam ter basicamente a mesma fé, expressa, entretanto, de uma forma bastante diferente". A teoria só pode ser aceita se for possível a separação entre experiência básica comum e linguagem e comportamento religiosos, e a demonstração de que esses dois últimos são maneiras de articular essa experiência ou as respostas a ela.

Por essa razão, a segunda posição acerca da compreensão do relacionamento existente entre experiência e teologia reconquistou sua audiência.

A experiência como algo que requer interpretação

De acordo com essa abordagem, a teologia cristã fornece uma estrutura em cujo interior as ambigüidades da experiência podem ser interpretadas. O objetivo da teologia é a interpretação da experiência. A teologia equipara-se a uma rede que podemos lançar sobre a experiência, a fim de capturar seu sentido. A experiência é vista como algo que deve ser interpretado e não como algo que possua por si só capacidade de interpretação.

Normalmente, a "teologia da cruz" de Martinho Lutero, de contínua relevância como crítica do papel da experiência na teologia, é tida como o exemplo clássico desse tipo de abordagem. A perspectiva de Lutero considera a experiência como algo de importância vital para a teologia; sem ela, a teologia é empobrecida e deficiente, como uma concha oca, vazia, que espera por sua pérola. Contudo, a experiência por si só não pode ser tida como fonte teológica confiável; ela deve ser interpretada e revista pela teologia.

Lutero propõe que façamos um esforço para imaginar como se sentiram os discípulos de Jesus, naquela primeira Sexta-feira Santa. Eles haviam abandonado tudo para seguir a Jesus. Toda sua razão de viver se concentrava nele. Ele parecia ter as respostas para todas as suas perguntas. Depois, bem diante de seus olhos, Jesus lhes foi tirado e executado em praça pública. Deus foi experimentado como ser ausente. De modo algum era possível existir alguém que tivesse sentido a presença de Deus naquela ocasião. Até mesmo o próprio Jesus parece ter sentido momentaneamente a ausência de Deus - "Meu Deus! Meu Deus! Por que me abandonaste?" (Mt 27.46). Conforme Lutero, essa maneira de pensar demonstra o quanto a experiência e os sentidos podem não ser confiáveis como indicações da presença de Deus.

Lutero alega que aqueles que estavam ao redor da cruz não sentiram a presença de Deus e concluíram, portanto, que Deus não estava ali. A ressurreição revoga essa conclusão: Deus estava presente de forma oculta, algo que a experiência tomou equivocadamente como ausência. A teologia interpreta nossos sentimentos, até mesmo a ponto de contradizê-los, quando são enganosos. Ela insiste na fidelidade de Deus e na realidade da esperança da ressurreição - mesmo nas ocasiões em que a experiência parece sugerir o contrário. Portanto, a teologia fornece-nos um apoio para que possamos compreender as contradições da experiência. Pode parecer que

Deus está ausente, distante desse mundo - a teologia, contudo, insiste no fato de que essa experiência é temporária, falha e que não podemos nos deixar levar pelas aparências.

A teologia, no entanto, também possibilita que a experiência seja interpretada de uma forma mais positiva. A dialética existente entre as doutrinas cristãs da criação e do pecado pode ser organizada de forma a fornecer uma interpretação da experiência comum do ser humano - uma consciência da insatisfação, ou um sentimento curioso, como o anseio por algo indefinido. A fim de exemplificar a relação existente entre a teologia e a experiência, podemos examinar a análise que Agostinho fez sobre as conseqüências que a doutrina cristã da criação pode ter em relação à experiência.

Conforme Agostinho, nosso sentimento de insatisfação é uma conseqüência da doutrina cristã da criação - isto é, do fato de ter sido criados à imagem de Deus. Portanto, a capacidade para relacionar-se com Deus é inerente à natureza humana. Contudo, em razão da ação do pecado sobre a natureza humana, esse potencial é frustrado. Portanto, passa a existir uma tendência natural de tentar fazer com que outras coisas atendam a essa necessidade. Deus, o criador, é então substituído pela criação. Contudo, isso não satisfaz o ser humano. Resta aos seres humanos uma espécie de insatisfação - um anseio por algo indefinido.

Esse fenômeno tem sido detectado desde a origem da civilização humana. Platão, em seu diálogo *Górgias*, compara os seres humanos a vasos trincados. De alguma forma, assim como vasos trincados, os seres humanos não podem ser preenchidos. Talvez a melhor expressão desse sentimento e sua mais célebre interpretação teológica possam ser encontradas nas notórias palavras de Agostinho: "Tu nos criou para ti mesmo, e nosso coração não encontra descanso até que repouse em ti".

Em todas as reflexões de Agostinho, especialmente em *Confissões*, sua autobiografia, o mesmo tema se repete. Em sua existência atual, a humanidade está condenada a permanecer incompleta. Suas esperanças e seus desejos mais profundos continuarão sendo nada mais do que esperanças e desejos. Os temas da criação e da redenção são entrelaçados por Agostinho, com a finalidade de fornecer uma interpretação para a experiência humana do "anseio". Por haver sido criado à imagem de Deus, o ser humano deseja se relacionar com Deus, mesmo que não possa identificar esse desejo. Contudo, devido ao pecado, o ser humano não consegue satisfazer esse desejo. Depois, surge um autêntico sentimento de frustração, de insatisfação. E essa insatisfação integra a experiência comum do ser humano - embora o mesmo não aconteça quanto a sua interpretação teológica. Agostinho expressa esse sentimento quando declara: "Suspiro com gemidos inexprimíveis em minha jornada de peregrino, recordando-me de Jerusalém com o coração arrebatado - minha terra Jerusalém, minha mãe Jerusalém".

Agostinho encontra na obra do teólogo e crítico literário de Oxford, C. S. Lewis, no século XX, um dos melhores intérpretes posteriores de sua apologética. Talvez um dos aspectos mais originais da obra de Lewis seja seu apelo persistente

e veemente à imaginação religiosa, ao explorar a máxima de Agostinho, *desiderium sinus cordis*, ("o desejo torna intenso o coração"). Lewis, assim como Agostinho, estava ciente da existência de certas emoções humanas intensas, que apontavam para uma dimensão de nossa existência que ia além do tempo e do espaço. Como ele dizia, há dentro do ser humano um anseio profundo e intenso que não pode ser satisfeito por nenhum objeto ou experiência deste mundo. Lewis chama esse sentimento de "alegria", alegando que ele aponta para Deus como sua fonte e meta (daí o título de sua famosa autobiografia *Surpreendido pela alegria*. A alegria é, segundo ele, "um desejo não satisfeito que é, em si mesmo, mais desejável do que qualquer outro contentamento... quem já experimentou a felicidade irá desejá-la novamente".

Lewis tratou novamente dessa questão em um sermão intitulado *The weight of glory* [*O peso da glória*], que pregou na Universidade de Oxford, em 8 de junho de 1941. Nele, Lewis falou de "um desejo que nenhuma alegria comum poderá satisfazer", "um desejo que ainda vagueia, incerto quanto ao que anseia e ainda bastante impotente para enxergar aquilo que busca, na direção em que isso realmente se encontra". Há no desejo humano algo que frustra a si mesmo, pois aquilo que desejamos, uma vez alcançado, parece não satisfazer nosso desejo. Lewis exemplifica esse ponto por meio da antiga busca da beleza, utilizando-se de imagens nitidamente agostinianas:

A literatura e a música, nas quais acreditamos que a beleza se encontra, trair-nos-ão se nelas depositarmos nossa confiança; pois a beleza não estava nelas, apenas chegou até nós por meio delas, na forma de um anseio. Essas coisas - a beleza, a memória de nosso passado - são bons exemplos daquilo que realmente desejamos; porém, se forem confundidas com aquilo que desejamos, transformam-se em estúpidos ídolos, que partem os corações daqueles que as adoram. Pois elas não representam aquilo que buscamos; são apenas o perfume de uma flor que não colhemos, o eco de uma melodia que não ouvimos, as notícias de um país que jamais conhecemos.

O ponto básico enfatizado é totalmente inspirado em Agostinho: surge na criação um sentimento de anseio por seu criador, que a criação mesma não é capaz de satisfazer. Deste modo, um sistema essencialmente agostiniano é aplicado à experiência comum do ser humano, com a finalidade de propiciar uma interpretação teológica plausível.

A crítica de Feuerbach em relação às teologias fundamentadas na experiência

Como destacamos anteriormente, vários teólogos consideravam as teologias baseadas na experiência como uma espécie de fuga do impasse criado pelo racionalismo iluminista, ou mesmo das dificuldades ligadas à particularidade atribuída à revelação cristã. F. D. E. Schleiermacher é um excelente exemplo de um teólogo interessado em utilizar a experiência humana como ponto de partida para a teologia cristã. No que diz respeito à teologia, ele chamou a atenção

especificamente para a importância de "um sentimento de dependência absoluta". Ao explorar a natureza e a origem desse sentimento, seria possível chegar à origem em Deus. Esse tipo de abordagem possuía enormes atrativos. Entretanto, como demonstrou Ludwig Feuerbach, também era uma abordagem imensamente problemática.

Feuerbach, no prefácio da primeira edição de seu livro bastante conhecido, *Essence of Christianity* [*Essência do cristianismo*] (1841), declara que: "O propósito deste livro é demonstrar que os mistérios sobrenaturais da religião fundamentam-se em verdades naturais bastante singelas". A idéia dominante em toda a obra é enganosamente singela: os seres humanos criaram seus deuses, que incorporam as concepções idealizadas pelos seres humanos, reflexos de suas aspirações, necessidades e temores. O "sentimento" humano não tem ligação alguma com Deus; é de origem puramente humana, assim como é distorcido pela imaginação humana exacerbada. "Se o sentimento é o veículo ou o meio fundamental da religião, logo a natureza de Deus é nada mais do que uma expressão da natureza desse sentimento... A essência divina, compreendida por meio do sentimento, é, na verdade, nada mais do que a essência do sentimento, maravilhado e encantado consigo mesmo - nada mais do que auto-embriaguez, auto-contentamento".

Para Schleiermacher, a natureza da autoconsciência religiosa era de tal porte que a existência do salvador poderia ser deduzida a partir dessa autoconsciência; para Feuerbach, essa espécie de autoconsciência nada mais era do que a consciência que os seres humanos tinham de si mesmos. É a experiência que o indivíduo tem de si próprio, e não de Deus. "A percepção de Deus" é meramente a percepção do ser humano de si mesmo, e não uma espécie distinta de percepção humana.

Essa análise de Feuerbach continua a gozar de influência nos círculos liberais do cristianismo ocidental. Ela sustenta que a existência de Deus se baseia na experiência humana. Contudo, como ele mesmo enfatiza, a experiência humana pode ser nada mais do que a percepção de nós mesmos, e não de Deus. É possível que estejamos simplesmente projetando nossas próprias experiências e chamando a isso de "Deus", quando deveríamos perceber que isso não passa de uma percepção de nossa própria natureza puramente humana. A abordagem de Feuerbach representa uma crítica devastadora à concepção antropocêntrica de cristianismo.

Deve-se destacar o fato de que a crítica que Feuerbach faz da religião perde muito de sua força, quando lida com religiões não teístas ou mesmo com teologias (como a de Karl Barth, por exemplo) que afirmam tratar do encontro entre o divino e o humano a partir de uma perspectiva externa. No entanto, essa crítica encontra-se em seu ambiente natural, quando aplicada à estrutura teísta ou à interpretação dos estados emocionais ou psicológicos do ser humano. Será que alguém realmente falou algo a respeito de Deus ou de Cristo? Ou será que simplesmente projetamos nossos anseios e temores em um plano transcendente fictício ou sobre um personagem histórico distante, sobre quem sabemos tão pouco?

A crescente convicção de que a cristologia deva se basear objetivamente na história de Jesus de Nazaré (especialmente marcante, por exemplo, nas obras de

Wolfhart Pannenberg) deve-se, ao menos em parte, à crítica feita por Feuerbach em relação à religião. A noção de "Deus" era, segundo Feuerbach, uma ilusão que poderíamos, em princípio, evitar e, até mesmo, descartar completamente, quando suficientemente amadurecidos em termos de conhecimento de nós mesmos. É evidente que para passar desse pressuposto para uma visão marxista, em que a religião é produto de uma existência social alienada, falta apenas um passo pequeno e talvez inevitável.

Este capítulo apresentou uma breve investigação a respeito dos recursos que se encontram disponíveis à teologia cristã e de alguns dos debates relacionados ao seu potencial e às suas limitações. Nos capítulos seguintes, analisaremos os resultados de sua aplicação, à medida que entrarmos mais propriamente na área da teologia cristã. Até este ponto, tudo foi dito a título de introdução; podemos agora começar a explorar os temas cujo solo já se encontra preparado.

Perguntas para o Capítulo 6

- 1 Por que a teologia narrativa se tornou um tema tão atrativo para vários teólogos no final do século XX?
- 2 "A religião dos protestantes é unicamente a Bíblia" (William Chillingworth). Você concorda com esta famosa declaração?
- 3 Como você diferenciaria uma abordagem teológica "racional" de uma "racionalista"?
- 4 Por que a abordagem iluminista veio a sofrer críticas no que diz respeito à razão humana?
- 5 Por que Ireneu considerava a tradição um recurso tão importante para os argumentos que utilizava contra seus críticos gnósticos?
- 6 Faça um esboço daquilo que o Concílio de Trento ensinava a respeito das Escrituras e da tradição.
- 7 Faça uma síntese sobre a crítica de Ludwig Feuerbach relacionada às teologias que se fundamentavam na experiência. Você acha que o argumento dele é convincente? Que tipos de teologia você acha que são mais vulneráveis a esse tipo de crítica?

Leitura complementar

Para uma relação de fontes primárias relevantes para essa seção, veja Alister E. McGrath, *The Christian theology reader*, 2a ed. (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2001), capítulo 2.

Escrituras

Introduções gerais

D. A. Carson, Douglas J. Moo e Leon Morris, *Introdução ao Novo Testamento* (São Paulo: Edições Vida Nova, 1999).

Bruce Chilton, *Beginning New Testament study* (London: SPCK, 1986).

James D. G. Dunn, *Unity and diversity in the New Testament*, 2a ed. (London: SCM Press, 1990).

Robert H. Gundry, *Panorama do Novo Testamento* (São Paulo: Edições Vida Nova, 1999).

Luke T. Johnson, *The writings of the New Testament: an interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1986).

Otto Kaiser, *Introduction to the Old Testament* (Oxford: Blackwell Publishers, 1975).

O cânon das Escrituras

Roger T. Beckwith, *The Old Testament canon of the New Testament church* (London: SPCK, 1985).

F. F. Bruce, *The canon of Scripture* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988).

Brevard Childs, *The New Testament as canon: an introduction* (Philadelphia: Fortress Press, 1985).

W. D. Davies, "Canon and Christology", em L. D. Hurst e N. T. Wright (eds), *The glory of Christ in the New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 19-36.

Bruce M. Metzger, *The canon of the New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1987).

James A. Sanders, *Canon and community: a guide to canonical criticism* (Philadelphia: Fortress Press, 1984).

Brooke Foss Westcott, *The Bible in the church* (London: Macmillan, 1901).

A Inspiração e a Autoridade das Escrituras

William J. Abraham, *The divine inspiration of holy Scripture* (New York: Oxford University Press, 1981)

P.J. Achtemeier, *The inspiration of Scripture: problems and proposals* (Philadelphia: Westminster Press, 1980)

James T. Burtchaell, *Catholic theories of biblical inspiration since 1810* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

Carl F. H. Henry, *God, revelation and authority* (Waco, TX: Word, 1976-83).

Edward Parley e Peter Hodgson, "Scripture and tradition", em P. Hodgson e R. King (eds), *Christian theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 35-61.

Clark H. Pinnock, *The Scripture principle* (San Francisco: Harper & Row, 1984).

Robert Preus, *The inspiration of Scripture: a study of the seventeenth century Lutheran dogmaticians* (London: Oliver & Boyd, 1955).

K. R. Tremblath, *Evangelical theories of biblical inspiration* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

A Interpretação das Escrituras

James Barr, *Semantics of biblical language* (London: Oxford University Press, 1961).

R. J. Coggins e J. L. Houlden, *A dictionary of biblical interpretation* (London: SCM Press, 1990).

E. D. Hirsch, Jr, *The aims of interpretation* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

Walter C. Kaiser e Moises Silva, *An introduction to biblical hermeneutics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992).

Edgar Krentz, *The historical-critical method* (Philadelphia: Fortress Press, 1975).

Robert Morgan, *Biblical interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

Stephen C. Neill e N. T. Wright, *The interpretation of the New Testament, 1861-1986* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

R.S. Sugirtharajah (ed.), *Voices from the margin: interpreting the Bible in the third world* (London: SPCK, 1991).

Anthony C. Thiselton, *New horizons in hermeneutics: the theory and practice of transforming biblical reading* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992).

Razão

B. A. Brody, *Readings in the philosophy of religion* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1974).

Stephen T. Davis, *Logic and the nature of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983).

- C. Stephen Evans, *Philosophy of religion: thinking about faith* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1982).
- Anthony Kenny, *The five ways: St Thomas Aquinas' proofs of God's existence* (London: Routledge e Kegan Paul, 1969).
- Basil Mitchell, *The justification of religious belief* (Oxford: Oxford University Press, 1973).
- Alvin J. Plantinga (ed.), *The ontological argument* (London: Macmillan, 1968).
- William L. Rowe e William J. Wainwright, *Philosophy of religion: selected readings* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973).
- Richard Swinburne, *The existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979).
- _____, *Faith and reason* (Oxford: Clarendon Press, 1981).
- Nicholas Wolterstorff, *Reason within the bounds of religion*, 2a. ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984).
- Keith E. Yandell, *Christianity and philosophy* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984).
- Veja, também, os itens relacionados sob o título "Teologia Filosófica".

Tradição

- Günter Biemer, *Newman on tradition* (New York: Herder & Herder, 1967).
- Hans von Campenhausen, *Tradition and life in the church* (London: Collins, 1968).
- Yves M. J. Congar, *Tradition and traditions: an historical and theological essay* (New York: Macmillan, 1967).
- Gerhard Ebeling, *The world of God and tradition* (London: Collins, 1968).
- J. R. Geiselman, *The meaning of tradition* (London: Burns & Oates, 1966).
- John Meyendorff, *Living tradition* (Crestwood, NY: St Vladimir Seminary Press, 1978).
- Heiko A. Oberman, "Quo vadis, Petre? Tradition from Irenaeus to humani generis", *Scottish Journal of Theology* 16 (1963), 225-55.
- Jaroslav Pelikan, *The vindication of tradition* (New Haven, CT: Yale University Press, 1984).
- Edward I. Yarnold, "Tradition", em A.E. McGrath(ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993) 643-7.

Experiência

- William P. Alston, *Perceiving God: the epistemology of religious experience* (London: Cornell University Press, 1991).
- Caroline Franks Davis, *The evidential force of religious experience* (Oxford: Clarendon Press, 1989).
- C. Stephen Evans, *Subjectivity and religious belief* (Grand Rapids, MI: Christian University Press, 1976).
- Nicholas Lash, *Easter in ordinary: reflections on human experience and the knowledge of God* (Charlottesville: University of Virginia Press, 1988).
- Alister E. McGrath, "Theology and experience: reflections on cognitive and experiential approaches to theology", *European Journal of Theology* 2 (1993), 65-74.
- Wayne Proudfoot, *Religious experience* (Berkeley: University of California Press, 1985).

Teologia natural

- James Barr, *Biblical faith and natural theology* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Karl Barth e Emil Brunner, *Natural theology* (London: SCM Press, 1947).
- E.A. Dowey, *The knowledge of God in Calvin's theology* (New York: Columbia University Press, 1952).
- Lloyd P. Gerson, *God and Greek philosophy: studies in the early history of natural theology* (London: Routledge, 1990).
- Charles Hartshorne, *A natural theology for our time* (La Salle, IL: Open Court, 1967).
- Eugene T. Long, *Prospects for natural theology* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1992).

- John Macquarrie, "Natural theology" em A.E. McGrath(ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 402-5.
- Eric L. Mascall, *He who is* (London: Darton, Longman e Todd, 1966).
- Joan E. O'Donovan, "Man in the image of God: the disagreement between Barth and Brunner reconsidered", *Scottish Journal of Theology* 39 (1986), 433-59.
- Frederick Robert Tennant, *Philosophical theology*, 2 vols (Cambridge University Press, 1928).
- Ned Wisniewski, *Our natural knowledge of God: a prospect for natural theology after Kant and Barth* (New York: Peter Lang, 1990)

Citações

- James VI of Scotland, *Basilikon Doron; or His Majesties Instructions to His Dearest Son, Henry the Prince* (London, 1603), 10-11 (p. 206).
- Augustine, *de utilitate credendi* III, 9 (p. 213).
- Bernard of Clairvaux, *Sermones super Cantico Canticorum* XL.vi.2 (p. 214).
- Martin Luther, *Dictata super Psalterium*, preface, em *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, vol. 3, ed. G. Kawerau (Weimar: Bohlau, 1885), 11 (p. 215).
- Catechism of the Catholic Church* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, and outras editoras, 1994), paras 101-8 (p. 218-19).
- Iris Murdoch, *The Sovereignty of the Good* (London: Routledge & Kegan Paul, 1970), 80 (p. 224).
- Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1988), 6 (p. 225).
- Irenaeus, *adversus haereses* II.iii.1-iv.1 9 (p. 226).
- Vincent of Lérins, *Commonitorium* II, 1-3 (p. 226-27).
- Johann Adam Mohler, *Symbolism: or Exposition of the Doctrinal Differences between Catholics and Protestants* (New York: Dunigan, 1844), 351-2 (p. 227).
- Catechism of the Catholic Church* (Collegeville, NM: The Liturgical Press, and outras editoras, 1994), paras 74-82 (p. 227-228).
- John Meyendorff, *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminar Press, 1978), 8 (p. 228).
- Council of Trent, Session IV, em H. Denzinger (ed.), *Enchiridion Symbolorum*, 24-5 edn. (Barcelona: Herder, 1948), 279 (p. 229-30).
- Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1958), 269 (p. 231).
- C.S. Lewis, "The Weight of Glory," em *Screwtape Proposes A Toast* (London: Collins, 1965), 97-8 (p. 238).

O CONHECIMENTO DE DEUS: NATURAL E REVELADO

Como podemos conhecer a Deus? Para alguns, a resposta aponta para a necessidade de buscar a Deus em meio às dificuldades e ambigüidades do mundo. A "busca do ser humano por Deus" envolve a atitude de pesar cuidadosamente as evidências que encontramos no mundo natural, dentre as quais estão a razão e a consciência. Para outros, a natureza humana possui capacidades limitadas, sendo, portanto, incapaz de discernir a existência ou a natureza de Deus. É necessário que se diga à humanidade como Deus é.

Esse debate trata fundamentalmente do tema da revelação - o conceito cristão de que Deus opta por se fazer conhecido e torna isso possível por intermédio de sua auto-revelação na natureza e na história humana. Hugh Ross Mackintosh, grande teólogo escocês, certa vez resumiu as questões em torno da revelação da seguinte forma: "Um conhecimento de Deus que seja baseado na religião, onde quer que venha a existir, acontece sempre por intermédio da revelação; do contrário, defenderíamos a posição inacreditável de que o ser humano é capaz de conhecer a Deus, sem que haja o desejo divino de revelar-se".

O debate sobre a natureza e a necessidade da revelação na tradição cristã tem sido ao mesmo tempo interessante e importante e será posteriormente analisado neste capítulo. Um dos aspectos mais relevantes desse debate refere-se ao modo pelo qual o conhecimento "natural" de Deus - alcançado por intermédio da reflexão sobre a ordem natural - está relacionado ao conhecimento "revelado". Examinaremos este aspecto na segunda parte deste capítulo; nossa atenção volta-se, em primeiro lugar, para a questão da compreensão do significado do termo "revelação".

O conceito de revelação

Um tema central da teologia cristã ao longo dos tempos tem sido o fato de as tentativas do ser humano, no sentido de compreender plenamente a natureza e os propósitos de Deus, ser fundamentalmente tentativas frustradas. Embora, geralmente, sustente-se a idéia de que seja possível um conhecimento natural de Deus (sendo as primeiras reflexões de Karl Barth consideradas uma notável exceção a esse consenso), esse conhecimento é limitado tanto em termos de profundidade quanto de alcance.

O conceito de revelação expressa um dogma universal da teologia cristã que propõe a necessidade de que nos "seja dito como é Deus" (Eberhard Jüngel).

A década de 1960 assistiu a uma grande revolução na área da teologia cristã, em que vários conceitos tradicionais foram desafiados e reformulados. Um desses desafios refere-se ao conceito de revelação. Surgiram duas questões, em que cada uma delas parecia lançar dúvidas sobre o conceito de revelação sustentado pela visão cristã tradicional. Em primeiro lugar, F. G. Downing propôs que o interesse moderno quanto à questão da revelação não se devia ao material bíblico em si, mas à relevância das questões epistemológicas para a filosofia moderna. A importância das questões relativas ao "conhecimento verdadeiro" na área da filosofia da ciência, por exemplo, havia sido indevidamente transferida para a área da teologia. A Bíblia, conforme se alegava, voltava-se para a questão da salvação, e não para a questão do conhecimento. O questionamento que dominava o Novo Testamento era: "O que devo fazer para ser salvo?", e não: "O que devo saber para alcançar a salvação?"

Em reação a isso, destacava-se o fato de que a concepção bíblica de salvação se exprime normalmente em termos de "conhecimento", sendo a salvação humana considerada como algo que se fundamentava no conhecimento da possibilidade de salvação em Cristo, assim como a resposta apropriada a isso, fatores necessários à ocorrência da salvação. Em sentido bíblico, o "conhecimento de Deus" não significa simplesmente o fato de possuir "informações a respeito de Deus", mas sim uma auto-revelação de Deus, em Cristo Jesus, que é capaz de proporcionar vida e trazer salvação.

Em segundo lugar, acadêmicos da Bíblia, como James Barr, defendiam que a questão da revelação parecia ter tido uma importância secundária em ambos os testamentos. Eles sugeriam que a linguagem da revelação não era sequer fundamental ou homogênea no contexto bíblico. No entanto, logo ficou evidente que sua análise se baseava em uma aceitação indiscriminada de conceitos de "revelação" elaborados sistematicamente, e não em uma análise do vocabulário encontrado nas Escrituras a respeito da revelação. É verdade que os conceitos medievais ou modernos de revelação não se encontram expressamente declarados, nem no Antigo nem no Novo Testamentos. Contudo, isso de forma alguma indica que a linguagem da revelação esteja ausente do contexto das Escrituras ou, até mesmo, que ocupe uma posição secundária nelas.

De fato, é correta a afirmação de que o significado de "revelação" no Novo Testamento não sugere uma "manifestação de um Deus até o momento desconhecido". Em sua acepção geral, o termo "revelação" parece significar "a possibilidade do conhecimento de algo em sua plenitude" ou "a manifestação total daquilo que fora até então obscuro ou incerto". No entanto, falar da "revelação de Deus", em um contexto teológico, não significa dizer que essa revelação de Deus seja plena, total.

Por exemplo, muitos escritores pertencentes à tradição ortodoxa grega enfatizam que a revelação divina não liquida o mistério de Deus. A doutrina da

"reserva", de John Henry Newman, destaca esse mesmo ponto. Há sempre mais sobre Deus do que aquilo que somos capazes de saber. Lutero também sugere que a revelação de Deus é somente parcial, embora seja confiável e adequada, ainda que parcial. Para defender este ponto, Lutero elabora o conceito de uma "revelação secreta de Deus" - um dos aspectos mais relevantes de sua "teologia da cruz".

Há consenso na teologia cristã, no sentido de que a natureza (ou a criação) dá testemunho de Deus, seu criador. Esse conhecimento natural de Deus deve ser completado pela revelação, que dá acesso a informações de outra forma inatingíveis. Contudo, o conceito de revelação vai além da idéia da transmissão de conhecimento sobre Deus, pois ele carrega em si a noção da auto-revelação divina. Ao falar a respeito de outras pessoas, podemos traçar uma diferença entre "saber algo a respeito de alguém" e "conhecer alguém". A primeira idéia implica em um conhecimento intelectual ou no acúmulo de informações sobre uma pessoa (como, por exemplo, sua altura, peso e assim por diante). A segunda idéia envolve a noção de um relacionamento pessoal.

Em sentido mais elaborado, o conceito de "revelação" não significa mera transmissão de um conjunto de conhecimentos, mas sim a manifestação pessoal de Deus na história. Deus tomou a iniciativa por intermédio de um processo de auto-revelação, que atinge seu ápice e plenitude na história de Jesus de Nazaré. Esse aspecto tem sido enfatizado no século XX, por escritores influenciados por vários tipos de filosofias personalistas, como Friedrich Gogarten, Dietrich Bonhoeffer e Emanuel Hirsch. Emil Brunner, que também faz parte desse grupo de filósofos, destacou a importância da doutrina da encarnação para o conceito de revelação: em Cristo é possível ver a auto-revelação de Deus. Os cristãos são "parceiros de Deus em um diálogo que se desenvolve por intermédio da história". A revelação assume uma forma pessoal. Exploraremos essa questão mais adiante, quando tratarmos da idéia de um Deus pessoal (vide pp. 318-324).

Formas de revelação

A revelação, como a maioria dos conceitos teológicos, representa uma concepção complexa. Os teólogos, em uma tentativa de simplificar e esclarecer os vários elementos envolvidos nesse conceito, têm recorrido a diversas modelos de revelação. A seguir, analisaremos quatro dessas formas. Deve-se destacar o fato de elas não serem mutuamente excludentes. A afirmação de uma delas não implica na negação da outra ou das três restantes. Se adequadamente compreendidas, elas representam diferentes nuances dos conceitos cristãos a respeito da revelação.

A doutrina como revelação

Essa tem sido a abordagem característica das correntes católicas neo-escolásticas e evangélicas conservadoras, a qual continua a exercer grande influência na tradição cristã por intermédio de suas formas modificadas ou ampliadas. Ao passo que os evangélicos enfatizaram o papel das Escrituras na mediação da revelação, os católicos neo-escolásticos têm, geralmente, atribuído maior peso ao papel da tradição, em

particular à função de ensino da igreja (*o magisterium*). Os termos "o reservatório de revelação" ou "o repositório da verdade" são geralmente empregados nesse contexto, com o significado de repertório dos conhecimentos acumulados pela igreja ao longo dos anos. De acordo com essa abordagem, deve-se considerar a revelação primordialmente (embora não exclusivamente) sob a forma proposicional.

Essa informação, para alguns protestantes conservadores, é mediada por intermédio da Bíblia, que é tratada como o conjunto de enunciados doutrinários. Esses enunciados ou proposições podem, portanto, ser inter-relacionados para a criação da matriz da teologia cristã. Essa abordagem pode ser notada na obra de seis volumes de Carl F. H. Henry, *God, revelation and authority [Deus, revelação e autoridade]*, que teve influência significativa nos círculos evangélicos estado-unidenses. A revelação refere-se à "informação relativa à natureza de Deus", fornecida pela Bíblia. Outros escritores da tradição evangélica insistiram no aspecto de que a revelação deva ser entendida como a mescla de palavras e ações divinas. Um bom exemplo dessa posição se encontra em James I. Packer (nascido em 1926), que escreveu o seguinte:

Deus não abriu mão de seu propósito para nos ter como amigos; ao contrário, em seu amor por nós, decidiu-se a resgatar-nos do pecado e reconciliar-nos consigo mesmo. Seu propósito, ao agir desse modo, era revelar-se a nós como Redentor e Recriador, por intermédio da encarnação, morte, ressurreição e poder de seu Filho. A realização desse propósito exigia uma longa série de acontecimentos preparatórios, começando pela promessa de uma semente à mulher (Gn 3.15) e estendendo-se por toda a história do Antigo Testamento. Exigia também um conjunto de instruções concomitantes, profetizando antecipadamente cada passo do plano e aplicando em retrospectiva as lições aprendidas, de forma que, em cada fase, os homens pudessem compreender o desenrolar da história da salvação, esperar na promessa de seu pleno cumprimento e aprender que espécie de pessoas eles mesmos, como objetos da graça, deveriam ser. Assim a história da salvação (os atos de Deus) aconteceu no contexto da história da revelação (os oráculos de Deus).

Uma abordagem semelhante foi adotada por uma série de teólogos católicos romanos, especialmente Reginald Garrigou-Lagrange e Hermann Dieckmann. A base dessa abordagem encontra-se nas declarações do Concílio do Vaticano I - cujo foco foi a natureza da fé - entre as quais se inclui a seguinte declaração:

Por essa razão, pela fé divina e católica, deve-se crer em todas essas coisas que estão na Palavra de Deus conforme encontradas nas Escrituras e na tradição, às quais são apresentadas pela igreja como questões de fé divinamente reveladas por Deus, seja por meio do julgamento sagrado da igreja, seja em seu *magisterium* comum e universal.

Fica bem claro que essa abordagem considera que a revelação assume a forma de declarações doutrinárias, as quais foram propostas pela igreja. Essas declarações encontram-se tanto nas Escrituras como na tradição oral (observe a maneira como

o Concílio afirma aqui a visão anterior sobre essa questão, relacionada ao Concílio de Trento: (vide p. 230).

Essa abordagem sofreu duras críticas, particularmente por parte do teólogo pós-liberal George Lindbeck, em sua obra *Nature of doctrine* [*Natureza da doutrina*] (vide pp. 157-59; 235-36). Lindbeck chama essa perspectiva sobre a revelação de "proposicionalista" ou "cognitiva". De acordo com essa perspectiva, a revelação é vista como "uma série de proposições ou verdades a respeito de realidades objetivas". Lindbeck defende que essa abordagem deve ser rejeitada por ser intelectualista e literalista, pelo fato de se fundamentar no pressuposto equivocado de que seja possível formular uma verdade objetiva sobre Deus, de maneira definitiva, exhaustiva e atemporal, sob a forma de uma proposição.

A crítica de Lindbeck acerca das teorias "cognitivas" referentes às teorias ou doutrinas da revelação tem uma grande força quando se volta contra perspectivas neo-escolásticas sobre a revelação. Por exemplo, a perspectiva do escritor neo-escolástico Hermann Dieckmann, no sentido de que a revelação sobrenatural transmite conhecimento conceitual por intermédio de proposições, é claramente vulnerável a graves críticas semelhantes a que foi apresentada por Lindbeck. Entretanto, nem todas as teorias doutrinárias cognitivas são vulneráveis nesse aspecto. É necessário traçar uma clara diferença entre, de um lado, a perspectiva de que um relato exaustivo e preciso de Deus seja transmitido por intermédio da revelação, de forma conceitual por meio de proposições, e de outro lado, a visão de que um elemento verdadeiramente cognitivo seja parte integrante das declarações doutrinárias. Muitos dos teólogos medievais, por exemplo, entendiam a revelação, na verdade, como conceito dinâmico. A revelação deveria ser vista como "percepção da verdade divina que caminhava em direção a essa verdade". Para eles, a revelação fornecia uma descrição confiável da realidade, embora incompleta.

Uma abordagem proposicional da revelação também não precisa, necessariamente, excluir outras formas de abordagem. Uma das maiores falhas da teologia cristã talvez se encontre na relutância em reconhecer que os modelos são complementares, e não mutuamente excludentes. Afirmar que a revelação envolve informação a respeito de Deus não significa negar que ela também possa envolver a mediação da presença divina, ou a transformação da experiência humana.

Uma variável importante nessa perspectiva sobre a revelação encontra-se nas obras de Karl Barth. Para ele, a Bíblia não é revelação em si mesma; ela representa um testemunho da revelação. Esse aspecto está relacionado ao conceito barthiano da "tríplice dimensão da Palavra de Deus". De acordo com Barth, é preciso distinguir um movimento tríplice que parte da Palavra de Deus em Cristo, passa pelo testemunho dessa Palavra nas Escrituras e, finalmente, chega à proclamação dessa Palavra por meio da comunidade da fé. Portanto, é Jesus Cristo quem incorpora o Deus revelado, e as Escrituras que dão testemunho dessa revelação de Deus em Cristo. Ao mesmo tempo em que Barth continuava a dar a maior importância ao envolvimento teológico com as Escrituras, é evidente que sua ênfase recai sobre aquele de quem as Escrituras dão testemunho - Cristo -, e não no texto bíblico em si.

A presença como revelação

Esse modelo sobre a revelação está relacionada especialmente a escritores da escola dialética de teologia (vide pp. 144-45), influenciada pelo personalismo dialógico de Martin Buber (vide pp. 321-23). Talvez a declaração mais importante dessa perspectiva encontre-se no livro de Emil Bruner, *Truth as encounter* [*Verdade como encontro*], que estabelece a noção de revelação como comunicação pessoal de Deus - isto é, uma revelação da presença pessoal de Deus no interior daquele que crê. "O senhorio e o amor de Deus não podem ser comunicados de outra forma que não seja por intermédio da auto-revelação de Deus".

A tese de Bruner defende que Deus, no processo de revelação, não transmite informações apenas. A revelação envolve a manifestação da presença pessoal de Deus e não meras informações a seu respeito. Bruner, baseando-se na análise de Martin Buber sobre as formas de relação "Eu-tu" e "Eu-Isso", insiste na existência de um elemento fortemente relacional na revelação. Deus dá-se a conhecer como "Tu" e não como "Ele". A revelação é teleológica, um processo voltado para um fim - e essa finalidade representa o surgimento de uma mútua relação entre o Deus que se revela e a humanidade que reage a essa revelação.

Assim, o conceito de Bruner sobre a "verdade como encontro" comunica os dois elementos que constituem aquilo que ele considera como compreensão correta da revelação: a revelação é algo histórico e pessoal. No que se refere ao primeiro elemento - a dimensão histórica da revelação - Bruner deseja que possamos compreender que a verdade não é algo fixo, que permanece no interior do eterno mundo das idéias, revelado ou comunicado a nós na revelação; ao contrário, a verdade é algo dinâmico, que acontece no tempo e no espaço. A verdade materializa-se como ato de Deus no tempo e no espaço. Quanto ao segundo elemento - a dimensão pessoal da revelação - Bruner pretende enfatizar que o conteúdo desse ato de Deus não é outro senão a própria pessoa de Deus, em vez de um conjunto complexo de idéias e doutrinas relativas a Deus. A revelação de Deus representa a automanifestação de Deus à humanidade. Para Bruner, a revelação divina é necessariamente cristocêntrica: ele confronta o objetivismo puro da doutrina ortodoxa a respeito da revelação proposicional, defendida por Lutero, apresentando as Escrituras como "a manjedoura onde Cristo se encontra".

Com base nessa perspectiva, ele formula uma crítica a respeito de todo conceito de revelação que se apresente como palavras ou proposições sobre Deus. Isso faz de Deus um objeto, no sentido de reduzi-lo ao status de objeto, em vez de tratá-lo como pessoa. "Nenhum discurso, nenhuma palavra é adequada para transmitir o mistério de Deus como Pessoa". A revelação não pode ser vista como transmissão de informações sobre Deus: "a revelação nunca é uma mera transmissão de conhecimento, mas sim um relacionamento que traz vida e transformação". Assim, a revelação é primordialmente vista como comunicação ou o estabelecimento de uma relação pessoal.

É evidente que podemos citar exemplos de idéias semelhantes a essa em períodos anteriores da história da igreja. O reconhecimento de que a revelação

envolve uma presença pessoal encontra-se expresso com especial clareza no hino de John Henry Newman: "Louvado seja o Santo dos santos":

E que um dom mais sublime do que a graça
 deva a carne e o sangue purificar
 a presença de Deus e o próprio ser de Deus
 a essência do absolutamente divino.

A experiência como revelação

Um terceiro modelo de grande influência concentra-se em torno da experiência humana. De acordo com essa perspectiva, entende-se que Deus se revela ou se dá a conhecer por intermédio da experiência pessoal. Esta é considerada por muitos como a abordagem ligada ao protestantismo liberal alemão do século XIX, especialmente com F. D. E. Schleiermacher e A. B. Ritschl. Schleiermacher, originário do contexto do pietismo morávio, atribuía grande ênfase à questão da devoção pessoal a Cristo e à importância de uma consciência pessoal da conversão. Muitas formas do pietismo do século XVIII, entre elas o metodismo, atribuíam uma grande ênfase a noções como, por exemplo, a "religião experimental" (que significava "uma religião fundamentada na experiência") e a "fé viva" (em oposição à ortodoxia teológica insípida). Em 1796, Schleiermacher mudou-se para Berlim, a fim de assumir sua nova função como capelão em um hospital. Após um ano de sua chegada, ele havia se ligado ao "Ateneu", um grupo de intelectuais e escritores que eram contrários ao espírito iluminista. Ele uniu-se a figuras importantes do movimento romântico, como Novalis e Friedrich Schlegel. O resultado dessa interação foi uma teologia profundamente baseada na perspectiva romântica (vide p. 132), que possuía uma nova ênfase na questão do papel da consciência e do sentimento religioso do indivíduo.

A primeira expressão do método teológico de Schleiermacher pode ser vista em seu livro *On religion: speeches to its cultured despisers* [*Sobre religião: discursos a seus desdenhadores*], publicado anonimamente em 1799. (Embora recebesse o título de "Discursos (Reden)", o livro não havia se originado, na verdade, de uma série de palestras ou discursos.) A obra formulava uma defesa do cristianismo que se fundamentava, em parte, no argumento de que a religião representava uma nítida consciência de um todo maior, do qual o indivíduo é apenas uma parte, e em relação ao qual se encontra em estado de total dependência. Declarava que a essência da religião encontrava-se "em um fator fundamental, distinto e integrante da vida e da cultura humanas". Schleiermacher identifica esse fator como sentimento de total e completa dependência em relação a algo infinito, o qual, no entanto, manifesta-se nas coisas finitas e por intermédio delas. A religião em geral (em vez do cristianismo especificamente) é considerada como o contexto necessário da ciência e da arte, sem o qual a cultura humana fica desnecessariamente empobrecida.

Schleiermacher, em seu livro *The christian faith* [*Fé cristã*] (segunda edição, 1834), destaca que a fé cristã não é primordialmente conceitual; antes, as doutrinas devem ser encaradas como expressões secundárias de sua verdade religiosa primária,

que vem a ser a experiência da salvação. A devoção cristã (*Frömmigkeit*) pode ser considerada como a base fundamental da teologia cristã; no entanto, essa devoção não deve ser compreendida em seu aspecto individual, mas sim como a devoção coletiva da igreja. A essência dessa devoção não se encontra em algum princípio moral ou racional, mas no "sentimento" (*das Gefühl*), na percepção imediata de si mesmo. A ampla consciência que o ser humano tem de uma espécie de dependência em relação a algo indefinido é, de acordo com Schleiermacher, reconhecida e interpretada, no contexto da fé cristã, como sentimento de total dependência em relação a Deus. Esse "sentimento de absoluta dependência" constitui o ponto de partida da teologia cristã. Como disse posteriormente A. E. Biedermann, a teologia de Schleiermacher pode ser tida como investigação crítica dos sentimentos profundos da humanidade. Assim, o intelecto humano reflete-se nos sentimentos humanos e, ao fazê-lo, ele os interpreta.

Uma das maiores falhas desse modelo pode ser percebida por intermédio das críticas que lhe foram feitas por Ludwig Feuerbach (1804-1872), que defendia que essa "experiência" era nada mais do que a "experiência do ser". Já analisamos suas objeções (vide pp. 239-40) e destacamos sua importância para as teologias baseadas na experiência, como essa de Schleiermacher, por exemplo. Essa abordagem também foi criticada por escritores pós-liberais, como George Lindbeck, os quais alegaram que qualquer apelo a uma experiência religiosa direta que seja comum a toda humanidade é algo que não merece crédito, pois representa um "falso universal".

A história como revelação

Uma abordagem totalmente distinta, particularmente associada ao teólogo alemão Wolfhart Pannenberg, concentra-se no tema da "revelação como história" (vide pp. 461-63). De acordo com ele, a teologia cristã baseia-se na análise da história universal e conhecida, e não na subjetividade interna da existência humana pessoal ou em uma interpretação particular dessa história. A história é em si mesma a revelação (ou pelo menos tem a capacidade de vir a sê-lo). Para Pannenberg, a revelação é essencialmente um evento histórico notório e universal, reconhecido e interpretado como "ato de Deus". As *Dogmatic theses on the doctrine of revelation* [*Teses dogmáticas sobre a doutrina da revelação*], de Pannenberg, estabeleceram essa posição por intermédio de sete teses, dentre as quais as cinco primeiras possuem um interesse especial em relação ao modelo que analisamos:

- 1 A auto-revelação de Deus nas Escrituras não se deu de forma direta, como se fosse uma teofania, mas foi indireta, por meio dos atos de Deus na história. ("Teofania" significa a aparição de Deus de forma temporária, não necessariamente material, que se opõe à encarnação, na qual se entende que Deus se revelou de forma permanente na pessoa de Cristo).
- 2 A revelação não é totalmente apreendida no início, mas apenas no final da história sobre a revelação.

- 3 Em oposição às manifestações divinas específicas, a revelação de Deus na história encontra-se ao alcance de todos, de forma notória e universal, para todo aquele que tiver olhos para vê-la.
- 4 A revelação universal de Deus não se concretiza plenamente na história de Israel; antes, é concretizada no destino de Jesus de Nazaré, à medida que o fim da história é antecipado nesse destino.
- 5 O evento de Cristo não pode ser tido como revelação isolada de Deus; ele se firma no contexto da história do relacionamento entre Deus e Israel.

Pannenberg, com base nessas teses, é capaz de defender a ressurreição de Cristo como ato fundamental da revelação de Deus na história, um aspecto que retomaremos quando analisarmos a ressurreição.

A perspectiva de Pannenberg sobre a revelação causou entusiasmo e críticas relativamente equivalentes. A idéia de apresentar o evangelho com base na história universal parecia um gesto ousado e criativo, possibilitando à teologia a recuperação da elevada posição intelectual, que muitos consideravam ter sido usurpada havia bastante tempo pelo marxismo. Em especial, ela parecia superar a armadilha montada por Feuerbach (vide pp. 239-40), que havia defendido que a perspectiva de Schleiermacher sobre a revelação, que partia da experiência humana, representava nada mais do que uma teologia construída por intermédio da objetivação dos sentimentos humanos. Pannenberg, por meio de seu apelo à história, consegue evitar a linha de raciocínio que conduz ao impasse de Feuerbach, ao insistir no fato de que a teologia surge a partir da história, e não dos sentimentos humanos referentes à salvação ou à presença de Deus.

A teologia natural: seus limites e seu alcance

Passaremos agora à análise da importante questão sobre o alcance da hipótese de conhecer a Deus por intermédio da ordem natural. Tradicionalmente, essa área importante do debate teológico é conhecida como "teologia natural", havendo assumido crescente relevância recentemente, em razão do aumento do interesse na promoção de um diálogo entre a teologia cristã e as ciências naturais. É possível que o estudo da natureza leve a uma maior valorização do criador?

"Os céus declaram a glória de Deus; o firmamento proclama a obra das suas mãos" (Sl 19.1). Esse conhecido texto pode ser visto como algo que retrata um tema geral da Bíblia - o fato de que parte da sabedoria do Deus criador pode ser conhecida por intermédio do mundo que ele criou. O estudo dessa temática tem se revelado uma das áreas mais produtivas da teologia. Nossa discussão começa pela análise daquilo que é considerado por muitos como o verdadeiro marco desse tema: a contribuição de Tomás de Aquino.

A perspectiva de Tomás de Aquino sobre a questão da teologia natural

Para uma abordagem clássica do conceito de teologia natural, a doutrina da

criação assume uma importância crucial. Isso fica ainda mais evidente a partir de um texto que é geralmente considerado como um dos que melhor tratam desse tema: a *Summa contra gentiles*, de Tomás de Aquino, escrita inicialmente em Paris e depois em Nápoles, no período de 1259 a 1261. Uma de suas discussões mais importantes diz respeito ao modo pelo qual é possível entender a existência de uma relação entre Deus e a criação - relação esta que Tomás de Aquino analisa em termos de causalidade, como veremos a seguir.

Para Tomás de Aquino, a criação demonstra uma fundamental "semelhança (*similitudo*) com Deus", fruto, em certo sentido, do fato de Deus ser a causa do mundo e de tudo aquilo que nele foi criado. Por ser impossível afirmar que tudo aquilo que Deus criou tenha vindo a existir de forma espontânea, a existência de todas as coisas pode ser considerada como consequência de uma relação de dependência causal que se estabelece entre criação e criador.

Lançando mão de categorias de causalidade essencialmente aristotélicas, Tomás de Aquino apresenta uma perspectiva que pode ser sintetizada da seguinte forma:

- 1 Se A causa B
- 2 E se A também possui uma característica Q
- 3 Então B também apresentará essa característica Q, pois B é consequência de A.

A totalidade do argumento apresentado por Tomás de Aquino é altamente complexa e apresenta certas dificuldades; no entanto, sua conclusão é clara. Verifica-se uma presença no efeito de características passíveis de ser utilizadas como fator de identificação de sua causa. Existe, por assim dizer, uma série de sinais físicos ou metafísicos presentes na consequência, que fornecem a base para um raciocínio indutivo quanto à existência de uma causa, permitindo a definição de pelo menos alguns dos aspectos de sua natureza.

Se Deus criou o mundo, logo é possível encontrar sua "assinatura" (por assim dizer) em meio à criação. Tomás de Aquino defende esse ponto da seguinte maneira:

A meditação sobre as obras [de Deus] nos torna capazes, ao menos até certo ponto, de admirar e refletir a respeito da sabedoria divina... Assim, podemos inferir a sabedoria de Deus a partir da reflexão sobre suas obras... Essa reflexão nos conduz à admiração do sublime poder divino e, por conseguinte, inspira no coração humano uma reverência por Deus... Isso também encoraja na alma humana o amor pela bondade de Deus... Se a excelência, a beleza e a maravilha da criação é algo tão fascinante para a mente humana, Deus, a própria fonte da excelência e bondade (quando comparado com os vestígios de excelência encontrados na criação) atrairá plenamente, para si mesmo, essas mentes fascinadas.

Assim, algo da imensa beleza de Deus manifesta-se ao homem nas partículas de beleza que se encontram espalhadas por toda a criação.

De acordo com Tomás de Aquino, uma das qualidades mais essenciais que devemos atribuir a Deus é a "perfeição". Embora esse conceito possa ser claramente concebido em termos morais, Tomás de Aquino o utiliza como forma de caracterizar

a singularidade de Deus com respeito à criação. "Perfeição" é uma qualidade que Deus possui e que se encontra presente nas coisas por ele criadas:

- 1 em menor grau do que o da perfeição que há em Deus;
- 2 como conseqüência do fato de haver sido criadas por Deus.

Nesse sentido, pode-se considerar a "perfeição" como atributo característico de Deus, que se encontra, porém, refletido na criação em razão da existência de uma relação primária, em termos metafísicos, entre Deus e todas as demais coisas existentes.

A perspectiva de Calvino sobre a questão da teologia natural

O primeiro volume das Institutas de Calvino inicia-se com a discussão dessa indagação fundamental da teologia cristã: como podemos saber algo sobre Deus? Calvino afirma que é possível discernir um conhecimento geral de Deus por toda a criação - na humanidade, na natureza e no processo histórico em si. As duas razões principais desse conhecimento são identificadas: uma delas é subjetiva, e a outra, objetiva. A primeira razão é um "senso do divino" (*sensus divinitatis*) ou uma "semente da religião" (*semen religionis*) que foi plantada por Deus em cada ser humano. Ele dotou os seres humanos com um senso ou uma percepção inerentes acerca da existência de Deus. É como se houvesse algo sobre Deus gravado no coração de cada ser humano.

Calvino identifica três conseqüências que resultam dessa percepção natural de Deus: a universalidade da religião (a qual se degenera em idolatria, quando alienada do conhecimento da revelação cristã), uma consciência atormentada, aflita e um temor servil a Deus. Conforme sugere Calvino, todas essas coisas podem funcionar como pontos de contato para a proclamação do evangelho.

A segunda razão encontra-se na experiência e na reflexão sobre a ordem natural do mundo. O fato de que Deus é o criador, ao lado de um reconhecimento da justiça e da sabedoria divinas, pode ser obtido a partir da observação da criação, que atinge seu ápice com a humanidade.

É importante enfatizar que Calvino não dá indicação alguma de que esse conhecimento de Deus, a partir da criação, seja peculiar ou mesmo restrito aos cristãos. Calvino está alegando que qualquer pessoa, por intermédio de uma reflexão inteligente e racional acerca da criação, deve ser capaz de alcançar a noção de Deus. A criação é como um "teatro" ou um "espelho" que exhibe a presença, a natureza e os atributos de Deus. Embora invisível e incompreensível, Deus quer ser conhecido sob a forma das coisas visíveis que criou, assumindo a roupagem da criação:

Existe na mente humana, por intermédio de um instinto natural, um senso do divino. Tomamos essa afirmação como algo indiscutível. Para que ninguém possa se escusar com o pretexto da ignorância, Deus sempre renova e, certas vezes, até amplia essa percepção, de forma que todas as pessoas, reconhecendo que existe um Deus e que ele é o criador, sejam condenadas por seu próprio testemunho,

pois deixaram de adorá-lo e de entregar suas vidas a seu serviço... Há inúmeras evidências, nos céus e na terra, que proclamam as maravilhas de sua sabedoria. Elas se encontram não apenas nos maiores enigmas que se apresentam para uma observação detalhada, e para os quais se voltam a astronomia, a medicina e toda as ciências naturais, mas também naqueles fatos que se impõem à vista das pessoas menos instruídas e mais simples, de maneira que elas não possam nem mesmo abrir seus olhos, sem que sejam obrigadas a vê-los.

Podemos claramente notar a presença de um tema semelhante nas obras do intelectual da renascença francesa, Jean Bodin (1539-1596), particularmente em sua obra *Universae naturae theatrum* [*O teatro do universo natural*]:

Não viemos ao teatro deste mundo por outro motivo que seja senão o fato de compreender o admirável poder, a perfeição e a sabedoria do maravilhoso criador de todas as coisas, pois isso é possível à medida que contemplamos a forma do universo e todos os atos e obras de Deus, sendo, portanto, arrastados em um louvor ainda mais intenso.

Calvino elogia, desse modo, as ciências naturais (como a astronomia e a medicina), por sua capacidade de esclarecer com maior profundidade a maravilhosa ordem da criação, bem como a sabedoria divina que essas ciências revelam. De maneira bastante significativa, no entanto, ele não apela, de maneira alguma, às fontes de revelação especificamente cristãs nesse aspecto. Toda a argumentação baseia-se na observação empírica e na razão. Se ele introduz citações bíblicas, faz isso com o objetivo de reforçar um conhecimento geral e natural de Deus, e não como forma de afirmar esse conhecimento a priori. Conforme Calvino destaca, existe uma forma de perceber a presença de Deus em meio à criação, que é comum tanto aos que pertencem à comunidade cristã, quanto aos que estão fora dela.

Havendo estabelecido, portanto, os alicerces para um conhecimento geral de Deus, Calvino ressalta agora suas deficiências; nesse momento, ele dialoga com o escritor clássico romano, Cícero, cuja obra, *On the nature of the gods* [*Sobre a natureza dos deuses*], representa possivelmente uma das apresentações clássicas de maior influência acerca do conhecimento natural de Deus. Calvino alega que a distância epistêmica entre Deus e a humanidade, que já apresenta proporções enormes, é ampliada ainda mais em razão do pecado humano. Nosso conhecimento natural de Deus é imperfeito e obscuro, chegando ocasionalmente a ponto de entrar em contradição. Esse conhecimento natural serve para privar a humanidade de qualquer desculpa, no sentido de alegar a ignorância da vontade de Deus; entretanto, é completamente inadequado como base para um perfil mais completo sobre a natureza, o caráter e os propósitos de Deus.

Após enfatizar esse ponto, Calvino apresenta, a seguir, o conceito de revelação. As Escrituras reiteram aquilo que podemos conhecer de Deus por intermédio da natureza, ao mesmo tempo em que esclarecem e aprofundam essa revelação geral. "O conhecimento de Deus, claramente demonstrado pela ordem do universo e de toda a criação, é explicado de uma forma ainda mais clara e próxima na Palavra".

É somente por intermédio das Escrituras que o cristão tem acesso ao conhecimento das ações redentoras de Deus na história, que culminaram na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Para Calvino, a revelação está centralizada na pessoa de Jesus Cristo; nosso conhecimento de Deus é mediado por Cristo. Portanto, Deus só pode ser conhecido em profundidade por intermédio de Jesus, que por sua vez, somente pode ser conhecido por intermédio das Escrituras; a natureza, porém, fornece importantes pontos de contato e ecos parciais dessa revelação.

Assim, a idéia básica que se encontra aqui é a de que o conhecimento de Deus, o criador, pode ser alcançado tanto por intermédio da natureza, quanto por intermédio da revelação, em que essa última esclarece, confirma e amplia aquilo que é possível conhecer por intermédio da natureza. O conhecimento de Deus como redentor - que para Calvino representa uma forma de conhecimento distintamente cristã - somente pode ser alcançado por meio da revelação em Cristo e por intermédio das Escrituras.

A perspectiva da tradição reformada sobre a questão da teologia natural

O conceito da teologia natural foi trabalhado de uma maneira particularmente significativa no que diz respeito ao elemento confessional da tradição reformada. A Confissão de Fé Gálica (1559) professa que Deus revela-se à humanidade de duas maneiras:

Primeiro, por intermédio de suas obras, tanto em sua criação quanto em seu controle e preservação. Segundo, e de forma ainda mais evidente, em sua Palavra, que foi revelada a princípio por intermédio de oráculos, sendo depois registrada nos livros aos quais chamamos Sagradas Escrituras.

Uma idéia semelhante foi introduzida na Confissão Belga (1561), que ampliou a breve declaração sobre a teologia natural encontrada na Confissão Gálica. Uma vez mais, afirma-se que o conhecimento de Deus surge de duas formas:

Primeiro, pela criação, preservação e domínio do universo, que se apresentam diante de nossos olhos como se fossem o mais belo dos livros, no qual todas as criaturas, grandes e pequenas, são como diversos personagens que nos levam a contemplar os atributos invisíveis de Deus, ou seja, seu poder eterno e sua natureza divina, como declara o apóstolo Paulo (Rm 1.20). Todas essas coisas são suficientes para convencer o ser humano e torná-lo indesculpável. Segundo, ele se manifesta a nós de uma forma mais clara e plena por meio de sua sagrada e divina Palavra; isto é, tanto quanto nos seja necessário saber nessa vida, para sua glória e salvação nossa.

Os dois temas que surgem com clareza, a partir dessas confissões, podem ser resumidos da seguinte forma:

- 1 Existem duas formas de conhecer a Deus: uma por intermédio da natureza, e a outra por intermédio das Escrituras.

2 A segunda forma é mais clara e mais completa do que a primeira.

Essa estrutura básica é de grande importância para a criação da tradição dos "dois livros" da teologia reformada, em especial na Inglaterra, que considerava a natureza e as Escrituras como as duas fontes complementares para nosso conhecimento de Deus. Dessa forma, Francis Bacon recomendou o estudo do "livro da palavra de Deus" e do "livro das obras de Deus" em seu livro *Advancement of Learning* [*Avanços do aprendizado*] (1605). Essa obra teve um grande impacto sobre o pensamento inglês, na questão da relação entre ciência e religião. Por exemplo, em seu tratado de 1674, *The excellency of theology compared with natural theology* [*A excelência da teologia comparada com a teologia natural*], Robert Boyle observou que "da mesma maneira que os dois grandes livros, o livro da natureza e o das Escrituras, têm o mesmo autor, o estudo das Escrituras de forma alguma atinge o prazer da curiosa mente humana em relação ao estudo da natureza". Algumas vezes Boyle se referia ao mundo como "a epístola de Deus escrita para a humanidade". Pensamentos semelhantes podem ser encontrados no clássico *Religio medici* [*Religião de um médico*] (1643), de Sir Thomas Browne:

Existem dois livros dos quais deduzo a existência de meu Deus. Além daquele livro da palavra de Deus, há um outro de sua serva, a natureza, esse manuscrito universal e conhecido por todos, que se encontra estendido diante dos olhos de todos nós. Aqueles que jamais viram a Deus em um desses livros, com certeza o encontraram no outro.

Essa metáfora dos dois livros de um único autor divino teve uma grande importância para que a teologia e a devoção cristãs se mantivessem unidas, como também para o surgimento do interesse e do conhecimento do mundo natural, no século XVII e o início do século XVIII. Ela pode ser considerada como fator integrante da tradição reformada anterior a Barth.

Abordagens à percepção de Deus por intermédio da natureza

A doutrina da criação fornece a base teológica para a idéia de um conhecimento natural de Deus. Se Deus criou o mundo, é plausível a expectativa de que a criação de Deus deva carregar em si a marca dessa ação divina. Da mesma forma que o estilo pessoal e característico de um artista deve transparecer em sua escultura, ou que a assinatura de um pintor deve estar em seu quadro, assim também, conforme o argumento apresentado, é possível detectar a presença de Deus na criação. Contudo, em que parte da criação isso acontece?

É possível observarmos a existência de três grandes respostas da rica tradição que refletiu sobre essa questão, ao longo dos séculos:

1 *A razão humana* - Agostinho de Hipona trata dessa questão com certa minúcia em sua obra *De Trinitate* [*Da Trindade*]. Sua linha de raciocínio pode ser sintetizada da seguinte forma: Se de fato deve-se detectar a presença de Deus na criação, devemos esperar encontrá-lo no que há de mais sublime nessa criação. Ora, o apogeu da criação divina, conforme alega Agostinho (baseando-se em Gn

1 e 2), é a natureza humana. E, com base nos pressupostos neoplatônicos que Agostinho herdou de seu contexto cultural, ele foi mais longe, defendendo que o que há de mais sublime na natureza humana é a capacidade humana de raciocinar. Portanto, conforme ele conclui, deve-se ter a expectativa de encontrar sinais de Deus (ou, mais precisamente, "vestígios da Trindade") nos processos do raciocínio humano. Com base nessa crença, Agostinho elaborou uma teoria que veio a se tornar conhecida como "analogias psicológicas da Trindade" (vide pp. 387-88).

2 *A ordem da natureza* - Já vimos que os argumentos de Tomás de Aquino em prol da existência de Deus baseiam-se na percepção da existência de uma ordem na natureza, que precisa ser explicada. O fato de que a mente humana é capaz de discernir e investigar essa ordem natural também é extremamente relevante. Parece existir alguma coisa na natureza humana que desperta em nós uma curiosidade, levando o ser humano a formular perguntas a respeito do mundo que o cerca. Por outro lado, parece existir também alguma coisa no mundo, que permite que as respostas a essas perguntas sejam encontradas. John Polkinghorne, famoso físico e apologista cristão, fala a respeito disso em sua obra *Science and creation* [*Ciência e criação*]:

Estamos tão acostumados com o fato de que podemos entender o mundo que nos cerca, que a maior parte do tempo não damos valor a isso. É essa capacidade que torna a ciência possível. Contudo, as coisas poderiam ter sido bem diferentes. O universo poderia ter sido um caos desordenado, em vez de um cosmos que segue uma determinada ordem. Ou poderia ainda possuir uma lógica que nos fosse inacessível... Existe uma congruência plena entre nossas mentes e o universo, entre a lógica que experimentamos em nosso interior e a lógica que observamos ao nosso redor.

Existe uma perfeita congruência entre a lógica presente em nossas mentes e a lógica - a ordem - cuja presença notamos no mundo. Assim, as estruturas abstratas da matemática pura - produto da livre criação da mente humana - fornecem ao ser humano informações importantes para a compreensão do mundo. Isso tudo, conforme alega Polkinghorne, é uma espécie de teologia natural, que está preparando o caminho para o conhecimento pleno da revelação cristã.

3 *A beleza do mundo* - Diversos teólogos formularam teologias naturais que se baseiam na sensação de beleza que é despertada pela contemplação do mundo que nos cerca. É provável que a exploração mais eloqüente desse tema seja aquela feita pelo célebre teólogo estado-unidense Jonathan Edwards:

A imensa grandeza do mundo visível em sua vastidão inconcebível, a perfeição dos céus, algo além de toda a compreensão, e tudo mais que existe são apenas símbolos da infinita grandeza, perfeição e glória da criação de Deus no mundo espiritual: a mais incompreensível expressão de seu poder, sabedoria, santidade e amor, presente naquilo que foi forjado e criado no mundo, e a excelência extraordinária da ética e do bem natural, da luz, do conhecimento, da santidade e da felicidade que devem ser comunicados ao mundo e, portanto, a essa imensa grandeza do mundo e à perfeição dos céus.

Esse sentimento de êxtase estético está presente em todas as obras autobiográficas de Edwards, em especial em seu livro *Miscellanies* [*Miscelâneas*]. A sensação de beleza que experimentamos "ao nos encantar com campos floridos e brisas suaves" é, para Edwards, um sinal da santidade de Deus, que as Escrituras esclarecem e confirmam, ao fornecer uma fundamentação teológica consistente para essa sensação.

Hans Urs von Balthasar é um exemplo de um escritor do século XX que enfatiza a importância teológica da beleza. Contudo, ele se afasta de qualquer idéia de uma "teologia estética". Sua maior obra, *Herrlichkeit* (que em inglês recebeu o título: *The glory of the Lord* [*A glória do Senhor*]) deve ser vista como "estética teológica" e não como "teologia estética". O conceito de "beleza", conforme Balthasar, deve ser resgatado como descrição da revelação divina, e não como conceito humano que possa ser aplicado a Deus.

Portanto, essas são apenas algumas das formas por meio das quais os teólogos cristãos tentaram explicar a maneira, ainda que fugaz, pela qual é possível conhecer a Deus por intermédio da natureza.

Objecções à teologia natural

Se essa abordagem positiva diante de um conhecimento natural de Deus representa o relato majoritário da tradição cristã, é importante reconhecer a existência de outros tipos de abordagens. Todo o sistema da teologia natural foi objeto de intensas críticas tanto na esfera teológica quanto na filosófica. A seguir, analisaremos os dois aspectos dessa questão.

Karl Barth: uma objeção teológica

É provável que a atitude mais negativa diante da teologia natural, adotada na teologia cristã recente, tenha sido a de Karl Barth, cuja controvérsia com Emil Brunner a respeito desse tema, em 1934, tornou-se uma espécie de *cause célèbre*. Passaremos agora a analisá-la.

Em 1934, Brunner lançou um livro que se intitulava *Nature and grace* [*Natureza e graça*]. Brunner alegava nessa obra que "a tarefa de nossa geração de teólogos é o retorno a uma autêntica teologia natural". Ele fundamentava sua perspectiva na doutrina da criação, especificamente na idéia de que os seres humanos são criados à "imagem de Deus" (*imagem Dei*). A natureza humana é feita de tal forma que apresenta um paralelo com Deus. Apesar da corrupção da natureza humana pelo pecado, a capacidade de discernir a presença de Deus na natureza permanece intacta. Os seres humanos, mesmo pecadores, continuam capazes de reconhecer a presença de Deus na natureza e nos fatos históricos, além de também ter consciência de sua culpa diante dele. Portanto, existe na natureza humana um "ponto de contato" (*Anknüpfungspunkt*) que torna possível a revelação divina.

Essencialmente, Brunner está alegando que a natureza humana é constituída de tal maneira que já traz em si esse ponto de contato que torna possível a revelação divina. Assim, a revelação se dirige à natureza humana, que por sua vez já carrega

em si uma certa noção do que se trata essa revelação. Tomemos, por exemplo, a exigência bíblica quanto ao "arrependimento do pecado". Brunner afirma que essa exigência não faz o menor sentido, a menos que os seres humanos já tenham uma certa idéia do que seja o "pecado". Assim, a exigência do arrependimento, contida na Bíblia, está dirigida a uma audiência que já possui pelo menos uma certa noção do que possa ser o "pecado" e o "arrependimento". A revelação traz consigo a plena compreensão do significado do pecado - porém, ao fazer isso, parte da consciência do pecado que já existe no ser humano.

Barth reagiu furiosamente diante dessa proposta. Sua resposta a Brunner transformou-se em um livro - que pôs um fim repentino em uma amizade de muitos anos - cujo título é um dos mais curtos da história da literatura religiosa: *Nein!* [Não!]. Barth estava disposto a dizer: "Não!", para a avaliação positiva que Brunner havia feito da teologia natural. Ela parecia implicar que Deus precisasse de ajuda para tornar-se conhecido, ou de que os seres humanos, de alguma forma, cooperassem com Deus no ato da revelação. "O Espírito Santo... não necessita de outro ponto de contato, além daquele que esse mesmo Espírito estabelece", essa foi sua resposta indignada. Para Barth, não havia qualquer "ponto de contato" que fosse inerente à natureza humana. Tal "ponto de contato" era em si mesmo fruto da revelação de Deus. Algo que é evocado pela Palavra de Deus, e não algo que seja uma característica permanente da natureza humana.

Sob essa interação existe outra questão, que é negligenciada com muita facilidade. O debate de Barth e Brunner ocorreu em 1934, ano em que Adolf Hitler chegou ao poder na Alemanha. Sob o apelo de Brunner à natureza encontrava-se uma idéia, que teve suas origens em Lutero, conhecida como "as ordens da criação". Conforme Lutero, a providência divina instituiu certas "ordens" em meio à criação, para impedir que essa criação entrasse em colapso. Entre essas ordens estavam incluídas a família, a igreja e o Estado. (A íntima aliança que existia entre a igreja e o Estado, no pensamento luterano alemão, pode ser vista como reflexo dessa idéia). O protestantismo liberal alemão do século XIX havia incorporado essa idéia, elaborando uma teologia em que se admitia que a cultura alemã, e inclusive uma avaliação positiva do Estado, adquirissem uma grande relevância teológica. Parte da preocupação de Barth era que Brunner, talvez de uma forma não intencional, tivesse lançado os alicerces teológicos que possibilitariam que o Estado se tornasse um protótipo de Deus. E quem, perguntava-se Barth, queria retratar Deus em Adolf Hitler?

Entretanto, outros divagavam a respeito do rigor dessa crítica. Será que a crença de que Deus possa ser parcialmente conhecido realmente significa que construímos Deus à imagem de Hitler? James Barr defende que essa era uma hipótese remota que havia recebido um crédito infundado nas obras de Barth, em função da situação política de sua época. Contudo, Barr a considerava uma hipótese remota. Devidamente compreendida, a teologia natural tinha pouca ou nenhuma relação com a situação política da Alemanha nazista. No entanto, a crítica de Barth em relação à teologia natural continua sendo relevante, apesar da advertência de Barr.

Uma abordagem relacionada à teologia natural, embora distinta, foi elaborada pelo famoso teólogo escocês Thomas F. Torrance (nascido em 1913), porém, a partir de outros fundamentos. Existem claros paralelos entre Torrance e Barth. Assim, Torrance traça o que entende ser a principal objeção de Barth à teologia natural - a separação radical que alguns escritores afirmam existir entre a "teologia revelada" e uma "teologia natural" totalmente autônoma e independente:

Portanto, epistemologicamente, a objeção que Barth faz à tradicional teologia natural não tem qualquer relação com a validade de seus argumentos, nem mesmo com a estrutura lógica em si, mas com o caráter independente - isto é, com a estrutura lógica autônoma criada pela teologia natural, que toma por base "exclusivamente a natureza", isolando-a da revelação ativa do Deus vivo e trino - pois essa estrutura somente consegue separar o conhecimento de Deus em duas partes: o conhecimento natural de um Deus único e o conhecimento revelado de um Deus trino, o que é intolerável tanto em termos científicos quanto teológicos. Isso não representa a negação de um espaço para uma estrutura lógica adequada ao conhecimento de Deus, como quer a teologia natural, mas, antes, a ênfase sobre o fato de que a menos que essa estrutura lógica esteja intrinsecamente ligada à verdadeira essência do conhecimento de Deus, ela representa uma abstração distorcida. Essa é a razão pela qual Barth defende que, quando devidamente compreendida, a teologia natural é parte integrante da teologia revelada.

Torrance também destaca que a crítica de Barth em relação à teologia natural não se baseia em alguma espécie de dualismo, como por exemplo, algum tipo de dualismo deísta entre Deus e o mundo, que implique na ausência de um relacionamento ativo entre ambos; ou alguma forma de dualismo marcionista entre a redenção e a criação, que tenha como conseqüência a desvalorização da criatura. É evidente que o próprio Torrance concorda com Barth quanto a essas circunstâncias.

Ele também observa a existência de uma dificuldade filosófica fundamental, que lhe parece estar por trás das formas de teologia natural refutadas por Barth. Esse tipo de teologia natural independente representa, conforme ele alega, uma "tentativa desesperada de encontrar uma ponte lógica que ligue os conceitos à experiência, e cuja finalidade está em possibilitar que se cruze a distância fatal que separa Deus e o mundo, a qual havia sido posta entre seus pressupostos iniciais, mas que caiu por terra, juntamente com a noção de que a ciência caminha por intermédio da abstração, separando-se dos dados retirados da observação". A teologia natural tentou, por intermédio da construção de uma *ponte lógica* entre as idéias e o ser, chegar a Deus por meio de uma inferência e, assim, elaborar a formalização lógica dos componentes empíricos e teóricos, acerca do conhecimento de Deus. Para Torrance, esse fenômeno foi bastante influenciado pelo pressuposto medieval de que "pensar em termos científicos era pensar *more geometrico*, isto é, conforme o modelo da geometria euclidiana, aspecto este reforçado no pensamento posterior, em a medida que esse pensamento se deixou restringir às relações lógico-

causais de um universo mecanicista". Assim, ficará bem claro que Torrance vê a "tradicional forma abstrata" da teologia natural como algo que se baseia em uma "separação deísta entre Deus e o mundo" - uma separação cuja análise retomaremos em breve.

O que interessa particularmente é o modo como Torrance identifica a existência de um paralelo entre o status teológico e o significado da teologia natural e o desafio empírico em relação ao status privilegiado de que gozava a geometria euclidiana, ameaçada pelo surgimento da geometria não-euclidiana, no século XIX, e pela tese de Einstein em defesa da geometria do espaço-tempo do matemático alemão Riemann.

Se na relação entre a geometria e a física, conforme apontou Einstein, negligenciou-se o fato de que a construção dos axiomas da geometria euclidiana possuía uma base empírica, o que levou ao erro fatal de pôr a geometria euclidiana como conceito obrigatório e anterior a toda experiência, a ciência teológica deve ser alertada diante da possibilidade de pôr a teologia natural no cerne da teologia dogmática, como sistema formal que valida a si mesmo, pois isso apenas serviria para regredir a teologia natural à posição de um sistema *a priori*, que nada mais é do que um esquema de raciocínio nulo, vazio.

Fica evidente que Torrance reconhece que teologia natural ocupa um lugar relevante na teologia cristã, à luz de uma compreensão da natureza de Deus e do mundo que se baseia na revelação divina e que não pode ser determinada pela investigação humana. Portanto, podemos considerar Torrance como aquele que trouxe a teologia natural para o domínio da teologia sistemática, mais ou menos da mesma forma como Einstein trouxe a geometria para o contexto formal da física. O local apropriado para a discussão da teologia natural não é o contexto do debate acerca da possibilidade de um conhecimento hipotético de Deus, mas antes o contexto do conhecimento positivo e revelado do Deus criador. Uma perspectiva teológica adequada sobre a natureza possibilita uma visão adequada da natureza:

Da mesma forma, isso ocorre com a teologia natural: trazida para o círculo da teologia positiva e elaborada como um complexo de estruturas lógicas, que surgem de nosso efetivo conhecimento de Deus, ela se torna "natural" de uma nova maneira, natural em relação a seu objeto específico, Deus que, ao se revelar, interage com o ser humano no espaço e no tempo. É como se a teologia natural fosse uma geometria epistemológica do sistema da teologia revelada.

Pode-se dizer que as preocupações que estavam por trás do desafio de Barth encontraram respostas que contavam com seu apoio, conforme Torrance acreditava.

Contudo, surgiram outras objeções, por parte do protestantismo, contra a idéia de uma "teologia natural", especialmente as que se encontram nas obras de Alvin Plantinga, um importante filósofo da religião ligado à tradição reformada. Analisaremos agora sua objeção filosófica, antes de passar para o próximo capítulo.

Alvin Plantinga: uma objeção filosófica

Recentemente, os filósofos da religião que trabalham a partir de uma perspectiva teológica reformada passaram a gozar de grande prestígio. Alvin Plantinga e Nicholas Wolterstorff são exemplos de escritores que fazem parte dessa classe de intelectuais que tem dado importantes contribuições à filosofia da religião, em décadas recentes. Plantinga vê a "teologia natural" como a tentativa de provar ou demonstrar a existência de Deus, rejeitando-a veementemente por acreditar que a teologia natural conta com uma compreensão equivocada sobre a natureza da crença religiosa. As raízes dessa objeção são complexas, podendo ser sintetizadas em termos de duas considerações básicas:

- 1 A teologia natural parte do pressuposto de que a fé em Deus deva se basear em evidências. Assim, estritamente falando, a fé não é uma crença básica - isto é, algo evidente em si mesmo, irrepreensível ou captado pelos sentidos. É, portanto, uma crença que precisa se basear em outra crença mais fundamental. Entretanto, basear a fé em Deus em alguma outra crença representa, na verdade, retratar essa crença como algo que possui uma posição epistêmica mais elevada do que aquela posição que se atribui à fé em Deus. Para Plantinga, uma abordagem cristã adequada declara que a fé em Deus é básica em si mesma, não necessitando ser justificada por outras crenças.
- 2 A teologia natural não é justificada, no que diz respeito à tradição reformada, inclusive para Calvino e seus adeptos posteriores.

Este último ponto parece ser historicamente impreciso e provavelmente seja melhor deixá-lo de lado. É possível que nesse ponto Plantinga tenha se deixado influenciar pela visão de Barth, de acordo com a qual Calvino não defendia o conceito da teologia natural. No entanto, a primeira linha de seu argumento contrário à teologia natural foi recebida com crescente interesse.

Plantinga claramente considera Tomás de Aquino como o "teólogo natural *par excellence*", dedicando aos métodos deste uma grande atenção. Para ele, Tomás de Aquino é um teórico fundamentalista em questões de teologia e filosofia, pelo fato da "*scientia propriamente dita ser formada por um conjunto de proposições deduzidas, por intermédio de silogismos, a partir de princípios primários e evidentes por si mesmos*". A *Summa contra gentiles* comprova, conforme Plantinga, que Tomás de Aquino parte de fundamentos baseados em evidências para advogar a existência de uma crença em Deus, o que imediatamente torna essa crença dependente de evidências básicas que lhe sejam adequadas. Muitos estudiosos observaram a importante dimensão da progressiva crítica ao fundamentalismo clássico na filosofia e teologia modernas; no entanto, nosso interesse aqui é perceber que na concepção de Plantinga sobre a teologia natural incluía sua crença de que essa teologia pretendia provar a existência de Deus.

É evidente que a teologia natural não precisa necessariamente ter esse tipo de pretensão; na verdade, existem excelentes motivos para sugerir que, por uma questão histórica, a teologia natural deva ser vista como demonstração, do ponto de vista

da fé, da congruência que existe entre a fé e as estruturas deste mundo. Em outras palavras, a teologia natural não pretende provar a existência de Deus, mas pressupor essa existência; ela, portanto, pergunta: "Como seria o mundo natural se tivesse realmente sido criado por esse Deus?" Portanto, a busca de uma ordem na natureza não pretende demonstrar a existência de Deus, mas reforçar a plausibilidade de uma crença já existente. Esse tipo de abordagem pode ser encontrado nas obras de William P. Alston, o qual, pelo que se pode notar, compartilha ao menos em parte do envolvimento de Plantinga com uma epistemologia reformada, ao mesmo tempo em que apresenta a tendência de assumir uma atitude mais positiva com relação à teologia natural.

Alston, em sua grande obra, *Perceiving God* [*Percebendo Deus*], estabelece aquilo que considera ser uma abordagem responsável e realista. Ele define a teologia natural como "a tentativa de proporcionar uma base para as crenças religiosas, partindo-se de premissas que não sejam constituídas por quaisquer dessas crenças, nem as pressupõem". Alston, ao reconhecer a impossibilidade de construir uma prova da existência de Deus a partir de premissas estranhas à religião, defende que essa não representa, de qualquer modo, uma adequada abordagem à teologia natural.

A teologia natural propriamente dita parte de algo como a existência de Deus, ou a ordem da natureza, e demonstra que esse ponto de partida nos leva ao reconhecimento da existência de um ser, o qual poder-se-ia admitir como Deus. Portanto, conforme a visão de Alston, existe um forte grau de convergência entre a teologia natural e os argumentos tradicionais em favor da existência de Deus, em especial aqueles elaborados por Tomás de Aquino. Contudo, seu conceito de teologia natural vai além dessas provas limitadas, incentivando o envolvimento em outras áreas de interesse da vida humana, dentre as quais ele inclui expressamente a ciência. Portanto, a teologia natural nos oferece "razões metafísicas para aceitarmos a verdade do teísmo como cosmovisão geral", possibilitando-nos a construção de pontes que nos liguem a outras disciplinas.

Pela discussão acima, fica claro que tanto Plantinga quanto Barth levantaram questões significativas sobre a natureza e o alcance da teologia natural, que continuarão sendo de grande importância para as discussões futuras sobre esse tema. Passaremos agora a analisar algumas questões diretamente decorrentes desse tema - isto é, a questão do espaço para a análise filosófica da teologia. Qual o papel da filosofia na teologia? Temas, como esses que foram levantados por Plantinga, são relevantes para a teologia? Ou devemos ignorá-los, como algo que não possui relação alguma com o discurso cristão acerca de Deus? Refletiremos sobre essas questões no próximo capítulo.

Perguntas para o Capítulo 7

- 1 O que você entende pelo termo "revelação"?
- 2 Muitos teólogos defendem que a teologia é basicamente uma exposição das

- verdades reveladas que se encontram na Bíblia. Quais são os pontos fortes e os pontos fracos dessa posição?
- 3 Por que Emil Brunner põe tanta ênfase sobre a questão da verdade como noção pessoal? Quais os pontos que ele pretende defender com essa posição? Que críticas podem ser feitas contra ela?
 - 4 Que impacto teve a idéia dos "dois livros" da revelação divina no relacionamento entre a teologia cristã e as ciências naturais?
 - 5 Faça uma avaliação da crítica de Karl Barth em relação à teologia natural.

Leitura complementar

- John Baillie, *The idea of revelation in recent thought* (New York: Columbia University Press, 1956).
 James Barr, *Biblical faith and natural theology* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
 M. N. A. Bockmuehl, *Revelation and mystery* (Tübingen: Mohr, 1990).
 John H. Brooke, "Science and the fortunes of natural theology: some historical perspectives", *Zygon* 24 (1989), 3-22.
 H. Brown, "Alvin Plantinga and natural theology", *International Journal for philosophy of religion* 30 (1991), 1-19.
 Donald Cairns, "Thomas Chalmers's astronomical discourses: a study in natural theology", *Scottish Journal of theology* 9 (1956), 410-21.
 M. L. Clarke, *Paley: Evidences for the man* (London: SPCK, 1974).
 F. G. Downing, *Has Christianity a revelation?* (London: SCM Press, 1974).
 Avery Dulles, *Model of revelation* (Dublin: Gill & Macmillan, 1983).
 M. Fisch, "The scientist as priest: a note on Robert Boyle's natural theology", *Isis* 44 (1953), 252-65.
 J. Gascoigne, "From Bentley to the Victorians: the rise and fall of British Newtonian natural theology", *Science in context* 2 (1988) 219-56.
 N. C. Gillespie, "Divine design and the industrial revolution: William Paley's Abortive reform of natural theology", *Isis* 81 (1990), 214-29.
 C. C. Gillispie, *Genesis and geology: a study in the relations of scientific thought, natural theology and social opinion in Great Britain, 1790-1850* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).
 Owen Gingerich, "Is there a role for natural theology today?" Em M. Rae, H. Regan e J. Stenhouse (eds), *Science and theology: questions at the interface* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1994), 29-48.
 Colin E. Gunton, *A brief theology of revelation* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995).
 Paul Helm, *The divine revelation* (Westchester, IL: Crossway Books, 1982).
 Karl Jaspers, *Philosophical faith and revelation* (New York: Harper & Row, 1967).
 Paul King Jewett, *Emil Brunner's concept of revelation* (London: James Clarke, 1954).
 Martin Klauber, "Jean-Alphonse Turretini (1671-1737) on Natural Theology: The triumph of reason over revelation at the academy of Geneva", *Scottish Journal of theology* 47 (1994), 301-25.
 Norman Kretzmann, *The metaphysics of theism: Aquinas's natural theology in Summa contra gentiles I* (Oxford: Clarendon Press, 1997).
 D. LeMahieu, *The mind of William Paley: a philosopher and his age* (Lincoln, NB: University of Nebraska Press, 1976).
 E. T. Long, "Experience and natural theology", *Philosophy and religion* 31 (1992), 119-32.
 H. D. MacDonald, *Theories of revelation: an historical study, 1860-1960* (Grand Rapids, MI: Baker, 1979).
 H. Richard Niebuhr, *The meaning of revelation* (New York, Macmillan, 1960).
 Wolfhart Pannenberg, "Revelation in early Christianity", em G. R. Evans (ed.), *Christian authority* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 76-85.
 Per Erik Persson, *Sacra doctrina: reason and revelation in Aquinas* (Oxford: Blackwell Publishers, 1970).
 N. H. G. Robinson, "The problem of natural theology", *Religious Studies* 8 (1972), 319-33.

H. M. Rumschiedt, *Revelation and history: an analysis of the Barth-Harnack correspondence of 1923* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

George Stroup, "Revelation", em P. Hodgson e R. King (eds), *Christian theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 88-114.

Richard Swinburne, *Revelation: from metaphor to analogy* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

Ronald F. Thiemann, *Revelation and theology: the gospel as narrated promise* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1985).

Thomas F. Torrance, "Revelation, creation and law", *Heythrop Journal* 37 (1996), 273-83.

Kern R. Trembath, *Divine revelation: our moral relation with God* (New York: Oxford University Press, 1991).

J. A. Veitch, "Revelation and religion in the thought of Karl Barth", *Scottish Journal of theology* 24 (1971), 1-22.

Keith Ward, *Religion and revelation: a theology of revelation in the world's religions* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

John B. Webster, "Concept of revelation", em A. E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993) 557-61.

David A. Wilkinson, "The revival of natural theology in contemporary cosmology", *Science and Christian belief* 2 (1990), 95-115.

Citações

James I. Packer, *God has Spoken* 2nd edn (London: Hodder & Stoughton, 1979), 82 (p. 248).

First Vatican Council, Constitution on the Catholic Faith, capítulo 3, em H. Denzinger (ed.), *Enchiridion Symbolorum*, 24-5 edn (Barcelona: Herder, 1948), 494 (p. 248).

Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, II.2.2-4 (p. 254).

John Calvin, *Institutes* I.iii.1-2 (p. 255-56).

Jean Bodin, *Universae naturae theatrum* (Frankfurt, 1597), 10 (p. 256).

Gallic Confession of Faith (1559), artigo 2 (p. 257).

Belgic Confession of Faith (1561), artigo 2 (p. 257).

Sir Thomas Brown, *Religio Medici* (London, 1642), II.16 (p. 258).

John Polkinghorne, *Science and Creation: The Search for Understanding* (London: SPCK, 1988), 20 (p. 259).

Jonathan Edwards, *The Images of Divine Things*, ed. Perry Miller (New Haven, CT: Yale University Press, 1948), 134 (p. 259).

Thomas F. Torrance, *The Ground and Grammar of Theology* (Charlottesville, VA: University of Virginia Press, 1980), 90-1 (p. 262).

Thomas F. Torrance, *Reality and Scientific Theology: Theology and Science at the Frontiers of Knowledge* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985), 41 (p. 263).

Thomas F. Torrance, *Reality and Scientific Theology: Theology and Science at the Frontiers of Knowledge* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985), 39 (p. 263).

8

FILOSOFIA E TEOLOGIA: O INÍCIO DE UM DIÁLOGO

“Qual é a relação que existe entre Atenas e Jerusalém? Ou entre a academia e a igreja?” – estas foram as perguntas feitas por Tertuliano, no século III. A pergunta básica de Tertuliano dizia respeito à relação entre a teologia cristã e a filosofia secular, especialmente o platonismo. A cidade grega de Atenas era o berço da Academia, uma instituição de ensino secular, fundada por Platão em 387 a.C.. Para Tertuliano, os teólogos cristãos eram parte de um universo intelectual completamente diferente daquele ao qual pertenciam os filósofos pagãos. Como era possível que houvesse um diálogo entre eles?

Essa questão tem se repercutido por toda a história cristã. Em 797, por exemplo, o escritor inglês Alcuin repreendeu os monges das Abadia de Lindisfarne por ler muitas epopéias nórdicas, inclusive uma série delas que contavam as façanhas do herói pagão Ingeld. “Qual é a relação que existe entre Ingeld e Cristo?” – perguntou Alcuin, propondo a mesma questão levantada por Tertuliano séculos antes. A solução apresentada por Alcuin para essa situação era simples e direta: “Deixem que as palavras de Deus sejam lidas para todos à mesa de seu refeitório. Pois nesse local é Deus quem deve ser ouvido, e não alguém que toca flauta. São os pais da igreja, e não as canções dos pagãos, que devem ser ouvidas”.

Contudo, havia aqueles que não estavam tão certos sobre este tipo de atitude, os quais incentivavam um diálogo amistoso e um envolvimento construtivo com o mundo da filosofia secular. Todas as verdades não eram também verdades divinas? Este entendimento não exigia que houvesse uma interação entre a teologia cristã e a filosofia secular? Justino Mártir adotou uma atitude especialmente calorosa diante do platonismo, o que levou seus críticos a sugerir que ele havia apenas batizado as idéias de Platão, sem que houvesse interagido com elas de uma forma suficientemente crítica. Agostinho recomendava uma incorporação crítica da filosofia secular, comparando este processo ao episódio do Êxodo, quando o povo judeu, sob a liderança de Moisés, levou consigo as riquezas do Egito. E quanto ao próprio Moisés, não “fora ele educado em toda a sabedoria dos egípcios” (At 7.22)?

Por essa breve introdução, torna-se evidente a importância de analisar o debate sobre a interação entre a teologia cristã e a filosofia. Este é um tema tão vasto

que, para abordá-lo adequadamente, seriam necessários vários volumes que tratassem apenas desse assunto. A seguir, oferecemos apenas uma breve introdução aos temas gerais dessa discussão, na esperança de que os leitores possam, em seu devido tempo, levar adiante o estudo desse tema.

Algumas influências, temas e debates da área filosófica

Um dos aspectos mais interessantes da teologia cristã é a maneira como esta disciplina tem interagido com as diversas escolas filosóficas, em seus dois mil anos de existência. Essas escolas filosóficas eram, por vezes, vistas como aliadas e, em outras ocasiões, como inimigas da fé cristã, como já verificamos ao estudar a interação entre o cristianismo e a cultura clássica (vide pp. 54-58). Entre os sistemas filosóficos que tiveram maior impacto sobre o cristianismo estão os seguintes:

- 1 O platonismo que, de várias formas, teve uma grande influência na formação da teologia cristã ocidental e oriental, no período patrístico.
- 2 O aristotelismo, que exerceu grande influência na Idade Média, especialmente no caso de Tomás de Aquino.
- 3 O ramismo, sistema filosófico criado por Pierre de la Ramée (1515-1572), visto por vários escritores puritanos como sistema filosófico especialmente adequado à defesa e à comunicação da teologia reformada.
- 4 O cartesianismo, sistema associado ao filósofo René Descartes (1596-1650), que buscava basear tanto a filosofia como a teologia em princípios cognitivos primários absolutamente estáveis.
- 5 O kantismo, que exerceu grande influência sobre a teologia alemã, no final do século XVIII e início do século XIX.
- 6 O hegelianismo, sistema baseado nas obras do filósofo G. W. E Hegel (1770-1831), que se refletiu de maneiras distintas nas obras de Ludwig Feuerbach e Karl Marx, sendo também acatado e aprimorado pelos filósofos e teólogos idealistas, no século XIX, e ainda, por teólogos do início do século XX.
- 7 O existencialismo, uma categoria geral de diversas filosofias que surgiram em parte como herança do filósofo e teólogo dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855), responsável por influenciar alguns teólogos do século XX, como Rudolf Bultmann, Paul Tillich e John Macquarrie. Já analisamos essa perspectiva de uma forma mais detalhada, observando sua importância para a teologia (vide p. 232).

A seguir, verificaremos de que modo algumas das grandes escolas filosóficas, ou das discussões filosóficas contemporâneas, contribuíram para a formação da teologia cristã, ao menos em função do debate que provocaram, graças a algumas questões que esse debate levantou.

Essa não é uma análise exaustiva, pois pretende simplesmente apontar os modos genéricos pelos quais a filosofia e a teologia têm interagido. Analisaremos tanto as discussões clássicas quanto as modernas.

O platonismo

Platão (427-347 a.C.) é tido por muitos como um dos maiores filósofos da antigüidade. Ele nasceu em uma família da aristocracia de Atenas, na época de Péricles, provavelmente o maior dos estadistas gregos. Platão, em algum período de sua juventude, conheceu Sócrates, por quem desenvolveu uma grande admiração pessoal. Em 399 a.C., após a condenação e execução de Sócrates, Platão deixou Atenas e começou a escrever os diálogos pelos quais é lembrado hoje. Esses diálogos geralmente dividem-se em três grupos:

- 1 Os primeiros diálogos, normalmente considerados como memoriais ou tributos a Sócrates. Entre eles estão *Eutífron*, *Críton* e *Apologia de Sócrates*.
- 2 Os diálogos intermediários, que começaram a ser escritos após a fundação da Academia de Atenas, em 387 a.C., entre os quais se encontra o famoso diálogo *A República*. Este reflete a convicção de Platão de que os filósofos deveriam ser reis, reis filósofos, retratando a esperança de Platão quanto à educação de Dionísio, o Jovem, em Siracusa, no ano 367 a.C.
- 3 Os últimos diálogos, que datam de 360 a.C., época em que Platão voltou para Atenas, após um período em Siracusa. Neles a figura de Sócrates passa a ocupar uma posição secundária, deixando de ser central e desaparecendo lentamente.

Provavelmente, o aspecto mais importante do pensamento de Platão seja a “teoria das formas”. As “formas” podem ser vistas como os princípios do ser no mundo. A realidade material, visível pode ser entendida e explicada como imagens específicas das formas. Platão atribuía uma importância especial à forma do bem e à noção do *logos* (“palavra”, em grego), por meio da qual a lógica do universo é comunicada e definida.

O platonismo experimentou um progresso significativo após a morte de Platão. Muitos estudiosos distinguem várias fases em seu desenvolvimento posterior, inclusive o período do “médio platonismo” e do “neoplatonismo”. Teólogos cristãos do período patrístico consideravam a noção platônica de *logos* extremamente importante, especialmente para a abordagem das doutrinas da revelação de Deus e da cristologia. O conceito platônico do *logos spermatikos* era bastante utilizado para explicar o modo como a sabedoria do Deus cristão poderia ser discernida em contextos não cristãos, como o da filosofia grega. Da mesma forma, o papel de Cristo como o mediador de Deus para o mundo era visto como paralelo da função do *logos* no médio platonismo.

O conceito de Cristo como aquele que concretizou a ordem da criação visível para a humanidade está claramente presente nas obras de muitos cristãos influenciados pelo platonismo. Clemente de Alexandria, possivelmente tendo em mente uma platéia influenciada pelo platonismo, enfatiza que é Cristo quem, como *logos*, torna possível a revelação daquilo que de outra modo seria inacessível ao ser humano. A verdade é algo passível de ser manifestado – de ser visto:

A própria Palavra de Deus declara: “Eu sou a Verdade”. Ora, é por intermédio do

Espírito que é possível contemplar a Deus. No entanto, Platão diz: “Quem são os verdadeiros filósofos? Aqueles que desejam enxergar a verdade”. E em *Fedro*, ele refere-se à Verdade como idéia. Essa “idéia”, porém, não é outra senão o pensamento de Deus, ao qual os pagãos chamaram de seu *logos*. Ora, o *logos* procede de Deus como a causa da criação. Portanto, o próprio *logos* é gerado, quando é encarnado, para que possa se tornar visível.

Assim, Clemente constrói simultaneamente seu pensamento sobre os conceitos de Platão, ao mesmo tempo em que destaca as impropriedades desse sistema filosófico, quando comparado ao cristianismo. De que modo a Verdade pode ser vista? Platão não tem uma resposta para isso; havendo enfatizado a importância de “enxergar” a Verdade, ele é incapaz de tornar isso possível. O cristianismo, contudo, proclama e conhece o *logos* encarnado – e, portanto, acessível e exposto à visão humana.

O aristotelismo

Aristóteles (384-322 a.C.) nasceu na região norte da Grécia, na cidade de Estagira. Havendo começado a desenvolver seu grande talento para a observação em resposta ao interesse de seu pai pelo mundo natural. A influência de Aristóteles foi tamanha que é possível dizer que ele, mais do que qualquer outro filósofo, determinou a direção e o conteúdo de grande parte da história do pensamento ocidental, especialmente em consequência do renascimento aristotélico do século XIII.

Ele foi o autor de um sistema filosófico e científico que, por intermédio dos séculos, tornou-se a base e o meio de transmissão do pensamento escolástico medieval, tanto cristão quanto islâmico. Na verdade, é possível alegar que até o final do século XVII, a cultura ocidental era primordialmente aristotélica. Mesmo após as revoluções intelectuais dos séculos seguintes, os conceitos e idéias do aristotelismo continuaram gravados no pensamento ocidental. Fica bem claro que a força do impacto do aristotelismo sobre a teologia cristã foi, portanto, bastante considerável.

Aristóteles começou a frequentar a Academia de Platão em 387 a.C., com a idade de dezessete anos. No entanto, logo ficou evidente que seu interesse pela observação da ordem natural não tinha paralelo direto com o interesse de Platão. Seus estudos sobre os animais lançaram os fundamentos das ciências biológicas, os quais só foram superados apenas mais de dois mil anos após sua morte. As pesquisas que constituíram a base de suas grandes obras foram desenvolvidas provavelmente em Assos e Lesbos. Ele também discordava de Platão quanto a questões políticas, defendendo não apenas ser desnecessário, mas antes uma verdadeira desvantagem, o fato de um rei ser filósofo. Os reis deveriam seguir os conselhos dos verdadeiros filósofos, em vez de tentar eles mesmos tornar-se filósofos.

As diferenças entre Platão e Aristóteles dificilmente podiam ser ignoradas, o que provocou, na Academia, uma certa frieza em relação a Aristóteles. Não havendo conseguido assumir a liderança da Academia, Aristóteles reagiu, fundando sua própria escola – o Liceu – em Atenas, no ano 335 a.C. A Academia de Platão

apresentava um currículo de tendência bastante limitada; Aristóteles assegurou-se de que o Liceu estudaria uma gama mais abrangente de matérias. Ele dava primazia ao estudo descritivo da natureza. Escreveu em torno de trinta obras e, ao que parece, nenhuma delas era destinada à publicação. Em 60 a.C., Andronicus de Rodes, o último diretor do Liceu, deu a essas obras os títulos que atualmente possuem. Entre elas encontram-se importantes obras sobre a observação da natureza – como *Física* – e sobre lógica, inclusive sua grande obra *Os analíticos*, que trata da estrutura e da progressão do raciocínio lógico.

A influência de Aristóteles sobre a teologia cristã tem sido significativa. Um excelente exemplo disso pode ser encontrado em uma das *Cinco vias* de Tomás de Aquino – ou seja, argumentos apresentados em defesa da existência de Deus, os quais agora analisaremos. O argumento utilizado por Tomás de Aquino para explicação do movimento baseia-se no seguinte princípio: tudo que se move é movido por uma outra força. Esse princípio é emprestado diretamente da física de Aristóteles.

Poderíamos sugerir, portanto, que alguns dos argumentos de Tomás de Aquino em defesa da fé cristã baseiam-se, na verdade, nas idéias de Aristóteles. Em sua obra *Summa contra gentiles*, Tomás de Aquino faz amplo uso dos argumentos aristotélicos, aparentemente por acreditar que os estudiosos muçulmanos – que, conforme ele esperava, leriam seu livro – pudessem ser levados a aceitar a fé cristã em razão desses argumentos. Os estudiosos muçulmanos do início da Idade Média levavam Aristóteles muito a sério e, por esse motivo, parece que Tomás de Aquino viu em Aristóteles a base para uma apologética voltada à platéia muçulmana.

O racionalismo e o empirismo

Uma diferenciação filosófica fundamental e especialmente relevante para o desenvolvimento das ciências naturais diz respeito à distinção existente entre “racionalismo” e “empirismo”. Os termos são utilizados por diversos escritores de formas bem distintas, e é importante levar em conta que um certo grau de simplificação se fez necessário para os propósitos do estudo que realizamos. O termo “racionalismo” deriva da palavra latina *ratio* (“razão”), sendo entendido geralmente como alusão à visão de que toda verdade tem origem no pensamento humano, sendo desnecessária a ajuda de alguma forma de intervenção sobrenatural ou um apelo à experiência dos sentidos. A frase “a autonomia do pensamento humano” é às vezes utilizada como forma de referir-se a essa posição, destacando o fato de os seres humanos, por intermédio do uso devido e correto de sua capacidade natural de raciocínio, ser capazes de formular uma série de verdades universais e necessárias. Normalmente, o racionalismo recorre ao conceito de “idéias inatas”, que são aquelas idéias que parecem ter sido naturalmente implantadas na mente humana.

As origens do racionalismo estão particularmente ligadas às discussões sobre a natureza e a autoridade da revelação divina, que ocorreram na Europa Ocidental no século XVII. Escritores religiosos tradicionais defendiam que a teologia era

uma disciplina racional que poderia ser justificada por intermédio de um apelo à razão. Isso não significava que a teologia definisse suas idéias características somente por intermédio da razão; antes, defendia que certas verdades somente poderiam ser obtidas por intermédio da revelação divina, mas que, uma vez obtidas, poderiam ser vistas como racionais. Essa perspectiva, associada a escritores como Tomás de Aquino, parte do pressuposto de que a fé cristã é essencialmente racional, podendo, assim, ser sustentada e investigada por meio da razão. As *Cinco vias* de Tomás de Aquino (isto é, sua série de argumentos em defesa da existência de Deus) exemplificam sua crença de que a razão é capaz de servir como base para as noções da fé.

Essa perspectiva foi refutada no século XVII, embora já seja possível perceber, em estágios anteriores, indícios das críticas ligadas a esse período. Até a metade do século XVII, especialmente na Inglaterra e na Alemanha, cada vez mais defendia-se a possibilidade de que a fé pudesse ser inteiramente deduzida por meio da razão. Era necessário demonstrar que cada aspecto da fé, cada ponto do cristianismo derivava da razão humana, sem que houvesse a menor dependência de uma revelação sobrenatural. As origens desse apelo exclusivo à razão podem ser encontradas no desejo de libertar-se de qualquer tipo de dependência de uma revelação sobrenatural, a fim de chegar ao conhecimento humano e preciso da verdade.

Diversos escritores que eram favoráveis à religião passaram a alegar que a existência de Deus poderia ser defendida em termos puramente racionais. Dentre eles, provavelmente os principais tenham sido René Descartes e G. W. Leibniz, mencionados geralmente entre os mais importantes filósofos racionalistas. O argumento utilizado por Descartes em defesa da existência de Deus, datado de 1642, é construído da seguinte forma: Deus é um “ser extraordinariamente perfeito”. Como a existência é um aperfeiçoamento, conclui-se que Deus deve possuir a perfeição da existência, pois, do contrário, não seria perfeito. Descartes encerra seu argumento com dois exemplos (triângulos e montanhas). Pensar em Deus é pensar sobre a existência de Deus, da mesma forma que pensar em um triângulo é pensar no fato de que seus três ângulos são equivalentes a dois ângulos retos, ou ainda pensar em uma montanha é pensar em um vale.

Considerando atentamente a questão, estou convencido de que a existência não pode ser separada da essência divina, assim como não se pode separar da essência de um triângulo o fato de que a soma de seus três ângulos é equivalente a dois ângulos retos, ou ainda que não é possível separar a idéia de um vale da idéia de uma montanha. Assim, pensar em Deus (isto é, pensar em um ser extraordinariamente perfeito) como algo que não possui existência (isto é, que não possui uma certa perfeição) não é menos absurdo do que pensar em uma montanha sem um vale... Não sou livre para pensar em Deus à parte de sua existência (isto é, pensar em um ser extraordinariamente perfeito à parte da suprema perfeição) como sou livre para imaginar um cavalo com ou sem asas... Sempre que escolha pensar a respeito do Ser Primeiro e Supremo, assim como à medida que essa idéia surja no

tesouro de minha mente, é necessário que atribua a ele todo o tipo de perfeição... Essa necessidade garante claramente que, quando disser posteriormente que a existência é um aperfeiçoamento, esteja certo em concluir que o Ser Primeiro e Supremo existe.

O argumento de Descartes não é particularmente fácil de acompanhar. O ponto importante a considerar é que Descartes constrói um argumento em defesa da existência de Deus, em que não faz a mínima alusão a qualquer destas coisas:

- 1 a experiência dos sentidos humanos;
- 2 alguma verdade que se origine a partir de uma revelação sobrenatural.

Fica claro que a perspectiva geral traçada por Descartes traz importantes conseqüências para a teologia e para o conhecimento humano em geral. Em primeiro lugar, a veemente recusa de Descartes em permitir que a experiência humana, ou a percepção dos sentidos, tenha alguma participação na elaboração do conhecimento humano significa que um apelo à investigação do mundo (como acontece, por exemplo, na física e na biologia) não possui a menor relevância. Em certo sentido, é possível alegar que o racionalismo impediu o avanço de uma abordagem empírica ao conhecimento, ao declarar de antemão que esse tipo de conhecimento não era realmente importante. Também fica evidente que essa perspectiva traz conseqüências para a religião, pois as perspectivas religiosas tradicionais acerca da origem do conhecimento de Deus (por intermédio da revelação) também são descartadas.

Para Descartes e Leibniz, a matemática pura era a ciência que mais tinha a nos oferecer. Assim como na geometria, todo conhecimento podia ser expresso por intermédio de axiomas e princípios. Euclides havia demonstrado que era possível construir todo um sistema geométrico a partir de uma série de princípios. Os princípios básicos não se derivavam da experiência ou dos sentidos, nem tampouco da revelação divina, mas sim do processo racional em si. Descartes defendia a hipótese de que era igualmente possível a dedução de uma série de “conceitos racionais universais”, assim como sua demonstração por intermédio de determinadas relações lógicas e matemáticas fundamentais. Isso, portanto, poderia ser aplicado aos sentidos e à experiência humana. É importante observar que Descartes estava refutando a *prioridade*, e não a *possibilidade*, dos dados empíricos (ou seja, dos dados extraídos da experiência). Para ele, esses dados deveriam ser interpretados por intermédio de modelos e idéias gerados pela mente humana, independentemente de qualquer experiência.

A alternativa que se apresentava em oposição ao racionalismo era um apelo à experiência, geralmente conhecida como “empirismo”. É possível afirmar que suas origens encontram-se no século XVI ou até mesmo antes disso. No entanto, sua crescente aceitação e credibilidade datam do final do século XVII. Um dos que mais contribuíram para o desenvolvimento dessa doutrina foi John Locke (1632-1704), cujo *Essay concerning human understanding* [*Ensaio acerca do conhecimento humano*] (1690) atacou a noção de princípios e “verdades inatas” que era

tão prezada por Descartes. Deus não punha verdades em nossas mentes desde que nascíamos, mas antes concedia-nos as faculdades necessárias para que alcançássemos essas verdades. Para Locke, a fonte primária do conhecimento era os sentidos e as experiências do ser humano; a função da razão era apenas a de refletir a partir dessa experiência. Assim, a razão não é vista como fonte *primária* de conhecimento.

Locke critica aqueles que recorriam à matemática como meio de interpretação dos dados da experiência. Para ele, “um matemático somente aceita verdades e propriedades como algo relacionado a um retângulo ou a um círculo, à medida que essas verdades e propriedades sejam uma idéia já presente em sua mente”. Conforme a visão de Locke, os “princípios gerais” aos quais o racionalismo apelava deveriam ser vistos como conclusões científicas, e não como fundamentos da ciência.

O próprio Locke reconheceu claramente que sua abordagem empírica tinha certas conseqüências para a religião. Conforme afirmava, a noção de Deus não era algo inato. Todo conhecimento humano acerca de Deus, inclusive sobre sua existência e natureza, era proveniente da experiência. O conceito de “Deus”, de acordo com Locke, é elaborado pela mente a partir da experiência humana:

Se analisarmos o conceito que temos do Ser supremo e insondável, descobriremos que chegamos a esse conceito por intermédio de um mesmo procedimento e que os complexos conceitos que temos, tanto sobre Deus quanto sobre outras coisas espirituais, consistem em idéias elementares que adquirimos por intermédio da reflexão... a partir de nossa própria experiência, chegamos aos conceitos de existência e duração, de conhecimento e poder, de prazer e felicidade... portanto, ampliamos cada um desses conceitos, acrescentando-lhes nossa noção de infinito e, assim, combinando todos eles, elaboramos nosso complexo conceito de Deus.

A partir desse debate entre o racionalismo e o empirismo, surge um questionamento acerca do modo pelo qual certas verdades eram alcançadas, se por um processo *a priori* ou *a posteriori*. O primeiro deles (que literalmente significa “a partir do que vem antes”) é característico do racionalismo e sustenta que a verdade é gerada no interior da própria mente humana. O outro (que literalmente significa “a partir do que vem depois”) sustenta que a verdade é gerada a partir da reflexão a respeito daquilo que as faculdades humanas experimentam por intermédio dos sentidos. Essa mesma discussão surge no campo da religião, em que se continua a questionar se o conhecimento de Deus é alcançado por um processo *a priori* (isto é, gerado no interior da mente humana ou lá posto por Deus), ou por um processo *a posteriori* (gerado a partir da reflexão acerca da experiência ou da revelação de Deus).

Um outro debate filosófico posterior, de grande relevância tanto para a ciência quanto para a religião, diz respeito ao realismo e ao idealismo e será o tema que trataremos a seguir.

O realismo e o idealismo

O idealismo não nega a existência das coisas materiais no mundo. No entanto, defende que apenas podemos conhecer a *imagem dos objetos como aparecem a nós, o sujeito conhecedor*, ou o modo como os experimentamos, e jamais os objetos em si, como realmente são. A área do idealismo que enfatiza esse aspecto de uma forma particularmente intensa é por vezes chamada de “fenomenalismo”, uma teoria de acordo com a qual é impossível conhecer diretamente as realidades exteriores; apenas podemos conhecê-las por intermédio de suas “imagens” ou “representações”.

A versão mais conhecida dessa abordagem é associada ao grande filósofo idealista alemão, Immanuel Kant, que defende a teoria de que temos de lidar com as imagens ou representações dos objetos, e não com os objetos em si. Ele traça, desse modo, a diferença entre o mundo dos fenômenos e “os objetos em si mesmos”, alegando que os objetos jamais podem ser diretamente conhecidos. O idealista defende, portanto, que podemos conhecer a maneira pela qual os objetos aparecem a nós, o sujeito conhecedor, por intermédio de nossa atividade mental de organização. Contudo, é impossível para o ser humano o conhecimento de realidades que sejam independentes da mente humana.

Em oposição a essa teoria, devemos apontar a doutrina geralmente conhecida como “realismo”. Devido à grande variedade de “realismos” que podemos encontrar tanto na comunidade filosófica quanto científica, talvez seja útil tentar identificar suas características básicas. De acordo com a explicação de W. H. Newton-Smith, um realismo científico elementar sustentaria que “ao menos alguns dos termos teóricos de uma doutrina designam seres ou objetos reais, que são diretamente responsáveis pelo fenômeno cuja observação nos induz a pressupor sua existência”.

Há três diferentes modos de expressar a crença central do realismo, em que cada um deles se diferencia pela maneira como expressa seu compromisso com o realismo:

- 1 Os seres e objetos possuem existência própria e independente da mente humana (em oposição à visão de Berkeley de que essa existência dependia da percepção humana);
- 2 Os seres e objetos “extra-mentais” – isto é, aqueles que possuem uma existência real e independente – são os únicos cuja existência podemos realmente afirmar;
- 3 Tanto as realidades subjetivas (mentais) quanto as objetivas (não-mentais) têm existência real.

Cada um dessas posições incorpora uma tese realista, embora fique bem claro que existe uma diferença significativa entre os graus de comprometimento e as formas de expressão por elas adotadas. Entretanto, o tema comum que une essas três diferentes posições do realismo também é evidente: os seres e objetos têm no mundo uma existência que é independente da percepção humana ou de algum processo mental.

Uma abordagem desse tipo é algo típico das ciências naturais, em que certos

teólogos – como Thomas F. Torrance, por exemplo – recorreram a esses pressupostos e métodos científicos, com a finalidade de defender uma forma de realismo teológico. A maioria dos cientistas naturais alegava que, apesar das dificuldades que encontramos em representá-los ou detectá-los, era possível sustentar que os “seres e objetos hipotéticos/teóricos” ou “não observáveis” tinham uma existência genuína. O simples fato de eles não poderem ser observados ou verificados não podia ser tomado como sinal de que não existissem. Existem excelentes motivos para crer na suposição de que elétrons, *quarks* e nêutrons existem, mesmo que não possam ser “detectados” ou observados de forma direta. Como John Polkinghorne – notável investigador da interface existente entre a física e a teologia –, posteriormente, observou, as dificuldades que temos em descrever alguma coisa não podem ser consideradas como sinal de que isso não exista:

É nossa capacidade para entender o mundo material que nos convence de sua realidade, mesmo quando, no enigmático mundo da teoria quântica, essa realidade não seja passível de representação. Isso faz com que a física tenha bastante em comum com a teologia, à medida que esta última prossegue em sua busca da compreensão do Indescritível.

Um tipo de realismo que apresenta uma importância singular para a teologia é aquele normalmente conhecido como “realismo crítico”. A corrente comumente designada como “realismo ingênuo” sustenta a existência de uma relação imediata entre o mundo exterior e a percepção humana, de modo que a “realidade” possa ser diretamente detectada. Já o realismo crítico alega que essa percepção, embora real, é indireta e mediada por intermédio de modelos ou analogias. Por exemplo, jamais saberemos exatamente como um elétron se parece, como também jamais podemos ter a esperança de ver um. No entanto, isso não nos impede de acreditar que os elétrons existam realmente, como também não nos impede de desenvolver modelos de elétrons que nos ajudem a compreender seu comportamento.

É evidente a importância dessa discussão para a religião. Uma das questões mais relevantes a ser discutidas, em especial na disciplina da filosofia da religião, é se Deus é simplesmente uma criação da mente humana ou se ele existe independentemente do pensamento humano. Em diversas áreas do pensamento religioso, há um interesse crescente pelo “realismo crítico”, que pode ser sintetizado por intermédio de duas proposições:

- 1 Deus existe de uma forma independente do pensamento humano;
- 2 Os seres humanos são forçados a usar modelos ou analogias para descrever a Deus, pois ele não pode ser conhecido de uma forma direta.

Por essa razão, a utilização de modelos e analogias, tanto na ciência quanto na religião, é um tema de grande interesse.

O positivismo lógico: o círculo de Viena

Um dos movimentos filosóficos mais importantes a nascer no século XX surgiu em Viena, capital da Áustria. O “Círculo de Viena” é em geral tido como um

grupo de filósofos, físicos, matemáticos, sociólogos e economistas que se uniram, sob a liderança de Moritz Schlick, no período de 1924 a 1936. Esse grupo se desfez após Schlick ser morto a tiros por um estudante, em 1936, quando se dispersou em consequência do surgimento do social-nacionalismo na Áustria, antes da Segunda Guerra Mundial. Como resultado disso, as idéias do Círculo de Viena difundiram-se intensamente, em especial nos Estados Unidos. A propósito, que idéias eram essas?

Devemos destacar o fato de que havia uma grande divergência entre os vários intelectuais pertencentes ao Círculo, em que as perspectivas de alguns de seus membros mais importantes modificar-se-iam com o passar do tempo. Isso faz com que seja um pouco arriscada a tentativa de generalizar os temas principais do grupo. Contudo, em termos bastante gerais, podemos afirmar que um dos temas mais importantes do grupo encontrava-se na teoria de que *as crenças devem ser justificadas com base na experiência*. É possível notar que essa idéia está fundamentada nas obras de David Hume, em que assume uma tonalidade manifestamente empírica. Por esse motivo, os membros do grupo tendiam a ter apreço bastante elevado por métodos e normas das ciências naturais (que eram vistas como a mais empírica das disciplinas humanas), assim como desprezo equivalente pela metafísica (que era vista como tentativa de desvencilhar-se da experiência). Na verdade, uma das conquistas mais significativas do Círculo de Viena foi fazer com que a palavra “metafísica” assumisse conotações bastante negativas.

Para o Círculo de Viena, proposições que não fossem diretamente vinculadas ou relacionadas ao mundo real não tinham o mínimo valor, servindo apenas para perpetuar inúteis conflitos do passado. Os termos que integravam uma proposição tinham que apresentar uma relação direta com aquilo que experimentamos. Portanto, deveria ser possível expressar cada proposição de forma que apresentasse uma relação direta com o mundo real da experiência.

O Círculo de Viena desenvolveu essa abordagem por intermédio da utilização de modelos da lógica simbólica, que haviam surgido no final do século XIX, os quais foram usados com bastante eficácia por Bertrand Russell, no início do século XX. O modo como os termos e as sentenças relacionam-se entre si pode ser esclarecido por intermédio do uso adequado da lógica. Como o próprio Schlick observou, a rigorosa utilização desses princípios lógicos poderia impedir a ocorrência de falhas absurdas no rigor filosófico. Ele apresentou as seguintes hipóteses como exemplos básicos dessas falhas que seriam eliminadas por esse rigor lógico:

- 1 Meu amigo morreu depois de amanhã.
- 2 A torre tem tanto 100 quanto 150 metros.

Pode-se perceber que o programa geral, conforme proposto, resumia-se nos dois tópicos seguintes:

- 1 Todos os enunciados válidos podem ser reduzidos a enunciados que contenham somente termos derivados da observação, ou os que podem ser claramente definidos por meio desses termos.

- 2 Deve ser possível expressar em termos lógicos todos esses enunciados reducionistas.

A tentativa mais relevante de levar adiante essa proposta encontra-se nas obras de Rudolph Carnap, especialmente em uma obra escrita em 1928, *The logical construction of the world* [*A construção lógica do mundo*]. Nela Carnap determina-se a demonstrar o modo como o mundo, por intermédio de uma construção lógica, poderia derivar da experiência. De acordo com ele, isso representava uma tentativa de “redução da ‘realidade’ ao ‘conhecido’”, por intermédio da aplicação de métodos da lógica sobre premissas que se derivavam da experiência. Assim, as duas únicas fontes do conhecimento eram as percepções dos sentidos humanos e os princípios analíticos da lógica. As premissas derivavam-se das percepções dos sentidos humanos, que também as justificavam, da mesma forma que se relacionavam umas às outras e aos termos que as integravam por intermédio dos princípios analíticos da lógica.

Desde o início ficou evidente que os enunciados da lógica e da matemática representariam um problema para o Círculo de Viena. De que modo o enunciado “ $2 + 2 = 4$ ” estava relacionado à experiência? Alguns de seus integrantes alegavam que esse enunciado não tinha sentido; outros (talvez a maioria) sustentavam que esses enunciados deveriam ser considerados como “enunciados analíticos”, cuja verdade era fixada por definição ou convenção, de forma que sua validade não exigisse qualquer evidência empírica. A seguir, limitaremos nossos comentários a enunciados não analíticos, para evitar esse problema da generalização.

Para o Círculo de Viena, um enunciado não tem validade a menos que seja demonstrada a possibilidade de reduzi-lo a um enunciado que possua relação direta com a observação. Um enunciado que não se submeta a essa condição pode até ter sentido em termos gramaticais, mas não faz o menor sentido à medida que não expressa coisa alguma. Aparentemente, um enunciado pode dizer algo; porém, após uma observação mais atenta, verifica-se que não passa de mero “atracamento verbal” (Otto Neurath). O próprio Carnap exemplifica esse aspecto ao inventar uma palavra, *teavy*, permitindo-se brincar com uma análise filosófica:

Supremos, a título de ilustração, que alguém invente uma nova palavra, *teavy*, e afirme que existem coisas que são *teavy* e coisas que não são *teavy*... Como poderíamos afirmar, em um caso concreto, se uma determinada coisa é ou não *teavy*? Imaginemos, para começar, que a pessoa que criou a palavra não a nossa pergunta: conforme ela mesma afirma, não existem sinais empíricos que comprovem a condição de ser ou não *teavy*. Nessa hipótese, poderíamos negar a legitimidade do uso dessa palavra. Se, ainda assim, a pessoa que usa a palavra afirmar que existem coisas que são *teavy*, e outras que não são, só que a diferença entre umas e outras permanece um mistério para a mente impotente e limitada do homem, devemos considerar isso como verbosidade, a saber, um atrancamento de palavras vazias, sem significado.

Em outras palavras, não há nada que pudéssemos possivelmente experimentar que nos possibilitaria determinar o significado da palavra *teavy*.

O que Carnap está apresentando é algo normalmente conhecido hoje como “princípio da verificabilidade”. Conforme a aceção mais comumente aceita, esse princípio afirma que apenas aqueles enunciados que sejam passíveis de verificação têm validade. Portanto, no que tange à teoria do conhecimento, fica bem claro que se atribui às ciências naturais uma posição de prioridade, em que, conforme essa ótica, cabe à filosofia a função instrumental de esclarecer aquilo que já foi determinado pela análise empírica. Conforme Carnap, a filosofia “consiste na análise lógica dos enunciados e conceitos da ciência empírica”.

Essas perspectivas tornaram-se populares no mundo de fala inglesa por intermédio da publicação do livro de A. J. Ayer, *Language, truth and logic* [*Linguagem, verdade e lógica*], em 1936. Embora a Segunda Guerra Mundial tenha interferido em seu processo de aceitação e avaliação, esta única obra é considerada por muitos como aquela que definiu o programa filosófico, no mínimo, por duas décadas após a guerra. Sua aplicação intensa e radical do princípio da verificabilidade descartou, sob o rótulo de “inválido”, praticamente tudo aquilo que apresentasse uma propensão a ser considerado como metafísico ou religioso.

Como era de esperar pela análise que fizemos, o positivismo lógico não perdia tempo com os enunciados da religião, os quais eram descartados como “inválidos” em razão da incapacidade humana de verificá-los. Carnap afirmou que os enunciados da religião não eram científicos:

A teologia sistemática afirma representar o conhecimento a respeito de seres supostamente pertencentes a uma ordem sobrenatural. Uma alegação desse tipo deve ser examinada de acordo com os mesmos critérios rigorosos aplicados a qualquer outra alegação de conhecimento. Ora, em minha opinião, esse exame demonstrou claramente que a teologia tradicional é um resquício dos tempos passados, algo que se encontra em total descompasso com o raciocínio científico deste século.

Os enunciados que traziam declarações acerca de “Deus”, do “transcendente” ou do “Absoluto” eram considerados inválidos pelo fato de não poder ser verificados pela experiência. Ayer aceitava a possibilidade de que os enunciados da religião fornecessem informações indiretas acerca do estado mental (subjetivo) da pessoa que os pronunciasse. No entanto, eles não poderiam ser considerados válidos em relação ao mundo exterior (objetivo).

O tema da “verificação escatológica” gozou de certo grau de popularidade no período de 1955 a 1965, podendo ser considerado como reação direta às questões levantadas pela exigência de verificação como condição de validade. É possível notarmos a presença dessa idéia na contribuição de I. M. Crombie ao debate do Oxford University Socratic Club, que discutiu a hipótese da existência de Deus ser ou não refutável, a qual voltaremos na próxima parte deste capítulo. Crombie, ao discutir as questões levantadas pelo problema do sofrimento, observou que a experiência, com base na qual os enunciados religiosos poderiam ser verificados,

simplesmente não se encontrava ao nosso alcance *no presente* – mas ela estaria acessível após a morte:

Uma vez que nossa experiência, da forma como hoje se encontra, é limitada, não podemos assumir, em relação a ela, uma posição definitiva... Para o cristão, a morte marca o chegar a essa posição em que é possível decidir; e embora todos nós passemos por essa experiência, não podemos retornar para contar o que descobrimos.

Essa perspectiva foi trabalhada de forma mais profunda por John Hick, que apresenta uma analogia sobre duas pessoas que viajam pela mesma estrada e vivem as mesmas experiências. Uma delas acredita que a estrada a conduzirá até a Cidade Celestial; a outra não acredita nisso:

Durante a jornada, o problema entre elas não é de ordem experimental. A verdade é que não nutrem expectativas distintas sobre os pormenores que encontrarão ao longo da estrada, mas apenas sobre o destino final. Contudo, quando elas efetivamente dobrarem a última curva da estrada, ficará evidente que uma delas tinha estado certa todo o tempo, e a outra, errada. Assim, embora a questão entre elas pareça ter sido de ordem experimental, foi, no entanto, desde o início, uma questão real. Elas não tinham apenas sentimentos diferentes em relação à estrada, pois, em relação ao verdadeiro estado das coisas, uma delas sentia apropriadamente, e a outra, inapropriadamente. Suas interpretações opostas sobre a estrada representavam posições genuinamente contrárias, embora fossem asserções cujo *status* apresentasse a qualidade peculiar de ser confirmado em retrospectiva por um ponto crucial no futuro.

Essa questão, porém, tem perdido importância desde essa época, ao menos em razão de uma conscientização a respeito das graves limitações existentes em torno do princípio da verificabilidade proposto pelo positivismo lógico. Para exemplificar algumas dessas limitações, podemos refletir sobre a seguinte afirmação: “Havia seis gansos no gramado da frente do Palácio de Buckingham, às 17:15 horas, do dia 18 de junho de 1865”. Essa é uma declaração perfeitamente válida, pois afirma algo que poderia ter sido verificado. No entanto, não temos a possibilidade de confirmá-la. A mesma dificuldade surge em relação a outras afirmações referentes ao passado. Para alguém como Ayer, essas declarações não deveriam ser consideradas nem verdadeiras nem falsas, pois não tinham relação com o mundo exterior. Isso, contudo, vai claramente contra nossa intuição básica de que essas declarações sejam *efetivamente* afirmações válidas.

Portanto, a capacidade de verificabilidade tem lá seus limites. Logo, seria bastante instrutivo observar uma teoria rival que surgiu em resposta a algumas das dificuldades percebidas em relação ao princípio da verificabilidade. Essa teoria rival é geralmente chamada de teoria da “falsificabilidade” (ou refutabilidade), que será analisada na seção seguinte.

A exigência da refutação: Karl Popper

Karl Popper achava que o princípio da verificabilidade ligado ao Círculo de Viena era demasiadamente rígido, pois acabava por excluir muitos enunciados científicos válidos:

Minha crítica em relação ao critério da verificabilidade foi sempre esta: de modo contrário à intenção de seus defensores, esse critério não exclui enunciados obviamente metafísicos; mas exclui, na verdade, os enunciados científicos mais importantes e interessantes de todos, isto é, as teorias científicas, as leis universais da natureza.

No entanto, ele também estava convencido de que a ênfase sobre a questão da verificabilidade era equivocada por um outro motivo. Ela acabou por permitir que uma série de “pseudociências”, como o freudismo e o marxismo, assumissem um *status* “científico”, quando, na verdade, não eram nada disso.

Embora a preocupação originária de Popper pareça ter sido a eliminação da metafísica do meio dos enunciados “válidos”, sua atenção parece ter se voltado, pouco tempo depois, para a crítica do que ele designava como “pseudociências”. Para ele, os pseudocientistas, como os marxistas e os freudianos, eram capazes de interpretar praticamente tudo como fundamento para suas teorias:

O que considero extremamente impressionante, e ao mesmo tempo tão perigoso, a respeito dessas teorias é a alegação de que foram “verificadas” ou “comprovadas” por uma corrente interminável de evidências colhidas a partir da observação. E de fato, uma vez que lhe chamem a atenção para determinado aspecto, você é capaz de enxergar, em todo lugar, exemplos que comprovem esse aspecto. Um marxista é incapaz de ler um jornal sem que encontre, em cada página, evidências que comprovem a existência de uma luta de classes... Um psicanalista, seja ele freudiano seja ele adleriano, certamente seria capaz de afirmar que suas teorias são comprovadas todos os dias, ou mesmo a cada instante, por suas observações clínicas... É exatamente este fato – o fato de que elas sempre se encaixam, de que são sempre “comprovadas” – que impressiona seus adeptos. Isso fez com que eu comesse a perceber que essa aparente consistência era, na verdade, um ponto fraco e que todas essas “comprovações” eram muito superficiais para ter a força de argumentos verdadeiros.

Por volta de 1920, Popper recorda-se de ter lido um artigo científico bastante divulgado a respeito da teoria da relatividade de Einstein. O que o deixou impressionado foi justamente a condição imposta por Einstein como necessária para demonstrar que sua teoria estava incorreta. Einstein afirmava que “se o deslocamento da faixa vermelha das linhas do espectro, decorrentes do potencial gravitacional, não existissem, logo toda a teoria da relatividade seria insustentável”.

Para Popper, isso representava uma atitude e uma perspectiva que divergiam totalmente da postura que ele atribuía aos marxistas e freudianos. Estes, os comprometidos com estas duas ideologias, simplesmente buscavam por evidências

capazes de confirmar suas idéias. Einstein, no entanto, estava procurando algo que fosse capaz de *refutar* sua teoria! Se essa evidência fosse encontrada, ele abandonaria sua teoria.

Na prática, isso era uma espécie de exagero. O que aconteceria se o tal deslocamento da faixa vermelha fosse tão pequeno que não pudesse ser captado pela tecnologia existente na época? Ou mesmo se fosse encoberto por algum tipo de interferência que eles não pudessem eliminar? Na hipótese da luz solar, a relatividade presumia, em geral, que deveria haver esse deslocamento gravitacional, em função da redução da velocidade da luz para um número bem baixo – 2,12 frações em um milhão. Esse deslocamento era, de fato, impossível de ser detectado naquela época, um fato que teve grande peso nas discussões dos comitês responsáveis pelo prêmio Nobel, em 1917 e 1919. Contudo, sabe-se agora que as técnicas disponíveis na década de 1920 simplesmente não eram desenvolvidas o suficiente para permitir a observação desse suposto efeito; apenas na década de 1960 que essa comprovação se tornou possível. E, conforme o critério estabelecido pelo próprio Einstein, sua teoria não poderia ser comprovada.

Popper, no entanto, sentia que o princípio envolvido nessa questão era relevante. As teorias tinham de ser testadas por intermédio da experiência, o que levaria a sua comprovação ou refutação (falsificabilidade):

Certamente devo aceitar um sistema como algo empírico ou científico apenas se for possível *testá-lo* por intermédio da experiência. Essas ponderações indicam que não é a *verificabilidade*, mas sim a *refutabilidade* de um sistema que deve ser tomada como critério de diferenciação... É necessário que exista a possibilidade de que um sistema científico empírico possa ser refutado por meio da experiência.

A partir disso, podemos concluir que Popper havia aceitado alguns dos pontos mais essenciais do positivismo lógico, sobretudo o papel fundamental relativo à experiência do mundo real. Um sistema teórico deve-se prestar a ser testado a partir da observação do mundo. No entanto, naquele ponto em que o positivismo lógico enfatizava a necessidade de declarar as condições sob as quais uma teoria pudesse ser comprovada, Popper sustentava que essa ênfase deveria recair sobre a necessidade de declarar as condições sob as quais uma teoria pudesse ser refutada.

Portanto, ele destacava a importância das experiências que pudessem refutar (falsificar) uma teoria. No entanto, o físico francês Pierre Duhem alegava, de maneira convincente, que era de fato impossível imaginar uma “experiência crítica”, pois haveria sempre um grau significativo de dúvida sobre se aquela experiência deveria ser totalmente refutada, ou se o problema estava apenas em uma de suas hipóteses, que não tivesse importância fundamental para a teoria em si. A abordagem de Popper aparentemente ignorava a natureza do apelo fortemente teórico da observação experimental, o que tornava sua teoria bem menos influente do que ele poderia imaginar.

Sua abordagem, porém, teve grande influência na filosofia da religião, nas décadas de 1950 e 1960, apresentando uma ligação específica com algo que veio a

tornar-se conhecido como o debate da “refutação” (“falsificação”). Anthony Flew, em seu estudo, *Theology and falsification* [*Teologia e refutação*], defendia a impossibilidade de analisar a validade dos enunciados religiosos, uma vez que nada que pudesse ser extraído da experiência seria considerado capaz de refutá-los. Na verdade, Flew estava apenas aderindo à crítica feita por Popper em relação ao marxismo e ao freudismo que, de acordo com este último, eram capazes de interpretar evidências colhidas da experiência ou da observação da forma como bem entendiam.

Flew explica suas preocupações por meio do que ele mesmo designa como parábola. Dois exploradores encontram uma clareira na selva. Um deles afirma acreditar que existe um jardineiro invisível que cuida dessa clareira. O outro nega essa possibilidade e sugere que eles tentem comprovar esse fato por intermédio de vários testes sensoriais – como, por exemplo, ficar vigiando a clareira, para ver se o jardineiro aparecia por lá, ou usar cães farejadores e cercas elétricas para detectar sua presença. Nenhum dos testes conseguiu comprovar a presença do jardineiro. Portanto, o explorador que refutava a hipótese da existência do jardineiro alega que isso comprova sua tese, de que não havia nenhum jardineiro. No entanto, o outro explorador reage a essas objeções acrescentando certas especificações. “Existe um jardineiro” – argumenta ele –, “no entanto, ele não tem cheiro nem faz barulho”. No final, Flew sustenta que a idéia da existência do jardineiro depara-se com a “morte (refutação) de milhares de especificações”. O jardineiro não podia ser visto, ouvido, farejado ou tocado. Logo, não era plausível que se perdoasse aquele que concluísse que o jardineiro realmente não existia? Essa era, com certeza, a conclusão a que Flew chegara. Baseava-se no fato de que era impossível que enunciados religiosos que fossem abertos à refutação fossem formulados.

No entanto, a exigência da refutabilidade – assim como a anterior exigência da verificabilidade – demonstra ser bem mais complexa do que se imaginava a princípio. Por exemplo, essa exigência imperiosa de Flew não encontrava respostas nas ciências naturais, pois eram precisamente elas que introduziam no processo de desenvolvimento teórico as alterações ou “especificações” às quais Flew se opunha com tanta veemência. Geralmente, os dados atípicos eram acomodados nas teorias por meio de um processo de ajustamento, modificação e especificação que era sutil e complexo. A exigência incondicional de algo que incontestavelmente refutasse uma teoria – normalmente definida em termos de uma “experiência crucial” – é, na verdade, totalmente irrealista, no que diz respeito às ciências naturais, em razão dos aspectos explorados por escritores como Pierre Duhem.

A preocupação específica de Popper estava na eliminação da metafísica do meio científico, pois ele achava que havia encontrado uma forma de eliminar os enunciados metafísicos ao exigir que fossem passíveis de refutação. Contudo, essa tentativa de estabelecer um critério válido de refutabilidade tornou-se bem mais difícil do que ele esperava. Um excelente exemplo encontra-se naquilo que hoje é conhecido como “paradoxo adicional”. Estabeleceremos que *T* é uma teoria refutável – por exemplo, “Todos os cisnes são brancos”. Uma vez que *T* é refutável,

devemos ter um enunciado que se baseia na observação, o enunciado *O*, uma consequência de *T*. Com base nesse nosso exemplo, esse enunciado *O* pode ser, por exemplo, “Observa-se que todos os cisnes são brancos”. Se pensarmos que essa observação não corresponde à realidade, concluímos, portanto, que a própria teoria *T* é falsa.

Até aqui está tudo certo. Contudo, o paradoxo adicional transforma esse esquema bastante simples em algo mais complexo. De uma forma bem simples, podemos dizer que o paradoxo consiste em “acrescentar” um enunciado metafísico adicional *M* – como por exemplo, “Zeus está com fome”, ou, “O absoluto é azul”. Agora, temos uma teoria *T'* que pode ser definida da seguinte forma:

$$T' = T \& M$$

Em outras palavras, a nova teoria representa a junção do enunciado original e de um novo enunciado metafísico. *T'* é verdade se e somente se tanto *T* quanto *M* também o forem. Uma vez que *T* é refutável, conclui-se que *T'* também o é, pois a observação de que existe um cisne preto demonstraria que a teoria é falsa. O fato de que um enunciado metafísico totalmente arbitrário (e, de acordo com o que supomos, um enunciado não passível de comprovação e refutação) ter sido adicionado não faz a menor diferença nesse aspecto.

Para expressar isso de uma forma um pouco mais clara, imagine que temos uma teoria que seja formada por dois enunciados:

- 1 Todos os cisnes são brancos.
- 2 O Absoluto é azul.

Se observarmos um cisne preto, a teoria, formada por esses dois enunciados, mostrar-se-á incorreta, pois um de seus enunciados seria incorreto. O paradoxo adicional está ligado ao fato desconcertante de que qualquer hipótese metafísica arbitrária pode ser incorporada a uma teoria refutável – o que enfraquece seriamente o apelo da abordagem de Popper. Entretanto, continua tendo grande influência a exigência no sentido de que sejam elaboradas proposições teológicas passíveis de refutação, e essa influência tem sido constante no debate teológico contemporâneo.

Agora, passaremos a analisar uma série de questões mais clássicas relacionadas à teologia cristã, as quais tratam daquilo que geralmente se descreve sob o tema “fé e razão”, no qual se encontram questões como, por exemplo, se a existência de Deus pode ser comprovada ou não. Seria bom começar essa discussão pela reflexão sobre a natureza da própria fé.

A natureza da fé

Desde a época do Iluminismo, a palavra “fé” passou a significar algo como “um tipo inferior de conhecimento”. Entende-se que a fé significa um “conhecimento parcial”, caracterizado por um certo grau de incerteza, e que se baseia ou em uma absoluta falta de evidência ou em evidências inadequadas, incapazes de conduzir a um pleno convencimento. Kant alegava que a fé (*Glaube*) é basicamente uma crença

sustentada com base em termos que são subjetivamente adequados, porém objetivamente impróprios. Logo, a fé é vista como firme comprometimento em relação a uma crença que não pode ser adequadamente justificada com base nas evidências existentes.

Embora essa concepção de fé possa prestar-se a certos propósitos limitados, apresenta sérias inadequações no que diz respeito aos propósitos da teologia cristã. De acordo com o entendimento predominante na tradição cristã, a fé possui aspectos tanto epistemológicos quanto soteriológicos, ou seja, tanto diz respeito à forma como às coisas (especialmente aquelas relacionadas a Deus) que podem ser conhecidas, como também à compreensão da salvação. Por exemplo, é impossível compreender a doutrina da justificação proposta por Lutero somente pela fé se entendermos a fé como “uma crença que está além das evidências existentes”.

Para proceder a uma análise mais profunda a esse respeito, examinaremos mais detalhadamente esses dois aspectos da fé. Os aspectos cognitivos ou epistemológicos da fé são mais bem explicados nas obras de Tomás de Aquino, ao passo que os aspectos soteriológicos da fé são mais bem analisados nas primeiras obras de Martinho Lutero.

Fé e conhecimento

Tomás de Aquino adota uma abordagem intensamente intelectual em relação à fé, tratando-a como o meio-termo entre o conhecimento (*scientia*) e a convicção. Para ele, *scientia* adquire um sentido de “algo que comprova a si mesmo” ou “algo que é possível provar haver derivado de alguma coisa que seja verdade evidente em si mesma”. Assim, no caso da *scientia*, a verdade impõe-se ao intelecto humano por ser evidente em si mesma, ou por apoiar-se em argumentos lógicos tão poderosamente convincentes que jamais poderiam ser descartados por uma mente racional. Na hipótese da fé, entretanto, a evidência não é suficiente para compelir o intelecto humano a aceitá-la.

A fé aceita como verdadeiros os artigos da fé cristã, da forma, por exemplo, como se encontram sintetizados nos credos. As proposições sobre Deus ou sobre a fé cristã em geral são seu objeto. “Ter fé” significa aceitar como verdadeiros esses artigos de fé, mesmo que não seja possível demonstrar com base nas evidências disponíveis, que estejam acima de qualquer dúvida.

Tomás de Aquino insiste na questão da racionalidade da fé cristã. Em outras palavras, ele destaca o fato de que é possível demonstrar que o conteúdo da fé cristã é consistente com a razão humana. Seus argumentos em favor da existência de Deus (as *Cinco vias*) representam basicamente uma tentativa de demonstrar que a fé cristã, em Deus, é coerente com a reflexão racional sobre o universo da experiência humana. Entretanto, ele também se preocupava em destacar que a fé e a teologia cristãs são, basicamente, uma resposta a algo que se encontra além do alcance da razão humana – a revelação divina. Analisaremos esse aspecto mais adiante (vide pp. 220-222).

A visão geral da fé como um tipo inferior de conhecimento parece, portanto,

ter profundas ligações com o pensamento de Tomás de Aquino. Seu impacto sobre a filosofia da religião e sobre as perspectivas populares a respeito da natureza da fé cristã foi profundo. Por exemplo, a compreensão geral da primeira proposição do credo, “Creio em Deus Pai”, significa nada mais do que “Creio na existência de um Deus”. Contudo, com o advento da Reforma do século XVI, teve lugar um esforço contínuo no sentido da redescoberta de aspectos relativos à compreensão bíblica a respeito da natureza da fé, que haviam sido encobertos pela preocupação escolástica com a ortodoxia do conhecimento de Deus. Assim, ao analisar a ênfase de Lutero acerca dos aspectos soteriológicos da fé, isso pôde ser observado.

Fé e salvação

A contribuição mais importante para uma compreensão clássica da fé, a partir de uma ótica evangélica, foi, sem dúvida alguma, a de Martinho Lutero. Sua doutrina da justificação somente pela fé, quando bem compreendida, transformava a fé no fundamento de sua espiritualidade e teologia. O ponto fundamental que Lutero defendeu foi que “a Queda” (Gn 1–3) é, em primeiro lugar e acima de tudo, uma queda relacionada à fé. Pois a fé representa um relacionamento correto com Deus (Gn 15.6). Ter fé é viver de acordo com a vontade de Deus para nossa vida.

A noção de fé defendida por Lutero apresenta três elementos:

- 1 A fé possui uma dimensão pessoal e não puramente histórica.
- 2 A fé envolve a confiança nas promessas de Deus.
- 3 A fé une o fiel a Cristo.

Analisaremos agora cada um desses elementos individualmente:

1 *A fé não é apenas um conhecimento histórico.* Lutero alega que uma fé que se contenta somente em crer na veracidade histórica dos evangelhos não é uma fé redentora. Os pecadores são perfeitamente capazes de confiar nos detalhes históricos contidos nos evangelhos, mas apenas esses fatos, por si mesmos, não são adequados para motivar uma autêntica fé cristã. A fé redentora envolve a atitude de crer e confiar que Cristo nasceu por nós, de forma pessoal, e realizou por nós a obra da salvação.

2 *A fé envolve um fator de confiança (fidúcia).* A noção da confiança é importante para o conceito de fé inspirado pela Reforma, como sugere uma analogia usada por Lutero: “Tudo depende da fé. Uma pessoa sem fé é como alguém que tenha de atravessar o oceano, mas está com tanto medo que não acredita que um barco possa ajudá-lo. E, assim, essa pessoa permanece exatamente onde se encontra e nunca é salva, pois jamais subirá no barco e atravessará o oceano”. Fé não representa apenas crer que algo seja verdade; é também estar preparado para agir com base nessa crença, depositando nela sua confiança. Recorrendo à analogia de Lutero: ter fé não é simplesmente acreditar na existência de um barco – mas é entrar nele e se lançar ao mar, confiando a ele nossa vida.

Contudo, em que nos pedem para confiar? Estão somente nos pedindo para

crer na fé? Para Lutero, esta pergunta talvez pudesse ser mais bem posta da seguinte forma: em quem estão nos pedindo para crer? Para ele, a resposta era inequívoca: a fé representa a atitude de estar preparados para depositar nossa confiança nas promessas de Deus, na integridade de seu caráter e na fidelidade do Deus que fez essas promessas. A fé só é tão forte quanto aquele em que cremos e confiamos. A eficácia da fé não depende da intensidade com que cremos, mas da confiança que depositamos naquele em quem cremos. O objeto da fé tem pelo menos a mesma importância, ou provavelmente uma importância até bem maior, do que a intensidade da fé. Não há sentido em crer intensamente em alguém que não mereça nossa confiança; mesmo uma fé módica em alguém em quem se possa confiar totalmente é bem mais preferível. Essa confiança, entretanto, não é uma atitude ocasional. Para Lutero, ela representa uma permanente perspectiva de confiança em relação à vida, uma constante postura de convicção no que diz respeito à confiabilidade das promessas de Deus.

3 *A fé une o fiel a Cristo.* Lutero apresenta esse princípio de forma bastante clara em uma obra escrita em 1520, *The liberty of a Christian* [*Da liberdade do cristão*]:

A fé não significa simplesmente o fato de nosso espírito perceber que a palavra de Deus está repleta de toda graça, liberdade e santidade; a fé também une nosso espírito a Cristo, assim como a noiva une-se a seu noivo. Dessa união, conforme nos ensina São Paulo (Ef 5.31,32), concluímos que Cristo e o nosso espírito tornam-se um só corpo, de forma que tenham tudo em comum, na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, em todas as circunstâncias. Isso significa que aquilo que pertence a Cristo, também pertence ao cristão; e que aquilo que pertence ao cristão, também pertence a Cristo. Assim, se a Cristo pertencem toda a virtude e santidade, o cristão agora também possui essas características. Todavia, se ao cristão pertencem incontáveis vícios e pecados, a Cristo eles também passam a pertencer.

A fé, portanto, não representa a mera aceitação de um conjunto de doutrinas abstratas. Antes, é como uma “aliança”, como um sinal do mútuo compromisso e da união entre Cristo e o cristão. É uma resposta integral a Deus, que envolve todo o ser do cristão, a qual por sua vez leva à presença real e pessoal de Cristo em sua vida. A fé põe Cristo e seus benefícios – como o perdão, a justificação e a esperança – ao alcance do cristão.

A comparação entre Aquino e Lutero

A partir dessa breve discussão, fica bem claro que Tomás de Aquino e Lutero adotam visões bem distintas em relação à fé. Os principais pontos de divergência entre eles podem ser sintetizados desta forma:

- 1 Tomás de Aquino tende a adotar uma abordagem filosófica em relação à fé, ao passo que a abordagem de Lutero é mais claramente religiosa.

- 2 Tomás de Aquino tende a considerar a fé como algo relacionado às proposições sobre Deus; Lutero a vê como algo relacionado às promessas de Deus.
- 3 Tomás de Aquino relaciona a fé às evidências; Lutero a relaciona à integridade pessoal de Deus.
- 4 Tomás de Aquino apresenta um conceito teológico de fé, pois seu conceito está relacionado ao próprio Deus; o conceito de Lutero é mais cristológico, por dois motivos: primeiro, porque, de acordo com ele, o objetivo da fé é unir o fiel a Cristo; segundo, porque Cristo representa a manifestação ou a demonstração histórica da fidelidade de Deus em relação a suas promessas.

Havendo analisado algumas questões relativas à natureza da própria fé, podemos passar agora à análise de uma das questões mais interessantes debatidas pela teologia filosófica.

É possível provar a existência de Deus?

A relação entre fé e razão é normalmente discutida em termos da hipótese da existência de Deus poder ser provada ou não, e se essa prova específica seria capaz de despertar a fé em um ateu. Embora alguns escritores tenham sugerido que isso seja possível, o consenso da teologia cristã parece apontar para o fato de que, embora a razão não possa despertar nas pessoas a fé em Deus, ela concede, porém, aos cristãos a possibilidade de atribuir argumentos racionais para sua fé em Deus.

A contribuição de Tomás de Aquino para essa discussão é da maior importância. Embora alguns filósofos tenham sugerido que o propósito de Tomás de Aquino era provar a existência de Deus, essa afirmação claramente não se justifica. Tenho diante de mim um exemplar de sua obra *Summa theologiae* (vide p. 87). Esse exemplar tem mais de quatro mil páginas. Sua discussão sobre “se Deus existe ou não” ocupa apenas algo em torno de duas páginas. Na discussão de Tomás de Aquino não se encontram, em lugar algum, frases relativas às “provas da existência de Deus”. Escritores de épocas posteriores impuseram essa noção ao pensamento de Tomás de Aquino. No entanto, a partir de sua obra, fica perfeitamente claro que sua fé na existência de Deus não se deve a qualquer dessas considerações que ele cita tão brevemente: sua principal razão para crer na existência de Deus encontra-se na própria revelação de Deus. Tomás de Aquino esperava que seus leitores compartilhassem de sua fé em Deus, e não que ele tivesse que fazer prova disso antes de qualquer coisa. Ludwig Wittgenstein, filósofo austríaco, deixou esse ponto bem claro em sua obra *Culture and value* [*Cultura e valor*]:

Um prova da existência de Deus deveria, realmente, ser algo por meio da qual alguém pudesse convencer-se de que Deus existe. No entanto, penso que aquilo que os *cristãos*, que forneceram essas provas, tinham a intenção de fazer era atribuir a sua fé um fundamento e uma análise intelectual, embora eles mesmos jamais tenham chegado a crer em conseqüência dessas provas.

A expressão clássica dessas questões, à qual se refere toda a discussão atual, encontra-

se nas obras de Anselmo de Cantuária e de Tomás de Aquino. O primeiro é responsável pela elaboração daquilo que ficou conhecido como “o argumento ontológico” em favor da existência de Deus. O último desenvolveu a elaboração das *Cinco vias* atribuindo a Deus, o criador, as causas e os efeitos observados na natureza. Examinaremos primeiro cada um desses argumentos, antes de prosseguir na análise de algumas discussões mais recentes desse tema.

O argumento ontológico de Anselmo de Cantuária

Anselmo de Cantuária (c. 1033-1109) nasceu na Itália. Mudou-se para a Normandia em 1059, entrando para o famoso monastério de Bec, onde se tornou prior em 1063 e abade em 1078. Em 1093, foi nomeado arcebispo de Cantuária. É lembrado principalmente por sua veemente defesa das bases intelectuais do cristianismo, sendo associado especialmente com o “argumento ontológico” em favor da existência de Deus. Esse debate é apresentado pela primeira vez em *Proslogion*, uma obra que data de 1079. (O termo “ontológico” refere-se ao ramo da filosofia que trata da investigação teórica do “ser”). O próprio Anselmo não se refere a essa discussão como “argumento ontológico”. *Proslogion* é, na verdade, uma obra de reflexão e não um debate lógico. Em suas páginas, Anselmo reflete sobre a forma como a noção de Deus havia se tornado para ele algo evidente em si mesmo, e sobre quais poderiam ser as conseqüências disso.

Nessa obra, Anselmo define Deus como “aquele a respeito de quem não se concebe nada maior” (*aliquid quo maius cogitari non potest*). Ele alega que, uma vez que essa definição esteja correta, ela implica, necessariamente, na existência de Deus. Isso pode ser explicado da seguinte maneira: se Deus não existe, a noção de Deus permanece, contudo a realidade da existência de Deus é algo que não se verifica. No entanto, essa realidade é maior do que a própria noção de Deus. Logo, se Deus é “aquele a respeito de quem não se concebe nada maior”, sua noção deve nos conduzir à aceitação da realidade de sua existência, pois do contrário a mera noção de Deus representaria o maior conceito que somos capazes de conceber. E isso contraria a própria definição de Deus, na qual todo esse argumento se baseia. Portanto, dadas a existência da noção de Deus e a aceitação da definição de Deus como “aquele a respeito de quem não se concebe nada maior”, conclui-se, necessariamente, pela realidade da existência de Deus. Observe que o verbo em latim *cogitare* é algumas vezes traduzido por “conceber”, levando-nos à definição de Deus como “aquele a respeito de quem não se concebe nada maior”.

Assim, Deus é definido como “aquele a respeito de quem não se concebe nada maior”. Ora, a noção de um ser desse tipo é uma coisa; a realidade de sua existência é outra. Pensar em uma nota de cinquenta reais é bem diferente de ter em suas mãos uma nota de cinquenta reais – e bem menos gratificante, também! O ponto que Anselmo está defendendo é este: a noção ou a idéia de algo é inferior à realidade de sua existência. Assim, a noção de Deus como “aquele a respeito de quem não se concebe nada maior” traz em si uma contradição – pois a realidade de sua existência supera essa noção. Em outras palavras, se essa definição de Deus

está correta e presente na mente humana, portanto a correspondente realidade da existência de Deus também deve existir. Anselmo expõe essa questão da seguinte forma:

Esta (a definição de Deus) é de fato tão verdadeira que não se pode concebê-la como falsa. Pois é perfeitamente possível pensar em algo cuja inexistência não se possa conceber. É isso deve ser algo superior àquilo cuja inexistência seja concebível. Logo, se isso (a respeito de quem não se concebe nada maior) for concebido como inexistente, portanto essa própria coisa (a respeito da qual não se concebe nada maior) não é algo a respeito do qual não se conceba nada maior. No entanto, este raciocínio representa uma contradição. Logo, é verdade que existe algo a respeito do qual não se concebe nada maior, sendo impossível concebê-lo como algo inexistente. E esse algo és tu, ó Senhor, nosso Deus! Portanto, tão verdadeiramente tu existes, ó Senhor e Deus meu, que é impossível conceber sua inexistência, e isso por um bom motivo: pois se a mente humana pudesse conceber algo que fosse maior do que Deus, a criatura se poria acima do Criador e o julgaria, uma hipótese que, evidentemente, é absurda. E, na verdade, podemos conceber tudo o mais que possa existir além de ti como algo inexistente. Logo, somente tu, mais do que todo o resto, existes de fato: pois tudo o mais que possa existir, não se compara a tua existência, possuindo, portanto, uma existência menor.

Essa argumentação é importante, porém, não convenceu um de seus primeiros críticos, um monge beneditino chamado Gaunilo, que lhe deu uma resposta conhecida como: *A reply on behalf of the fool* [*Uma réplica em favor dos insensatos*] (fazendo uma referência ao texto de Sl 14.1, citado por Anselmo: “Diz o tolo em seu coração: ‘Deus não existe’”). De acordo com Gaunilo, existe um ponto fraco bastante evidente no “argumento” de Anselmo (embora seja necessário destacar, antes de tudo, o fato de que Anselmo não o considera como argumento). Imaginemos, conforme sugere Gaunilo, uma ilha tão encantadora que seja impossível pensar em algo mais perfeito. Conforme ele sugere, por intermédio desse mesmo argumento, essa ilha deve existir, pois a ilha real é necessariamente mais perfeita do que sua mera imaginação. Do mesmo modo, podemos argumentar que a idéia de uma nota de cinquenta reais parece implicar, se seguirmos o raciocínio de Anselmo, que temos essa nota em nossas mãos. Assim, a simples idéia sobre algo – seja sobre uma ilha perfeita, sobre uma nota de cinquenta reais ou sobre Deus – não garante que isso exista. Gaunilo apresenta suas objeções da seguinte forma:

As pessoas dizem que em algum lugar do oceano existe uma ilha que, devido à dificuldade (ou mesmo pela impossibilidade) de provar sua inexistência, recebeu o nome de “Ilha Perdida”. Elas dizem-nos que essa ilha é abençoada com toda a sorte de riquezas inestimáveis e prazeres abundantes, muito mais do que outras ilhas menores, na qual, por não possuir dono ou habitante algum, é superior a todas as demais ilhas que são habitadas, no que diz respeito à abundância de suas

riquezas. Ora, se alguém me falasse dessa ilha, entenderia perfeitamente o que me era dito, uma vez que essa idéia não apresenta dificuldade alguma. Contudo, se me dissessem depois, como se fosse uma conseqüência direta dessa idéia: “Você não pode mais duvidar da verdadeira existência dessa ilha, que é melhor do que todas as outras ilhas, da mesma forma que não pode duvidar de que ela exista em sua mente; e uma vez que ela é tão perfeita, a ponto de existir não só em sua mente, como também na realidade, ela, portanto, deve existir. Pois, se ela não existisse, qualquer outra ilha existente seria melhor do que ela, pois assim, essa ilha, concebida por você para ser melhor do que as outras, não mais seria a melhor de todas as ilhas”. Afirmo que se alguém quisesse me convencer dessa forma sobre a real existência dessa ilha, sem qualquer sombra de dúvidas, seria forçado a pensar que essa pessoa estava fazendo uma brincadeira, ou ainda que seria difícil imaginar qual de nós dois deveria ser considerado o mais insensato: eu mesmo, se concordasse com esse raciocínio, ou essa pessoa, se imaginasse que havia provado com toda segurança a existência dessa ilha, a menos que ela tivesse primeiro me convencido de que a própria perfeição da ilha existe em minha mente, do mesmo modo que algo existe na realidade, de forma inquestionável, e não apenas como algo irreal ou duvidosamente real.

A resposta de Gaunilo é tida geralmente como objeção que conseguiu expor a séria fragilidade existente na argumentação de Anselmo. O texto em si é tão claro que dispensa comentários. Entretanto, devemos destacar que o argumento de Anselmo não é descartado com tanta facilidade. Parte de seu argumento significa que o fato de Deus ser apresentado como “aquele a respeito do qual não se concebe nada maior” constitui um ponto essencial de sua definição. Portanto, Deus pertence a uma categoria totalmente diferente da categoria em que se encontram as ilhas e as notas de cinquenta reais. Faz parte da natureza de Deus o fato de que ele transcende tudo o mais. Uma vez que o cristão venha a compreender o significado da palavra “Deus”, Deus realmente existe para essa pessoa. Esse era o propósito da reflexão de Anselmo em *Proslogion*: refletir sobre a forma como a compreensão cristã acerca da natureza de Deus reforçava a crença em sua existência. O “argumento”, de fato, não tem força alguma fora do contexto da fé, embora Anselmo jamais pretendesse que fosse utilizado de uma maneira filosófica em geral.

Além disso, Anselmo alegava que Gaunilo não havia compreendido bem o que ele dissera. No argumento que ele havia apresentado não se incluía a idéia da existência de um ser que fosse, de fato, maior do que qualquer outro; antes, Anselmo havia defendido a idéia de um ser tão perfeito que não fosse possível conceber-se algo mais perfeito. O debate continua, e discute-se até hoje se o argumento de Anselmo possui um fundamento verdadeiro ou não.

Um bom exemplo desse fato pode ser visto nas obras de Immanuel Kant (1724-1804), geralmente tido como o pai da crítica filosófica moderna. Ele nasceu na cidade alemã de Königsberg (hoje Kaliningrado) e estudou na universidade local, tendo assumido a posição de professor titular da cadeira de lógica e metafísica.

Entre as suas maiores obras estão *A crítica da razão pura* (1781), *A crítica da razão prática* (1788) e *A religião dentro dos limites da simples razão* (1793). Ele apresentou uma crítica importante ao argumento ontológico em defesa da existência de Deus, cuja tese central assume a forma descrita a seguir.

Kant insiste na idéia de que “a existência não é um atributo”. Em consequência disso, conceber a idéia de Deus não pode ser, de forma alguma, considerado como algo que conduza, necessariamente, à conclusão posterior de que “Deus existe”. Sua analogia com a da “nota de cinquenta reais” defende mais ou menos o mesmo ponto defendido anteriormente por Gaunilo, com sua metáfora da “ilha ideal”: conceber uma idéia não implica no fato de que isso que foi concebido necessariamente exista. Kant defende essa perspectiva da seguinte forma:

Ora, é evidente que a “existência” não é, na verdade, um atributo; isto é, não é uma noção sobre algo que possa ser acrescentado ao conceito de um objeto. Representa apenas o pressuposto da existência de um objeto, ou de certas conclusões sobre ele. Logicamente, retrata apenas a ligação entre o objeto e seus atributos, a saber, é meramente a cópula de um julgamento. A proposição: “Deus é onipotente”, contém dois conceitos – Deus e onipotência – em que cada um deles possui seu próprio objeto. O verbo utilizado na proposição – representado por esta pequena palavrinha: “é” – não acrescenta nada de novo à oração, mas apenas serve para *estabelecer uma relação* entre o predicado (onipotente) e o sujeito (Deus). Ora, se tomamos o sujeito (Deus) com todos seus predicados (entre os quais se encontra a onipotência), e dissermos, “Deus existe”, ou, “Existe um Deus”, não estamos acrescentando predicado novo algum ao conceito de Deus; estamos apenas pressupondo a existência do sujeito em si com todos seus predicados.

Essa linha de raciocínio teve grande influência na teologia cristã, em particular no campo da apologética.

As cinco vias de Tomás de Aquino

Tomás de Aquino (c. 1225–1274) é, provavelmente, o teólogo mais famoso e de maior influência da Idade Média. Nascido na Itália, ele conquistou sua fama por meio de suas obras e das aulas que ministrou na Universidade de Paris e em outras universidades do norte da Europa. Sua fama deve-se principalmente à obra *Summa theologiae*, escrita no final de sua vida e a qual deixou inacabada. No entanto, ele também escreveu muitas outras obras de peso, em especial a *Summa contra gentiles*, que representa uma importante defesa da racionalidade da fé cristã, e sobretudo da existência de Deus. Tomás de Aquino acreditava na possibilidade de identificar sinais da existência de Deus que eram extraídos da experiência humana. Suas *Cinco vias* apresentam cinco argumentos em favor da existência de Deus, cada qual extraído de algum aspecto relacionado ao mundo criado por Deus e que “aponta” para a existência de seu criador.

Portanto, que tipo de sinais Tomás de Aquino identifica? Sua premissa básica é a de que o mundo reflete a imagem de Deus, seu criador — uma idéia mais

formalmente expressa em sua doutrina da “analogia do ser”. Assim como um artista assina seu quadro, identificando-o como obra de suas mãos, Deus também deixou na criação uma “assinatura” divina. Aquilo que observamos no mundo — por exemplo, os sinais da existência de uma ordem na natureza — pode ser explicado com base na existência de um criador, Deus. Ele é, ao mesmo tempo, o arquiteto desse mundo e sua causa primeira. Deus criou o mundo e imprimiu sua imagem e semelhança divina em sua criação.

Assim, como devemos buscar na criação as evidências da existência de Deus? Tomás de Aquino alega que a evidência mais convincente a respeito da existência e da sabedoria de Deus está na ordem do universo, da natureza. Essa é a premissa básica que fundamenta as *Cinco vias*, embora seja especialmente relevante no caso daquele argumento, normalmente conhecido como o “argumento do desígnio inteligente” ou “argumento teleológico”. Analisaremos cada uma destas “Vias” especificamente, antes de, mais adiante neste capítulo, concentrar-nos em duas delas.

A *Primeira via* parte da observação de que as coisas neste mundo se encontram em constante movimento, em constante mudança. Logo, o mundo não é estático, mas sim dinâmico. É muito fácil citar vários exemplos disso. A chuva que cai do céu; as pedras que rolam das montanhas; a terra que gira em torno do sol (um fato que, a propósito, Tomás de Aquino ignorava). Este primeiro argumento é chamado normalmente o “argumento do movimento”; no entanto, fica bem claro que o “movimento” do qual Tomás de Aquino trata é, na verdade, concebido em termos mais gerais, sendo, portanto, mais apropriado em alguns casos traduzi-lo por “mudança”.

A pergunta básica é: como a natureza entrou em movimento? Por que a natureza está em processo de constante mudança? Por que ela não é estática? Tomás de Aquino argumenta que tudo aquilo que se movimenta não o faz por força própria, mas movimenta-se pela ação de uma outra força. Logo, para todo movimento existe uma causa. As coisas não se movem simplesmente — mas são movidas por algo que está além delas. Ora, cada causa de movimento deve possuir também uma causa anterior. E essa última também possui sua própria causa. E assim, Tomás de Aquino defende a existência de toda uma série de causas de movimento que impulsionam o mundo, da forma como nós o conhecemos. Ora, a menos que existam causas infinitas, conforme argumenta Tomás de Aquino, devemos aceitar a existência de uma primeira e única causa que tenha dado origem às demais. Todas as demais causas são, afinal, derivadas dessa causa primeira. É ela a origem dessa grande cadeia de causalidade que vemos refletida na maneira pela qual o mundo se comporta. Portanto, partindo do fato de que o mundo está em constante movimento, Tomás de Aquino defende a existência de uma única causa que representa a origem de todo esse movimento — a qual, conforme ele conclui, não pode ser outra senão Deus.

A *Segunda via* parte da noção de causalidade. Em outras palavras, Tomás de Aquino percebe a existência de causas e efeitos no mundo. Um fato (o efeito)

pode ser explicado pela influência de um outro fato (a causa). A idéia do movimento, que analisamos brevemente, é um bom exemplo dessa seqüência de causa e efeito. Usando uma linha de raciocínio bastante semelhante à do argumento anterior, ele defende, portanto, a possibilidade de encontrar-se uma causa única e original, que é comum a todos os efeitos — e esta causa é Deus.

A *Terceira via* diz respeito à existência de seres contingentes. Isto é, existem seres no mundo (como os seres humanos, por exemplo) que não estão aqui por uma questão de necessidade. Tomás de Aquino confronta esse tipo de ser com a idéia de um ser necessário (aquele cuja existência representa uma questão de necessidade). Ele defende o argumento de que, ao passo que Deus é um ser necessário, nós, seres humanos, somos seres contingentes. O fato de nós *estarmos* aqui precisa de uma explicação. Por que estamos aqui neste mundo? Qual é a causa de nossa existência? Tomás de Aquino argumenta que um ser é criado porque algo, que já existia antes dele, o traz à existência. Em outras palavras, nossa existência é causada por um outro ser. Somos o efeito de uma cadeia de causalidades. Tomás de Aquino afirma que, se voltarmos ao início dessa cadeia de causalidade, só poderemos encontrar como causa original alguém cuja existência seja necessária — ou seja, Deus.

A *Quarta via* parte de valores humanos, como a verdade, a virtude e a nobreza. De onde surgem esses valores? Qual é sua causa? Tomás de Aquino defende a existência necessária de algo que seja em si mesmo verdadeiro, virtuoso e nobre e que dê origem a nossas idéias de verdade, virtude e nobreza. Conforme ele sugere, a origem desses valores é Deus, sua causa original.

A *Quinta via* é o argumento teleológico. Tomás de Aquino observa que o mundo mostra traços evidentes de um desígnio inteligente. Os processos naturais e os objetos parecem adaptar-se a certos objetivos definidos. Eles parecem ter um propósito. Parecem ter sido projetados para isso. No entanto, não existe um desígnio interior e intrínseco: tudo é causado e projetado por alguém ou algo diferente de si mesmo. A partir dessa observação, Tomás de Aquino conclui que devemos reconhecer que Deus é a causa dessa ordem natural.

Fica bastante claro que a maioria dos argumentos de Tomás de Aquino é bastante semelhante quanto a sua estrutura. Todos dependem de retroceder em uma seqüência de fatos até encontrar uma causa única e original, identificando-a com Deus. Na Idade Média, as *Cinco vias* de Tomás de Aquino receberam diversas críticas de teólogos como Duns Scotus e Guilherme de Occam. As seguintes críticas são especialmente importantes:

- 1 Por que a idéia de uma regressão causal infinita é algo impossível? O argumento do movimento, por exemplo, somente é válido se puder demonstrar que a seqüência de causas e efeitos se interrompe em algum ponto. Conforme Aquino, deve existir uma Causa Primeira e Imamovível para todo movimento. No entanto, ele não consegue provar essa questão.
- 2 Por que esses argumentos conduzem à crença em *um único* Deus? O argumento do movimento, por exemplo, poderia nos levar a crer na existência de uma

série de Causas Primeiras e Inamovíveis. Parece não existir alguma razão essencial e específica para insistir na possibilidade de existência de apenas um causa primária, exceto pela fundamental insistência cristã no fato de que, na verdade, só exista um único Deus.

- 3 Esses argumentos não provam que Deus continua a existir. Mesmo tendo sido a causa de todas as coisas, ele poderia ter deixado de existir. A continuação da seqüência dos fatos não implica necessariamente na continuação da existência daquele que lhes deu origem. Conforme sugere Guilherme de Occam, os argumentos de Tomás de Aquino podem levar à conclusão de que Deus já existiu certa vez — mas que não existe, necessariamente, hoje. Tentando superar essa dificuldade, Guilherme de Occam formulou um raciocínio um tanto complexo, baseando-se na idéia de que Deus continuava a manter o universo.

Portanto, esses são alguns dos argumentos tradicionais que foram elaborados e defendidos na área da filosofia da religião. Contudo, como eles vêm sendo discutidos em épocas mais recentes? Existe um consenso em torno da existência de três categorias de argumentos em favor da existência de Deus, que são relevantes para o debate atual na área da filosofia da religião. Geralmente, são conhecidos como os argumentos “cosmológico”, “teleológico” e “kalam”, embora exista uma certa discussão sobre se o terceiro argumento deve ser considerado como categoria ou argumento independente ou apenas como parte do argumento cosmológico. De acordo com nosso propósito, assumiremos que ele necessita ser discutido separadamente, como argumento independente.

O argumento cosmológico

Ao analisar as *Cinco vias* de Tomás de Aquino, notamos a importância do argumento do movimento (muitas vezes mencionado por intermédio da expressão latina *ex motu*) em que defende, a partir da observação da mudança ou do movimento no mundo, a existência de uma causa primeira e responsável por esses fatos. O argumento da “causa primeira” normalmente é chamado simplesmente de “o argumento cosmológico”, embora seja necessário ressaltar que é possível tratá-lo simplesmente como um dentre vários argumentos cosmológicos possíveis (entre eles, o argumento “kalam”, que será analisado a seguir). Ajudaria bastante se apresentássemos a explicação fornecida por Tomás de Aquino em relação a esse argumento, que se constitui na primeira de suas *Cinco vias*:

A existência de Deus pode ser demonstrada por intermédio de cinco vias. A primeira e mais evidente prova é o argumento do movimento (*ex parte motus*). É bastante evidente o fato de que certas coisas neste mundo estão em movimento, passando por um processo de mudança. Ora, tudo que se encontra em processo de mudança é alterado por algo, não por si mesmo, uma vez que nada é mudado, a menos que traga em si o potencial daquilo em cujo sentido está sendo alterado, ao passo que o agente da mudança não é potencial, mas real. Mudar algo nada mais é do que tornar real aquilo que é potencial, em que uma coisa só pode

passar de potencial a real por meio da ação de algo que já é real. Assim, o fogo, que é quente e real, faz com que a lenha, que tem apenas o potencial para ser quente, torne-se realmente quente, ao alterá-la ou transformá-la. Ora, é impossível que a mesma coisa seja ao mesmo tempo real e potencial em certo aspecto, embora possa sê-lo em relação a diferentes aspectos. Aquilo que é realmente quente não pode ser, ao mesmo tempo, potencialmente quente, embora possa ser potencialmente frio. Portanto, é impossível que algo seja ao mesmo tempo o agente, que provoca a mudança, e o objeto, que sofre a mudança, como se pudesse mudar a si mesmo. O que quer que seja mudado deve, portanto, ser mudado por algo diferente de si mesmo. Contudo, se o próprio agente da mudança já sofreu alguma mudança, isso também ocorreu pela ação de algo diferente dele mesmo, e assim sucessivamente. No entanto, essa seqüência de causas que verificamos no processo de mudança não retrocede para sempre, pois, se assim fosse, não haveria uma causa primeira para esse processo e, por conseguinte, nenhum agente de mudança, pois as causas secundárias, que também se alteram, não mudariam se não tivessem uma causa primeira, da mesma forma que um pedaço de pau não consegue se mover, se não for movido pela mão de alguém. Portanto, somos necessariamente levados até uma causa primeira de mudança, que é imutável, e que todos aceitamos que é Deus.

Por essa citação, fica evidente que Tomás de Aquino exclui a possibilidade de que exista uma série causal infinita para um determinado fato. Em algum ponto, a cadeia de causalidade acaba em uma primeira causa. Para ele, não há dúvida de que essa causa é Deus.

Em épocas mais recentes, esse argumento foi reformulado em termos mais abertamente cosmológicos (daí o título pelo qual é geralmente conhecido hoje). A forma mais comum desse argumento segue a seguinte linha de raciocínio:

- 1 Todas as coisas no universo dependem de algo mais para existir.
- 2 O que é verdade em relação às partes (as coisas) também o é em relação ao todo (o universo).
- 3 Portanto, o universo também depende de algo mais para existir, pelo tempo que existe ou existirá.
- 4 Logo, a existência do universo depende de Deus.

O argumento assume, basicamente, que a existência do universo é algo que precisa ser explicado. Percebemos facilmente a direta relação que existe entre esse argumento e a pesquisa cosmológica moderna, em particular no que diz respeito à teoria do “Big Bang” sobre a origem do cosmos. Isso também vale para a versão do argumento cosmológico que será apresentada a seguir, também conhecida como argumento *kalam*.

O argumento *kalam*

O nome dado a esse argumento foi inspirado em uma escola filosófica árabe que floresceu no início da Idade Média. A. E. Sabra definiu *kalam* como “a busca

de Deus e do mundo, como sua criação, e também do homem, como criatura especial posta por Deus no mundo sob compromisso para com seu criador”. Os *mutakallimum* (forma como os adeptos da doutrina do *kalam* são chamados) formularam um argumento em favor da existência de Deus que destaca a importância da causalidade. Alguns estudiosos o consideram como variante do argumento cosmológico, explicado acima. No entanto, outros o consideram como um argumento que apresenta características distintas, que merecem ser tratadas à parte. A estrutura básica desse argumento pode ser apresentada sob a forma de quatro proposições:

- 1 Tudo que tem um começo deve ter uma causa.
- 2 O universo teve um começo.
- 3 Portanto, o começo do universo deve ter uma causa.
- 4 A única causa para isso só pode estar em Deus.

Podemos notar a presença dos contornos básicos desse raciocínio nas *Cinco vias* de Tomás de Aquino, que já analisamos.

A estrutura desse raciocínio é bem clara, e suas implicações não necessitam de maiores explicações. Se é possível dizer que a existência de algo teve um começo, conclui-se — conforme alega essa doutrina — que também deve ter tido uma causa. Se vincularmos esse tipo de raciocínio à teoria do *Big Bang*, perceberemos facilmente sua relevância para nossa discussão. A cosmologia moderna sugere veementemente que o universo teve um começo. Se o universo começou a existir a partir de um dado momento, deve ter tido uma causa para que isso acontecesse. E que outra causa poderia ser essa, senão Deus?

Essa forma de raciocínio tem sido objeto de intenso debate em anos recentes. Um de seus defensores mais importantes tem sido William Lane Craig, que apresenta seus pontos principais da seguinte forma:

Se tudo que começa a existir possui uma causa, e se o universo teve um começo, concluímos, portanto, que o universo tem uma causa para sua existência...
Transcendendo todo o universo, existe uma causa que lhe deu origem.

A discussão a respeito desse argumento concentrou-se em torno de três questões:

- 1 É possível que algo tenha um começo, sem que tenha uma causa para isso? David Hume, célebre filósofo escocês, em um de seus diálogos, alega ser possível conceber a idéia de algo que tenha sido criado sem que haja, necessariamente, uma determinada causa para essa existência. Essa perspectiva, entretanto, levanta sérias dificuldades.
- 2 É possível falar que o universo teve um começo? Por um lado, essa é uma questão profundamente filosófica. Por outro lado, no entanto, é uma questão científica, que depende de aspectos pertencentes à física e à astronomia, que podem ser analisadas com base no conhecimento empírico acerca do ritmo de expansão do universo e da evidência de radiação anterior ao *Big Bang*.
- 3 Se é possível aceitar a idéia de que o começo do universo teve uma causa,

podemos identificar diretamente essa causa como Deus? Uma linha de raciocínio merece destaque neste momento. Uma causa deve ser anterior ao fato por ela causado. Portanto, falar de uma causa para o começo do universo é falar de algo que existia antes do universo. Ora, se essa causa não é Deus, então o que pode ser?

Percebe-se claramente o fato de que o tradicional argumento “*kalam*” recebeu vida nova com a teoria do *Big Bang* sobre a origem do universo, que se tornou especialmente importante no final do século XX. Contudo, as questões filosóficas por ela levantadas provavelmente permanecerão polêmicas. Uma discussão semelhante concentra-se na questão da possibilidade de dizer que o universo foi “planejado”, a qual passamos a analisar a seguir.

O argumento teleológico: William Paley

O argumento teleológico, mais comumente conhecido como o “argumento do desígnio”, encontra-se entre os argumentos filosóficos mais discutidos a respeito da existência de Deus. Conforme Tomás de Aquino, esse argumento (que representa sua *Quinta via*) assume a seguinte forma:

A *Quinta via* baseia-se no controle das coisas. Vimos o modo com que certas coisas, como os corpos naturais, atuam conforme um propósito, mesmo não tendo conhecimento algum. O fato desses corpos quase sempre atuar da mesma maneira, visando à obtenção do bem máximo, torna isso bastante evidente e demonstra que eles alcançam seu fim por meio de um desígnio, e não por mero acaso. Ora, coisas que não possuem em si conhecimento algum somente apresentam a tendência de atingir um fim por intermédio da ação de algo que possua conhecimento e também compreensão para tanto, como no caso de uma flecha lançada por um arqueiro. Portanto, existe um ser inteligente que dirige todas as coisas de acordo com seu propósito. Esse ser nós chamamos de “Deus”.

Tomás de Aquino alega que existem claros sinais do desígnio divino na ordem natural. As coisas não existem simplesmente, mas demonstram ter sido planejadas de acordo com algum tipo de propósito. O termo “teleológico” (que significa “dirigido para determinado objetivo”) é amplamente empregado no sentido de sugerir esse aspecto da natureza que aparenta estar direcionado para um determinado objetivo.

Esse aspecto da natureza tem sido normalmente objeto de discussão por parte das ciências naturais. A ordem natural — evidente, por exemplo, nas leis da natureza — parece ser um sinal de que a natureza foi “projetada” de acordo com algum propósito.

É consenso geral que a contribuição mais significativa para esse “argumento do projeto” partiu de William Paley (1743–1805), teólogo inglês e filósofo natural. Sua obra *Natural theology; or evidences of the existence and attributes of the deity, collected from the appearances of nature* [*Teologia natural; ou evidências da existência e dos atributos de Deus, colhidos a partir de indícios da natureza*]

(1802) teve uma profunda influência sobre o pensamento religioso popular na Inglaterra, na primeira metade do século XIX, e, conforme dizem, foi lida até mesmo por Charles Darwin. Paley ficou bastante impressionado com a descoberta de Newton a respeito da regularidade da natureza, particularmente em relação à área conhecida como “mecânica celeste”. Seus estudos deixavam bem claro que era possível conceber todo o universo como mecanismo complexo que funciona de acordo com princípios regulares e compreensíveis.

Essa imagem newtoniana do universo como mecanismo sugeriu imediatamente a Paley a metáfora de um relógio, levantando a questão de quem havia construído esse mecanismo tão facilmente perceptível no funcionamento do universo.

Um dos argumentos mais fortes de Paley era que todo esse mecanismo era decorrente de uma “invenção”. Escrevendo a partir do contexto do surgimento da Revolução Industrial, ele procurava explorar o potencial apologético que havia no crescente interesse das classes mais instruídas da Inglaterra pelas máquinas — recorrendo, por exemplo, a “relógios, telescópios, máquinas de produção em série e máquinas a vapor”.

As linhas gerais de sua abordagem são bastante conhecidas. Naquela época, a Inglaterra estava vivendo a Revolução Industrial, em que as máquinas viriam a desempenhar um papel importantíssimo para a indústria. Paley alega que somente um louco sugeriria que todo esse mecanismo tecnológico extremamente complexo era fruto do acaso. O mecanismo, de acordo com ele, pressupunha sua invenção — ou seja, senso de propósito e capacidade para projetá-lo e fabricá-lo. Tanto o corpo humano como o mundo, de modo geral, poderiam ser vistos como mecanismos que haviam sido projetados e construídos de maneira a alcançar a harmonia entre os meios e os fins. Devemos destacar que Paley não estava sugerindo com isso que existisse uma analogia entre a natureza e os mecanismos inventados pelo homem. A força de seu argumento está na identidade que ele aponta: a natureza é um mecanismo e, portanto, fruto de um planejamento inteligente.

Os parágrafos iniciais de sua obra *Natural theology* [*Teologia natural*] tornaram-se tão conhecidos que seria interessante citá-los e fazer alguns comentários a respeito sobre eles:

Suponhamos que, ao cruzar uma campina, eu tropeçasse em uma *pedra* e me perguntassem como aquela pedra fora parar ali. Possivelmente, responderia que, pelo que me constava, aquela pedra sempre estivera ali; e não seria assim tão fácil demonstrar que essa era uma resposta absurda. Contudo, suponhamos que eu tivesse encontrado ali um *relógio* e me perguntassem como o relógio fora parar lá. Dificilmente, daria a mesma resposta. Contudo, pergunto-me: por que essa resposta que serve para a pedra não é adequada para o relógio? Ou por que não admitimos essa resposta no segundo caso, da mesma forma como o fazemos no primeiro? Por uma única razão, isto é, pelo fato de que, ao olhar para o relógio, percebemos algo — que jamais poderíamos ver em uma pedra — ou seja, o fato de que as diversas peças que o compõem foram produzidas e reunidas com uma determinada finalidade, e.g., para que o mecanismo do relógio funcionasse e o

fizesse de uma forma tão regular que pudesse marcar as horas do dia. Percebemos também que se essas peças tivessem um outro formato, ou estivessem dispostas de uma maneira distinta ou em uma ordem diferente da atual, o relógio não funcionaria ou não serviria para o fim a que se destina.

Paley faz a seguir uma descrição detalhada do relógio, falando em especial de seu mecanismo interno. Após apresentar ao leitor uma análise minuciosa do relógio, ele elabora sua conclusão crucial:

Após analisar o mecanismo do relógio — o que requer, na verdade, um exame do objeto, e talvez, algum conhecimento anterior acerca do assunto para que possamos perceber o mecanismo e compreendê-lo; porém, uma vez examinado e compreendido, chegamos à inferência inevitável: a de que o relógio foi feito por alguém — a conclusão de que deve obrigatoriamente haver existido, em algum lugar, em algum momento, um relojoeiro que o produziu para o fim ao qual ele se destina, e que sabia como fazê-lo e o fez para um determinado uso.

Sua linguagem é um pouco floreada, o que retrata o estilo daquele período. No entanto, os pontos que ele pretende esclarecer são bastante claros.

O ponto principal de seu argumento defende a idéia de que a natureza dá sinais da existência de uma série de estruturas biológicas que são “inventadas” — isto é, criadas de acordo com um propósito evidente. Conforme ele afirma: “Cada sinal dessa idealização, cada manifestação desse desígnio que há em relação ao relógio, existe também em relação às obras da natureza”. Na verdade, ele alega que a única diferença está no fato de que a natureza revela essa idealização em um grau ainda maior do que no caso do relógio. Talvez seja justo afirmar que Paley dá o melhor de si quando trata da descrição dos sistemas mecânicos presentes na natureza, como, por exemplo, a estrutura tremendamente complexa do olho humano, ou do coração. Nesse segundo exemplo, ele consegue descrever o coração como uma máquina dotada de válvulas, chegando à conclusão de que o coração foi idealizado conforme um propósito determinado:

É evidente a necessidade de pôr válvulas no coração — na verdade, seu bom funcionamento depende dessas válvulas, pois, quando qualquer de suas cavidades se contrai, a tendência obrigatória da pressão que se forma em seu interior será a de levar o sangue não só para o interior da artéria, para onde ele deve ir, mas também de volta para a veia, de onde ele fluiu.

Na Inglaterra, foi imensa a influência de Paley sobre a atitude que se adotou diante da teologia natural. A aclamada obra, *Bridgewater treatises* [*Tratados de Bridgewater*] revela em diversos pontos essa influência, mesmo considerando-se o fato de que desenvolvem uma abordagem independente das outras. Richard Dawkins, um célebre biólogo anti-teísta e defensor do evolucionismo, presta uma homenagem meio indireta a Paley, por meio do título de uma de suas mais conhecidas críticas à teologia — *The blind watchmaker* [*O relojoeiro cego*]. Conforme Dawkins, o “relojoeiro” que Paley dizia ser Deus era, na verdade, nada

mais do que um simples processo de seleção natural, aleatório e sem propósito algum.

O “argumento do desígnio” sofreu diversas críticas por parte do filósofo escocês David Hume. Os pontos mais importantes dessas críticas podem ser resumidos da seguinte forma:

- 1 A extrapolação direta do argumento, que parte da observação da existência de um desígnio no universo, passando imediatamente à idéia de um Deus que assume o papel de criador desse universo, é algo inadmissível. Uma coisa é sugerir que a observação da existência de um desígnio nos leva à inferência de que exista um ser responsável por esse desígnio; outra coisa bastante diferente é insistir no fato de que esse ser só pode ser Deus. Portanto, há uma evidente falha lógica nessa cadeia de raciocínio.
- 2 Sugerir que exista um ser que criou o universo pode nos levar a uma regressão infinita. Quem criou o criador? Já vimos que Tomás de Aquino rejeitou abertamente a idéia de uma regressão infinita de causas; no entanto, ele não consegue oferecer uma justificativa sólida para essa questão, assumindo aparentemente que seus leitores considerarão essa rejeição como algo evidentemente correto, sem a necessidade de ser provado. Hume, por outro lado, defende que esse não é bem o caso.
- 3 O argumento do desígnio funciona por intermédio de uma analogia com as máquinas. O argumento torna-se plausível por meio da comparação com algo que havia sido claramente idealizado e construído — como um relógio, por exemplo. No entanto, essa analogia é válida? Por que não podíamos comparar o universo a uma planta ou a algum outro organismo vivo? As plantas não são idealizadas ou inventadas; elas simplesmente nascem. A importância desse aspecto, no que diz respeito ao argumento de Paley, tornar-se-á evidente.

A natureza da linguagem teológica

Fazer teologia é “falar a respeito de Deus”. No entanto, como é possível descrever ou discutir algo sobre Deus, utilizando uma linguagem humana? Wittgenstein questiona intensamente este aspecto: se nossas palavras não conseguem descrever o aroma característico do café, como podem tratar de algo tão sutil quanto Deus?

Analogia

Talvez a idéia mais elementar, que sirva de fundamento para a resposta que a teologia dá a esse tipo de questão, seja aquela normalmente conhecida como “o princípio da analogia”. O fato de que Deus criou o mundo aponta para a existência de uma fundamental “analogia do ser” entre o ser de Deus e o mundo (*analogia entis*). Existe uma idéia de continuidade entre Deus e o mundo, devido à expressão do ser de Deus nos demais seres e no mundo. Por esse motivo, é legítimo o uso de entes que são parte da criação como analogias para representar Deus. Ao agir

dessa forma, a teologia não está reduzindo Deus à esfera da criação, mas está simplesmente afirmando a existência de uma semelhança ou correspondência entre Deus e um determinado ente da criação, o que permite que esta última funcione como evidência que aponte para Deus. Um ente que é parte da criação pode ser *como* Deus, sem que seja *idêntico* a Deus.

Consideremos a seguinte afirmação: “Deus é nosso pai”. Tomás de Aquino alega que devemos entender essa afirmação no sentido de que Deus é *como* a figura humana de um pai. Em outras palavras, Deus é semelhante a um pai. Em alguns aspectos Deus apresenta essa semelhança, embora em outros aspectos essa semelhança não exista. Existem, porém, pontos de genuína semelhança. Deus cuida de nós, assim como os pais cuidam de seus filhos (veja Mt 7.9-11). Deus é a fonte suprema de nossa vida, assim como foram nossos pais que nos deram vida. Deus exerce autoridade sobre nós, assim como fazem nossos pais. De igual modo, podemos encontrar alguns pontos de genuína diferença. Deus não é, por exemplo, um ser humano. Da mesma forma, embora todo ser humano tenha necessariamente uma mãe, isso não implica a necessidade da existência de uma mãe divina, i.e., de *dois* deuses.

A tese que Tomás de Aquino está tentando defender é bem simples. Deus, ao se revelar, lança mão de imagens e idéias relacionadas a nossa existência cotidiana, contudo, isso não reduz Deus ao contexto de nossa existência cotidiana. Dizer que: “Deus é nosso pai”, não significa dizer que Deus seja exatamente um outro pai igual ao que temos nesse mundo. Também não significa que nós devemos conceber a Deus como *alguém do sexo masculino* (vide pp. 315-317). Antes, significa que o fato de pensar em nossos pais nos ajuda a pensar sobre Deus. Essas figuras representam analogias. E como todas as analogias, elas são imperfeitas, apresentam falhas. Entretanto, continuam sendo formas extremamente úteis e intensas de pensar a respeito de Deus, que permitem que usemos o vocabulário e as imagens de nosso próprio mundo para descrever algo que se encontra muito além dele.

Ao dizer que “Deus é amor”, estamos nos referindo a nossa própria capacidade de amar, a fim de tentar imaginar esse amor em sua forma plena e perfeita na pessoa de Deus. Ao fazer isso não estamos reduzindo o “amor de Deus” à esfera do amor humano. Antes, estamos sugerindo que o amor humano aponta para o amor de Deus, o qual, ainda que de uma forma bastante limitada, pode ser refletido pelo amor humano.

No entanto, como todos sabemos por experiência própria, as analogias falham em certos pontos. Chega um certo ponto em que elas não podem ser levadas adiante. Como sabemos quando elas falham? Para ilustrar este ponto, analisaremos um exemplo de uma outra área da teologia, antes de prosseguir na busca de uma resposta. O Novo Testamento conta-nos que Jesus deu sua vida em “resgate” por muitos (Mc 10.45; 1Tm 2.6). O que significa essa analogia? O uso comum da palavra “resgate” sugere três idéias:

1 *Libertação*. Um resgate é algo que obtém a liberdade de alguém que se encontra

preso. Quando alguém é seqüestrado e exige-se um resgate, o pagamento desse resgate leva à libertação daquele que foi seqüestrado.

- 2 *Pagamento.* Um resgate representa uma soma em dinheiro que é pago pela libertação de uma pessoa.
- 3 *Alguém a quem esse resgate é pago.* Normalmente, paga-se o resgate à pessoa que mantém preso o seqüestrado, ou para um intermediário.

Assim, quando falamos na morte de Jesus como “resgate” pelos pecadores, o qual foi pago por muitos, parece que essas três idéias estão aí implícitas. No entanto, *todas* essas idéias encontram-se nas Escrituras? Não há dúvidas de que o Novo Testamento proclama que fomos libertados da escravidão do pecado por intermédio da morte e da ressurreição de Jesus. Fomos libertados da escravidão do pecado e do medo da morte (Rm 8.21; Hb 2.15). Também está bem claro que o Novo Testamento entende a morte de Jesus como o preço que tinha de ser pago para que alcançássemos nossa libertação (1Co 6.20; 7.23). Nossa libertação é algo precioso e que envolve um alto custo. Nesses dois aspectos, o uso da palavra “redenção” nas Escrituras corresponde a seu uso comum. Mas o que dizer a respeito do terceiro aspecto?

Não há evidências no Novo Testamento de que a morte de Jesus foi o preço pago a uma pessoa específica ou a uma força espiritual determinada (como o diabo, por exemplo), para que pudéssemos ser libertados. No entanto, alguns escritores dos quatro primeiros séculos do cristianismo, assumiram que era possível forçar essa analogia ao seu limite máximo e declararam que Deus havia nos libertado do poder do diabo, oferecendo Jesus como preço de nossa libertação (vide pp. 475-477). Essa idéia aparece repetidamente nas discussões patrísticas sobre o significado da morte de Cristo. Contudo, precisamos questionar se ela não se baseia na utilização de uma analogia além do limite aceitável.

Portanto, como podemos saber se uma analogia foi levada longe demais? Como podemos testar os limites dessas analogias? Essas questões têm sido discutidas ao longo da história cristã. No século XX, uma importante discussão sobre esse aspecto pode ser vista na obra *Christian discourse: some logical explorations* [*Discurso cristão: algumas explorações lógicas*] (1965), escrita por um filósofo da religião, um inglês chamado Ian T. Ramsey, que apresenta a idéia de que modelos ou analogias não atuam de uma forma independente, mas interagem entre si, qualificando-se mutuamente.

Ramsey alega que as Escrituras não nos fornecem uma única analogia (ou “modelo”) para Deus ou para a salvação, mas, antes, fornece-nos uma grande variedade de analogias. Cada uma dessas analogias ou modelos esclarecem certos aspectos de nossa compreensão de Deus, ou da natureza da salvação. No entanto, essas analogias também interagem umas com as outras. Elas modificam umas as outras. Elas ajudam-nos a entender os limites de outras analogias. Nenhuma analogia ou parábola esgota-se em si mesma; tomadas em seu conjunto, no entanto, todas essas analogias e parábolas potencializam-se, dando-nos uma compreensão mais abrangente e consistente de Deus e da salvação.

Um exemplo dessa interação pode esclarecer esse ponto. Tomemos as analogias

do rei, do pai e do pastor. Cada uma delas transmite-nos a idéia de autoridade, sugerindo que isso possui importância fundamental para nossa compreensão de Deus. No entanto, os reis que conhecemos, muitas vezes, comportam-se de maneira arbitrária, pois nem sempre agem em defesa dos interesses de seus súditos. Existe a possibilidade de que a analogia de Deus com rei seja mal-interpretada, sugerindo portanto que Deus é uma espécie de tirano. No entanto, a terna compaixão de um pai para com seus filhos, louvada nas Escrituras (Sl 103.13-18), e a plena dedicação de um bom pastor pelo bem-estar de seu rebanho (Jo 10.11), mostram para nós que a idéia de Deus tirano não traduz o significado pretendido pela analogia do rei. A autoridade deve ser exercida com ternura e sabedoria.

Logo, a doutrina da analogia de Tomás de Aquino é fundamental para o modo como concebemos a Deus. Ela esclarece a maneira pela qual Deus se revela a nós por meio de analogias e imagens nas Escrituras, permitindo-nos compreender como Deus pode estar *acima* deste mundo e, ao mesmo tempo, ser revelado *neste mundo e por intermédio* deste mundo. Deus não é um objeto ou alguém que exista no espaço e no tempo; no entanto, essas pessoas e objetos que conhecemos no tempo e no espaço em que vivemos podem nos ajudar a aumentar nosso apreço pelo caráter e pela natureza de Deus. Deus, que é infinito, pode se revelar por meio de palavras humanas e imagens finitas.

Metáfora

A exata natureza das diferenças existentes entre as analogias e as metáforas ainda é alvo de controvérsias. Aristóteles definiu metáfora como o processo que envolve “o uso de uma palavra, por transferência, cujo uso originário designa outro objeto ou qualidade”. Tão ampla é essa definição que abrange quase todas as figuras de linguagem, inclusive a analogia. Atualmente, a palavra “metáfora” teria uma acepção bem diferente, em que a definição a seguir pode ser bastante útil. A metáfora é uma maneira de falar sobre uma coisa em termos que sugerem uma outra. Ela é, para usar a famosa frase de Nelson Goodman, “uma questão de atribuir um novo significado a uma palavra conhecida”. Nesta definição, claramente, inclui-se a analogia; portanto, qual seria a diferença entre analogia e metáfora?

Uma vez mais é necessário observar que não existe consenso quanto a esta questão. Cada escritor oferece sua própria definição, que com freqüência refletem seus próprios interesses. Talvez uma solução razoável para o problema poderia ser a seguinte definição: as analogias parecem ser *apropriadas*, ao passo que as metáforas envolvem uma primeira impressão de surpresa ou incredulidade. Por exemplo, considere essas duas declarações:

- 1 Deus é sábio.
- 2 Deus é um leão.

No primeiro caso, está se afirmando a existência de uma ligação analógica entre a natureza de Deus e a noção humana de “sabedoria”. Isso sugere que, tanto na esfera lingüística como na esfera ontológica, existe um paralelo direto entre as noções humana e divina de sabedoria. A sabedoria humana serve como analogia da sabedoria divina. Essa comparação não nos causa nenhum tipo de surpresa.

No segundo caso, a comparação pode vir a causar um certo grau de consternação. Parece não ser apropriado comparar Deus a um leão. Quaisquer que sejam as várias semelhanças que possam existir entre Deus e um leão, logicamente também existem muitas diferenças. Para alguns escritores modernos, uma metáfora combina semelhanças e diferenças, enfatizando tanto a existência de paralelos quanto de divergências entre os dois objetos comparados.

Com esses aspectos em mente, examinaremos três características das metáforas que têm atraído a atenção da área da teologia em décadas recentes.

1 As metáforas envolvem tanto *semelhanças* como *diferenças* entre as duas coisas que estão sendo comparadas. Talvez seja por essa razão que alguns escritos recentes – particularmente os de autoria de Sallie McFague – têm dado ênfase à natureza metafórica da linguagem teológica, em vez de sua natureza analógica. Como McFague diz:

A metáfora sempre tem o caráter de “ser” e “não ser”: uma declaração é feita mais como um provável relato do que como definição. Isto é, ao dizer que “Deus é mãe”, não se pretende definir Deus como mãe, nem afirmar a existência de uma identidade entre os termos “Deus” e “mãe”, mas sim sugerir que consideramos aquilo sobre o que não sabemos como falar – ou seja, Deus – por meio da metáfora da mãe. A suposição aqui é que tudo o que se fala sobre Deus é indireto: nenhuma palavra ou frase refere-se diretamente a Deus, pois a linguagem usada com relação a Deus somente pode se referir a ele por intermédio do expediente de recorrer-se a uma designação originariamente relacionada a outro ser. Falar de Deus como mãe é convidar-nos a considerar algumas qualidades associadas à maternidade de forma parcial, embora talvez inspirada, para falar sobre certos aspectos do relacionamento de Deus conosco.

Falar de “Deus como pai” deveria ser visto como metáfora, em vez de analogia, implicando na existência de diferenças significativas entre Deus e a figura de um pai, em vez de (como no caso da analogia) uma linha direta de semelhanças.

2 As metáforas não podem ser reduzidas a afirmações definitivas. Talvez a característica mais atrativa da metáfora para a teologia cristã seja o seu *caráter aberto*. Embora alguns críticos literários tenham sugerido que as metáforas possam ser reduzidas a um conjunto de expressões literais equivalentes, outros têm insistido no fato de que nenhum limite pode ser estabelecido no âmbito da comparação. Assim, a metáfora de “Deus como pai” não pode ser reduzida a um conjunto de declarações específicas sobre Deus, que sejam válidas para todos os tempos e lugares. A metáfora busca ser sugestiva, permitindo aos futuros leitores e intérpretes encontrar nela um novo significado. A metáfora não é simplesmente uma descrição elegante ou uma frase memorável sobre alguma coisa já conhecida. É um convite à descoberta de novos significados, que outros podem ter negligenciado ou esquecido.

3 Em geral, as metáforas apresentam traços emocionais bastante fortes. As metáforas teológicas são capazes de expressar dimensões emocionais da fé cristã, de maneira a torná-las apropriadas à adoração. Por exemplo, a metáfora

de “Deus como luz” tem poderosas implicações, como o sentido de iluminação, pureza, e glorificação. Ian G. Barbour sintetiza esse aspecto da linguagem metafórica da seguinte maneira:

Quando as metáforas poéticas são usadas apenas momentaneamente em um contexto, em benefício de uma idéia ou percepção imediata, os *símbolos religiosos* tornam-se parte da linguagem de uma comunidade religiosa em suas Escrituras e liturgia, assim como continuamente em seu pensamento e em sua vida. Símbolos religiosos expressam emoções e sentimentos humanos, além de ser poderosos em inspirar respostas e compromissos.

Acomodação

Uma terceira abordagem recusa-se a especular sobre a exata natureza da linguagem teológica e, em vez disso, concentra-se nos princípios gerais que parecem informar a natureza da linguagem teológica. As idéias básicas da abordagem que estamos nos propondo a considerar derivam da teoria da retórica grega clássica, acolhida com entusiasmo por escritores patrísticos como Orígenes. Ele sugeriu que Deus, ao lidar com a humanidade pecadora, enfrentou praticamente os mesmos problemas que um pai enfrenta ao tentar se comunicar com seus filhos pequenos. “Deus assume uma atitude condescendente e vem até nós, acomodando-se, ou seja, pondo-se na esfera de nossas fraquezas, como professor que usa uma “linguagem infantil” para falar com seus alunos, ou como o pai que cuida de seus filhos e que se adapta a seu modo de ser”. Quando você se comunica com crianças pequenas, conforme afirma Orígenes, deve levar em consideração o fato de que a capacidade intelectual delas é limitada. Se você os trata como adultos, usando palavras e idéias que estejam além de sua experiência e capacidade de compreensão, não conseguirá se comunicar com elas. O fato é que você deve se adaptar à capacidade que elas possuem.

Essa abordagem foi adotada no século XVI, por João Calvino, que formulou uma teoria normalmente conhecida como “acomodação”. A palavra “acomodação” possui aqui o sentido de “adequar-se ou adaptar-se, visando atender às necessidades da situação e à capacidade humana de compreendê-la”. Calvino alega que, no ato da revelação, Deus acomoda-se à capacidade da mente e do coração do ser humano. Deus manifesta uma imagem que somos capazes de entender. A analogia que ilustra o pensamento de Calvino nessa questão é a de um orador. Os bons oradores conhecem as limitações de sua audiência e adaptam sua maneira de comunicar de acordo com essas limitações. A distância que existe entre o orador e o ouvinte deve ser superada, para que haja comunicação. Deus desceu até nós no processo da revelação. Assim como a mãe se inclina para pegar seu filho ao colo, Deus também se inclina até o local em que nos encontramos.

As imagens de Deus retratadas nas Escrituras fornecem-nos um bom exemplo dessa acomodação. Calvino aponta que Deus é, em geral, retratado como alguém que possui boca, olhos, mãos e pés. Isso parece sugerir a idéia de que Deus seja humano. Pode, de certa maneira, levar-nos à conclusão de que o Deus eterno e espiritual tenha sido reduzido à condição física de ser humano. (O aspecto em

questão é normalmente denominado de “antropomorfismo” – em outras palavras, o fato de Deus ser retratado em forma humana.) A tese de Calvino é no sentido de que Deus é forçado a revelar-se por meio dessas imagens, em virtude de nossa limitação intelectual. As imagens que retratam a Deus como alguém que possua boca ou mãos são, na verdade, uma espécie de “linguagem infantil” utilizada por Deus, uma forma pela qual Deus vem até nós, usando imagens que podemos compreender. Certamente, as formas mais elaboradas de falar acerca de Deus são mais adequadas, porém existe a possibilidade de que nem sempre possamos compreendê-las.

A preocupação de Calvino não era no sentido de uma generalização quanto à natureza da linguagem teológica – ou seja, sobre a hipótese de que ela fosse analógica ou metafórica, ou se enquadrasse em quaisquer outras figuras de linguagem com as quais tivesse contato. Sua preocupação fundamental estava em destacar o fato de que a linguagem teológica necessariamente não poderia ser tomada de forma literal. O teólogo tinha de avaliar a natureza e a extensão dessa acomodação. É esse o princípio que fundamenta a resposta calvinista em relação à grande controvérsia, na qual o *status* da linguagem teológica mostrou-se uma questão de importância decisiva: a teoria de Copérnico a respeito do sistema solar. Esse episódio é tão importante que merece ser analisado mais de perto, como forma de demonstrar a aplicação das idéias que acabamos de discutir.

Estudo de caso: o debate de Copérnico

Um dos confrontos mais importante entre a teologia e a ciência natural aconteceu no século XVI, com a publicação da teoria heliocêntrica de Copérnico sobre o sistema solar. Até esse ponto, acreditava-se na idéia de um sistema geocêntrico: a idéia de que o sol e todos os outros corpos celestes giravam ao redor da terra. Essa teoria parecia ter fundamentos bíblicos, pois a Bíblia fazia referência, por exemplo, ao movimento do sol.

Em sua obra *De revolutionibus orbium coelestium* [*Das revoluções dos corpos celestes*] (1543), Copérnico (1473 — 1543) defendia que a terra girava em torno do sol. A divulgação de sua teoria representou um desafio radical para a visão dominante – bem como para a interpretação bíblica que prevalecia na época. À medida que o valor científico da teoria de Copérnico tornava-se aparente, parecia que uma nova ameaça surgia em relação à autoridade e à confiabilidade da Bíblia. Como era possível conciliar a teoria heliocêntrica de Copérnico com a visão aparentemente geocêntrica da Bíblia?

Temos excelentes motivos para sugerir que o método teológico desenvolvido por Calvino possa ter tido uma importância decisiva nessa questão, tanto por conquistar a simpatia da audiência em favor da teoria do sistema solar de Copérnico, quanto por preservar a credibilidade da Bíblia. À primeira vista, pode ser que isso pareça improvável. Nos últimos cem anos, a atitude dos reformadores, como Calvino, em relação à teoria heliocêntrica tem sido ridicularizada. Em sua obra extremamente polêmica, *History of the warfare of science with theology* [*História da guerra da ciência com a teologia*] (1896), Andrew Dickson escreveu:

Em seu *Comentário de Gênesis*, Calvino foi um dos primeiros a condenar todos aqueles que afirmavam que a terra não era o centro do universo. Ele encerrava a questão recorrendo à conhecida referência ao primeiro versículo do Salmo 93 e perguntava: “Quem ousará pôr a autoridade de Copérnico acima da autoridade do Espírito Santo?”.

A afirmação é repetida por escritor após escritor que aborda o tema “religião e ciência”, inclusive por Bertrand Russell em sua obra *History of western philosophy* [*História da filosofia ocidental*]. Contudo, ninguém parece ter se dado ao trabalho de checar sua origem. Pois o fato é que Calvino não escreveu essas palavras, nem expressou tais sentimentos em nenhuma de suas obras conhecidas. A realidade, porém, é muito mais interessante.

De fato, pode-se afirmar que Calvino tenha cooperado com duas grandes contribuições em prol do reconhecimento e do avanço das ciências naturais. Primeiro, ele encorajou o estudo científico da natureza; segundo, ele eliminou um grande obstáculo ao avanço desse estudo. Sua primeira contribuição relaciona-se especificamente a sua ênfase sobre a harmonia da criação; tanto o mundo físico como o corpo humano testificam a sabedoria e o caráter de Deus. Assim, Calvino recomenda o estudo da astronomia e da medicina. Essas disciplinas são capazes de uma investigação mais profunda do mundo natural do que a teologia, podendo, portanto, descobrir evidências maiores a respeito da harmonia da criação e da sabedoria de seu criador.

Dessa forma, Calvino deu uma inédita motivação religiosa à investigação científica da natureza, que passou a ser vista como uma maneira de discernir a sábia mão de Deus na criação. Assim, podia-se detectar a presença de Deus por meio de um estudo detalhado da criação. Nós já verificamos a importância da teologia natural no âmbito da tradição reformada (vide pp. 257-258); existe ampla evidência no sentido de sugerir que um interesse pela teologia natural aconteceu paralelamente ao interesse pelas ciências naturais.

Essas idéias foram aceitas com entusiasmo pela Royal Society, a organização mais importante dedicada ao avanço do estudo e da pesquisa científica na Inglaterra. Muitos de seus primeiros membros, admiradores de Calvino, conheciam suas obras e tinham consciência da potencial relevância das mesmas para suas áreas de estudo. Assim, Richard Bentley (1662-1742), apresentou uma série de palestras, em 1692, baseadas na *Principia mathematica* (1687) de Newton, nas quais a regularidade do universo, definida conforme a ótica de Newton, foi interpretada como evidência do desígnio divino. Existem aqui sinais evidentes da alusão de Calvino ao universo como “teatro da glória de Deus”, no qual os seres humanos desempenham o papel de uma platéia admirada. O estudo aprofundado da criação leva o homem a uma maior consciência acerca da sabedoria de seu criador.

No entanto, é a segunda contribuição de Calvino que nos interessa especialmente nessa altura. Calvino é tido como aquele que contribuiu para a eliminação de um obstáculo significativo ao avanço das ciências naturais: o literalismo bíblico, que ainda hoje desfruta de grande influência nos círculos fundamentalistas. Calvino insistia na tese de que nem todas as declarações bíblicas a respeito de Deus ou do mundo deveriam ser tomadas literalmente, ao pé da letra, pois haviam passado por

um processo de acomodação, tendo em vista a capacidade de sua audiência. Quando as Escrituras falam que o sol gira ao redor da terra, isso representa uma simples acomodação à cosmovisão de sua audiência, e não que a Bíblia esteja fazendo afirmações científicas a respeito do universo. A discussão de Calvino em torno da relação entre as descobertas científicas e as afirmações bíblicas é tida, em geral, como uma de suas contribuições mais valiosas ao pensamento cristão. O impacto dessas idéias sobre as teorias científicas, em especial no século XVII, foi bastante significativo. Edward Wright, escritor inglês do século XVII, defendia, por exemplo, a teoria heliocêntrica de Copérnico contra o literalismo bíblico, alegando, em primeiro lugar, que a Bíblia não estava preocupada com a física, e em segundo, que a forma de expressão adotada na Bíblia representava uma “acomodação ao entendimento e à maneira de falar das pessoas comuns, semelhante ao modo como as babás fazem com as crianças pequenas”. Esses dois argumentos derivavam diretamente de Calvino, que nesse aspecto pode ser considerado como alguém que teve uma contribuição fundamental para o avanço das ciências naturais.

Concluimos, assim, nosso breve estudo a respeito de algumas questões relativas aos métodos teológicos. Agora, dedicar-nos-emos diretamente ao estudo dos principais temas da teologia cristã, a começar pela doutrina de Deus.

Perguntas para o Capítulo 8

- 1 Por que Tertuliano não queria que os teólogos se envolvessem com a filosofia? Você acha que ele estava certo?
- 2 A teologia deveria ser capaz de comprovar ou refutar seus próprios enunciados?
- 3 O argumento cosmológico adquiriu nova relevância, em consequência do crescente interesse pelos avanços da astronomia e da física. Como você avaliaria o potencial desse argumento para as discussões atuais a respeito da existência de Deus?
- 4 Descreva a analogia do relógio, elaborada por William Paley. O que ele esperava demonstrar com essa analogia? Por que ela foi criticada desde sua época?
- 5 Como você distingue a analogia da metáfora?
- 6 Quais as questões teológicas que estavam em discussão no debate de Copérnico?

Leitura complementar

Ian G. Barbour, *Myths, models and paradigms: the nature of scientific and religious language* (Nova York: Harper & Row, 1974).

Ford Lewis Battles, “God was accommodating himself to human capacity”, *Interpretation* 31 (1977), 19-38.

Stephen D. Benin, *The footprints of God: divine accommodation in Jewish and Christian thought* (Albany: State University of New York Press, 1993).

Larry J. Churchill, “Flew, wisdom and Polanyi: the falsification challenge revisited”, *International Journal for Philosophy of Religion* 3 (1972), 185-94.

William Lane Craig, *The Kalam cosmological argument* (London: Macmillan, 1979).

— *The cosmological argument from Plato to Leibniz* (London: Macmillan, 1980).

Stephen T. Davis, “Theology, verification and falsification”, *International Journal for philosophy of religion* 6 (1975), 23-39.

James Fodor, *Christian hermeneutics: Paul Ricoeur and the refiguring of theology* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

Jerry H. Gill, “Kant, analogy and natural theology”, *International Journal for philosophy of religion* 16 (1984), 19-28.

- Dewey J. Hoitenga, *Faith and reason from Plato to Plantinga: an introduction to reformed epistemology* (Albany: State University of New York Press, 1991).
- Richard C. Jeffrey, "Probability and falsification: critique of the Popper program", *Synthese* 30, (1975), 95-117.
- Theodore W. Jennings, *Beyond theism: a grammar of God-language* (New York: Oxford University Press, 1985).
- Martin I. Klauber and Glenn S. Sunshine, "Jean-Alphonse Turretini on biblical accommodation: Calvinist or Socinian?", *Calvin theological Journal* 25 (1990), 7-27.
- Earl R. MacCormac, "Scientific and religious metaphors", *Religious Studies* 11 (1975), 401-9.
- Scott MacDonald, "Aquinas's parasitic cosmological argument", *Medieval philosophy and theology* 1 (1991), 119-55.
- Sallie McFague, *Models of God: theology for an ecological nuclear age* (Philadelphia: Fortress Press, 1987).
- John Macquarrie, *God-talk* (London: SCM Press, 1967).
- Eric L. Mascall, *Words and images* (London: Longmans, 1957).
- C. J. Misak, *Verificationism: its history and prospects* (London/New York: Routledge, 1995).
- Schubert M. Ogden, "Falsification and belief", *Religious Studies* 10 (1974), 21-43.
- Graham Oppy, "Craig, Mackie and Kalam cosmological argument", *Religious Studies* 27 (1991), 189-97.
- Francis E. Peters, *Aristotle and the Arabs: the Aristotelian tradition in Islam* (New York: N. Y. University Press, 1968).
- John Platt, *Reformed thought and scholasticism: the arguments for the existence of God in Dutch theology* (Leiden: Brill, 1982).
- Andrew P. Porter, "Science, religious language and analogy", *Faith and philosophy* 13 (1966), 113-20.
- Ian T. Ramsey, *Christian discourse* (London: Oxford University Press, 1965).
- William L. Rowe, *The cosmological argument* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975).
- Peter A. Schouls, *The imposition of method: a study of Descartes and Locke* (Oxford: Clarendon Press, 1980).
- David E. Schrader, "Karl Popper as a point of departure for a philosophy of theology", *International Journal for philosophy of religion* 14 (1983), 193-201.
- Janet Martin Soskice, *Metaphor and religious language* (Oxford: Clarendon Press, 1985).
- Dan R. Stiver, *The philosophy of religious language: sign, symbol and story* (Oxford: Blackwell Publishers, 1996).
- Richard Swinburne, *Revelation: from metaphor to analogy* (Oxford: Clarendon Press, 1992).
- Anthony C. Thiselton, *New horizons in hermeneutics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992).
- Carl G. Vaught, "Metaphor, analogy and the nature of truth", em R. C. Neville (ed.), *New essays in metaphysics* (Albany: State University of New York Press, 1987), 217-36.
- Nicholas Wolterstorff, *John Locke and the ethics of belief* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).
- Iris M. Yob, "Religious metaphor and scientific model: grounds for comparison", *Religious Studies* 28 (1992), 475-85.

Citações

- Clement of Alexandria, *Stromateis*, V.iii.16 (p. 272).
- Descartes, *Meditations on First Philosophy*, em *Mediationes de Prima Philosophia* (Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1944), 65-6 (p. 274-75).
- John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), 314-15 (p. 276).
- John Polkinghorne, *One World: The Interaction of Science and Theology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), 47 (p. 278).
- Citado em A. J. Ayer, *Logical Positivism* (New York: Free Press, 1959), 63-4 (p. 280).
- Citado em P. A. Schilpp, *The Philosophy of Rudolph Carnap* (LaSalle, IL: Open Court, 1963), 8 (p. 281).
- I. M. Crombie, "Theology and Falsification," em A. Flew and A. MacIntyre (eds), *New Essays in Philosophical Theology* (London: SCM Press, 1955), 126 (p. 282).
- John Hick, "Theology and Verification," em J. Hick (ed.), *The Existence of God* (London: Macmillan, 1964), 260-1 (p. 282).
- Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), 281 (p. 283).
- Karl R. Popper, *Realism and the Aim of Science* (London: Hutchinson, 1983), 162-3 (p. 283).
- Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Science Editions, 1961), 40-1 (p. 284).
- Martin Luther, *The Freedom of a Christian* (1520), em *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, vol. 7 (Weimar: Bohlaus, 1897) 25-6 (p. 289).
- Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. G. H. Von Wright, trans. Peter Winch (Oxford: Blackwell Publishers, 1980), 82-6 (p. 290).
- Anselm of Canterbury, *Proslogion*, 3 (p. 292).
- Gaunilo, *Responsio Anselmi*, 6 (p. 292-293).
- Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* 2nd edn (Riga: Hartknoch, 1787), 626-7 (294).
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q. 2 a 3 (p. 297-298).
- William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (London: Macmillan, 1979), 149 (p. 299).
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia q. 2 a 3 (p. 300).
- William Paley, *Works* 6 vols (London: Rivington, 1830) vol. 4, 16; 34-5 (p. 301-302).
- Sallie McFague, *Models of God. Theology for an Ecological Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 32-4 (p. 307).
- Ian G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms: The Nature of Scientific and Religious Language* (New York: Harper & Row, 1974), 15 (p. 308).
- Andrew Dickinson White, *History of the Warfare of Science with Theology* (London: Macmillan, 1896), vol. 1, 127 (p. 310).

PARTE III

A TEOLOGIA CRISTÃ

9. A doutrina de Deus
10. A doutrina da Trindade
11. A doutrina da pessoa de Cristo
12. História e fé: uma nova agenda cristológica
13. A doutrina da salvação em Cristo
14. As doutrinas da natureza humana, do pecado e da graça
15. A doutrina da igreja
16. A doutrina dos sacramentos
17. O cristianismo e as religiões mundiais
18. As últimas coisas: a esperança cristã

9

A DOUTRINA DE DEUS

Nos capítulos anteriores, estivemos examinando a evolução histórica da teologia cristã, assim como algumas discussões sobre fontes e métodos. As discussões relacionadas à história e ao método serão uma característica recorrente no restante desse trabalho. Entretanto, a parte restante desse volume dedica-se principalmente às questões de natureza teológica. A maneira mais apropriada de dar início a essa discussão é pelo estudo da doutrina cristã a respeito de Deus. O presente capítulo explorará algumas questões gerais relacionadas à essa doutrina, concentrando-se em uma série de assuntos de importância especial para o período moderno: as questões levantadas com o surgimento do feminismo, uma nova preocupação com a questão do sofrimento no mundo e a crescente ansiedade quanto às questões ambientais. O próximo capítulo abordará uma doutrina tipicamente cristã, a doutrina da Trindade, que talvez seja para o aluno, em termos de compreensão, um dos aspectos mais complexos da teologia cristã. Começaremos a discussão da doutrina cristã de Deus pelas considerações referentes à questão relacionada ao gênero. Deus pertence ao gênero masculino? Na verdade, é possível alguém definir a que “gênero” Deus pertence?

Deus pertence ao gênero masculino?

Tanto o Novo quanto o Antigo Testamentos usam o gênero masculino quando se referem a Deus. A palavra grega *theos* é, indubitavelmente, masculina, e muitas das analogias usadas ao longo das Escrituras para referir-se a Deus – como pai, rei e pastor – são relacionadas à figura masculina. Isso seria um indício de que Deus é do gênero masculino?

No capítulo anterior, observamos a natureza analógica da linguagem teológica (vide pp. 303-6), pela qual as pessoas e os papéis sociais, retirados em grande parte do mundo rural do antigo Oriente Próximo, eram vistos como modelos adequados para representar a atividade ou a personalidade divina. Uma dessas analogias é a analogia paterna. Contudo, afirmar que “a figura do pai na antiga sociedade israelita é um bom modelo para representar Deus” não equivale a dizer que “Deus pertença ao gênero masculino” ou que “Deus esteja limitado aos parâmetros culturais do antigo povo de Israel”. Mary Hayter, refletindo sobre essas questões em seu trabalho *New Eve in Christ [Nova Eva em Cristo]* (1983), escreve:

Na antiga sociedade de Israel, tem-se a impressão de que certas “prerrogativas maternas”, como carregar e confortar as crianças menores, tornaram-se metáforas da atividade de Yahweh, quando estava diante dos filhos de Israel. Da mesma forma, várias “prerrogativas paternas” – como disciplinar um filho – tornaram-se veículos de comunicação da imagem divina. Culturas e épocas distintas têm diferentes idéias sobre quais os papéis que pertencem à mãe e quais os que pertencem ao pai.

Falar em Deus como pai é dizer que o papel do pai no antigo Israel permite que compreendemos melhor a natureza de Deus. Isso não significa dizer que Deus *seja* do gênero masculino. Nem a sexualidade masculina, nem a sexualidade feminina devem ser atribuídas a Deus. Pois a sexualidade é um atributo que pertence à ordem da criação, sendo inadmissível aceitar uma correspondência direta entre esse tipo de polaridade (homem/mulher), conforme se observa na criação, e o Deus criador.

Na verdade, o Antigo Testamento evita atribuir funções sexuais a Deus, devido à ocorrência de fortes traços pagãos nesses tipos de associações. Os cultos à fertilidade dos cananeus davam ênfase às funções sexuais tanto dos deuses quanto das deusas; portanto, o Antigo Testamento recusa-se a endossar a idéia de que o gênero ou a sexualidade de Deus seja uma questão importante. Como Mary Hayter expressou:

Hoje, um número crescente de feministas ensina que Deus (Deusa) tem em si mesmo características masculinas e femininas. Elas, assim como aqueles que assumem ser Deus exclusivamente masculino, deveriam se lembrar de que *qualquer* tentativa de atribuir sexualidade a Deus representa uma volta ao paganismo.

Não há a menor necessidade de trazer de volta as idéias pagãs dos deuses e deusas para resgatar a noção de que Deus não é nem masculino nem feminino; essas idéias já estão potencialmente presentes, se não forem negligenciadas, na teologia cristã. Wolfhart Pannenberg analisa esse ponto mais a fundo em sua *Systematic theology* [*Teologia sistemática*] (1990):

O aspecto do cuidado paternal em particular é retirado do que o Antigo Testamento tem a dizer sobre o cuidado paternal de Deus para com Israel. A definição da figura do pai em termos de papel ligado ao sexo masculino não tem influência alguma...Trazar a diferenciação sexual para a compreensão do conceito de Deus representaria politeísmo; assim, isso foi descartado no que concerne ao Deus de Israel...O fato de o cuidado de Deus para com Israel também poder ser expresso em termos de amor maternal mostra claramente a inexistência de qualquer sentido de diferenciação sexual no conceito de Deus como pai.

Em uma tentativa de trazer à tona o fato de que Deus não é do gênero masculino, diversos escritores recentes têm explorado a idéia de Deus como “mãe” (expondo aspectos femininos da imagem de Deus), ou como um “amigo” (exibindo a imagem de Deus por meio de aspectos mais neutros em relação ao gênero). Sallie McFague nos dá um bom exemplo desse empenho em seu livro *Models of God* [*Modelos de*

Deus]. Reconhecendo que o fato de falar de “Deus como pai” não significa que Deus seja do gênero masculino, ela escreve:

Uma metáfora que aproxime a imagem de Deus da figura materna não significa que Deus seja mãe (ou pai). Concebemos Deus tanto no papel paterno quanto materno, mas reconhecemos quão inadequadas são estas e as outras metáforas para expressar o criativo amor de Deus... Entretanto, falamos desse amor por meio de uma linguagem que nos é familiar e estimada, uma linguagem que se expressa por intermédio das figuras maternas e paternas que nos dão vida, de cujos corpos nascemos e de cujos cuidados dependemos.

Uma tese semelhante foi defendida pelo *Catecismo da Igreja Católica*, de 1994, por intermédio de sua ênfase sobre o modo como temas centrais do evangelho são apresentados por meio de imagens relacionadas aos pais, em particular à imagem paterna.

Ao chamar Deus de “pai”, a linguagem da fé sugere-nos dois aspectos essenciais: que Deus é o princípio, a origem, de todas as coisas e a autoridade transcendente, assim como ele é, ao mesmo tempo, fonte do cuidado bondoso e amoroso para com todos os seus filhos. A ternura de Deus para com seus filhos também pode ser expressa por intermédio da imagem materna, enfatizando a imanência de Deus, a intimidade existente entre o criador e a criatura. A linguagem da fé, assim, inspira-se na experiência humana em relação aos pais que são, de uma certa maneira, os primeiros representantes de Deus para o ser humano. Mas essa mesma experiência também nos ensina que os pais humanos são falíveis, podendo desfigurar a face da paternidade e da maternidade. Devemos, portanto, lembrarmos de que Deus transcende essa diferenciação humana que existe entre os sexos. Ele não é nem homem nem mulher; ele é Deus. Podemos afirmar também que ele transcende a paternidade e a maternidade humanas, embora Deus seja sua fonte e seu modelo, pois não há nenhum pai como Deus.

O novo interesse pelas questões levantadas acerca da masculinidade da maioria das imagens bíblicas de Deus levou a uma leitura cuidadosa da literatura espiritual dos primeiros períodos história cristã, chegando-se à conclusão de que, nesse período, o uso de imagens femininas desfrutava de alto prestígio. Um excelente exemplo disso é fornecido pela obra *Revelations of divine love* [*Revelações do amor divino*], um relato sobre as dezesseis visões que o escritor inglês Julian de Norwich teve em maio de 1373. Essas visões são célebres por sua tendência de referir-se tanto a Deus quanto a Jesus de um modo acentuadamente maternal.

Eu vi que Deus se alegra em ser nosso pai, como ele também se alegra em ser nossa mãe; e que se alegra ainda em ser nosso amado, nosso verdadeiro esposo, tendo nossa alma como sua noiva amada... Por natureza, ele é o fundamento, a própria substância de todas as coisas. Ele é o verdadeiro pai e a verdadeira mãe do que as coisas são por natureza.

Um Deus pessoal

Ao longo dos séculos, os teólogos e os cristãos de um modo geral não hesitaram em se referir a Deus em termos pessoais. Por exemplo, o cristianismo atribuiu a Deus toda uma série de qualidades como, por exemplo, amor, fidelidade e propósito, que parecem apresentar fortes associações pessoais. Muitos escritores destacaram que a prática cristã da oração parece haver se inspirado no modelo do relacionamento existente entre uma criança e seus pais. A oração expressa um relacionamento de graça e amor que “representa simplesmente a confiança em uma pessoa cuja atitude em relação a nós dá-nos provas dessa merecida confiança” (John Oman).

A “reconciliação”, uma das principais metáforas soteriológicas de Paulo, baseia-se claramente no modelo das relações humanas. Isso significa que a transformação que ocorre, por intermédio da fé, no relacionamento entre Deus e os seres humanos pecadores é como uma reconciliação entre duas pessoas – talvez, por exemplo, como a reconciliação de um casal separado.

Assim, existem fortes razões para sugerir que a idéia de um “Deus pessoal” é parte integrante da perspectiva cristã. Entretanto, essa sugestão levanta uma série de dificuldades que precisam ser cuidadosamente analisadas. Os problemas apresentados a seguir são particularmente relevantes:

- 1 A idéia de um Deus pessoal pode levar à conclusão de que Deus seja um ser humano. Falar de Deus como uma “pessoa” é reduzi-lo à esfera dos seres humanos. Paul Tillich destaca os “problemas de localização” que surgem ao falar de Deus em termos pessoais. Falar de Deus como uma pessoa é sugerir que Deus encontre-se em um local definido, como todos os seres humanos. Considerando-se o atual conhecimento que temos do universo, essa hipótese parece completamente fora de propósito.
- 2 A doutrina da Trindade fala de Deus como “três pessoas”. Logo, falar de Deus como “uma pessoa” é o mesmo que negar a Trindade. Historicamente, essa é objeção é bem justificada. No século XVI, aqueles escritores que se referiam a Deus como “uma pessoa” estavam, geralmente, negando a existência das três pessoas da Trindade. Deste modo, em seu *Philosophical commentaries* [Comentários filosóficos], o Bispo Berkeley fez uma observação para que não se falasse de Deus como “uma pessoa” devido a essa razão em particular.

Entretanto, essas dificuldades podem ser abrandadas. Em resposta à primeira objeção, podemos ressaltar que se referir a Deus como “pessoa” faz parte de um raciocínio analógico. Significa afirmar a capacidade e a disposição de Deus para se relacionar com os seres humanos. Isso não quer dizer que Deus seja humano, ou que ele se encontre em algum ponto específico do universo. Todas as analogias falham em algum ponto. Os aspectos da analogia relativos a esse ponto falho devem ser descartados.

Em resposta a esse tipo de dificuldade, notaremos que houve uma grande alteração no significado da palavra “pessoa” no decorrer dos séculos. Essa palavra possui acepções diferentes nas duas sentenças seguintes:

1 Deus é três pessoas.

2 Deus é uma pessoa.

Exploraremos esse ponto com maior profundidade ao tratar especificamente da doutrina da Trindade (vide pp. 373-95). Nossa atenção volta-se agora para uma análise mais detalhada do termo “pessoa”.

Definição do termo “pessoa”

A palavra “pessoa”, em sua acepção comum, passou a significar nada mais do que “um ser humano individual”. Isso torna problemático, de certa forma, falar sobre um “Deus pessoal”. Entretanto, como era de esperar, existem significados ocultos na noção de pessoa, que são negligenciados com excessiva facilidade. A palavra “pessoa” é derivada do latim *persona*, que originariamente significava “máscara”.

A evolução do significado do termo *persona* é por si só um fascinante tema de estudo. É possível que haja alguma ligação etimológica entre essa palavra latina e a palavra etrusca usada para a deusa Perséfone. (O etrusco era a língua de uma região da Itália da antiguidade, perto da cidade de Roma). Aqueles que participavam dos festivais em homenagem a essa deusa usavam máscaras, e, conforme os relatos, esses festivais acabavam se transformando em verdadeiras orgias. Até a época de Cícero, a palavra tinha adquirido diversos significados. Embora o sentido de “máscara” ainda fosse predominante, haviam surgido importantes diferenças em seu significado. Nos teatros romanos, as máscaras eram muito usadas pelos atores para indicar sua personagem no drama em que atuavam. Assim a palavra *persona* veio a significar tanto “a máscara teatral”, como “o personagem teatral” ou ainda “um papel em uma peça teatral”.

Na teologia cristã, o desenvolvimento inicial dessa idéia é creditado a Tertuliano. Para ele, uma pessoa é um ser que pode falar e atuar. (Pode-se perceber claramente as raízes teatrais da palavra). O desenvolvimento final dessa definição é atribuído a Boécio. Escrevendo no início do século VI, ele propôs a seguinte definição: *persona est naturae rationalis individua substantia*, “uma pessoa é a substância individual de uma natureza racional”.

Para os primeiros escritores cristãos, a palavra “pessoa” expressava a individualidade do ser humano, vista por intermédio de suas palavras e ações. Acima de tudo, dava-se uma certa ênfase à idéia de relacionamento social. Uma pessoa é alguém que interpreta um papel no drama social, alguém que se relaciona com outras pessoas. A pessoa tem um papel a ser interpretado dentro de uma rede de relacionamentos sociais. A noção de “individualidade” não evoca a idéia de relacionamento social, ao passo que a noção de “personalidade” está relacionada ao papel desempenhado pelo indivíduo em uma rede de relacionamentos, por meio do qual esse indivíduo diferencia-se dos outros. Portanto, a idéia básica que se expressava por intermédio da noção de “um Deus pessoal” era a de um Deus com o qual podemos nos relacionar, da mesma forma como nos relacionamos com outro ser humano.

Seria bom analisar quais são as implicações que a expressão “um Deus impessoal” poderia transmitir. Essa expressão sugere a idéia de um Deus distante

ou indiferente que se relaciona com a humanidade (se é que Deus realmente se relaciona conosco) de maneira geral, não levando em conta nossa individualidade. A idéia de um relacionamento pessoal, em que haja amor, sugere um caráter de reciprocidade na maneira como Deus se relaciona conosco. Essa idéia incorpora-se à noção de um Deus pessoal, mas não às concepções impessoais da natureza de Deus. Há implicações fortemente negativas quanto à idéia de “impessoalidade” que se transmitiram ao pensamento cristão a respeito da natureza de Deus.

Podemos avaliar melhor esse aspecto ao considerar os conceitos impessoais de Deus associados a Aristóteles e Espinosa. Como C. C. J. Webb destacou:

Aristóteles não falou nem poderia ter falado a respeito do amor de Deus por nós em nenhum sentido. Deus, de acordo com os princípios da teologia aristotélica, só pode conhecer e amar a si mesmo e a ninguém mais... Ele é totalmente transcendente, e encontra-se além do alcance de uma comunhão pessoal. É muito interessante estudar as modificações que São Tomás de Aquino, fiel adepto de Aristóteles, teve de introduzir na noção de Deus ensinada por seu mestre, para poder acomodar os conceitos da providência de Deus para com o homem e da comunhão do homem com Deus, que representavam uma exigência de sua fé e de sua experiência religiosa.

Espinosa experimentou a mesma dificuldade. Ele admitia que nós, como seres humanos, pudéssemos amar a Deus, contudo não podia admitir que esse amor fosse correspondido por Deus. Era como uma via de mão única. Espinosa não admitia a idéia de um relacionamento recíproco que implicasse a existência de um Deus pessoal que ama e é amado pelos seres humanos por meio de um relacionamento individual. Para ele, qualquer paixão que se atribuísse a Deus envolvia uma mudança em seu ser. Essa mudança verificava-se em uma de duas direções, podendo torná-lo mais perfeito ou menos. Em ambos os casos, a perfeição de Deus é comprometida, pois Deus tanto pode tornar-se mais perfeito (e nesse caso admite-se que Deus não era perfeito anteriormente) quanto menos perfeito (e nesse caso admite-se que o sofrimento leva Deus a deixar de ser perfeito). Por fim, Espinosa argumenta que é impossível dizer que Deus ama alguém, pois isso demonstra uma incongruência frente à idéia de um Deus perfeito. Ele defende esse ponto de forma bem clara em sua *Ethics* [Ética] (1677):

Proposição 17. Deus não é sujeito a paixões nem pode ser afetado por experiências de alegria ou tristeza.

Demonstração. Todas as idéias, à medida que se refiram a Deus, são verdadeiras, isto é, são perfeitas: portanto, Deus não está sujeito a paixões. Isto é, Deus não pode passar para um nível de maior ou menor perfeição: portanto, Deus não pode ser afetado por emoções de alegria ou de tristeza. Q.E.D.

Corolário. Estritamente falando, Deus não ama nem odeia ninguém. Pois Deus não é afetado por emoções de alegria ou de tristeza e, conseqüentemente, não ama nem odeia ninguém.

Assim, como podemos começar a explorar em maiores detalhes a idéia do que

significa ser uma “pessoa”? Em breve, analisaremos uma importante contribuição do século XX com relação a essa discussão, por meio do personalismo dialógico. Antes, porém, devemos retomar a questão da razão pela qual os cristãos concebem a Deus tanto como “uma pessoa” quanto como “três pessoas”.

Agora, quando os cristãos falam de Deus como uma pessoa, estão referindo-se ao fato de que é possível estabelecer um relacionamento pessoal com Deus. Os relacionamentos humanos são tidos como analogias ou modelos apropriados para retratar nosso relacionamento com Deus. A metáfora da reconciliação utilizada por Paulo torna-se importante nesse ponto, uma vez que implica a analogia de uma reconciliação entre duas pessoas que estão afastadas, a reconciliação dos seres humanos pecadores com Deus.

Falar de Deus como três pessoas significa reconhecer a complexidade desse relacionamento com Deus e a maneira pela qual ele se estabelece. Significa apreciar a complexidade da atividade divina que se encontra por trás da capacidade de Deus de relacionar-se pessoalmente conosco. Significa entender que existe no interior da Trindade uma rede de relacionamentos que é a base de nosso relacionamento com Deus. Esses pontos serão explorados mais tarde em nossa discussão a respeito da Trindade. Nossa atenção volta-se para uma análise filosófica moderna da idéia de “pessoa” que é de grande interesse para a teologia cristã.

Personalismo dialógico

O escritor judeu Martin Buber, em seu principal trabalho *I and You* [*Eu e tu*] (1927) (*Ich und Du*, normalmente traduzido por “Eu e tu”), traçou uma diferença fundamental entre duas categorias de relações: as relações Eu-Tu, as quais são “pessoais”, e as relações Eu-Isso, que são impessoais. Exploraremos essas diferenças básicas posteriormente; antes consideraremos sua importância teológica.

- 1 *As relações Eu-Isso.* Buber usa essa categoria para se referir às relações entre sujeitos e objetos; por exemplo, entre um ser humano e um lápis. O ser humano é ativo, ao passo que o lápis é passivo. Normalmente, apresenta-se essa diferença, de acordo com a linguagem mais filosófica, como uma *relação sujeito-objeto*, na qual o sujeito ativo (nesse caso, o ser humano) relaciona-se com o objeto inativo (nesse caso, o lápis). De acordo com Buber, o sujeito age como *Eu*, e o objeto como *Isso*. Portanto, a relação entre um ser humano e um lápis poderia ser descrita como uma relação *Eu-Isso*.
- 2 *Relações Eu-Tu.* Neste ponto, chegamos ao coração da filosofia de Buber. A relação *Eu-Tu* existe entre dois sujeitos ativos, entre duas *pessoas*. É algo *mútuo e recíproco*. “O *Eu* da palavra primária *Eu-Tu* surge como uma pessoa, e torna-se consciente de si mesmo”. Em outras palavras, Buber está sugerindo que os relacionamentos humanos retratam as características essenciais da relação *Eu-Tu*. É o relacionamento em si, esse vínculo intangível e invisível que une duas pessoas, que representa o cerne da idéia de Buber sobre a relação *Eu-Tu*.

Algumas citações extraídas do trabalho seminal de Buber podem ilustrar esses pontos de forma mais adequada, ajudando a demonstrar o caráter peculiar de suas idéias. A primeira parte do trabalho inicia-se com uma série sucinta das seguintes afirmações, nas quais ele apresenta a estrutura básica da dupla perspectiva de mundo que imaginava:

Existem dois mundos para o homem, de acordo com suas duas atitudes diante dele.

O homem apresenta duas atitudes que se exprimem segundo duas palavras básicas que ele pode proferir.

Essas palavras básicas não são palavras isoladas, mas sim pares de palavras.

Uma delas é representada pelo par Eu-Tu.

A outra é representada pelo par Eu-Isso; mas essa palavra básica não é modificada quando o Ele ou Ela toma o lugar do Isso.

Assim, o Eu do homem também possui duas dimensões.

Pois, o Eu da palavra básica Eu-Tu é diferente daquele da palavra básica Eu-Isso.

O conhecimento que se dá pelo relacionamento Eu-Isso é indireto, mediado por um objeto, e apresenta um conteúdo específico. Em nítido contraste, o conhecimento que se estabelece pela relação Eu-Tu é direto, imediato, e carece de um conteúdo específico. Um “Isso” é conhecido por meio de parâmetros mensuráveis – altura, peso, cor e assim por diante. Podemos fazer uma boa descrição física de um objeto. Mas o “Tu” é conhecido de forma direta. A língua permite-nos traçar uma diferença fundamental entre “o conhecimento *a respeito de* algo” e “o conhecimento *de* alguém”. Grosso modo, essa mesma diferença encontra-se por trás das categorias de relações “Eu-Isso” e “Eu-Tu” apresentadas por Martin Buber. Podemos conhecer algo *sobre* um “Isso”, no entanto, conhecemos e *somos conhecidos* por um “Tu”. “Conhecer a respeito de” alguma coisa é ser capaz de expressar o conteúdo desse conhecimento. Contudo, estritamente falando, não existe conteúdo no “conhecer alguém”. Esse tipo de “conhecimento” não pode ser expresso em termos concretos.

Portanto, para Martin Buber, a relação “Eu-Tu” é algo *mútuo, recíproco, simétrico e destituído de conteúdo*. Ambos os parceiros conservam sua própria subjetividade nesse encontro, por meio da qual eles tomam consciência da outra pessoa como sujeito, e não como objeto. Ao passo que concebemos uma relação Eu-Isso como uma atitude do sujeito ativo que busca conhecer e que investiga o objeto passivo; uma relação Eu-Tu envolve o encontro de dois sujeitos mutuamente ativos. É o relacionamento – algo que não possui conteúdo palpável, mas que, no entanto, possui uma existência real – que constitui o verdadeiro foco da interação pessoal. Usando as palavras de Martin Buber, o relacionamento significa “não um conteúdo específico, mas uma *Presença*, uma Presença como poder”.

Martin Buber demonstra essas idéias em vários pontos do relacionamento Eu e Tu. As seguintes afirmações ajudam a esclarecer seu significado. A seguir são explicadas as diferenças básicas entre as relações Eu-Isso e Eu-Tu:

O mundo da experiência pertence à palavra básica Eu-Isso.

A palavra básica Eu-Tu define o mundo dos relacionamentos.

Martin Buber enfatiza a importância da reciprocidade, à medida que identifica o elemento do relacionamento do tipo Eu-Tu, e insiste que esse relacionamento é direto e não-mediado:

O Tu encontra-me por meio da graça – ele não pode ser encontrado por meio da busca. Mas o fato de comunicar-me com ele é uma ação que parte de todo meu ser, é algo que faz parte da minha essência.

O Tu encontra-me. Eu, no entanto, estabeleço um relacionamento direto com ele. Portanto, essa relação representa, a um só tempo, a atitude de ser escolhido e de escolher, algo que é passivo e ativo ao mesmo tempo ...

A relação Eu-Tu é não-mediada. Nenhum elemento de natureza conceitual interpõe-se entre o Eu e o Tu.

Quais são então as implicações teológicas dessa abordagem em relação ao indivíduo? Como a filosofia de Martin Buber ajuda-nos a entender e a explorar a idéia de Deus como pessoa? Surge uma série de idéias, e todas possuem aplicações teológicas importantes e bastante úteis. Além disso, o próprio Martin Buber antecipou algumas delas. Nas seções finais de sua obra *Eu e tu*, ele explora as implicações de sua abordagem ao pensar e falar sobre Deus – ou, usando o termo que ele prefere, “O Tu Absoluto”.

- 1 A abordagem de Martin Buber afirma que Deus não pode ser reduzido a um conceito ou a uma formulação puramente conceitual. De acordo com ele, apenas um “Isso” pode ser tratado dessa maneira. Para Martin Buber, Deus é “aquele Tu que graças a sua própria natureza jamais se tornará um “Isso”. Isto é, Deus é um ser que escapa a todas tentativas de ser tratado como objeto e que transcende a qualquer descrição”. A teologia deve aprender a reconhecer e a lidar com a presença de Deus, percebendo que essa presença não pode ser reduzida a um simples conjunto de conceitos.
- 2 Essa abordagem permite-nos alcançar valiosas noções sobre a idéia de revelação (vide pp. 246-253). Para a teologia cristã, a revelação não é simplesmente uma manifestação de fatos a respeito de Deus, mas a manifestação de Deus. A revelação das idéias sobre Deus deve ser complementada pela própria revelação pessoal de Deus, sendo um conceito que envolve tanto presença quanto conteúdo. Poderíamos compreender isso dizendo que a revelação inclui o conhecimento de Deus como “Isso” e como “Tu”. Aprendemos coisas a respeito de Deus; contudo, também conhecemos o próprio Deus. Da mesma forma, o “conhecimento de Deus” envolve conhecê-lo tanto na condição de Isso, quanto na condição de Tu. O “conhecimento de Deus” não é uma simples coleção de dados sobre Deus, mas um relacionamento pessoal.
- 3 O “personalismo dialógico” de Martin Buber também evita a idéia de Deus como objeto, que representa provavelmente o aspecto mais frágil e mais duramente criticado de algumas teologias liberais do século XIX. A expressão tipicamente não inclusiva do século XIX, “a busca do homem por Deus”, encerra a premissa básica dessa abordagem: Deus é visto como “Isso”, um

objeto passivo, aguardando ser descoberto por teólogos (do sexo masculino) vistos como sujeitos ativos. Escritores pertencentes à escola dialética, especialmente Emil Brunner em seu livro *Truth as encounter* [*Verdade como encontro*], defendem que Deus deveria ser visto como Tu, um sujeito ativo. Assim, Deus poderia tomar a iniciativa, independentemente dos seres humanos, por intermédio de sua revelação e disposição de tornar-se conhecido de uma maneira histórica e pessoal, a saber, em Jesus Cristo. A teologia tornar-se-ia, dessa maneira, a resposta humana diante da auto-revelação de Deus, em vez de uma busca do homem por Deus.

Essa ênfase sobre um “Deus pessoal” levanta uma série de questões, uma das quais se relaciona ao fato de questionarmos até que ponto a experiência humana pode ser compartilhada com Deus. Se Deus é uma pessoa, alguém poderia dizer que Deus “ama” as pessoas. Mas até que ponto podemos levar essas inferências? Pode alguém, por exemplo, dizer que Deus “sofre”?

Deus pode sofrer?

A teologia cristã levanta muitas questões fascinantes. Algumas são interessantes por si mesmas. Outras pelo fato de introduzir questões mais amplas. Esta é uma questão que pertence a essas duas categorias: podemos dizer que Deus sofre? Se a resposta for afirmativa, cria-se imediatamente um ponto de contato entre Deus e a dor dos seres humanos. De acordo com essa ótica, não é possível pensar que Deus seja imune ao sofrimento de sua criação. Isso teria importantes implicações em razão de seus reflexos sobre a questão do mal e do sofrimento.

Mas essa questão é também interessante graças a um outro aspecto. Ela convida-nos a refletir sobre o motivo pelo qual muitos escritores têm uma aversão inata a pensar e falar sobre “um Deus que sofre”. Para analisar esse ponto, examinaremos o panorama histórico da teologia cristã primitiva. Embora o cristianismo tenha se originado na Palestina, expandiu-se rapidamente para outras áreas do mundo mediterrâneo oriental, como a atual Turquia e o Egito, implantando verdadeiros redutos em cidades como Antioquia e Alexandria. Durante essa expansão, o cristianismo entrou em contato com a cultura helenística e com o pensamento grego.

Um dos maiores questionamentos que surgiram dessa observação foi este: teriam os teólogos cristãos, que viviam e atuavam nesse ambiente helenístico, incorporado algumas idéias gregas a seu pensamento de maneira inadvertida? Em outras palavras, teria um evangelho basicamente palestino sido distorcido por uma visão/prisma helenística? Concentrou-se especial atenção na introdução de termos metafísicos na teologia. Alguns estudiosos consideraram como uma imposição do estático pensamento grego sobre uma dinâmica cosmovisão semita. O resultado, conforme eles argumentam, foi uma distorção do evangelho.

Desde os tempos do Iluminismo, essa questão tem sido levada a sério. Um movimento de grande importância a esse respeito é conhecido como o movimento

da “história do dogma” (uma tradução equivalente ao formidável termo alemão *Dogmengeschichte*). Escritores como Adolf von Harnack (1851-1930) estudaram o desenvolvimento histórico da doutrina cristã com o intuito de verificar se esse tipo de deformação poderia ser identificado e eliminado. Em sua grande obra, *History of dogma* [*História do dogma*] (1886-9), que chegou a sete volumes em sua tradução para o inglês, Harnack argumenta que jamais deveriam ter permitido que a metafísica influenciasse a teologia cristã. Para ele, o clássico exemplo de uma doutrina que apresentava bases metafísicas, em vez de evangélicas, era a doutrina da encarnação.

Muitos escritores que discordavam de Harnack, quanto a sua crítica em relação à doutrina da encarnação, acreditavam todavia que as idéias clássicas tinham influenciado a teologia cristã. Assim, a busca por essas indesejáveis influências continuou. Hoje é consenso que a idéia de um Deus que está além do sofrimento possa representar exatamente o tipo de influência helenística sobre a qual Harnack se preocupava. A seguir, exploraremos a clássica idéia pagã da *apatheia* ou da “impassibilidade” de Deus – uma perspectiva de acordo com a qual Deus se encontra além de todos os tipos de emoções e dores dos seres humanos.

A visão clássica: a impassibilidade de Deus

A noção de perfeição domina toda a visão clássica a respeito de Deus, como podemos observar nos diálogos de Platão, como *A República*. Para ser perfeito é necessário ser imutável e auto-suficiente. Portanto, é impossível para esse ser tão perfeito ser afetado ou transformado por qualquer causa que lhe seja exterior. Além disso, a perfeição era entendida em termos bastante estáticos, como pudemos observar ao analisar a abordagem de Espinosa acerca da perfeição divina (vide p. 320). Se Deus é perfeito, logo qualquer tipo de mudança em qualquer direção torna-se uma impossibilidade. Se Deus muda, isso tanto representa um movimento que o *afasta* da perfeição (e nesse caso Deus deixa de ser perfeito), ou ainda um movimento em *direção* à perfeição (o que significa, nessa hipótese, que Deus não era perfeito antes da mudança). Aristóteles, recorrendo a essas idéias, declarava que “uma mudança sempre seria uma mudança para pior”, excluindo, assim, seu ser divino da condição de estar sujeito à mudança e ao sofrimento.

Esse entendimento foi incorporado aos estágios iniciais da teologia cristã. Filo, um judeu helênico, cujos estudos eram muito admirados pelos primeiros escritores cristãos, escreveu um tratado intitulado *Quod Deus immutabilis sit* [*Este Deus é imutável*], que defendia veementemente a idéia da impassibilidade de Deus em face do sofrimento. As passagens bíblicas que pareciam falar de um Deus sofredor deveriam, de acordo com ele, ser consideradas como metáforas, não devendo ser interpretadas literalmente. Aceitar que Deus pudesse vir a mudar era o mesmo que negar a perfeição divina. “Que heresia maior poderia haver do que o fato de supor que aquele que é Imutável mude”?, questionava Filo. Essa parecia ser uma pergunta para a qual não havia resposta.

Para Filo, era inadmissível a idéia de que Deus pudesse sofrer, ou suportar

algo que pudesse ser chamado de “paixão”. Anselmo de Cantuária, influenciado por essa idéia, argumentava que Deus era compassivo de acordo com nossa experiência, mas não em termos de seu próprio ser. A linguagem do amor e da compaixão é tratada como algo puramente figurativo, quando usada em relação a Deus. É possível que, de acordo com a nossa *experiência*, vejamos Deus como alguém compassivo; isso, no entanto, não quer dizer que Deus *seja* de fato compassivo. Anselmo segue essa linha de raciocínio em sua obra *Proslogion*:

Tu, Senhor, és verdadeiramente compassivo do ponto de vista de nossa própria experiência humana. Contudo, tu não és compassivo em relação a ti mesmo. Pois quando nos vês em nossa miséria, experimentamos o efeito dessa compaixão; tu, porém, não experimentas esse sentimento. Portanto, tu és compassivo pelo fato de que salvas o miserável e poupas aqueles que pecam contra ti; ao mesmo tempo, não és compassivo no que se refere ao fato de não seres afetado por qualquer sentimento de simpatia pela miséria.

Tomás de Aquino também desenvolveu essa abordagem, particularmente quando refletia sobre o amor de Deus pelos pecadores. O amor implica em vulnerabilidade e na possibilidade de que Deus pudesse ser afetado por nossas aflições ou tocado por nossa miséria. Contudo, Tomás de Aquino considerava essa hipótese impossível: “A misericórdia deve ser atribuída especialmente a Deus, desde que seja considerada como um efeito, e não como um sentimento ligado ao sofrimento... Não cabe a Deus sofrer pela miséria alheia”.

Aqui surge uma dificuldade óbvia. Jesus Cristo sofreu e morreu na cruz. A teologia tradicional cristã declarou que Jesus era Deus encarnado. Portanto, isso parece levar à conclusão de que Deus sofreu em Cristo. (O assunto em questão é o da “comunicação dos atributos” a ser discutido nas pp. 421-3). Nada disso – declarava a maioria dos escritores patrísticos, profundamente influenciados pela idéia pagã acerca da impassibilidade divina. Cristo sofreu em sua natureza humana, não em sua natureza divina. Assim, Deus não experimentou o sofrimento humano e permaneceu imune a esse aspecto mundano.

Um Deus que sofre

Vimos como a idéia de um Deus indiferente alcançou considerável influência nos períodos patrístico e medieval. Contudo, houve protestos contra essas teorias. Talvez o mais célebre desses protestos seja a “teologia da cruz”, de Martinho Lutero, que surgiu no período de 1518 a 1519. Em seu *Debate de Heidelberg* (1518), Lutero comparou duas maneiras opostas de pensar sobre Deus. De um lado, uma *theologia gloriae* (“teologia da glória”) aponta para a glória, o poder e a sabedoria divinas na criação. De outro lado, uma *theologia crucis* (“teologia da cruz”) que reconhece a presença oculta de Deus no sofrimento e na humilhação da cruz de Cristo. De forma deliberada, Lutero usa uma expressão provocativa e talvez até mesmo confusa, *Deus crucifixus*, “um Deus crucificado”, quando fala da maneira como Deus compartilha dos sofrimentos do Cristo crucificado.

Ao final do século XX, falar de um Deus que sofre tornou-se parte da “nova ortodoxia”. A obra de Jürgen Moltman, *The crucified God* [O Deus crucificado] (1972), considerada por muitos como o mais significativo e influente trabalho que apresenta essa idéia, tem sido objeto de intensa discussão. Quais foram os fatores que levaram à redescoberta da idéia de um Deus que sofre? Três tipos de fatores podem ser identificados, todos tendo seu foco no período imediatamente posterior à Primeira Guerra Mundial. Esses três fatores, tomados em conjunto, deram origem a um difundido ceticismo em relação às idéias tradicionais sobre a impassibilidade de Deus.

1 *O surgimento do protesto ateuista*. O horror absoluto da Primeira Guerra Mundial teve um impacto profundo sobre a reflexão da teologia ocidental. O sofrimento vivenciado nesse período levou a uma percepção generalizada de que o protestantismo liberal estava fatalmente comprometido em razão de sua visão otimista da natureza humana. Não foi por acaso que a teologia dialética surgiu em consequência desse trauma. Uma outra reação importante foi o movimento conhecido como “o protesto ateuista”, o qual levantou um sério protesto de caráter moral contra a fé em Deus. Como alguém podia acreditar em um Deus que estava acima desse sofrimento e dessa dor existente no mundo?

Alguns traços dessas idéias podem ser encontrados no romance *Os Irmãos Karamazov*, escrito no século XIX por Fyodor Dostoyevsky. Essas idéias foram objeto de maior elaboração no século XX, freqüentemente tomando como modelo o personagem Ivan Karamazov, de Dostoyevsky. A revolta desse personagem contra Deus (ou, talvez mais precisamente contra a *idéia* de Deus) origina-se em sua recusa em aceitar que o sofrimento de uma criança inocente pudesse ser de alguma forma justificado. Albert Camus trabalhou essas idéias em *L'Homme révolte* [O rebelde], que expressava o protesto de Karamazov em termos de uma “revolta metafísica”. Escritores como Jürgen Moltman viram nesse protesto contra um Deus inatingível “o único ateísmo sério”. Essa intensa forma moral de ateísmo exigiu uma resposta teológica digna de crédito – a teologia de um Deus que sofre.

2 *A redescoberta de Lutero*. Em 1883 – ano da celebração do aniversário de quatrocentos anos do nascimento de Lutero – a edição Weimar das obras de Lutero foi lançada. A conseqüente disponibilidade das obras de Lutero (muitas das quais não haviam sido publicadas até essa época) levou ao ressurgimento dos estudos sobre Lutero, especialmente nos círculos teológicos alemães. Na década de 1920, estudiosos, como Karl Holl, abriram caminho para um novo interesse pelo reformador. O resultado foi um perceptível aumento no interesse por muitas das idéias de Lutero, especialmente no que se refere à “teologia da cruz”. As idéias de Lutero sobre o “Deus que está oculto no sofrimento” tornaram-se acessíveis quase que no exato momento em que foram necessárias.

3 *O crescente impacto do movimento da “história do dogma”*. Embora este movimento tenha alcançado seu ápice ao final do século XIX, levou algum tempo para que as implicações de seu programa, como um todo, penetrassem no campo da teologia cristã. Ao final da Primeira Grande Guerra, já existia um discernimento

generalizado no sentido de que em numerosas idéias gregas (como a idéia referente à impossibilidade de Deus) tinham se infiltrado na teologia cristã. A eliminação dessas idéias foi alvo de uma atenção contínua. O protesto ateu criou um clima dentro do qual era necessário falar a respeito de um Deus sofredor, de uma maneira apologética. O movimento da “história do dogma” declarou que o pensamento cristão havia seguido por um caminho errado no período patrístico, mas que isso poderia ser revertido com sucesso. As declarações cristãs que apresentavam Deus como alguém que estava acima do sofrimento, ou que fosse inatingível, eram agora tidas como inválidas. Era tempo de resgatar a idéia autenticamente cristã acerca do sofrimento de Deus em Cristo.

Podemos destacar três considerações adicionais. A primeira, o aparecimento do pensamento do processo (vide pp. 339-41) deu um novo ímpeto à atitude de falar de Deus como “um companheiro de sofrimento que nos entende” (A. N. Whitehead). Entretanto, muitos dos que receberam bem essa proposta tinham dúvidas sobre a estrutura teológica por ela gerada. A ênfase do pensamento do processo sobre a primazia da criatividade parecia inconsistente com o pensamento cristão mais tradicional no que dizia respeito à transcendência de Deus. Uma alternativa aceitável foi basear a noção de Deus como companheiro no sofrimento, especialmente na cruz de Cristo, por meio de um ato de autolimitação divina.

A segunda, novos estudos do Antigo Testamento – como *God of the prophets* [*Deus dos profetas*] (1930) de Abraham Heschel e *Suffering of God* [*Sofrimento de Deus*] (1984) de T. E. Fretheim – chamaram a atenção para a maneira pela qual o Antigo Testamento costumava retratar Deus, a saber, como alguém que compartilhava do *pathos* de Israel. Deus é afligido e tocado pelo sofrimento de seu povo. Se o teísmo clássico não podia aceitar essa idéia, argumentava-se, tanto pior para ele.

A terceira, a noção de “amor” tem sido objeto de grande discussão no século XX. Teólogos que apresentavam raízes ligadas à tradição clássica – como Anselmo e Tomás de Aquino – definiram o amor em termos de expressões e demonstrações de respeito e boa vontade em relação aos outros. De acordo com esse raciocínio, é perfeitamente possível falar de um Deus que “amava de forma impassível” – isto é, que amava alguém sem ser afetado emocionalmente pela situação da pessoa. Entretanto, um novo interesse por esse tema levantou questões sobre a noção de amor. Pode alguém realmente falar de “amor” sem que haja ao menos algum tipo de participação mútua no sofrimento e nos sentimentos um do outro? Com certeza, não se pode admitir que o “amor” implica a profunda consciência, por parte daquele que ama, do sofrimento daquele que é amado e, por conseguinte, em alguma forma de compartilhar de sua aflição? Tais considerações têm minado a plausibilidade intuitiva da noção de um Deus impassível (embora isso não ocorra, curiosamente, em relação a sua credibilidade intelectual).

Dentre as principais contribuições para as discussões relativas às implicações teológicas da idéia de um Deus que sofre, deveríamos selecionar duas como de especial importância:

1 Em *The crucified God [O Deus crucificado]* (1974) Jürgen Moltmann alegou que a cruz é tanto o fundamento como o critério da verdadeira teologia cristã. A paixão de Cristo e especialmente seu clamor diante do abandono de Deus – “Meu Deus ! Meu Deus ! Por que me abandonaste?” (Mc 15.34) – encontram-se no centro do pensamento cristão. A cruz deve ser vista como um episódio entre o Pai e o Filho, no qual o Pai sofre a morte de seu Filho para redimir a humanidade pecadora.

Moltmann argumenta que um Deus incapaz de sofrer é um Deus *incompleto*, e não um Deus perfeito. Moltmann, ao deixar bem claro o fato de que Deus não pode ser *forçado* a mudar ou a suportar o sofrimento, declara, no entanto, que Deus optou por passar pelo sofrimento. O sofrimento de Deus é consequência direta de sua *decisão* nesse sentido e de sua *disposição* quanto a suportar sua decisão:

Um Deus que não pode sofrer é mais pobre do que qualquer ser humano. Pois um Deus que é incapaz de sofrer é um ser que não se envolve de forma relacional. O sofrimento e a injustiça não o afetam. É pelo fato dele ser tão absolutamente insensível, nada pode afetá-lo ou abalá-lo. Ele não pode chorar, pois não possui lágrimas. Contudo, quem é incapaz de sofrer também é incapaz de amar. Assim, ele é também um ser destituído de amor.

Nesse ponto, Moltmann reúne uma série de considerações que já observamos anteriormente, entre elas a idéia de que o amor envolve a participação daquele que ama no sofrimento daquele que é amado.

2 Em *A theology of the pain of God [A teologia da dor de Deus]* (1946) o escritor japonês Kazoh Kitamori argumentou que o verdadeiro amor tem raízes na dor. “Deus é o Senhor ferido que experimentou a dor em si mesmo”. Deus é capaz de dar sentido e dignidade ao sofrimento humano devido ao fato de que ele também sofre e sente dor. Kitamori, como Moltmann, inspira-se intensamente na teologia da cruz de Lutero.

A idéia de um Deus que sofre pode, à primeira vista, parecer uma heresia aos olhos da ortodoxia cristã. O período patristico identificou dois pontos de vista inaceitáveis relacionados ao sofrimento de Deus: *patripassionismo* e *teopasquismo*. O primeiro era considerado uma heresia, e o último uma doutrina potencialmente enganosa. Esses dois pontos de vista merecem uma breve discussão antes de prosseguir.

O *patripassionismo* surgiu no século III e era associado a escritores como Noetus, Praxeas e Sabélio. Era centrado na crença de que o Pai sofrera como o Filho. Em outras palavras, o sofrimento de Cristo na cruz deve ser considerado como o sofrimento do Pai. De acordo com esses escritores, a única diferença encontrada na Trindade dava-se em relação a uma diversidade de modos ou ações. Em outras palavras, Pai, Filho e Espírito eram apenas modos, ou expressões, distintas de ser, fruto da existência de uma única pessoa em Deus. Essa forma de modalismo, comumente conhecida como sabelianismo, será explorada futuramente em relação à doutrina da Trindade (vide p. 382).

O *teopasquismo* surgiu no século VI e era associado a escritores como John Maxentius. O lema básico associado a esse movimento dizia que “uma das pessoas

da Trindade fora crucificada”. Essa fórmula pode ser interpretada de acordo com um sentido perfeitamente ortodoxo (reaparecendo na consagrada fórmula de Martinho Lutero, “o Deus crucificado”), tendo sido assim defendida por Leôncio de Bizâncio. Entretanto, foi considerada como algo potencialmente enganoso por escritores mais cautelosos, dentre eles o Papa Hormisdas (d.523), e a fórmula caiu gradualmente em desuso.

A idéia de um Deus que sofre dá nova vida à doutrina do *teopasquismo*, ao interpretar a relação do sofrimento de Deus e de Cristo de uma tal maneira que evita a dificuldade enfrentada pela doutrina do patripassionismo. Por exemplo, Kitamori distingue as maneiras pelas quais o Pai e o Filho sofrem. “Deus Pai, cuja presença está oculta na morte do Deus Filho, é um Deus que sofre. Portanto, a dor de Deus não é apenas a dor do Deus Filho, nem simplesmente a dor do Deus Pai, mas a dor de duas pessoas que são essencialmente uma só”. Talvez a mais sofisticada declaração dessa doutrina possa ser encontrada na obra de Moltman, *The crucified God [O Deus crucificado]*, a qual constrói raciocínio a seguir.

O Pai e o Filho sofrem – mas experimentam esse sofrimento de formas distintas. O Filho sofre a dor e a morte na cruz, o Pai submete-se à dor e sofre a perda do Filho. Embora tanto o Pai como o Filho estejam envolvidos no episódio da cruz, esse envolvimento não é idêntico (como defende a posição patripassiana), mas totalmente *distinto*. “Na paixão do Filho, o próprio Pai sofre as dores do abandono. Na morte do Filho, a morte recai sobre o próprio Deus, e o Pai sofre a morte de seu Filho em seu amor pelo homem desamparado”.

A segurança de Moltmann, ao declarar que a “morte recai sobre Deus”, levamos naturalmente a considerar se *é, ou não é*, possível pensar que Deus tenha morrido – ou em algo ainda mais radical, que Deus esteja morto.

Deus pode morrer?

Se existe a hipótese de que Deus possa sofrer, existe também a hipótese de que Deus possa morrer? Ou de que Deus possa estar morto agora? Essas questões exigem uma reflexão, como parte integrante de qualquer discussão sobre o sofrimento de Deus em Cristo. Tanto os hinos quanto os livros de teologia dão testemunho das crenças do cristianismo. Um número significativo de hinos da igreja cristã faz referência à morte de Deus, exultando no paradoxo de que o Deus imortal devesse morrer na cruz. Talvez o exemplo mais celebrado seja o hino do século XVIII de Charles Wesley: *And can it be?* [Isso é possível?], no qual encontramos os seguintes versos:

Maravilhoso amor! Como isso é possível
Que tu, meu Deus, tivesses de morrer por mim?

Esses versos exprimem a idéia do Deus imortal sendo entregue à morte como expressão de seu amor e dedicação. Esse pensamento é transmitido também em outra parte desse mesmo hino:

Ó sublime mistério! O imortal morre!
Quem pode entender seu estranho desígnio?

Alguém pode perguntar, no entanto, como é possível falar que Deus “morre”? Em 1965, em algumas semanas, essa teologia tornou-se manchete nacional nos Estados Unidos. A revista *Time* fez uma edição declarando que Deus estava morto. Manchetes como: “Deus está morto”; e: “A morte de Deus”, tornaram-se assunto de interesse nacional. Em sua edição de 16 de fevereiro de 1966, a revista *Christian century* [Século cristão], fazendo uma sátira a esse assunto, forneceu um formulário para que seus leitores se juntassem ao “clube dos que dizem que Deus está morto”. Novos termos, bastante confusos, começaram a aparecer em jornais eruditos: “teotanásia”, “teotanatologia” e “teotanatopraxia”, tornando-se expressões da moda, antes de cair, felizmente, em seu merecido ostracismo.

Por trás do lema: “A morte de Deus”, é possível detectar a existência de duas correntes de interpretação bastante distintas:

1 A crença, ligada particularmente a Nietzsche, filósofo alemão do século XIX, de que a civilização humana havia alcançado um estágio no qual poderia prescindir da noção de Deus. A crise da fé no ocidente, especialmente na Europa Ocidental, que havia surgido no século XIX, havia finalmente alcançado seu ápice.

A declaração de Nietzsche (que se encontra na obra *The happy science* [A alegria ciência], de 1882): “Deus está morto! Ele continua morto! E fomos nós que o matamos!”, demonstrava a atmosfera cultural geral do período, em que não havia lugar para Deus. Essa perspectiva secular é muito bem explorada na obra de Gabriel Vahanian, *Death of God: The culture of our post-Christian era* [A morte de Deus: a cultura de nossa era pós-cristã] (1961). William Hamilton expressou esse mesmo sentimento da seguinte maneira:

Não estamos falando da ausência da experiência de Deus, mas sobre a experiência da ausência de Deus... A morte de Deus deve ser afirmada, a confiança com que pensávamos poder falar de Deus pertence ao passado... Em lugar disso, permanece o senso de não ter, de não crer, de ter perdido, não apenas os ídolos ou os deuses da religião, mas o próprio Deus. É essa não é uma experiência particular de uns poucos neuróticos, nem uma experiência privada ou interior. A morte de Deus é um evento público em nossa história.

Embora as previsões subseqüentes de uma total secularização da sociedade ocidental continuem manifestamente frustradas, o tema a respeito da “morte de Deus” parece manter a atmosfera de um importante momento da história cultural ocidental.

Esse movimento teve importantes implicações para aqueles teólogos cristãos que assumiram a liderança a partir de movimentos culturais. Paul Van Buren, em *Secular meaning of the Gospel* [Significado secular do evangelho] (1963), ao alegar que a palavra “Deus” tinha deixado de ter qualquer significado, buscava encontrar uma maneira de proclamar o evangelho em termos puramente ateológicos, a saber, a qual não apresentasse qualquer relação com a teologia. A crença em um Deus transcendente foi substituída pelo compromisso com um “Jesus ético”, cujo foco estava no respeito pelo estilo de vida de Jesus. Thomas J. J. Altizer, em sua obra *Gospel of Christian atheism* [Evangelho do ateísmo cristão] (1966), deu

novo enfoque a essa questão ao sugerir que, embora não fosse mais aceitável falar em Jesus como se fosse Deus, ainda era possível falar em Deus como se fosse Jesus – atribuindo assim uma autoridade moral às palavras e às obras de Jesus, mesmo que a crença em Deus não mais fosse mantida.

2 A crença totalmente distinta de que Jesus Cristo possua tamanho grau de identificação com Deus, a ponto de ser possível falar que Deus “morre” em Cristo. Assim como Deus sofre em Cristo, também é possível falar que Deus experimenta a morte ou o “perecimento” (Eberhard Jüngel) da mesma forma que Cristo. Essa abordagem é bem menos interessante em termos culturais, embora seja talvez muito mais relevante teologicamente. Em parte como reação a alguns movimentos que ocorriam nos Estados Unidos, especialmente a ampla divulgação dada ao lema: “Deus está morto”, Jüngel escreveu um artigo intitulado: *The death of the living God [A morte do Deus vivo]* (1968), no qual defende que, por intermédio da morte de Cristo, Deus envolve-se com a *Vergänglichkeit* – uma palavra alemã normalmente traduzida por “percebibilidade”, mas que talvez seja mais bem traduzida por “transição” ou “transitoriedade”. Dessa forma, Jüngel, que desenvolveu essas idéias com maior profundidade em *God as the mystery of the world [Deus como o mistério do mundo]* (1983), vê o tema da “morte de Deus” como uma importante afirmação da auto-identificação de Deus com esse mundo transitório de sofrimento.

Desenvolvendo idéias semelhantes em sua obra *The crucified God [O Deus crucificado]*, Jürgen Moltmann fala (de uma maneira um pouco enigmática, alguém diria) a respeito da “morte em Deus”. Deus identifica-se com todos aqueles que sofrem e morrem, e assim compartilha do sofrimento e da morte dos seres humanos. Esses aspectos da história humana são dessa maneira absorvidos na história de Deus. “Reconhecer a Deus na cruz de Cristo... significa reconhecer em Deus a cruz, o indissociável sofrimento, a morte e a desesperada rejeição”. Moltmann defende esse ponto recorrendo a um comovente episódio de uma famosa passagem do romance *Night [Noite]*, de Elie Wiesel, em que descreve uma execução em Auschwitz. Enquanto a multidão assistia três pessoas morrerem enforcadas, alguém perguntou: “Onde está Deus?”. Moltmann usa esse episódio para defender a tese de que, por intermédio da cruz de Cristo, Deus experimenta a morte, sendo afetado por ela. Deus sabe o que é a morte.

A onipotência de Deus

O Credo Niceno começa com as palavras confiantes: “Creio em Deus Pai todo-poderoso”. Assim, a crença em um Deus “todo-poderoso” ou onipotente é um elemento essencial da tradicional fé cristã. Mas o que significa falar de um Deus “onipotente”? A abordagem comum a essa questão define onipotência da seguinte forma: Se Deus é onipotente, portanto ele pode fazer qualquer coisa. É claro que Deus não pode fazer um círculo quadrado, ou um triângulo redondo, pois isso é em si mesmo uma contradição lógica. Mas a idéia da onipotência divina parece implicar no fato de que Deus deva ser capaz de fazer qualquer coisa que não envolva uma contradição evidente.

Um problema mais sutil é levantado pela seguinte questão: Deus pode criar uma pedra que seja tão pesada que não possa ser levantada? Se Deus não puder criar essa pedra, seria possível negar a idéia da plena onipotência divina. Por outro lado, se Deus pudesse criá-la, logo existiria outra coisa que Deus *não pode* fazer – a saber, levantar essa pedra. E, portanto, ao menos em vista disso, Deus passa a não ser onipotente.

Esses tipos de especulações lógicas são inquestionavelmente valiosas, pois esclarecem alguns pontos obscuros na experiência de falar sobre Deus. Uma das regras mais importantes da teologia cristã diz respeito ao questionar bem de perto o significado das palavras. Palavras que possuem um determinado significado em um contexto secular apresentam, normalmente, um significado mais trabalhado, mais sutil ou com um outro matiz em um contexto teológico. A palavra “onipotência” é um excelente exemplo disso, como veremos a seguir.

Definindo onipotência

Podemos analisar a definição de onipotência refletindo sobre alguns argumentos apresentados por C.S. Lewis em seu famoso livro *The problem of pain* [*O problema do sofrimento*]. Lewis começa expondo o problema da seguinte maneira:

“Se Deus fosse bom, ele teria desejado fazer suas criaturas plenamente felizes, e se Deus fosse todo-poderoso, ele seria capaz de fazer o que quisesse. No entanto, as criaturas não são felizes. Portanto, Deus carece de bondade, ou de poder, ou ainda de ambos”. Este é o problema da dor, em sua forma mais singela.

Mas, portanto, o que significa dizer que Deus é onipotente? Lewis argumenta que isso *não* significa dizer que Deus possa fazer qualquer coisa. Uma vez que Deus tenha optado por fazer determinadas coisas, ou por se comportar de uma certa maneira, logo outras possibilidades são excluídas.

Se você escolhe dizer que: “Deus pode conceder o livre arbítrio a uma criatura e, ao mesmo tempo, negar-lhe o livre arbítrio”, você não conseguiu dizer *coisa alguma* sobre Deus. Combinações ilógicas de palavras não adquirem subitamente um significado pelo simples fato de ser antecidas por duas outras palavras: “Deus pode”. O fato de que todas as *coisas* são possíveis para Deus permanece verdadeiro: as impossibilidades intrínsecas não são coisas, mas, na verdade, entidades não existentes.

Portanto, Deus não pode fazer qualquer coisa que seja *logicamente* impossível. No entanto, Lewis vai mais além: Deus não pode fazer algo que seja inconsistente com a natureza divina. Isso não é meramente lógica, conforme ele argumenta, mas a verdadeira natureza de Deus, que o impede de fazer determinadas coisas.

O ponto que está sendo discutido aqui também foi defendido com veemência por Anselmo de Cantuária na obra *Proslogion*, em sua reflexão sobre a natureza de Deus. Anselmo defendia a tese de que a onipotência – entendida como a capacidade de realizar todas as coisas – não era algo necessariamente bom. Se Deus é onipotente, logo ele poderia fazer coisas como mentir ou corromper a

justiça. Entretanto, isso é claramente incongruente com o entendimento cristão acerca da natureza de Deus. O conceito da onipotência divina deve, portanto, ser alterado pelo entendimento cristão acerca da natureza e do caráter divinos. Esse ponto é apresentado de forma bastante clara por Tomás de Aquino, em sua discussão sobre a hipótese de Deus poder pecar ou não:

Comumente, diz-se que Deus é todo-poderoso. Entretanto, parece difícil entender a razão disso, devido à dúvida sobre o que se quer dizer quando se afirma que “Deus pode fazer ‘qualquer coisa’”... Se dissermos que Deus é onipotente pelo fato de que ele pode fazer qualquer coisa que esteja dentro de seu poder, nossa compreensão de onipotência é circular, pois não faz nada mais do que afirmar que Deus é onipotente porque pode fazer qualquer coisa de que seja capaz.... Pecar é não conseguir agir de forma perfeita. Conseqüentemente, ser capaz de pecar é ser capaz de agir de forma deficiente, imperfeita, atitude que não pode conviver em harmonia com a onipotência. É pelo fato de Deus ser onipotente que ele não pode pecar.

A discussão de Tomás de Aquino torna clara a necessidade de uma explicação mais profunda em relação à idéia de onipotência divina. Um importante avanço nessa questão diz respeito à diferenciação entre “os dois poderes de Deus”, tese especialmente associada ao escritor do século XIV, Guilherme de Occam, a qual será analisada a seguir.

Os dois poderes de Deus

Como é possível que Deus aja de maneira absolutamente confiável, sem que esteja sujeito a alguns fatores externos que o façam agir dessa maneira? Essa questão foi debatida com entusiasmo na Universidade de Paris, no século XIII, em resposta a uma forma de determinismo associada ao escritor Averroes. De acordo com ele, a confiabilidade de Deus baseava-se essencialmente em forças externas. Deus era obrigado a agir de determinadas maneiras – e, portanto, agia de forma confiável. Essa abordagem, entretanto, era encarada com profunda desconfiança por muitos teólogos, que a viam como uma grosseira negação da liberdade de Deus. Contudo, como era possível dizer que Deus agia de forma confiável, senão por meio de uma coerção externa?

A resposta dada por escritores cristãos como Duns Scotus e Guilherme de Occam pode ser assim sintetizada: a fidedignidade de Deus fundamenta-se totalmente na natureza divina. Deus não age de forma confiável porque alguém ou algo faz com que ele aja dessa maneira, mas devido a uma *decisão* divina deliberada e livre de agir dessa forma.

Em sua discussão sobre a frase de abertura do credo apostólico – “Creio em Deus pai todo-poderoso” – Guilherme de Occam pergunta precisamente o que significa a palavra “todo-poderoso” (*omnipotens*). Conforme ele argumenta, essa palavra não pode significar que Deus seja *atualmente* capaz de fazer qualquer coisa; antes, significa que Deus foi *certa vez* livre para agir dessa maneira. Deus havia estabelecido uma determinada ordem que reflete sua vontade amorosa e justa, e essa ordem, uma vez estabelecida, assim permanecerá até o final dos tempos.

Guilherme de Occam emprega dois termos importantes para referir-se a essas diferentes opções. O “poder absoluto de Deus” (*potentia absoluta*) diz respeito às opções que existiam antes que Deus tivesse se comprometido com qualquer procedimento ou forma de organização do universo. A “potência ordenada de Deus” (*potentia ordinata*) diz respeito à maneira como as coisas são agora, refletindo a ordem estabelecida por Deus, seu criador. Esses poderes não representam duas opções diferentes que se encontram diante de Deus. Antes, representam dois momentos diferentes na grande história da salvação. E nosso interesse diz respeito à potência ordenada, à maneira pela qual Deus ordena a criação no presente.

A distinção é importante, embora complexa. Em vista disso, analisá-la-emos mais detalhadamente. Guilherme de Occam convida-nos a considerar duas diferentes situações nas quais é possível falar da “onipotência de Deus”. A primeira é esta: Deus é confrontado com uma infinidade de possibilidades – como a possibilidade de criar o mundo, ou de não criá-lo. Deus pode escolher concretizar qualquer uma dessas possibilidades. Esse é o poder *absoluto* de Deus.

Assim, Deus faz determinadas opções e as concretiza. Estamos agora no domínio do poder ordenado de Deus – um domínio no qual o poder de Deus é restringido, em virtude da própria decisão de Deus. Esta é a tese de Guilherme de Occam: ao escolher concretizar algumas opções, Deus teve de optar por não concretizar outras. Optar por fazer alguma coisa significa optar por descartar outra possibilidade. Uma vez que Deus optou por criar o mundo, a opção de *não* criá-lo é posta de lado. Isso significa que há certas coisas que Deus já pôde fazer *certa vez*, as quais já *não mais* podem ser feitas. Embora Deus pudesse ter decidido não criar o mundo, agora isso não mais era possível, pois Deus deliberadamente rejeitou essa possibilidade. E essa rejeição significa que essa possibilidade não mais se encontra em aberto.

Isso parece, ao que tudo indica à primeira vista, ser um paradoxo. Devido à onipotência divina, Deus agora não é capaz de fazer qualquer coisa. Ao exercer seu poder divino, Deus limitou suas opções. Para Guilherme de Occam, Deus agora *não pode* fazer qualquer coisa. Deus deliberadamente limitou as possibilidades. Ele optou por limitar as opções que agora estão abertas. Isso é uma contradição? Não. Se Deus é realmente capaz de fazer qualquer coisa, logo ele deve ser capaz de comprometer-se com um determinado curso de ação – e continuar comprometido com ele. Deus, ao exercer sua onipotência, optou por restringir a quantidade de opções disponíveis. Essa noção da autolimitação divina, apresentada por Guilherme de Occam, é muito importante na teologia moderna e merece maior atenção.

A noção da autolimitação divina

A idéia da autolimitação de Deus começou a ser explorada com um interesse renovado no século XIX, especialmente em um contexto cristológico. O arcabouço predileto para a discussão dessa idéia era normalmente aquele sugerido pela passagem de Filipenses 2.6,7, que diz que Cristo “esvaziou-se a si mesmo”. O termo “kenoticismo” (derivado do grego *kenosis*, “esvaziamento”) veio a ser muito utilizado com relação a essa abordagem.

Escritores da tradição alemã, como Gottfried Thomasius (1802-1875), E. H. R. von Frank (1827-1894), e W. F. Gess (1819-1891), defendiam que Deus optara por um processo de autolimitação ao encarnar-se em Cristo. Thomasius adotou a posição de que Deus (ou mais precisamente o Logos divino) deixara de lado os atributos divinos *metafísicos* (como a onipotência, a onipresença e a onisciência), ou esvaziara-se deles, em Cristo, ao mesmo tempo em que conservara os atributos *morais* (como o amor, a justiça e a santidade de Deus). Gess, entretanto, insistia que Deus pusera de lado todos os atributos divinos na encarnação, tornando-se praticamente impossível falar de Cristo como “divino” em qualquer sentido do termo.

Na Inglaterra, a idéia do “kenoticismo” foi desenvolvida posteriormente e assumiu uma forma ligeiramente diferente. Convencidos de que as cristologias tradicionais não faziam justiça à humanidade de Cristo (tendendo a retratá-lo de uma maneira muito próxima ao docetismo), escritores como Charles Gore (1853-1932) e P. T. Forsyth (1848-1921) alegavam que aqueles atributos divinos que tinham a tendência a ser vistos como um obstáculo à humanidade de Cristo deveriam ser postos de lado. Assim, Gore, em sua obra *Incarnation of the Son of God [Encarnação do Filho de Deus]* (1891), apresentava a idéia de que a plena humanidade de Cristo envolvia um auto-esvaziamento voluntário de sua sabedoria divina, o que resultava na ausência de conhecimento humano. Desse modo, não existe nenhuma dificuldade provocada pela observação de que os fatos registrados no evangelho parecessem sugerir que Jesus possuía um conhecimento limitado em certos pontos.

Talvez a mais dramática apresentação dessa idéia da autolimitação divina possa ser encontrada em *Letters and papers from prison [Cartas e ensaios da prisão]*, de Dietrich Bonhoeffer, escrita nos últimos anos da Segunda Grande Guerra:

Deus permite que ele mesmo seja posto para fora do mundo em uma cruz. Ele é fraco e impotente no mundo, e essa é precisamente a maneira, a única maneira, pela qual ele está conosco e nos ajuda... A Bíblia nos direciona para a impotência e para o sofrimento de Deus; apenas o Deus que sofre pode nos ajudar.

Em uma época em que a idéia de “poder” tornara-se cada vez mais suspeita, talvez fosse reconfortante ser lembrado de que o fato de falar de um “Deus todopoderoso” não implica necessariamente em que Deus seja um tirano, mas, antes, que Deus optara por estar ao lado das pessoas em suas fraquezas – um tema central nas interpretações da cruz de Cristo, ao qual deveremos retornar em breve.

A ação de Deus no mundo

Em que sentido poderíamos dizer que Deus se encontra presente e ativo no mundo? Vários modelos foram elaborados em um esforço para articular toda a diversidade do entendimento cristão sobre esse aspecto, os quais provavelmente são vistos mais como modelos que se complementam do que paradigmas rivais. A seguir, exploraremos uma amostra representativa dessas abordagens.

Deísmo: Deus age por intermédio das leis da natureza

Em um capítulo anterior, observamos como a ênfase de Newton sobre a questão da regularidade mecânica do universo estava intimamente ligada ao surgimento do movimento conhecido como “deísmo”. A posição deísta pode ser resumida de forma bastante sucinta da seguinte maneira. Deus criou o universo de forma ordenada e racional, o que refletia a própria natureza racional de Deus. A ordem do universo está aberta à investigação humana. Ao ser desvendada, essa ordem demonstra a sabedoria de Deus. As leis da natureza foram estabelecidas por Deus; e apenas restava a um ser humano brilhante descobri-las. O célebre epitáfio de Alexander Pope para Newton revela o pensamento popular acerca da importância do papel do cientista:

A natureza e suas leis escondem-se na noite
E disse Deus, que haja Newton,
e tudo se transformou em luz.

O deísmo defendia a idéia de que Deus havia criado o mundo, dotando-o com a capacidade de evoluir e funcionar sem que houvesse a necessidade da contínua presença e interferência de Deus. Essa perspectiva, que se tornou de grande influência em especial no século XVIII, via o mundo como um relógio, e Deus como um relojoeiro. Deus havia dotado o mundo com um modelo auto-sustentável para que pudesse funcionar sem a necessidade de sua contínua intervenção. Portanto, não foi por acaso que William Paley escolheu usar a metáfora do relógio e do relojoeiro como elementos de sua conhecida defesa a respeito da existência de um Deus criador.

Portanto, de acordo com a visão deísta, como Deus agiria no mundo? A resposta para essa pergunta é bastante simples: Deus *não* age no mundo. Como um relojoeiro, Deus havia dotado o universo com uma certa regularidade (que podia ser vista nas “leis da natureza”), e pusera todo esse mecanismo em movimento. Tendo fornecido o impulso inicial necessário para pôr todo o sistema em ação, estabelecendo os princípios que regem esse movimento, nada restou para Deus fazer. O mundo deve ser visto como um imenso relógio, completamente autônomo e auto-suficiente. Não é necessária nenhuma ação da parte de Deus.

Inevitavelmente, isso levava à questão sobre a possibilidade de que Deus fosse totalmente eliminado da cosmovisão newtoniana acerca do mundo. Se nada restou para que Deus fizesse, que necessidade poderia haver de qualquer espécie de ser divino? Se fosse possível demonstrar a existência de princípios auto-sustentáveis que regeriam o mundo, não haveria a menor necessidade de recorrer-se à idéia tradicional de “providência” – isto é, a idéia de que a mão de Deus estivesse presente e ativa, sustentando e regulando o universo em toda sua existência. Portanto, a perspectiva newtoniana encorajava a visão de que, embora Deus pudesse ter criado o mundo, não havia mais a menor necessidade de seu envolvimento com ele depois da criação. As descobertas das leis da conservação (por exemplo, as leis da conservação do *momentum*) pareciam implicar que Deus havia dotado sua criação

de todos os mecanismos necessários a sua contínua existência. Esse é o ponto que foi sintetizado na famosa frase de Laplace, com respeito à idéia de Deus como aquele que sustenta o movimento dos planetas: “Eu não preciso dessa hipótese”.

Uma compreensão mais ativa sobre a forma como Deus age no mundo foi criada por Tomás de Aquino e por alguns escritores modernos que sofreram sua influência, e cujo foco se voltava para a utilização das causas secundárias.

Tomismo: Deus age por intermédio de causas secundárias

Uma abordagem um tanto diferente quanto à questão da ação de Deus no mundo pode tomar por base os estudos do mais importante teólogo medieval, Tomás de Aquino. Seu conceito de ação divina concentra-se na distinção entre causas primárias e secundárias. De acordo com ele, Deus não age diretamente no mundo, mas sim por meio de causas secundárias.

Essa idéia pode ser mais bem explicada por meio de uma analogia. Imaginemos uma pianista extraordinariamente talentosa. Ela possui o dom de tocar piano maravilhosamente. Entretanto, a qualidade da música que produz depende da qualidade de seu piano. Um piano desafinado com certeza não produzirá uma boa música, não importa quão boa seja a pianista. Em nossa analogia, para uma apresentação, digamos, de uma noturna de Chopin, a pianista representa a causa primária, e o piano, a causa secundária. Ambas as causas são necessárias, cada qual com um papel completamente diferente a desempenhar. A capacidade da causa primária para alcançar o efeito desejado depende da causa secundária a ser usada.

Tomás de Aquino recorre a esse apelo às causas secundárias para tratar de algumas das questões relacionadas à presença do mal no mundo. O sofrimento e a dor não devem ser atribuídos à ação direta de Deus, mas sim à fragilidade e à debilidade das causas secundárias por meio das quais Deus opera. Deus, em outras palavras, deve ser visto como a causa primária, e os vários agentes que existem no mundo, como as causas secundárias a ele relacionadas.

Para Aristóteles (fonte de muitas das idéias de Tomás de Aquino), as causas secundárias são capazes de agir por si próprias. Os elementos naturais são capazes de agir como causas secundárias em virtude de sua própria natureza. Essa visão era inadmissível para os filósofos teístas da Idade Média, quer fossem cristãos quer fossem islâmicos. Por exemplo, al-Ghazali, notável escritor islâmico, (1058-1111) afirmava que a natureza era completamente dominada por Deus, e por essa razão era inadequado falar de causas secundárias independentes. Deus deveria ser visto como a causa primária que, por si só, era capaz de mover todas as demais causas. Pode-se notar uma idéia semelhante no pensamento de Tomás de Aquino, que alegava ser Deus o “impulso ontológico inicial”, a causa principal de toda ação, sem a qual nada poderia existir. (Já analisamos a importância desse aspecto em relação ao argumento *ex motu*; vide p. 297).

Assim, a interpretação teísta das causas secundárias apresenta a ação de Deus no mundo da seguinte forma. Deus age de maneira indireta no mundo, por meio das causas secundárias. Pode-se notar a existência de uma grande cadeia de

casualidade, que aponta para Deus como o impulso originário e principal de tudo o que acontece no mundo. Entretanto, ele não age *diretamente* no mundo, mas por meio de uma cadeia de eventos que Deus inicia e controla.

Torna-se evidente, portanto, que a abordagem de Tomás de Aquino conduz à idéia de que Deus dá início a um processo que prossegue sob a orientação divina. Deus, por assim dizer, *delega* a ação divina às causas secundárias existentes dentro da ordem natural. Por exemplo, Deus pode mover a vontade do homem de forma que alguém que esteja doente receba assistência. Aqui, uma ação, que é fruto da vontade de Deus, é por ele concretizada de forma *indireta* – entretanto, de acordo com Tomás de Aquino, ainda é possível falar dessa ação como tendo sido “causada” por Deus de modo significativo.

Uma abordagem claramente ligada a essa, mas que dela difere radicalmente em alguns pontos significativos, pode ser encontrada no movimento conhecido como “o pensamento do processo”, que passaremos a examinar.

Teologia do processo: Deus age por intermédio da persuasão

Todos concordam que a origem do pensamento do processo encontra-se nos estudos do filósofo anglo-americano Alfred North Whitehead (1861-1947), em especial em sua importante obra, *Process and reality* [*Processo e realidade*] (1929). Reagindo contra uma visão um tanto estática do universo associada à metafísica tradicional (que se expressava por conceitos como “substância” e “essência”), Whitehead concebeu a realidade como processo. O universo, um todo orgânico, é algo dinâmico, não estático; *uma sucessão de eventos que se tornam realidade no tempo e no espaço*. A realidade é construída a partir de “entidades concretas” ou de “circunstâncias reais”, caracterizando-se, portanto, pela transformação, pela mudança e pelos eventos.

Todas essas “entidades” ou “circunstâncias” (usando os termos criados pelo próprio Whitehead) possuem um certo grau de liberdade para se desenvolver e sofrem a influência daquilo que está à sua volta. Talvez, seja nesse ponto que possamos notar a influência das teorias evolucionistas da biologia: assim como Pierre Teilhard de Chardin, um escritor posterior (que estudaremos a seguir), Whitehead preocupa-se em admitir o conceito da evolução em meio à criação, embora a sujeite a algum controle geral. Esse processo de evolução é, portanto, estabelecido em contraste com o quadro de uma ordem permanente, considerada como um princípio organizador essencial para o crescimento. Whitehead argumenta que podemos identificar a presença de Deus nesse quadro de ordem, em meio ao processo evolucionário. Ele trata Deus como uma “entidade”, mas o distingue de outras entidades em razão de sua indestrutibilidade. As demais entidades existem por um período limitado, finito; Deus existe para sempre. Assim, cada entidade recebe influência de duas principais fontes: de entidades anteriores e de Deus.

Logo, o efeito produzido pela causa não resulta do fato de uma entidade ser forçada a agir de uma determinada maneira: antes é uma questão de *influência* e

persuasão. As entidades influenciam umas às outras de maneira “bipolar” – tanto mental quanto fisicamente. Pode-se dizer que essa mesma afirmação é válida em relação a Deus. Deus somente pode agir de maneira persuasiva no âmbito do próprio processo. Ele “mantém as regras” do processo. Assim como Deus pode influenciar outras entidades, ele também pode ser por elas influenciado. Deus, conforme a famosa frase de Whitehead, é “um companheiro no sofrimento que nos entende”. Portanto, ele é afetado e influenciado pelo mundo.

O pensamento do processo redefine a onipotência de Deus em termos de sua persuasão e influência, dentro do âmbito do processo geral que se desenrola no universo. Essa é uma importante inovação, pois explica o apelo dessa perspectiva sobre a relação de Deus com o mundo, no que diz respeito ao problema do mal. Ao passo que a tradicional defesa do livre arbítrio explique a existência do mal em termos éticos, argumentando que os seres humanos são livres para desobedecer ou ignorar a Deus, a teologia do processo defende que os elementos do universo são igualmente livres para ignorar as tentativas de Deus no sentido de influenciá-los e persuadi-los. Eles não são obrigados a responder à influência de Deus. Assim, Deus é absolvido tanto da responsabilidade pelo mal na natureza quanto pelo mal em sentido ético.

A tradicional defesa de Deus em face do mal, conforme a doutrina do livre arbítrio, é de caráter persuasivo na hipótese do mal em sentido ético (embora o alcance dessa persuasão seja contestado) – ou seja, o mal é fruto das decisões e ações humanas. Mas como explicar o mal na natureza? Como explicar os terremotos, a fome e outros desastres naturais? O pensamento do processo alega que Deus não pode forçar a natureza a obedecer a sua vontade divina ou a seu propósito. Deus pode apenas tentar exercer sua influência no âmbito desse processo, por intermédio da persuasão e da atração. Cada entidade desfruta de um certo grau de liberdade e de criatividade, que não pode ser anulado por Deus.

Embora essa compreensão do caráter persuasivo da atividade divina tenha méritos evidentes, ao menos por proporcionar uma resposta ao problema do mal (pois, de acordo com ela, como Deus não está no controle de tudo, ele não pode ser culpado pelo modo como as coisas acontecem), os críticos desse movimento sugeriram que esse era um preço muito alto a ser pago. A tradicional idéia da transcendência divina parece ter sido abandonada, ou ainda radicalmente reinterpretada em termos da primazia e da manutenção de Deus como uma entidade sujeita ao âmbito do processo. Em outras palavras, entende-se a transcendência divina como pouco mais do que o fato de Deus sobreviver e superar às demais entidades.

As idéias básicas de Whitehead foram posteriormente desenvolvidas por uma série de escritores, principalmente Charles Hartshorne (1897-), Schubert Ogden (1928-), e John B. Cobb (1925-). Hartshorne modificou a noção de Whitehead sobre Deus em vários sentidos, dos quais o mais relevante talvez tenha sido sua sugestão de que o Deus do pensamento do processo deveria ser visto mais como uma pessoa do que como uma entidade. Isso permitiu que ele respondesse a uma das críticas mais significativas ao movimento: a alegação de que o pensamento do

processo comprometia a idéia da perfeição divina. Se Deus é perfeito, como ele poderia mudar? A mudança não equivaleria a admitir sua imperfeição? Hartshorne redefine a idéia de perfeição em termos de uma receptividade à mudança, o que não põe em risco a superioridade de Deus. Em outras palavras, a capacidade divina de ser influenciado por outras entidades não significa que Deus seja reduzido à estatura desses seres. Deus supera os demais seres, embora seja afetado por eles.

Uma das mais influentes proposições iniciais da teologia do processo pode ser encontrada na obra *Man's vision of God [A visão humana de Deus]* (1941), de Charles Hartshorne, que contém uma comparação detalhada entre as visões "clássica" e "neoclássica" de Deus. A primeira refere-se à visão da natureza e dos atributos de Deus encontrada nos estudos de Tomás de Aquino, e a segunda, às idéias desenvolvidas por Hartshorne. Dada a importância de Hartshorne para a formulação da teologia do processo, suas idéias sobre os atributos de Deus serão apresentadas em uma tabela, para que possam ser facilmente comparadas às idéias clássicas que ele criticava.

Embora Hartshorne não utilizasse todo o vocabulário criado pelo pensamento do processo, pois esse surgiria apenas após a Segunda Grande Guerra, ficará claro que as idéias básicas já se encontram presentes nesse trabalho incipiente.

Ficará evidente que a teologia do processo não tem dificuldade em falar da "ação de Deus no mundo", e que essa doutrina apresenta uma estrutura dentro da qual essa ação pode ser descrita em termos de sua "influência no âmbito do processo". Todavia, sua abordagem específica causa inquietação no teísmo tradicional, que critica a noção de Deus ligada à doutrina da teologia do processo. Para os teístas tradicionais, o Deus dessa doutrina parece possuir pouca relação com o Deus descrito no Antigo ou no Novo Testamentos.

A visão clássica (e.g. Tomás de Aquino)	Charles Hartshorne
A criação acontece <i>ex nihilo</i> , por um ato de livre vontade. Não há uma razão necessária para qualquer coisa além da existência de Deus. A criação depende da decisão de Deus no sentido de criá-la; Deus poderia ter decidido nada criar.	Tanto Deus como a criação necessariamente existem. A existência do mundo não depende de nenhuma ação de Deus, embora os detalhes precisos da natureza de sua existência sejam uma questão de contingência.
Deus tem o poder de fazer qualquer coisa conforme sua vontade, desde que isso não envolva uma contradição lógica (e.g. Deus não pode criar um triângulo quadrado).	Deus é um dentre muitos agentes existentes no mundo e tem tanto poder quanto qualquer outro. Esse poder não é absoluto, mas limitado.
Deus é incorpóreo, e radicalmente diferente da ordem natural por ele criada.	O mundo deve ser visto como o corpo de Deus.

**A visão clássica
(e.g. Tomás de Aquino)**

Deus está fora do tempo e não faz parte da ordem temporal. Portanto, é inadequado pensar que Deus possa “mudar” ou ser afetado por qualquer envolvimento ou experiência no mundo.

Deus existe em um estado de absoluta perfeição, e não é possível conceber sua existência em um estágio de maior perfeição.

Charles Hartshorne

Deus faz parte da ordem temporal. Por meio desse envolvimento, ele está continuamente obtendo sínteses de experiências mais enriquecedoras.

Em qualquer tempo, Deus é mais perfeito de que qualquer outro agente que exista no mundo. Entretanto, Deus é capaz de alcançar níveis maiores de perfeição, em um estágio mais avançado de evolução, em virtude de seu envolvimento com o mundo.

Pierre Teilhard de Chardin: o ponto ômega

Uma das mais notáveis contribuições ao debate do século XX sobre a questão da relação entre a ciência e a religião foi feita pelo ilustre paleontologista francês, Pierre Teilhard de Chardin. Embora ele tenha escrito bastante sobre o modo como se dava o envolvimento de Deus com o mundo, seus pensamentos nunca foram publicados em vida, provavelmente por ser considerados não-ortodoxos por seus superiores da Companhia de Jesus. Pouco tempo após sua morte, em 1955, foi publicada sua primeira grande obra. *Le Phénomène humaine* [O fenômeno humano] foi escrito nos anos de 1938-1940. Este trabalho finalmente foi publicado na França em 1955, e traduzido para o inglês em 1959. Em seguida veio a publicação de *Le Milieu Divin*, originalmente escrito em 1927 e publicado na França em 1957. O título é obviamente difícil de traduzir, devido às ricas conotações em torno da palavra francesa *milieu*.

Teilhard de Chardin via o universo como um processo evolutivo que se movia constantemente em direção a um estado de maior complexidade e de esferas mais altas de consciência. Nesse processo, podia-se notar uma série de importantes transições de caráter crítico (geralmente chamadas de “pontos críticos”). Para ele, a origem da vida na terra e o surgimento da consciência humana representam, especificamente, dois momentos importantes desse processo. Esses “pontos críticos” são como os degraus de uma escada, que levam a novos estágios em um processo contínuo de evolução. O mundo deve ser visto como um único processo contínuo – um “entrelaçamento universal” de vários estágios de organização. Cada um desses estágios tem sua origem em estágios anteriores, e seu aparecimento deve ser encarado como a concretização do que já se encontrava potencialmente presente em estágios anteriores. Portanto, Teilhard de Chardin não considera que exista uma linha divisória radical entre consciência e substância, ou entre os seres humanos e os outros animais.

O mundo representa um todo único em evolução, interligado por uma rede de eventos que se interconectam, no qual existe uma progressão natural da matéria para a vida e da existência humana para a sociedade.

Para alguns de seus críticos, isso parece sugerir que de alguma maneira seja possível conceber a matéria como algo “racional”. A ênfase de Teilhard de Chardin, a respeito da possibilidade dos estágios inferiores desabrochar ou se concretizar nos estágios posteriores, levou-o à conclusão de que, uma vez que a matéria tem o potencial de se tornar “consciente”, ela pode, portanto, ser entendida como algo que apresenta um certo nível de “consciência”. Portanto, deve ter havido, na matéria existente no universo, uma “consciência primitiva” que “precedeu o aparecimento da vida”. Teilhard de Chardin expressa essa idéia da seguinte maneira: “Tudo que existe possui uma Essência”. Em outras palavras, existe uma espécie de camada biológica que se encontra presente no tecido do universo. Essa camada biológica pode estar “extremamente rarefeita” nos estágios iniciais do processo evolutivo, mas sua existência é necessária para explicar o surgimento da consciência em períodos posteriores. É importante observar como essa conclusão surge a partir de sua insistência sobre o fato de que não existem descontinuidades radicais ou inovações no interior do processo evolutivo, que sempre segue adiante de maneira constante e progressiva. As novas fases devem ser entendidas como o ato de passar de um estágio para outro, e não como uma ruptura com os estágios anteriores.

Isso evidentemente levanta a questão sobre a forma como se dá o envolvimento de Deus nesse processo evolutivo. Fica bem claro que Teilhard de Chardin atribui uma ênfase considerável ao tema da consumação do mundo em Jesus Cristo, uma idéia que está claramente registrada no Novo Testamento (especialmente nas epístolas aos Colossenses e aos Efésios: veja Cl 1.15-20; Ef 1.9,10, 22,23) e que foi trabalhada com particular entusiasmo por alguns escritores patrísticos gregos, entre eles Orígenes. Teilhard de Chardin desenvolve esse tema especialmente em relação a um conceito que ele chama de “ponto ômega” (nome inspirado na última letra do alfabeto grego). Em seus primeiros trabalhos ele concebia o ponto ômega como, principalmente, o ponto em direção ao qual o processo evolutivo se dirigia. O processo representa claramente uma escalada ascendente; o ponto ômega define, por assim dizer, seu destino final. Torna-se evidente que Teilhard de Chardin considera a evolução como um processo teológico que aponta para uma certa direção. No entanto, à medida que seu pensamento amadurece, ele começa a integrar seu entendimento cristão de Deus à sua visão sobre o ponto ômega, o que resulta no fato de que tanto a direção da evolução quanto seu objetivo final são explicados em termos de uma união final com Deus.

Teilhard de Chardin não é tão lúcido em sua discussão sobre esse ponto como se poderia esperar, assim como existem algumas dificuldades para entender certos aspectos de seu pensamento. Entretanto, os principais pontos em seu pensamento posterior parecem ser os seguintes. O ponto ômega deve ser entendido como uma força que atrai para si o processo evolutivo. É “o impulso primário do movimento”, o princípio que “move e integra” o processo. Diferente da gravidade, que exerce sua força de atração para baixo, o ponto ômega representa um “processo gravitacional

inverso” que atrai o processo evolutivo para cima, de forma que ele possa assim ascender, unindo-se finalmente a Deus. Portanto, toda a direção do processo evolutivo não é definida pelo seu ponto de partida, pelo ponto em que esse processo se inicia, mas sim pelo seu alvo, seu objetivo final, que é o ponto ômega.

Teilhard de Chardin alega que a existência do ponto ômega é indicada, mas não comprovada, por meio da análise científica. “Esse pólo ômega é alcançado somente por meio da extrapolação; pois, por natureza, ele permanece como uma hipótese e uma conjectura”. No entanto, a revelação cristã o reafirma, dando-lhe substância. Argumenta-se que o tema neotestamentário de que todas as coisas convergem em Cristo (tema que, como já destacamos, encontra-se claramente registrado nas epístolas aos Colossenses e aos Efésios) fornece um fundamento teológico a essa interpretação religiosa da evolução. “Longe de obscurecer Cristo, somente nele o universo pode encontrar a garantia de sua estabilidade”. Jesus Cristo, como o Deus encarnado, é considerado, portanto, o fundamento e o alvo de todo o processo da evolução do cosmos. “Em lugar de um vago ponto de convergência necessário ao final da evolução, temos agora a existência pessoal bem definida da Palavra Encarnada, para a qual todas as coisas convergem”. Se todas as coisas convergem em Cristo (Ef 1.9,10), logo Cristo deve ser visto como o propósito último da evolução do cosmos.

Assim, a visão geral que Teilhard de Chardin nos apresenta é a de um universo em processo de evolução – um imenso organismo que avança vagorosamente em direção à plena consumação, por intermédio de um movimento que caminha para frente e para cima. Deus trabalha no âmbito desse processo, dirigindo-o a partir de seu interior – contudo, também opera à *frente* desse processo, atraindo-o em direção a seu propósito divino e a sua consumação final.

Para muitos estudiosos, a verdadeira força tanto da teologia do processo como da abordagem de Teilhard de Chardin encontra-se em suas percepções sobre a origem e a natureza do sofrimento no mundo. É possível apreciar melhor esses pontos positivos por meio de uma análise das várias alternativas que existem com relação à questão do sofrimento, no âmbito da tradição cristã – uma área da teologia que veio a se tornar conhecida como “teodicéia”, para cuja análise agora nos voltamos.

Teodicéias: o problema do mal

Um grande problema relacionado à doutrina de Deus concentra-se em torno da presença do mal no mundo. Como podemos conciliar a presença do mal ou do sofrimento com a declaração cristã sobre a bondade do Deus que criou o mundo? A seguir, examinaremos algumas das opções disponíveis dentro da tradição cristã.

Ireneu de Lion

Ireneu, representante de um elemento importante no pensamento patrístico grego, considera a natureza humana como uma potencialidade. Os seres humanos são criados com determinada capacidade de crescimento em direção à maturidade. A capacidade para o crescimento espiritual requer o contato e a experiência com o

bem e o mal se verdadeiramente quisermos tomar decisões esclarecidas. Essa tradição tende a ver o mundo como um “vale onde as almas são forçadas” (empregando um termo extraído da obra do poeta inglês John Keats), em que o encontro com o mal é considerado como um pré-requisito necessário para o crescimento e o desenvolvimento espiritual.

Deus criou a humanidade para governar a terra e tudo o que nela havia... Entretanto, isso poderia acontecer apenas quando a humanidade tivesse atingido sua maturidade... No entanto, a humanidade era imatura, nada mais do que uma criança. Tinha de crescer e alcançar sua plena maturidade... Deus preparou um lugar para a humanidade que era muito melhor do que este mundo... um paraíso de tamanha beleza e virtude que o Verbo de Deus caminhava constantemente por ele e falava com a humanidade; em uma antevisão do futuro, em que ele viveria entre os seres humanos e conversaria com eles, unindo-se a eles e ensinando-lhes a justiça de Deus. Mas a humanidade era uma criança; e sua mente não estava totalmente madura e, dessa forma, foi facilmente desencaminhada pelo enganador.

Essa perspectiva não se encontra plenamente desenvolvida nos escritos de Ireneu. No período moderno, ela encontrou em John Hick um habilidoso expoente, considerado por muitos como o mais influente e persuasivo representante dessa perspectiva. Em sua obra *Evil and the God of love* [*O mal e o Deus do amor*], ele destaca que os seres humanos são criados de forma incompleta. Para que possam vir a ser aquilo que Deus pretende que sejam, eles devem participar da vida no mundo. Deus não criou os seres humanos como autômatos, mas como indivíduos capazes de responder livremente a Deus. A menos que uma escolha real possa ser feita entre o bem e o mal, as recomendações bíblicas para que se “escolha o bem” não fazem o menor sentido. Assim, o bem e o mal são presenças necessárias no mundo, para que possa ocorrer considerável amadurecimento.

O argumento é obviamente atrativo, ao menos em virtude de sua ênfase sobre a liberdade humana. Ele também repercute a experiência de muitos cristãos, que descobriram que a graça e o amor de Deus são experimentados em maior profundidade nos momentos de aflição ou de sofrimento. Entretanto, tem havido críticas contra um aspecto específico dessa abordagem. A objeção que normalmente se levanta é no sentido de que essa abordagem parece conferir uma certa dignidade ao mal, ao lhe atribuir um papel positivo nos propósitos de Deus. Se o sofrimento é visto simplesmente como um meio de alcançar o desenvolvimento espiritual da humanidade, como explicar eventos – como Hiroshima ou Auschwitz – que aniquilam aqueles que passam por eles? Para seus críticos, essa abordagem parece apenas encorajar uma aquiescência em relação à presença do mal no mundo, sem apresentar nenhum direcionamento ou estímulo moral para que o homem resista ao mal ou o supere.

Agostinho de Hipona

A abordagem especificamente adotada por Agostinho tem tido um grande impacto na tradição teológica ocidental. No século IV, os problemas surgidos em

função da existência do mal e do sofrimento tinham começado a se tornar algo embaraçoso para a teologia. O gnosticismo – incluindo sua variante, o maniqueísmo, que havia fascinado Agostinho em sua juventude – não tinha dificuldades para justificar a existência do mal. De acordo com essa teoria, o mal surgiu em razão da natureza essencialmente má da matéria. O fim último da salvação estava em redimir a humanidade da maldade do mundo material, transferindo-a para um domínio espiritual que não se encontrava contaminado pela matéria.

Um aspecto central de muitos dos sistemas gnósticos era a idéia de um demiurgo – isto é, um semideus que era o responsável por haver criado o mundo, da forma como hoje o conhecemos, a partir da matéria preexistente. O lamentável estado do mundo devia ser atribuído às falhas desse semideus. Portanto, o Deus redentor deveria ser considerado bastante diferente desse semideus criador.

Agostinho, entretanto, não poderia aceitar essa abordagem. Embora ela oferecesse uma solução fácil ao problema do mal, o preço intelectual a ser pago era, contudo, excessivamente alto. Para Agostinho, a criação e a redenção eram obras de um único e mesmo Deus. Portanto, era impossível atribuir-se à criação a existência do mal, pois isso apenas transferia a culpa para Deus. De acordo com Agostinho, Deus criou um mundo bom, o que equivale a dizer que esse mundo não se encontrava contaminado pelo mal. Portanto, de onde vem o mal? Quanto a esse aspecto, a compreensão fundamental de Agostinho se estabelece no sentido de que o mal é uma consequência direta do mau uso da liberdade humana. Deus havia criado a humanidade com liberdade para escolher entre o bem e o mal. Lamentavelmente, a humanidade optou pelo mal; como resultado disso, o mundo encontra-se corrompido pelo mal.

Isso, entretanto, não resolvia o problema, como o próprio Agostinho reconhecia. Como poderiam os seres humanos optar pelo mal, se não houvesse mal a ser escolhido? O mal tinha de ser uma opção existente no mundo, para que representasse uma alternativa acessível à escolha humana. Agostinho, portanto, apontou a tentação de Satanás como a origem do mal, por meio da qual Satanás seduziu Adão e Eva a desobedecer seu criador. Dessa maneira, conforme ele alega, Deus não poderia ser considerado responsável pelo mal.

No entanto, o problema ainda não estava solucionado. Pois, de onde viera Satanás, se Deus tinha criado um mundo sem maldade? Por intermédio de um outro passo, Agostinho localiza no passado a origem do mal. Satanás é um anjo caído, que fora originariamente criado sem a mácula do pecado e da maldade, como todos os demais anjos. Entretanto, esse anjo em particular sentiu-se tentado a se tornar como Deus, desejando assumir a autoridade divina. Como resultado, ele acabou se rebelando contra Deus e, dessa maneira, espalhou essa rebelião pelo mundo. Mas como, perguntam os críticos de Agostinho, poderia um anjo bom se tornar tão mau? Como podemos justificar a queda desse anjo? E Agostinho parece ter se calado em relação a esse ponto.

Karl Barth

Karl Barth, totalmente insatisfeito quanto às perspectivas existentes a respeito

do problema do mal, exigia uma reconsideração completa de toda essa questão. Barth, cuja preocupação específica se concentrava na abordagem reformada quanto à questão da providência, acreditava no surgimento de uma falha teológica crucial no que tange à noção da onipotência divina. Conforme alegava, a doutrina reformada sobre a providência tinha se tornado praticamente idêntica à doutrina estoíca. (Apenas de passagem, podemos observar que muitos estudiosos da Reforma defenderam precisamente esse mesmo ponto em relação à doutrina da providência atribuída a Zuínglio, que parece se basear bem mais em Sêneca, um escritor estoíco, do que no Novo Testamento!) Para Barth, a noção da onipotência divina deve sempre ser compreendida à luz da auto-revelação de Deus em Cristo.

Partindo desse princípio, Barth defendia a necessidade de uma “reconsideração radical de toda essa questão”. Ele sugeria que a doutrina reformada acerca da onipotência baseava-se em grande parte sobre deduções lógicas, extraídas de um conjunto de premissas sobre o poder e a bondade de Deus. Barth, cujo programa teológico diferencia-se por sua “concentração cristológica”, defendia uma abordagem mais voltada a esses aspectos cristológicos. Portanto, ele rejeitava noções *a priori* sobre onipotência, em favor de uma crença no triunfo da graça de Deus sobre a descrença, o mal e o sofrimento. A confiança no triunfo final da graça divina capacita os cristãos a manter seu moral e sua esperança em face de um mundo que se encontra aparentemente dominado pelo mal. O próprio Barth tinha o nazismo alemão em mente ao elaborar este conceito; suas idéias mostraram-se de grande utilidade também em outros locais, podendo-se afirmar que se encontram refletidas nas teodicéias que têm sido características da teologia da libertação, em anos mais recentes.

Entretanto, um aspecto da teodicéia de Barth causou considerável polêmica. Ele descreve o mal como *das Nichtige* – um misterioso poder de “negação da existência”, que tem seu fundamento naquilo que Deus *não* desejou no ato da criação. Essa “negação da existência” representa tudo aquilo que contradiz a vontade de Deus. Não significa meramente o “nada”, mas, ao contrário, tudo aquilo que ameaça *reduzir* ao nada e, assim, representa uma ameaça aos propósitos de Deus no mundo. Para Barth, o triunfo final da graça assegura que não precisamos temer essa ameaça. Entretanto, seus críticos consideraram problemática essa idéia da “negação da existência” e o acusaram de haver caído em uma espécie de especulação metafísica arbitrária em relação a um aspecto em que a fidelidade para com a narrativa bíblica é de importância crucial.

Contribuições recentes

A questão do sofrimento continua de extrema relevância para a agenda da teologia moderna, assim como tem sido alvo de um sentido de renovada urgência e importância em função do impacto causado pelos horrores da Segunda Guerra Mundial e pela luta contínua dos oprimidos contra seus opressores. Podemos destacar uma série de abordagens, sendo possível contrastar cada uma delas com um contexto diferente.

- 1 A teologia da libertação desenvolve uma abordagem específica em relação à questão do sofrimento, baseando-se em sua ênfase sobre os pobres e oprimidos (vide pp. 153-55). O sofrimento do pobre não é visto como uma submissão passiva ao sofrimento; antes, é visto como participação na luta de Deus contra o sofrimento no mundo – uma luta que envolve um confronto direto com o próprio sofrimento. Essa idéia, sob formas variadas, pode ser percebida nas obras dos teólogos latino-americanos adeptos da teologia da libertação. Entretanto, reconhece-se, geralmente, que sua expressão mais forte encontra-se nas obras produzidas pelos adeptos da teologia negra, especialmente na obra de James Cone. De acordo com essa perspectiva, interpreta-se a seqüência dos eventos da cruz e da ressurreição em termos da presente luta contra o mal, que é conduzida sob a consciência da vitória final de Deus sobre todo o sofrimento e sobre tudo aquilo que o causa. Podemos notar a presença de temas semelhantes nas obras de Martin Luther King, especialmente em *Death of evil upon the seashore* [*Morte do mal na praia*].
- 2 A teologia do processo atribui a origem do sofrimento e do mal no mundo à existência de uma limitação radical sobre o poder de Deus (vide pp. 339-41). De acordo com essa ótica, Deus pôs de lado sua capacidade de coagir, conservando apenas sua habilidade de persuadir. A persuasão é vista como um meio de exercer o poder de forma que os direitos e a liberdade das outras pessoas possam ser respeitados. Deus, em cada ponto do processo, é obrigado a persuadir para que as pessoas ajam da melhor maneira possível. Não há, entretanto, nenhuma garantia de que a benevolente persuasão divina levará a um resultado favorável. O processo não está vinculado a obedecer a Deus. Deus deseja o melhor para sua criação e age em favor de seus interesses. Portanto, a opção de submeter todas as coisas à vontade de Deus não pode ser exercitada. Em consequência, Deus é incapaz de impedir que certas coisas aconteçam. As guerras, a fome e os holocaustos não são coisas que Deus deseja; no entanto, não são fatos que Deus possa impedir, em virtude da radical limitação imposta ao poder divino. Assim, Deus não é responsável pelo mal; nem pode ser afirmado, de maneira alguma, que Deus *deseje ou aceite tacitamente* sua existência. Sobre Deus são impostos limites metafísicos de tal ordem que impedem qualquer tipo de interferência na ordem natural das coisas.
- 3 Uma terceira corrente no pensamento atual acerca do sofrimento inspira-se em temas do Antigo Testamento. Escritores judeus, como Elie Wiesel, conservando pelo menos os vestígios de uma crença na virtude fundamental de Deus, apontam para as inúmeras passagens do Antigo Testamento que *protestam* contra a presença do mal e do sofrimento no mundo. Essa abordagem foi adotada por diversos escritores cristãos, entre eles John Roth, por quem foi denominada de “teodicéia do protesto”. O protesto em questão é visto como parte da resposta leal e confiante de um povo fiel diante de seu Deus, em face das incertezas e ansiedades que existem em relação à presença e aos propósitos de Deus no mundo.

Deus como criador

A doutrina de Deus como criador tem bases firmemente alicerçadas no Antigo Testamento (por exemplo, Gn 1-2). Na história da teologia, a doutrina de Deus como criador tem sido constantemente associada à autoridade do Antigo Testamento. Geralmente, sustenta-se que a contínua importância do Antigo Testamento para o cristianismo baseia-se no fato de que o Deus do qual ele fala é o mesmo Deus que é revelado no Novo Testamento. O Deus criador é o mesmo Deus redentor. No caso do gnosticismo, empreendeu-se um vigoroso ataque que tinha como alvo tanto a autoridade do Antigo Testamento como a idéia de que Deus era o criador do mundo.

O desenvolvimento da doutrina da criação

O tema de “Deus como criador” é de extrema importância no âmbito do Antigo Testamento. A atenção geralmente se concentra em torno das narrativas da criação que se encontram nos dois primeiros capítulos do livro de Gênesis, as quais abrem o cânon do Antigo Testamento. Entretanto, deve-se considerar que o tema também apresenta laços profundos com a literatura de sabedoria e profética do Antigo Testamento. Por exemplo, Jó 38.1-42.6 apresenta aquela que é, inquestionavelmente, considerada como a perspectiva mais abrangente de Deus como criador, no Antigo Testamento, a qual destaca o papel de Deus como criador e mantenedor do mundo.

É possível notar a existência de dois contextos distintos, embora relacionados, nos quais podemos encontrar a noção de “Deus como criador”: primeiro, nos contextos que refletem o louvor a Deus no âmbito da adoração tanto individual quanto coletiva do povo de Israel; segundo, nos contextos que dão ênfase ao fato de que o Deus que criou o mundo é também o Deus que libertou Israel da escravidão, o qual continua a sustentá-la no presente.

De particular interesse para nós é o tema da “criação como ordem”, encontrado no Antigo Testamento, e a forma como esse tema da “ordem”, de importância crítica, é tratado e justificado por meio de bases cosmológicas. Tem-se destacado por diversas vezes a forma como o Antigo Testamento retrata a criação em termos de envolvimento com as forças do caos e a vitória sobre elas. O “estabelecimento dessa ordem” é geralmente apresentado de duas maneiras distintas:

- 1 A criação representa uma ordem imposta sobre um caos destituído de forma. Esse modelo é associado em particular à imagem de um oleiro que transforma o barro informe em algo estruturado e passível de ser reconhecido (por exemplo, Gn 2.7; Is 29.16; 44.8; Jr 18.1-6).
- 2 A criação está ligada ao conflito com uma série de forças do caos, em geral representadas como um dragão ou algum outro monstro (como Beemote, Leviatã, Nahar, Raabe, Tannim ou Yam que deve ser vencido (Jó 3.8; 7.12; 9.13; 40.15-32; Sl 74.13-15; 139.10,11; Is 27.1; 41.9,10; Zc 10.11).

São evidentes os paralelos que existem entre a narrativa do Antigo Testamento

mento, em que Deus luta contra as forças do caos, e a mitologia ugarítica e cananéia. Entretanto, existem diferenças significativas em pontos importantes, ao menos quanto à insistência do Antigo Testamento no fato de que as forças do caos não devem ser vistas como algo divino. A criação não deve ser entendida no sentido de que deuses diferentes guerreiam uns contra os outros pelo controle de um (futuro) universo, mas sim em termos da ação de Deus no controle sobre o caos e a criação da ordem do universo.

Talvez uma das mais importantes afirmações feitas no Antigo Testamento seja a de que *a natureza não é divina*. O relato de Gênesis sobre a criação destaca que Deus criou a lua, o sol e as estrelas. A relevância desse ponto é comumente negligenciada. No mundo antigo, cada um desses corpos celestiais era adorado como um deus. Ao declarar que haviam sido criados por Deus, o Antigo Testamento está destacando o fato de que eles são subordinados a Deus e que não possuem uma natureza intrinsecamente divina.

Havendo introduzido brevemente alguns aspectos do conceito de criação, particularmente dentro de um contexto judeu ou cristão, podemos passar agora a considerar alguns de seus aspectos de uma maneira mais teológica.

Para o gnosticismo, ou no que tange à grande parte de suas manifestações mais relevantes, devia-se traçar uma diferença nítida entre o Deus que redimiu a humanidade e uma outra forma de divindade inferior (normalmente denominada “o demiurgo”), que fora quem no princípio havia criado o mundo. Para os gnósticos, o Antigo Testamento tratava desse deus inferior, ao passo que o Novo Testamento voltava-se para o Deus redentor. Dessa maneira, a crença em Deus como criador e na autoridade do Antigo Testamento vieram a ser aspectos inter-relacionados em um momento inicial. Dentre os primeiros escritores a tratar desse tema, Ireneu de Lion é particularmente importante.

Um claro debate concentrou-se em torno da questão da criação *ex nihilo* (“a partir do nada”). Devemos nos recordar que, nos séculos I e II, o cristianismo inicialmente criou raízes e depois se expandiu pelo mundo mediterrâneo oriental, que era dominado por várias filosofias gregas. A visão geral dos gregos sobre a origem do mundo pode ser sintetizada da seguinte maneira. Não se concebia Deus como aquele que havia *criado* o mundo. Antes, Deus deveria ser considerado como um arquiteto, responsável pela organização da matéria preexistente. A matéria já se encontrava presente no universo e não precisou ser criada; no entanto, era necessário que lhe fosse atribuída uma forma e uma estrutura definidas. Portanto, Deus era considerado como aquele que dera forma ao universo a partir da matéria já existente. Assim, em um de seus diálogos (*Timeu*), Platão apresentou a idéia de que o mundo fora feito a partir da matéria preexistente, que fora transformada, assumindo a forma do universo que hoje conhecemos.

Essa idéia foi incorporada pela maioria dos escritores gnósticos, que foram nesse aspecto seguidos por alguns teólogos cristãos em particular, como Teófilo de Antioquia e Justino Mártir. Eles diziam crer na preexistência da matéria, que teria sido transformada no universo pelo ato da criação. Em outras palavras, a criação

não ocorrera *ex nihilo*; antes, devia ser vista como um ato de construção, a partir da matéria que já se encontrava à mão, da mesma forma que era possível alguém construir um iglu feito de neve ou construir uma casa feita de pedras. A existência do mal no mundo poderia, desse modo, ser explicada com base na dificuldade em manipular essa matéria preexistente. As opções de Deus ao criar o mundo eram limitadas devido à baixa qualidade do material disponível. A presença do mal ou a ocorrência de falhas no universo não deveriam ser atribuídas a Deus, mas sim às deficiências do material a partir do qual o universo fora feito.

No entanto, o conflito com o gnosticismo fez com que essa questão fosse reconsiderada. A idéia da criação a partir da matéria preexistente foi, em parte, desacreditada devido a sua ligação com o gnosticismo e, em parte, questionada por uma leitura cada vez mais sofisticada das narrativas da criação contidas no Antigo Testamento. Em reação a essa perspectiva platônica, muitos dos principais escritores cristãos dos séculos II e III defendiam que *todas as coisas* tinham de ser criadas por Deus. Não havia nenhum tipo de matéria preexistente; era necessário que todas as coisas fossem criadas a partir do nada. Ireneu defendia que a doutrina cristã da criação afirmava a virtude inerente da criação, o que contrastava profundamente com a noção gnóstica de que o mundo material fosse mal.

Tertuliano destacava a decisão divina de criar o mundo. A existência do mundo devia-se à liberdade e à virtude de Deus, e não a alguma necessidade inerente que surgisse da natureza da matéria. A existência do mundo depende de Deus. Isso contrastava intensamente com a perspectiva aristotélica de que a existência do mundo não dependia absolutamente de nada e de que a estrutura específica do mundo era algo intrinsecamente necessário. Entretanto, nem todos os teólogos cristãos adotaram essa posição, nesse estágio inicial de formação da tradição cristã. Orígenes, talvez um dos maiores defensores de Platão dentre os primeiros escritores cristãos, atribuía claramente um certo mérito à doutrina da criação a partir da matéria preexistente.

Assim, a questão central relacionada à doutrina da criação que tinha de ser debatida, na primeira fase da teologia cristã, era a questão do *dualismo*. O exemplo clássico desse fato encontrava-se em algumas das formas de gnosticismo, violentamente atacadas por Ireneu, que defendiam a existência de dois deuses: um deus supremo que era a origem do mundo espiritual invisível, e um deus inferior que criara o mundo das coisas materiais. Essa abordagem é profundamente dualista, pois estabelece uma tensão fundamental entre o domínio espiritual (que é visto como bom) e o domínio material (que é visto como mau). A doutrina da criação afirmava que o mundo material que Deus havia criado era essencialmente bom, apesar de ter sido posteriormente corrompido pelo pecado. Uma perspectiva semelhante era associada ao maniqueísmo, uma corrente do gnosticismo que atraía Agostinho, quando este era jovem.

Ao final do século IV, muitos teólogos cristãos tinham rejeitado a abordagem de Platão, mesmo em sua forma associada a Orígenes, e defendiam ser Deus o criador tanto do mundo espiritual como do mundo material. O Credo Niceno

inicia-se com uma declaração de fé no Deus “criador do céu e da terra”, afirmando assim que Deus havia criado esses dois domínios, o espiritual e o material. Na Idade Média, uma vez mais apareceram algumas formas de dualismo, em especial nas perspectivas defendidas pelos cataris e albigenses, que ensinavam que a matéria era má e havia sido criada *ex nihilo* por Satanás. Contra essas doutrinas, o Quarto Concílio Laterano (1215) e o Concílio de Florença (1442) professaram expressamente que Deus havia criado, a partir do nada, um universo que era essencialmente bom.

As implicações da doutrina da criação

A doutrina de Deus como criador apresenta muitas implicações importantes, das quais várias podem ser aqui destacadas.

1 Deve-se estabelecer uma distinção entre Deus e a criação. Um tema importante da teologia cristã, desde os tempos mais remotos, tem sido a resistência à tentação de confundir o criador com a criação. O tema é apresentado de forma bem clara na carta de Paulo aos romanos, cujo capítulo de abertura critica a tendência de reduzir Deus à estatura do mundo. De acordo com Paulo, o ser humano possui uma tendência natural, resultante do pecado, de servir “a criatura em lugar do Criador” (Rm 1.25). Uma tarefa central da doutrina cristã relativa à criação é fazer uma distinção entre Deus e a criação, e ao mesmo tempo afirmar que esta é a criação *de Deus*.

Pode-se perceber a influência desse processo na obra de Agostinho; ele também assume considerável importância na obra de reformadores como Calvino, que estavam preocupados em forjar uma espiritualidade afirmativa em relação ao mundo, como reação à tendência geral do monasticismo de renunciar ao mundo, que se evidencia em obras como *Imitation of Christ* [*Imitação de Cristo*] de Tomás de Kempis, com sua ênfase característica sobre a questão do “desprezo pelo mundo”. No pensamento de Calvino existe uma dialética entre as idéias do mundo como criação do próprio Deus, e do mundo como criação corrompida pelo pecado. No que diz respeito ao fato de ser criação de Deus, o mundo deve ser honrado, respeitado e afirmado; no que se refere ao fato de ser criação corrompida pelo pecado, o mundo deve ser alvo de crítica com o propósito de que seja redimido. Essas duas idéias poderiam ser descritas como os dois pontos centrais da elipse idealizada por Calvino como representação de uma espiritualidade afirmativa em relação ao mundo. Pode-se detectar a presença de um modelo similar na doutrina calvinista sobre a natureza humana, em que – apesar de sua ênfase sobre a questão da natureza pecadora da humanidade caída – ele nunca perde de vista o fato de que esta continua sendo parte da criação de Deus. Embora manchada pelo pecado, ela continua sendo criação de Deus, que somente a ele pertence, e por esse motivo deve ser valorizada. Assim, a doutrina da criação conduz a uma espiritualidade crítica e afirmativa em relação ao mundo, em cujo âmbito o mundo é afirmado, sem que se caia na armadilha de que seja tratado como se fosse Deus.

2 A criação implica na autoridade de Deus sobre o mundo. A ênfase característica da Bíblia manifesta-se no sentido de que o criador tem autoridade

sobre a criação. Dessa forma, os seres humanos são considerados como parte dessa criação e possuem algumas funções especiais nesse sistema. A doutrina da criação nos conduz ao conceito da *administração da criação pelo homem*, que deve ser contrastada com a noção secular do *mundo como propriedade do homem*. A criação não nos pertence; nós apenas a governamos como representantes de Deus. Nossa missão é ser os administradores da criação de Deus, e, assim, somos responsáveis pela maneira como exercemos esse papel. Essa noção é de importância fundamental no que diz respeito às questões ecológicas e ambientais, pois fornece um fundamento teórico para o exercício da responsabilidade do homem em relação ao planeta.

3 A doutrina de Deus como criador pressupõe que a noção de que a criação seja algo essencialmente bom. Por toda parte da primeira narrativa da criação registrada na Bíblia, encontramos a afirmação: “E Deus viu que ficou bom” (Gn 1.10,18,21,25,31). (O único aspecto que “não ficou bom” era o estar só de Adão. O ser humano é, conforme sua criação, um ser social, o que significa que deve existir em um contexto de relacionamento com outros seres humanos.) Não há espaço na teologia cristã para a noção gnóstica ou dualista em que o mundo é um lugar inerentemente mal. Como deveremos analisar em outras seções deste livro, embora o mundo tenha se corrompido por intermédio do pecado, continua sendo criação de Deus, essencialmente boa e capaz de ser redimida.

Isso não quer dizer que a criação seja perfeita em seu estado atual. Um elemento essencial da doutrina cristã sobre o pecado é o reconhecimento de que o mundo desviou-se da trajetória estabelecida por Deus no momento da criação. A criação desviou-se do curso pretendido para ela. Perdeu a glória com a qual fora criada. O mundo que vemos não é o mundo como deveria ser. A existência do pecado, do mal e da morte, em si mesmos, são sinais da proporção com que a ordem da criação desviou-se do modelo pretendido. Por essa razão, muitas das reflexões cristãs sobre a redenção trazem em si a idéia de alguma forma de restauração da criação à integridade original, para que possa ser cumprido aquilo que Deus idealizou para sua criação. A afirmação de que a criação seja algo essencialmente bom também evita a sugestão, inaceitável para a maior parte dos teólogos, de que Deus seja responsável pelo mal. A constante ênfase bíblica sobre a virtude da criação é um lembrete de que a força destrutiva do pecado não está presente no mundo pelo desígnio ou permissão de Deus.

4 A criação, conforme o relato do livro de Gênesis, indica que os seres humanos são criados à imagem de Deus. Essa noção, de importância central para qualquer doutrina cristã sobre a natureza humana, será discutida detalhadamente mais adiante (vide pp. 503-6); contudo, ela possui fundamental importância como um aspecto da própria doutrina da criação. “Tu nos fizeste para ti mesmo, e nossos corações não terão paz até que encontrem descanso em você” (Agostinho de Hipona). Com essas palavras, delimita-se a importância da doutrina da criação para uma compreensão adequada acerca da experiência humana (vide pp. 236-8), da natureza e do destino.

Modelos de Deus como criador

A atuação de Deus como criador tem sido objeto de intensa discussão no âmbito da tradição cristã. Têm-se criado diversos modelos ou maneiras de representar o modo pelo qual se concebe que Deus tenha criado o mundo, em que cada um deles nos ajuda a esclarecer alguns aspectos relativos ao sistema complexo e detalhado do pensamento cristão acerca da noção de “criação”.

1 *Emanação*. Esse termo foi muito usado pelos escritores cristãos primitivos para esclarecer a relação entre Deus e o mundo. Embora o termo não tenha sido usado nem por Platão, nem por Plotino, muitos escritores patrísticos, favoráveis às várias formas de platonismo existentes, viram-no como uma maneira conveniente e apropriada de articular as idéias platônicas. A imagem que domina essa abordagem é a da luz ou do calor irradiados pelo sol, ou por uma outra fonte de calor como o fogo. Essa imagem da criação (sugerida no Credo Niceno pela frase “luz de luz”) sugere que a criação do mundo pode ser considerada como um extravasamento da energia criativa de Deus. Assim como a luz tem sua origem no sol e reflete sua natureza, da mesma forma a criação deriva-se de Deus e expressa a natureza divina. De acordo com esse modelo, há uma conexão *natural* ou *orgânica* entre Deus e a criação.

Entretanto, esse modelo tem suas deficiências, dentre as quais podemos citar duas. Primeiro, as imagens quer do sol que irradia luz quer do fogo que irradia calor sugerem uma emanção involuntária, e não uma decisão consciente de criar algo. A tradição cristã tem destacado de modo consistente que o ato da criação tem por fundamento uma decisão prévia da parte de Deus no sentido de criar o mundo, a qual não pode ser adequadamente transmitida por esse modelo.

Esse fato naturalmente nos conduz à segunda deficiência do modelo em questão, que diz respeito à sua natureza impessoal. A idéia de um Deus pessoal, que expressa sua personalidade tanto no ato da criação em si como na própria criação que é fruto desse ato, é algo difícil de transmitir por meio dessa imagem. Entretanto, o modelo articula claramente uma conexão bastante próxima entre criador e criação, levando-nos à expectativa de que algum aspecto da identidade e da natureza do criador possa ser encontrado na criação. Assim, a beleza de Deus – um tema que assumiu uma importância especial no início da teologia medieval, e que reapareceu novamente de modo significativo nas obras posteriores de Hans Urs von Balthasar – era algo que deveria estar refletido na natureza da criação.

2 *Construção*. Muitas passagens bíblicas retratam Deus como um grande construtor, que constrói o mundo de acordo com seus propósitos (por exemplo, em Sl 127.1). Essa é uma imagem poderosa que transmite a idéia de propósito, planejamento e de uma intenção deliberada de criar o mundo. A imagem é importante, pois chama a atenção tanto para o criador como para a criação. Além de destacar a habilidade do criador, também nos permite apreciar a beleza e a ordem da criação resultante, tanto por aquilo que essa criação representa em si, como pelo fato de que é um testemunho da criatividade e do cuidado de seu criador.

Entretanto, essa imagem possui uma deficiência, que apresenta uma conexão

com um aspecto relacionado ao diálogo de Platão, *Timeu*. Essa imagem retrata a criação como algo que acontece a partir da matéria preexistente. Aqui, concebe-se a criação como algo que dá forma e contornos a alguma coisa que já existe – uma idéia que, como já vimos, causa pelo menos um certo grau de tensão com a doutrina da criação *ex nihilo*. A imagem de Deus como construtor poderia parecer implicar na construção do mundo por intermédio de materiais que já estivessem disponíveis, o que representa uma falha evidente.

Entretanto, apesar dessa dificuldade, pode-se notar que o modelo transmite a noção de que o caráter do criador encontra-se, de alguma maneira, refletido no mundo natural, assim como o caráter de um artista pode ser comunicado ou incorporado em sua obra. A noção de “ordem” em particular – isto é, o ato de dar ou impor uma coerência ou estrutura ao material em questão – é algo claramente afirmado por esse modelo. Qualquer outro significado que a complexa noção de “criação” possa assumir no contexto cristão, certamente incluirá o tema fundamental da ordem – uma noção que é especialmente significativa nas narrativas da criação registradas no Antigo Testamento.

3 *Expressão artística*. Muitos escritores cristãos, pertencentes a diversos períodos da história da igreja, falam da criação como “obra das mãos de Deus”, comparando-a a uma obra de arte que tanto é bonita por si mesma, como também é um reflexo da personalidade de seu criador. Esse modelo, que retrata a criação como a “expressão artística” de Deus o criador, encontra sua melhor expressão nas obras do teólogo norte-americano do século XVIII, Jonathan Edwards, que analisaremos em breve.

A imagem é muito útil, pois supre a deficiência dos dois modelos acima destacados – isto é, seu caráter impessoal. A imagem de Deus como um artista transmite a noção da expressão pessoal de algo belo na criação. Uma vez mais, as potenciais falhas precisam ser destacadas: por exemplo, o modelo poderia facilmente sugerir a idéia da criação a partir de matéria preexistente, como no caso de um escultor que faz uma estátua a partir de um material que já existe, como um bloco de pedra. Entretanto, o modelo nos oferece ao menos a possibilidade de conceber a criação a partir do nada, assim como ocorre com um escritor que escreve um romance, ou com um compositor que cria uma melodia e harmonia. Além disso, também nos encoraja a buscar aspectos de Deus refletidos na criação, o que atribui uma credibilidade adicional à teologia natural (vide pp. 253-65). Existe também uma ligação natural entre o conceito de criação como “expressão artística” e o conceito extremamente importante de “beleza”.

A criação e o tempo

Um debate interessante e antigo dentro da teologia cristã concentra-se na complexa questão da relação entre criação e tempo. Já destacamos o uso da imagem da “emanação” no pensamento cristão primitivo acerca da natureza da criação, bem como de suas raízes no pensamento platônico.

Um dos críticos mais importantes dessa visão foi Agostinho de Hipona, que

defendia que a visão implicava uma mudança da própria essência divina ou a pressupunha. Agostinho, a fim de sustentar o que ele acreditava ser essencial para a doutrina da criação, alegava que não seria possível pensar que Deus tivesse dado origem à criação em um momento certo e definido no tempo, como se o próprio “tempo” existisse antes da criação. Para Agostinho, o próprio tempo deve ser visto como um aspecto da ordem criada por Deus a ser contrastada com a “atemporalidade”, que ele defendia ser uma característica essencial da eternidade. Isso apresenta implicações importantes para sua compreensão acerca da natureza da história e, especialmente, para seu interesse na idéia de “memória”. Essa noção do “tempo como parte da criação” talvez possa ser notada mais claramente nas reflexões de Agostinho registradas em sua obra *Confissões*, um extenso monólogo que assume a forma de uma oração a Deus:

Tu criaste o tempo. O tempo não poderia passar antes que tu o fizesses. Contudo, se o tempo não existia antes do céu e da terra, por que as pessoas perguntam o que tu fazias então? Não havia um “então” à medida que não havia o tempo... Não é no âmbito do tempo que tu antecedes os tempos. Do contrário, tu não existirias antes de todas as épocas. Na grandeza sublime de uma eternidade que é sempre presente, tu és antes de todas as coisas passadas e transcendes todas as coisas futuras, porque elas ainda estão por vir, e então, quando vierem, serão parte do passado... Tu criaste o tempo e existes antes que ele existisse. Assim, não havia tempo algum quando o tempo ainda não existia. Portanto, não existia tempo algum quando ainda não havia a criação, pois tu criaste o próprio tempo.

Dessa forma, Agostinho fala da criação *do* tempo (ou da “criação com tempo”) em vez da criação *no* tempo. Para ele, não há o conceito de um período que viesse antes da criação, nem de um período que se estende indefinidamente e que equivale à “eternidade”. A eternidade é atemporal; o tempo é um aspecto da ordem da criação.

As idéias de Agostinho desfrutaram de uma nova onda de popularidade e aceitação à luz das novas idéias apresentadas pela cosmologia moderna. Consideremos, por exemplo, os comentários do físico australiano Paul Davies sobre essa questão:

As pessoas normalmente perguntam: Quando o *Big Bang* aconteceu? O *Bang* não ocorreu de maneira alguma em um certo ponto do espaço. O próprio espaço veio a existir com o *Big Bang*. Existe uma outra dificuldade similar sobre essa questão: O que aconteceu antes do *Big Bang*? A resposta aponta para o fato de que não havia um “antes”. O próprio tempo começou com o *Big Bang*. Como já sabemos, Santo Agostinho declarou há muito tempo atrás que o mundo foi criado com o tempo e não no tempo, e essa é precisamente a posição defendida pela ciência moderna.

Meu interesse aqui não é entrar nas especificidades desse debate cosmológico. Antes, procuro destacar que as novas direções no pensamento cosmológico podem motivar uma releitura crítica e positiva da tradição cristã, levando à descoberta de que essa tradição já possuía recursos relevantes e apropriados para os novos debates científicos que estão acontecendo.

A criação e as abordagens cristãs à questão da ecologia

Nas últimas décadas do século XX houve um crescente interesse pela forma como o mundo é valorizado pelos seres humanos. Alguns escritores defenderam que a atitude predatória em relação à natureza, típica do século XX, é resultado direto da doutrina cristã acerca da criação. Um excelente exemplo disso é proporcionado por um artigo bastante influente, escrito em 1967 pelo historiador Lynn White Jr., que defendia que o conceito judaico-cristão de que a humanidade tem domínio ou autoridade sobre a criação desencadeou a visão de que a natureza existe para servir às necessidades humanas, legitimando assim uma atitude altamente predatória. O cristianismo, conforme ele argumenta, possui portanto uma carga substancial de culpa pela atual crise ecológica.

Em particular, White argumenta que o cristianismo deve ser responsabilizado pela crise ecológica que surgiu, em virtude de ter usado o conceito da “imagem de Deus”, encontrado no relato da criação em Gênesis (Gn 1.26,27), como um pretexto para justificar a exploração abusiva dos recursos naturais pelo ser humano. O livro de Gênesis, conforme ele argumenta, legitima a noção da dominação humana sobre a criação, levando assim a uma exploração abusiva. Apesar de sua superficialidade histórica e teológica, o artigo teve um profundo impacto na formação das atitudes científicas populares em relação ao cristianismo em particular, e à religião em geral.

Com o passar do tempo, uma avaliação mais acurada do trabalho de White ganhou espaço. Hoje, reconhece-se que seus argumentos possuem sérias deficiências. Uma leitura mais atenta do texto de Gênesis indicou que temas relacionados ao “homem como administrador da criação” e ao “homem como parceiro de Deus” são sugeridos pelo texto, em vez do conceito relacionado ao “homem como senhor da criação”. Longe de ser uma inimiga da ecologia, a doutrina da criação afirma a importância da responsabilidade humana em relação ao meio ambiente. Em um estudo bastante lido, o notável teólogo canadense Douglas John Hall destacou que o conceito bíblico de “dominação” deveria ser especificamente entendido em termos de “administração”, não importando o tipo de interpretação que possa ser atribuída a essa palavra em um contexto secular. Paraphraseando suas palavras de uma forma mais direta: o Antigo Testamento vê a criação como propriedade do ser humano; no entanto, a criação deve ser vista como algo confiado aos cuidados do ser humano, responsável por seu cuidado e proteção. Pensamentos semelhantes podem ser encontrados também em outras religiões, com diferenças perceptíveis de ênfase e fundamentação; A Declaração de Assis (1986) sobre a importância ecológica da religião pode ser vista como um marco que reconhece a importância desse assunto.

Dessa forma, a doutrina da criação pode servir como base para uma ética ecologicamente sensível. Em um estudo importante realizado na última década do século XX, Calvin B. DeWitt defendeu que é possível detectar com facilidade a presença de quatro princípios ecológicos fundamentais nas narrativas bíblicas, refletindo assim a doutrina cristã da criação.

- 1 O “princípio da manutenção da terra”: assim como o criador mantém e sustenta a humanidade, a humanidade deve, da mesma forma, manter e sustentar a criação do criador.
- 2 O “princípio sabático”: deve-se permitir que a criação se recupere do uso que o ser humano faz de seus recursos.
- 3 O “princípio da fertilidade”: a produtividade da criação deve ser desfrutada, e não destruída.
- 4 O “princípio da satisfação e da limitação”: há limites estabelecidos para o papel da humanidade dentro do sistema da criação, com fronteiras definidas e que devem ser respeitadas.

Uma contribuição adicional foi feita por Jürgen Moltmann, notável por sua preocupação em assegurar a aplicação rigorosa da teologia cristã às questões sociais, políticas e ambientais. Em sua obra *God in creation [Deus na criação]*, de 1985, Moltmann defende que a exploração abusiva da natureza é reflexo do avanço tecnológico e parece ter pouca relação com os ensinamentos cristãos. Além disso, ele dá ênfase ao modo como Deus habita na criação por intermédio do Espírito Santo, de forma que a espoliação da criação significa um assalto a Deus. Com base nessa análise, Moltmann está habilitado a apresentar uma defesa estritamente trinitária de uma ética ecológica nitidamente cristã.

A criação e a relação entre a teologia e as ciências naturais

No século XIX, surgiu a controvérsia darwiniana. A publicação das obras *A origem das espécies* (1859) e *The descent of man [A origem do homem]* (1871), escritas por Charles Darwin, trazia a público teorias puramente naturalistas sobre a origem e a evolução do homem. Aos olhos de muitos, o darwinismo não apenas tornara redundantes as abordagens cristãs acerca da criação, ele também as tornara insustentáveis. A perspectiva evolucionista de Darwin sobre a origem e a evolução do ser humano provocou uma grande reação teológica por parte dos teólogos protestantes e católicos romanos. Os detalhes completos dessa controvérsia, que inflamou especialmente a Inglaterra, terra natal de Darwin, não nos interessam neste momento. Entretanto, os debates resultantes levantaram uma questão fundamental que continua tendo importância para os dias de hoje: qual é a relação entre a teologia cristã e as ciências naturais? Três principais abordagens a essa questão foram criadas, as quais serão analisadas a seguir.

A continuidade entre ciência e teologia

A força dominante dentro da teologia protestante no século XIX foi o protestantismo liberal. Mesmo em suas formas mais antigas, encontradas nas obras de F. D. E. Schleiermacher, o protestantismo liberal mostrou-se comprometido com a reinterpretação da fé cristã em termos que fossem consistentes com o conhecimento aceito na época. Embora Schleiermacher tenha morrido cerca de vinte e cinco anos antes da publicação da obra de Darwin, *A origem das espécies*, sua visão geral foi

aplicada à questão por seus sucessores, como Albrecht Ritschl, por exemplo. Assim, o protestantismo liberal defendia que as teorias evolucionistas permitiam que a teologia avaliasse a maneira específica pela qual Deus estava presente e ativo em meio à criação. A evolução não era algo que fosse inconsistente com a providência divina; antes, esclarecia a maneira pela qual essa providência operava.

A teologia do processo representa particularmente um bom exemplo da forma de teologia que tentou adaptar a tradição cristã às idéias da ciência moderna. Baseando-se nas idéias de escritores como Alfred North Whitehead e Charles Hartshorne, a teologia do processo concebe Deus como a origem da inovação e da ordem. Entretanto, a tradicional idéia cristã de Deus como criador *ex nihilo* é tratada com ceticismo. Assim, John B. Cobb Jr. e David R. Griffin preferem dizer que Deus estabeleceu a ordem a partir do caos, pois o vêem como uma fonte de inovação que traz ordem ao universo por meio de um amor persuasivo.

Embora existam semelhanças entre a teologia do processo e as idéias desenvolvidas nas obras de Pierre Teilhard de Chardin, há também importantes diferenças. Teilhard de Chardin, um paleontologista jesuíta que se interessou pela teoria da evolução, defendia que o universo encontra-se em um estado de evolução voltado para uma estrutura mais complexa. Em obras como *O fenômeno humano*, Teilhard de Chardin declara que Deus é algo imanente nesse processo de evolução, guiando-o na direção de sua convergência final, o “ponto ômega” (vide pp. 342-44). Essa idéia de evolução em direção a um objetivo final em geral não é típica da teologia do processo.

A diferença entre teologia e ciência

Em parte como uma reação contra a tendência das várias formas da teologia liberal que se adequavam às idéias e aos métodos seculares, a neo-ortodoxia afirmou a peculiaridade da teologia. Essa tendência pode ser percebida de forma mais clara na discussão de Karl Barth sobre a doutrina da criação, em sua obra *Church dogmatics [Dogmática da igreja]*. Para Barth, a criação é um fato teológico que não pode ser esclarecido ou interpretado à luz das ciências naturais. Assim, a recusa de Barth em permitir que a filosofia assuma uma função básica em relação à teologia estende-se também às ciências naturais. As ciências naturais possuem suas esferas de competência, entre as quais que não se incluem, entretanto, a justificação ou a explicação da fé cristã.

Uma abordagem similar é encontrada nas obras dos teólogos estado-unidenses influenciados pela neo-ortodoxia. Um bom exemplo é fornecido pelo relato sobre a doutrina da criação, *Maker of heaven and earth [Criador do céu e da terra]*, escrito por Langdon Gilkey, em 1959. Nele, Gilkey alega que a teologia e as ciências naturais são formas autônomas e diferentes de abordar a realidade. As ciências naturais perguntam “como”, e a teologia pergunta “por quê”. As ciências naturais tratam das causas secundárias (isto é, das interações ocorridas na natureza); a teologia lida com causas primárias (isto é, com a origem e o propósito final da natureza, antes de tudo).

A diferença dessas disciplinas também é reafirmada por Karl Rahner. Recorrendo a uma estrutura similar àquela adotada por Gilkey, Rahner argumenta que as ciências estão preocupadas com “experiências *a posteriori*”, ao passo que a teologia trata de “questões *a priori*”. Rahner alega que as coisas começaram a dar errado, quando os cientistas passaram a brincar de ser teólogos, e vice-versa, pois assim, tanto os teólogos quanto os cientistas se recusaram a respeitar as distintas características e limitações de suas respectivas disciplinas.

Ao passo que a neo-ortodoxia considerava a teologia e as ciências naturais como áreas que possuíam programas e metodologias independentes, alguns escritores protestantes mais recentes têm defendido a necessidade de um diálogo entre as duas disciplinas. Assim, Wolfhart Pannenberg alegou que as idéias das ciências naturais podem esclarecer o entendimento cristão acerca da doutrina da criação. Embora Pannenberg insista no fato de que as duas disciplinas são distintas, ele defende a idéia de que elas podem interagir mutuamente, para o benefício de ambas. Idéias semelhantes podem ser encontradas nas obras de um dos principais teólogos escoceses, Thomas F. Torrance.

Torrance alega que tanto a teologia como as ciências naturais estão comprometidas com alguma forma de realismo, pois lidam com uma realidade cuja existência é anterior a suas tentativas de compreendê-la. Ambas requerem uma abertura diante do modo como as coisas são, visto que suas formas de investigação ajustam-se à natureza da realidade que encontram.

Estamos interessados no desenvolvimento de teorias científicas com o intuito de alcançar a compreensão da realidade, apreendendo-a em seu equilíbrio ou simetria matemática ou em suas estruturas invariáveis, que se confirmam independentemente de nossa percepção: apreendemos a realidade à medida que ela se impõe a nós, por intermédio das teorias que ela mesma nos inspira. As teorias se formam em nossas mentes sob a pressão que a realidade exerce sobre nós... Este é o inevitável “realismo dogmático”, ou seja, uma ciência cuja investigação e elaboração se dão sob as exigências e os limites obrigatórios da realidade.

No caso das ciências naturais, a “realidade” é a ordem natural; no caso da teologia, a “realidade” é a revelação cristã.

As convicções básicas e as idéias fundamentais com as quais construímos nosso conhecimento de Deus surgem no terreno da experiência evangélica e litúrgica na vida da igreja, em resposta à maneira como Deus de fato escolheu se revelar à humanidade, por meio do diálogo histórico com Israel e pela encarnação de seu filho Jesus Cristo, assim como pela forma como continua a se revelar a nós por intermédio das Escrituras. Rigorosamente falando, a teologia científica ou a ciência teológica nunca poderiam ser mais do que um refinamento e uma extensão do conhecimento que se baseia naquelas convicções básicas e idéias fundamentais, pois ambas seriam vazias de conteúdo e empiricamente irrelevantes se decidissem se afastar dessas idéias e convicções.

Torna-se evidente que a perspectiva de Torrance baseia-se em uma abordagem

que destaca a prioridade da auto-revelação de Deus. Essa revelação é vista como uma realidade objetiva, que independe da atividade racional humana. Embora Torrance não seja um adepto incondicional de Barth, essa seria inquestionavelmente uma área em ele se identifica com as propostas de Barth.

A oposição entre teologia e ciência

De acordo com essa abordagem, as narrativas da criação em Gênesis retratam uma compreensão legítima e válida das origens do mundo, que continuam válidas em face das teorias rivais oferecidas pelas ciências naturais. Essa visão não considera as abordagens bíblica e científica como complementares. Antes, considera o material bíblico como algo que apresenta um relato válido e objetivo das origens e do desenvolvimento da humanidade, que se encontra em conflito com as teorias da evolução – e, por essa razão, afirma que a teoria da evolução é incorreta. Essa abordagem é particularmente associada ao evangelicalismo conservador estadunidense. Essa abordagem em geral é cada vez mais conhecida como “criacionismo científico” e pode ser estudada em obras como *Scientific creationism* [Criaacionismo científico] (1974) de Henry M. Morris.

O Espírito Santo

A doutrina do Espírito Santo merece, na verdade, um capítulo completo. O Espírito Santo tem sido, por muito tempo, como a Cinderela da Trindade. As duas outras irmãs podem ter ido ao baile da teologia; o Espírito Santo, toda vez, é deixado para trás. Mas agora isso não acontecerá. O surgimento do movimento carismático (vide pp. 161-2) no âmbito de praticamente todas as principais igrejas tem garantido ao Espírito Santo uma posição de destaque na agenda teológica. Uma nova experiência sobre a realidade e o poder do Espírito tem tido um grande impacto sobre a discussão teológica em torno da pessoa e da obra do Espírito Santo.

Modelos do Espírito Santo

“Deus é espírito” (Jo 4.24). Contudo, o que isso nos diz a respeito de Deus? Em nossa língua usamos pelo menos três palavras – “vento”, “sopro” e “espírito” – para traduzir uma única palavra em hebraico, *ruach*. Essa importante expressão hebraica tem um significado profundo, praticamente impossível de ser traduzido para outras línguas. *Ruach*, que tradicionalmente se traduz por “espírito”, é uma expressão que possui uma série de significados, em que cada um deles esclarece de algum modo as complexas idéias associadas à noção cristã a respeito do Espírito Santo.

1 *O Espírito como vento*. Os escritores do Antigo Testamento tomam o cuidado para não identificar Deus com o vento, e assim reduzir Deus à estatura das forças da natureza. Entretanto, traça-se um paralelo entre o poder do vento e o poder de Deus. Falar de Deus como espírito é chamar à lembrança a energia transbordante

do “Senhor dos Exércitos” e relembrar a Israel o poder e o dinamismo do Deus que o libertou do Egito. Talvez a imagem do Espírito como poder redentor seja apresentada em sua forma mais significativa na narrativa que relata o êxodo do Egito, na qual um poderoso vento divide as águas do Mar Vermelho (Êx 14.21). Aqui a idéia de *ruach* transmite tanto o poder quanto o propósito redentor de Deus.

A imagem do vento também permitiu que se levasse em consideração a pluralidade de formas da experiência humana em relação a Deus, bem como que se visualizasse essa experiência de uma maneira proveitosa. Os escritores do Antigo Testamento tinham consciência da possibilidade de experimentar a presença e a ação de Deus de duas maneiras bem distintas. Algumas vezes Deus era visto como um juiz, alguém que condenava Israel por sua desobediência; porém, outras vezes, Deus era visto como aquele que proporcionava consolo e refrigério ao povo escolhido, assim como a água em uma terra seca. A imagem do vento transmitia essas duas idéias de uma maneira poderosa.

Devemos nos lembrar de que Israel fazia fronteira a oeste com o Mar Mediterrâneo e a leste com os grandes desertos. Quando o vento soprava do leste, formava-se uma fina névoa de areia que queimava a vegetação e ressecava a terra. Viajantes contavam que esses ventos eram extraordinariamente fortes e potentes. Até mesmo a luz do sol era ofuscada pela tempestade de areia provocada pelo vento. Os escritores bíblicos viam esse vento como uma forma por meio da qual Deus demonstrava a finitude e a transitoriedade da criação. “A relva murcha e cai a sua flor, quando o vento do SENHOR sopra sobre eles” (Is 40.7). Assim como o vento leste abrasador, ou como o siroco da Arábia, destruía a relva e as plantas, Deus também destruía o orgulho do homem (Veja Sl 103.15-18; Jr 4.11). Assim como uma planta brota, fresca e verde, somente para murchar diante do sopro do vento quente do deserto, também surgem os impérios construídos pelo homem somente para cair diante da face de Deus.

No tempo em que o profeta Isaías escreveu, o povo de Israel encontrava-se cativo na Babilônia. Para muitos, parecia que o grande império babilônico era um fato histórico permanente que nada poderia derrubar. Entretanto, a transitoriedade das conquistas humanas diante do “sopro do Senhor” é assegurada pelo profeta, quando ele proclama a iminente destruição desse império. Somente Deus permanece, tudo o mais está em constante movimento e mudança. A grama seca e as flores caem, mas a palavra de nosso Deus é eterna.

Os ventos ocidentais, entretanto, eram totalmente diferentes. No inverno, os ventos que vinham do oeste e do sudoeste, que sopravam do oceano, traziam chuva para a terra seca. No verão, esses ventos não traziam a chuva, mas uma brisa refrescante. A intensidade do calor do deserto era abrandada por essa brisa fresca e suave. E assim como o vento trazia refrigério, ao umedecer a terra seca no inverno e refrescar o calor do dia no verão, Deus era visto como aquele que proporcionava conforto e refrigério às necessidades espirituais do homem. Por intermédio de uma série de poderosas imagens, Deus é comparado, pelos escritores do Antigo Testamento, à chuva trazida pelo vento ocidental (Os 6.3), que refrescava a terra.

2 *O Espírito como sopro.* A idéia de espírito é normalmente associada à noção de vida. Quando Deus criou Adão, Deus soprou sobre ele o fôlego da vida, fato que o transformou em um ser vivo (Gn 2.7). A diferença básica entre um ser humano vivo e um ser humano morto é que o primeiro respira, ao passo que o segundo não. Isso nos leva à idéia de que a vida é algo que depende de um sopro. Deus é aquele que sopra o fôlego da vida em corpos inanimados, trazendo-os à vida. Deus trouxe Adão à vida ao soprar sobre ele o fôlego da vida. A famosa visão do vale dos ossos secos (Ez 37.1-14) também pode ilustrar esse ponto: era possível que esses ossos secos voltassem a viver? Isso somente aconteceu quando o sopro do Espírito os penetrou (Ez 37.9,10).

Assim, o modelo de Deus como Espírito transmite-nos a idéia fundamental de que Deus é aquele que dá a vida, sendo capaz até mesmo de trazer o morto de volta à vida. Portanto, é importante observar que *ruach* é um termo normalmente associado à obra da criação divina (e.g. Gn 1.2; Jó 26.12,13; 33.4; Sl 104.27-31), mesmo quando o exato papel do Espírito não é especificado. Existe uma clara associação entre “espírito” e o ato de trazer à vida por meio da criação.

3 *O Espírito como carisma.* O termo técnico “carisma” refere-se ao fato de “um indivíduo receber o Espírito de Deus”, que capacita a pessoa em questão a realizar coisas que de outra maneira seriam impossíveis. O dom da sabedoria é normalmente retratado como fruto da presença do Espírito (Gn 41.38,39; Êx 28.3; 35.31; Dt 34.9). Por vezes, o Antigo Testamento atribui o dom da liderança ou da bravura militar à influência do Espírito (Jz 14.6, 19; 15.14,15). Entretanto, o aspecto mais conhecido dessa característica do Espírito está relacionado à questão da profecia.

O Antigo Testamento não esclarece muito sobre a forma como os profetas eram inspirados, guiados ou motivados pelo Espírito Santo. No período anterior ao exílio, a profecia é frequentemente associada às experiências de êxtase espiritual ligadas a um comportamento exaltado (1Sm 10.6; 19.24). Entretanto, pouco a atividade profética tornou-se algo relacionado à *mensagem* e não ao *comportamento* do profeta. As credenciais de profeta baseavam-se na unção do Espírito (Is 61.1; Ez 2.1,2; Mq 3.8; Zc 7.12), que por sua vez autenticava a mensagem do profeta – uma mensagem normalmente descrita como “a palavra (*dabhar*) do Senhor”.

O debate sobre a questão da divindade do Espírito Santo

A igreja antiga ficou perplexa diante da presença do Espírito, mostrando-se incapaz de desenvolver uma teologia mais elaborada nessa área. Isso não quer dizer que o Espírito Santo não teve um papel proeminente na igreja primitiva. Montano, escritor do século II, conhecido por sua intensa atividade no período de 135 a 175, é exemplo de um teólogo que pertenceu à igreja primitiva e cujo foco se concentrava na atividade do Espírito Santo. Suas principais idéias são conhecidas sobretudo por intermédio das obras de seus críticos, provavelmente fazendo com que nossa compreensão sobre o montanismo seja um tanto distorcida.

Entretanto, fica claro que Montano atribuiu uma ênfase considerável à ação do Espírito Santo, e particularmente ao papel do Espírito em relação aos sonhos, visões e revelações proféticas. É até mesmo possível que ele possa ter se identificado com o Espírito Santo, vendo a si mesmo como fonte de uma revelação divina que de outra maneira não estaria disponível. Entretanto, as evidências dessa afirmação são ambíguas.

A ausência relativa de uma discussão mais ampla sobre o papel do Espírito Santo, nos três primeiros séculos, reflete o fato de que o debate teológico tinha seu foco em outras áreas. Os escritores patrísticos gregos acreditavam ter coisas mais importantes a fazer do que se preocupar com o Espírito, em um tempo em que debates políticos e cristológicos vitais pipocavam ao seu redor. Esse ponto foi defendido por um escritor do século IV, Anfíloquio de Icônio, que destacava o fato de que a controvérsia ariana tinha de ser resolvida antes que qualquer discussão sobre o papel do Espírito Santo pudesse começar. O desenvolvimento teológico da igreja antiga surgia, em geral, em resposta aos debates públicos; uma vez que tinha início uma séria controvérsia, o resultado era, inevitavelmente uma elucidação doutrinária.

O debate em questão concentrou-se inicialmente em torno de um grupo de escritores conhecidos como os *pneumatomachoi* ou “opositores do espírito”, liderados por Eustáquio de Sebasta. Esses escritores defendiam que nem a pessoa nem a obra do Espírito deveriam ser consideradas como algo que tivesse *status* ou natureza de divindade. Em resposta a isso, escritores como Atanásio e Basílio de Cesaréia apelaram para a fórmula batismal que àquela altura já era universalmente aceita. Desde a época do Novo Testamento (veja Mt 28.18-20), os cristãos eram batizados em nome “do Pai, do Filho, e do Espírito Santo”.

Atanásio defendia que isso tinha implicações significativas para um entendimento acerca do *status* do Espírito Santo. Em sua obra *Carta a Serapião*, Atanásio declarou que a fórmula batismal indicava claramente que o Espírito partilhava da mesma divindade atribuída ao Pai e ao Filho. Esse argumento, posteriormente, prevaleceu.

Entretanto, os escritores patrísticos hesitavam em falar abertamente do Espírito como “Deus”, pelo fato de que essa prática não era sancionada pela Escritura – um ponto discutido detalhadamente por Basílio de Cesaréia em seu tratado sobre o Espírito Santo (374-5). Mesmo em um período mais avançado, como o ano de 380, Gregório de Nazianzo reconhecia que muitos teólogos cristãos ortodoxos não estavam certos se deveriam tratar o Espírito Santo “como uma força, como criador ou como Deus”.

Essa cautela pode ser percebida na proposição final da doutrina do Espírito Santo, formulada por uma reunião do Concílio em Constantinopla, no ano de 381. Ali, o Espírito não foi descrito como “Deus”, mas como “o Senhor e provedor da vida, que se origina do Pai e é adorado e glorificado com o Pai e com o Filho”. A linguagem não deixa dúvidas; deve-se atribuir ao Espírito a mesma dignidade e posição de que gozam o Pai e o Filho, mesmo que o termo “Deus” não seja usado

abertamente. A exata relação do Espírito com o Pai e com o Filho tornar-se-ia, posteriormente, um ponto a ser debatido por seus próprios méritos, como indica a controvérsia *filioque* (vide pp. 395-8).

As considerações feitas a seguir parecem ter tido uma importância decisiva na consolidação do papel divino do Espírito Santo, no final do século IV. Em primeiro, lugar, conforme enfatizou Gregório de Nazianzo, a Escritura aplicava ao Espírito todos os títulos pertencentes a Deus, com a exceção de “aquele que é eterno, que sempre existiu, que não foi gerado”. Gregório chamou particularmente a atenção para o uso da palavra “santo” com relação ao Espírito, alegando que essa santidade não resultava de nenhuma fonte externa, mas era uma consequência direta da natureza do próprio Espírito. O Espírito deveria ser considerado como aquele que santifica, em vez de aquele que precisa ser santificado.

Em segundo lugar, as funções que são específicas do Espírito Santo estabelecem sua divindade. Dídimo, o Cego (398) era um dos muitos escritores a destacar que o Espírito era responsável pela criação, renovação e santificação das criaturas de Deus. Entretanto, como poderia uma criatura renovar ou santificar outra criatura? Somente se o Espírito fosse divino poderiam fazer sentido essas funções. Se o Espírito Santo desempenha funções que são específicas de Deus, deve-se concluir que o Espírito Santo compartilha de sua natureza divina. Esse ponto é expresso de forma bem clara por Basílio de Cesaréia:

Todos aqueles que estão em busca de santificação voltam-se para o Espírito; pois todos buscam aquele cuja vida se pauta pela justiça e pelo bem, pois seu sopro os renova e vem auxiliá-los na busca de seu propósito. Por ser capaz de aperfeiçoar a outros, nada lhe falta. Ele não é um ser que precisa ter suas forças restauradas, pois é ele mesmo quem vivifica... As almas nas quais o Espírito habita são por ele iluminadas, assumindo seu caráter e transmitindo sua graça a outros. A partir desse ponto, adquirem a capacidade de antecipar o futuro, de compreender mistérios, de apreender o que está oculto, de compartilhar dos dons da graça, alcançam a cidadania celestial, um lugar no coro dos anjos, o gozo sem fim, o permanecer em Deus, tornando-se semelhante a ele e – o bem supremo – tornando-se um com Deus.

Para Basílio, o Espírito faz com que os homens tanto sejam semelhantes a Deus como sejam um com Deus – e somente aquele que é divino pode fazer isso.

Em terceiro lugar, a referência ao Espírito na fórmula batismal da igreja foi interpretada como base para a divindade do Espírito. O batismo era realizado em nome do “Pai, do Filho e do Espírito Santo” (Mt 28.17-20). Atanásio, bem como outros teólogos, alegavam que essa fórmula estabelecia um vínculo bem próximo entre os três membros da Trindade, tornando impossível sugerir que o Pai e o Filho compartilhavam da essência da divindade, ao passo que o Espírito não passava de uma criatura. De modo semelhante, Basílio de Cesaréia defendia que a fórmula batismal nitidamente implicava na impossibilidade de separar Pai, Filho e Espírito Santo. De acordo com Basílio, essa associação de palavras por intermédio da fórmula batismal possuía importantes implicações teológicas.

Assim, o reconhecimento da plena divindade do Espírito deu-se em um período relativamente tardio no âmbito do desenvolvimento da teologia patrística. Quanto à lógica do desenvolvimento doutrinário, podemos notar a seguinte seqüência histórica:

Estágio 1 O reconhecimento da plena divindade de Jesus Cristo.

Estágio 2 O reconhecimento da plena divindade do Espírito.

Estágio 3 A elaboração definitiva da doutrina da Trindade, esclarecendo e fixando esses conceitos centrais, assim como determinando seu inter-relacionamento.

Esse desenvolvimento seqüencial é reconhecido por Gregório de Nazianzo, que apontou a existência de um progresso gradativo no esclarecimento e na compreensão do mistério da revelação de Deus no tempo. Conforme ele defendia, era impossível lidar com a questão da divindade do Espírito, antes que o problema da divindade de Cristo estivesse resolvido.

O Antigo Testamento anunciava o Pai de maneira mais clara, e o Filho de modo mais velado. O Novo Testamento revelou o Filho, e sugeriu a divindade do Espírito Santo. Agora, o Espírito habita em nós e é-nos revelado de maneira mais clara. Não convinha proclamar o Filho de maneira direta, enquanto a divindade do Pai não tivesse ainda sido admitida. Também não convinha que se reconhecesse o Espírito Santo antes do reconhecimento [da divindade] do Filho... Em vez disso, por meio de avanços progressivos e... de uma escalada gradual, tivemos de avançar e adquirir maior clareza, para que a luz da Trindade pudesse resplandecer.

Agostinho de Hipona: o Espírito como vínculo do amor

Uma das contribuições mais relevantes para o desenvolvimento da teologia do Espírito Santo (uma área da teologia denominada *pneumatologia*) é atribuída a Agostinho. Ele havia se tornado cristão, em parte, devido à influência de Mario Victorino, cuja conversão também se dera a partir de um contexto originariamente pagão. Victorino tinha uma idéia diferente do papel do Espírito Santo, como se pode perceber por esse hino de sua autoria:

Ajuda-nos, ó Espírito Santo, vínculo [*copula*] que une o Pai e o Filho,
Ao descansar, tu és o Pai, ao prosseguir, tu és o Filho,
Ao unir todos em um, tu és o Espírito Santo.

Embora a teologia dessas linhas pareça ser modalista (termo relacionado a uma doutrina herege acerca da Trindade, que aqui introduzimos antecipadamente, mas que analisaremos mais adiante: (vide pp. 381-3), ele expressa, entretanto, uma idéia de extrema importância: a idéia de que o Espírito é o “vínculo entre o Pai e o Filho” (*patris et filii copula*).

É essa idéia que Agostinho retomaria e desenvolveria com grande habilidade em seu tratado *On the Trinity* [*Da Trindade*]. Agostinho insiste na questão da diferenciação do Espírito; entretanto, apesar de possuir essa identidade distinta, o

Espírito é algo comum ao Pai e ao Filho. O Pai é apenas o Pai do Filho, e o Filho apenas o Filho do Pai; o Espírito, entretanto, é o Espírito tanto do Pai como do Filho, unindo-os em um vínculo de amor. Ao discutir esse aspecto, Agostinho reconhece que as Escrituras não afirmam abertamente que o Espírito Santo é amor; entretanto, pelo fato de que Deus é amor, e o Espírito é Deus, parece-nos, assim, ser possível chegar-se à conclusão natural de que o Espírito é amor.

As Escrituras nos ensinam que ele não é somente o Espírito do Pai, nem somente o Espírito do Filho, mas de ambos; e isso nos sugere o amor recíproco que existe entre o Pai e o Filho.... Entretanto, as Escrituras não dizem: “O Espírito Santo é amor”. Se houvesse dito isso, muitos de nossos questionamentos se tornariam inúteis. O que de fato as Escrituras dizem é: “Deus é amor” (1Jo 4.8,16); e, assim, deixam por nossa conta perguntar quem é amor, se é Deus o Pai, Deus o Filho, Deus o Espírito Santo ou a Trindade em si.

A tese de Agostinho sobre a questão da identificação do Espírito Santo com o amor baseia-se em um argumento complexo, que demonstraremos a seguir. Podemos encontrar legitimidade para dizer que o Espírito Santo é “amor” por meio de uma análise minuciosa da linguagem do apóstolo João (1Jo 4.7,19). A seguir, apresentamos uma paráfrase do argumento de Agostinho, que mantém muitas de suas frases originais:

Após dizer “amados, amemos uns aos outros, pois o amor procede de Deus”, ele continua e acrescenta: “aquele que ama é nascido de Deus e conhece a Deus. Quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor”. Isso deixa claro que o amor que ele chama de “Deus” é o mesmo amor que ele disse proceder “de Deus”. Portanto, o amor é Deus de Deus – ou Deus que procede de Deus – (*Deus ergo ex deo est dilectio*). Contudo, uma vez que o Filho é o primogênito de Deus Pai e o Espírito procede de Deus Pai, então devemos perguntar a qual deles podemos atribuir a afirmação de que Deus é amor. Somente o Pai é Deus sem que tenha sido gerado ou que proceda “de Deus”; portanto, o amor que é Deus e que procede “de Deus” deve ser o Filho ou o Espírito Santo. Ora, a seguir o escritor refere-se ao amor de Deus – não àquele com que nós o amamos, mas àquele com que “ele nos amou e enviou seu Filho como propiciação pelos nossos pecados” (1Jo 4.10); e nessa afirmação, ele baseia suas exortações para que amemos uns aos outros, de modo que Deus possa estar em nós, uma vez que Deus (como ele disse) é amor. E ele diz imediatamente a seguir, com o propósito de expressar a questão de forma mais direta, esta frase: “Sabemos que permanecemos nele, e ele em nós, porque ele nos deu do seu Espírito”. Assim é o Espírito Santo, o qual ele nos deu, que faz com que estejamos em Deus, e Deus em nós. Contudo, esse é o efeito do amor. Portanto, o Espírito Santo é Deus que é amor.

Essa idéia do Espírito como “o vínculo do amor” tem conseqüências importantes para as doutrinas de Agostinho acerca da Trindade e da igreja. Deveremos examinar a primeira delas no próximo capítulo; a segunda merece ser discutida neste momento.

Agostinho considera o Espírito como o elo que une, por um lado, o Pai e o

Filho, e, por outro lado, Deus e os cristãos. O Espírito é um dom, dado por Deus, o qual une os cristãos a Deus e aos demais cristãos. O Espírito Santo forma os elos de união entre os cristãos, dos quais depende fundamentalmente a unidade da igreja. A igreja é o “templo do Espírito Santo”, e em seu interior o Espírito Santo habita. O mesmo Espírito que une o Pai e o Filho, tornando-os um, também une os cristãos em uma só igreja.

As funções do Espírito

Qual é, portanto, a atividade do Espírito Santo? Geralmente, a tradição cristã tem entendido que a função do Espírito Santo volta-se para três áreas principais: revelação, salvação e vida cristã. A seguir, forneceremos uma breve noção da diversidade do entendimento cristão acerca do papel do Espírito Santo em cada uma dessas áreas.

Revelação

Em termos gerais, tem havido um amplo reconhecimento do papel central que o Espírito desempenha com relação à revelação de Deus para a humanidade. Ireneu escreveu acerca do “Espírito Santo, por meio do qual os profetas profetizaram, nossos ancestrais aprenderam sobre Deus e os justos foram guiados pelas veredas da justiça”. De modo semelhante, em seu comentário de 1536 sobre os evangelhos, Martinho Bucero afirmava que a revelação não poderia ocorrer sem a ajuda do Espírito de Deus:

Antes de crer em Deus e ser inspirados pelo Espírito Santo, não somos espirituais e, por essa razão, somos totalmente incapazes de compreender qualquer coisa que seja relacionada a Deus. Assim, toda a sabedoria e toda a integridade que possuímos na ausência do Espírito Santo são como as sombras e a escuridão da morte.

A tarefa do Espírito Santo é conduzir-nos à verdade de Deus; sem a presença do Espírito, a verdade permanece distante da realidade.

O papel do Espírito em relação à mais importante fonte da tradição teológica cristã é de particular importância. A doutrina da “inspiração das Escrituras” afirma que a Bíblia, em virtude de sua origem, tem uma autoridade dada por Deus. Essa doutrina, em suas mais variadas formas, representa uma tradição comum a todo o cristianismo, assim como tem suas origens na Bíblia, sobretudo na afirmação de que “toda a Escritura é inspirada por Deus” (*theopneustos*) (2Tm 3.16). Entretanto, no âmbito da teologia protestante, a doutrina da inspiração serve a um propósito adicional – o de enfatizar a primazia das Escrituras em relação à igreja. Ao passo que muitos escritores católicos apontam para o processo de formação do cânon das Escrituras como um sinal da supremacia da autoridade da igreja sobre as Escrituras, os escritores protestantes defendem que a igreja apenas reconheceu uma autoridade que já se encontrava presente nas Escrituras. A Confissão Galicana (1559) é uma boa ilustração deste aspecto:

Sabemos que esses livros são canônicos e que representam a regra inquestionável de nossa fé, nem tanto em virtude do consenso da igreja quanto a isso, mas sim pelo testemunho e pela persuasão do Espírito Santo em nosso interior, que nos torna capazes de diferenciá-los de outros livros eclesiásticos os quais, apesar de ser úteis, nunca poderão se tornar o fundamento para qualquer artigo de fé.

Entretanto, não é simplesmente a revelação de Deus que está ligada ao trabalho do Espírito; o Espírito é também considerado por muitos como aquele que participa da resposta humana diante dessa revelação. Muitos teólogos cristãos têm considerado a própria fé como resultado da obra do Espírito Santo. João Calvino é um escritor que chama a atenção para o papel central que o Espírito desempenha ao revelar a verdade de Deus e ao aplicar ou “selar” essa verdade para a humanidade.

Ora, teremos uma definição correta de fé se dissermos que a fé representa um conhecimento constante e específico acerca da misericórdia divina em relação a nós, que se baseia na verdade da promessa gratuita de Deus em Cristo, assim como é revelada às nossas mentes e selada em nossos corações por obra do Espírito Santo.

Salvação

Já observamos a forma como os escritores patrísticos justificavam o caráter divino do Espírito com base nas funções do próprio Espírito. Muitas dessas funções estão diretamente relacionadas à doutrina da salvação; por exemplo, o papel do Espírito na santificação, tornando o cristão semelhante a Deus, e na divinização, fazendo o cristão ser um com Deus. Esse ponto é particularmente importante no âmbito da igreja oriental, com sua tradicional ênfase sobre a questão da deificação; o conceito ocidental de salvação, que tende a ser relacional em vez de ontológico, encontra, contudo, espaço para o papel do Espírito Santo. Assim, na doutrina calvinista de salvação, o Espírito Santo desempenha um papel primordial na formação de um relacionamento vital entre Cristo e o cristão.

A vida cristã

Para muitos escritores, o Espírito Santo desempenha um papel especialmente importante com respeito à vida cristã. Tanto na vida individual quanto coletiva. O escritor do século V, Cirilo de Alexandria enfatiza, como muitos outros, o papel unificador do Espírito Santo em relação à igreja:

Todos nós que recebemos o único e mesmo Espírito, isto é, o Espírito Santo, estamos, de certo modo, ligados uns com os outros e com Deus... Assim como o poder do sagrado corpo de Cristo uniu em um só corpo aqueles que nele estão, acredito que, de modo semelhante, o único e indivisível Espírito de Deus, que habita em todos nós, guia-nos, a todos, em direção a uma unidade espiritual.

Entretanto, qualquer perspectiva tipicamente cristã acerca do papel do Espírito Santo irá muito além disso e fará referência, no mínimo, a duas outras áreas. Primeiro,

à questão da “manifestação” de Deus na adoração e devoção, tanto no aspecto pessoal quanto coletivo. A importância do papel do Espírito em relação à oração, à espiritualidade e à adoração cristã tem sido o foco da atenção de muitos escritores clássicos e modernos. Segundo, à questão da necessidade de preparar os cristãos para viver uma vida cristã, particularmente com respeito à moralidade. Em seu comentário dos evangelhos, escrito em 1536, Martinho Bucero chama a atenção para a necessidade da presença do Espírito, se os cristãos pretendem cumprir a lei:

Assim, aqueles que crêem não estão sob o jugo da lei, pois o Espírito neles habita, instruindo-os em todas as coisas, de modo muito mais perfeito do que a lei jamais poderia fazer, motivando-os, de modo muito mais intenso, a obedecê-la. Em outras palavras, o Espírito Santo toca o coração, de forma que os cristãos queiram viver de acordo com aquele padrão que a lei ordena, mas que a lei, por si mesma, jamais conseguiria alcançar.

Após uma visão geral da doutrina de Deus, nossa atenção voltar-se-á agora para a questão mais complexa da doutrina da Trindade, a qual busca expressar uma série de diferentes perspectivas cristãs em relação a Deus.

Perguntas para o Capítulo 9

- 1 “Deus se revela como Senhor” (Karl Barth). Que tipo de problema essa declaração pode apresentar por haver empregado uma linguagem predominantemente masculina em relação a Deus?
- 2 Muitos cristãos falam a respeito da necessidade de cultivar um “relacionamento pessoal” com Deus. O que eles querem dizer com isso? Quais as perspectivas teológicas que essa maneira de falar pode sugerir?
- 3 “Deus pode fazer todas as coisas”. Qual seria sua resposta diante dessa definição da onipotência divina?
- 4 Por que tantos cristãos acreditam que Deus sofra? Que diferença isso pode fazer?
- 5 Sintetize e avalie as principais formas de pensamento que vêem Deus como o criador do universo.
- 6 O que existe de característico em relação ao Espírito Santo?

Leitura complementar

Para uma lista de fontes primárias relevantes para esta seção, ver Alister E. McGrath, *The Christian theology reader*, 2ª ed. (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2001) capítulo 3.

Vincente Brümmer, *Speaking of a personal God: an essay in philosophical theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Martin Buber, *I and thou* (New York: Scribners, 1970).

Langdon Gilkey, “God”, em P. Hodgson e R. King (eds). *Christian theology* (Philadelphia Fortress Press, 1982), 62-87.

Colin E. Gunton, *The one, the three and the many: God, creation and the culture of modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

R. P. C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988).

Paul Helm, *The providence of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994).

- Robert W. Jenson, "God" em Alister E. McGrath (ed.) *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 234-46.
- Christopher B. Kaiser, *The doctrine of God* (Westchester, IL: Crossway Books, 1982).
- Walter Kasper, *The God of Jesus Christ* (New York: Crossroad, 1989).
- Sallie McFague, *Models of God* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 91-180.
- Ronald H. Nash, *The concept of God* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1983).
- G. L. Prestige, *God in patristic thought* (London: Heineman, 1936).
- Peter Widdicombe, *The fatherhood of God from Origen to Athanasius* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

Deus como criador

- Ian G. Barbour, *Religion in the age of science* (New York: Harper & Row, 1990).
- Calvin B DeWitt, "Ecology and ethics: relation of religious belief to ecological practice in the biblical tradition", *Biodiversity and conservation* 4 (1995), 838-48.
- Julian N. Hartt, "Creation and providence", em P. Hodgson e R. King (eds.), *Christian theology* (Philadelphia Fortress Press, 1982), 115-40.
- Philip J. Hefner, "Creation", em C. E. Braaten e R. W. Jenson (eds) *Christian dogmatics*, 2 vols (Philadelphia: Fortress Press, 1984), vol. 1, 269-357.
- Rebecca J. Lyman, *Christology and cosmology: models of divine activity in Origen, Eusebius and Athanasius* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Gerhard May, *Creatio ex nihilo: the doctrine of "creation of nothing" in early Christian thought* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1995).
- Jürgen Moltmann, *God in creation: a new theology of creation and the Spirit of God* (San Francisco: Harper & Row, 1985).
- Arthur R. Peacocke, *Creation and the world of science* (Oxford: Clarendon Press, 1979).
- Michael Schmaus, *Dogma 2: creation* (London: Sheed & Ward, 1969).
- Lynn White, "The historical roots of our ecological crisis", *Science* 155 (1967), 1, 203-7.

Teologia cristã e ciências naturais

- Ian G. Barbour, *Issues in science and religion* (London: SCM Press, 1966).
- , *Religion in the age of science* (New York: Harper & Row, 1990).
- John Durant (ed.), *Darwinism and divinity* (Oxford: Blackwell Publishers, 1985).
- James R. Moore, *The post-Darwinian controversies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- Henry M. Morris, *Scientific creationism* (San Diego: Creation-Life Publishers, 1974).
- Arthur R. Peacocke (ed.), *The sciences and theology in the twentieth century* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981).
- John Polkinghorne, "Physical science and Christian thought", em Alister E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 443-8.
- Colin A. Russell, "Biological science and Christian thought", em Alister E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 50-6.

Deus no Pensamento do Processo e Teilhard de Chardin

- Eulalio R. Baltazar, *God within process* (Paramus, NJ: Newman, 1970).
- John B. Cobb, *Process theology: an introductory exposition* (Belfast: Christian Journals, 1976).
- C. Cuénot, *Teilhard de Chardin: a biographical study* (London: Burnes & Oates, 1965).
- Paul Fiddes, "Process theology", em Alister E. McGrath (ed.) *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 472-6.
- David R. Griffin, *God, power and evil: a process theodicy* (Philadelphia: Westminster Press, 1976).
- Ursula King, *Spirit of fire: the life and vision of Teilhard de Chardin* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996).
- J. A. Lyons, *The cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin* (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the mystery of Christ* (London: Collins, 1966).

O Deus que sofre

- Richard E. Creel, *Divine impassibility: an essay in philosophical theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- Paul Fiddes, *The creative suffering of God* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

- "Suffering divine", em Alister E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 633-6.
- T. E. Fretheim, *The suffering of God: an Old Testament perspective* (Philadelphia: Fortress Press, 1984).
- Kazoh Kitamori, *Theology of the pain of God* (London: SCM Press, 1966).
- Jung Young Lee, *God suffers for us: a systematic inquiry into the concept of divine passibility* (The Hague: Nijhoff, 1974).
- W. McWilliams, *The passion of God: divine suffering in contemporary protestant theology* (Macon, GA: Mercer Press, 1985).
- I. K. Mozley, *The impassibility of God* (London: Cambridge University Press, 1926).
- G. F. O'Hanlon, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- H. Wheeler Robinson, *Suffering human and divine* (London: SCM Press, 1940).

O Espírito Santo

- Hendrikus Berkhof, *The doctrine of the Holy Spirit* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1977).
- Fredrick Dale Bruner, *A theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1970).
- Gordon D. Fee, *God's empowering presence: the Holy Spirit in the letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994).
- Timothy Gorrige, "Pneumatology", em Alister E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 448-53.
- Jürgen Moltmann, *The church in the power of the Spirit* (London: SCM Press, 1977).
- C. F. D. Moule, *The Holy Spirit* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978).
- Jean-Jacques Sluimond, *Word and Spirit at play: towards a charismatic theology* (London: SCM Press, 1991).
- H. B. Swete, *The Holy Spirit in the ancient church* (Oxford: Oxford University Press, 1912).
- Lukas Vischer (ed.), *Spirit of God, Spirit of Christ: reflections on the Filioque controversy* (London: SPCK, 1981).
- H. Wheeler Robinson, *The Christian experience of the Holy Spirit* (London: Fontana, 1962).
- J. Rodman Williams, *Renewal theology*, 3 vols (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988-92), vol. 2, 137-207, 237-70.

Citações

- Mary Hayter, *The New Eve in Christ* (London: SPCK, 1987) 87-92 (p. 316).
- Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology I* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991), 260-1 (p. 316).
- Sallie McFague, *Models of God. Theology for an Ecological Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 122-3 (p. 317).
- Catechism of the Catholic Church* (Collegeville, MN: The Liturgical Press e outras editoras, 1994) para 239 (p. 317).
- Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, trans. Clifton Wolters (London: Penguin Books, 1958), 151, 174 (p. 317).
- C.C.J. Webb, *God and Personality* (London: Allen & Unwin, 1919), 74-5 (p. 320).
- Spinoza, *Ethics*, V, 17 (p. 320).
- Martin Buber, *I and Thou* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), 53 e 61 (p. 322-23). O termo alemão Mensch, aqui traduzido como "homem", tem o sentido mais inclusivo de "ser humano".
- Anselm de Canterbury, *Proslogion*, 8 (p. 326).
- Jürgen Moltmann, *The Crucified God* (London: SCM Press, 1974), 222 (p. 329).
- Charles Wesley, "And Can It Be?" em John Wesley and Charles Wesley, *Hymns and Sacred Poems* (London: William Strahan, 1739), 117-19. O hino foi chamado "Graça Gratuita" no original (p. 330).
- William Hamilton, "The Death of God Theology," *Christian Scholar* 48 (1965), 27-48; citação em 31, 41, 45 (p. 331).
- C.S. Lewis, *The Problem of Pain* (London: Fontana, 1967), 14, 16 (p. 333).
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia, q. 25, a 3 (p. 334).
- Dietrich Bonhoeffer, carta para Eberhard Bethge, datada em 16 de Julho, 1944; em Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, ed. E. Bethge (New York: Macmillan, 1971), 359-61 (p. 336).
- Irenaeus, *Demonstration of the Apostolic Preaching*, 12 (p. 345).
- Augustine, *Confessions*, trans. Henry Chadwick. (Oxford: Clarendon Press, 1991), 229-30 (p. 356).
- Paul Davies, *The Mind of God* (London: Penguin Books, 1992), 50 (p. 356).
- Thomas F. Torrance, *Reality and Scientific Theology* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985), 85 (p. 360).
- Basil of Caesarea, *de spiritu sancto*, IX, 23 (p. 365).
- Gregory of Nazianzus, *Oratio theologica*, V, 26 (*Oratio XXXI*, 26) (p. 366).
- Augustine, *de Trinitate*, XV.xvii.32 (p. 367).
- Martin Bucer, *Commentary on the Gospels* (Basel, 1536), 85 (p. 368).
- Galic Confession*, 1559, article 4 (p. 369).
- John Calvin, *Institutes*, III.ii.7 (p. 369).
- Cyril of Alexandria, *in Joannis evangelium*, XVI, 20 (p. 369).
- Martin Bucer, *Commentary on the Gospels* (Basel, 1536), 124 (p. 370).

A DOCTRINA DA TRINDADE

Tradicionalmente, situa-se o surgimento da doutrina da Trindade por volta do início do desenvolvimento da teologia cristã, no mínimo, em função da influência dos credos cristãos sobre as obras produzidas nesse período. Os credos começam com uma declaração de fé em Deus; por essa razão, parecia natural a muitos teólogos seguir esse modelo, pondo no começo de suas obras qualquer discussão que fosse relacionada à doutrina de Deus. Assim, Tomás de Aquino, talvez o mais célebre representante dessa clássica tradição teológica, considerou perfeitamente natural começar sua *Summa theologiae* [*Suma teológica*], com uma discussão sobre Deus em geral, e sobre a Trindade em particular. Entretanto, é necessário destacar que esse não era o único modelo possível. Para exemplificar esse aspecto, examinaremos a questão da localização desse tópico na discussão da doutrina de Deus, na obra *Christian Faith* [*Fé cristã*], escrita por Schleiermacher.

Schleiermacher, como já verificamos, adota a abordagem teológica que parte da experiência humana comum em relação a um “sentimento de absoluta dependência”, que é interpretada, de acordo com a ótica cristã, como “um sentimento de absoluta dependência *de Deus*”. Schleiermacher, como conclusão de um longo processo de inferência, a partir desse sentimento de dependência, finalmente chega à doutrina da Trindade. Essa doutrina é inserida ao final do livro, como um apêndice. Para alguns, isso demonstra que Schleiermacher considerava a Trindade como um apêndice de sua teologia; para outros, sugere que essa era a última coisa que um teólogo poderia dizer a respeito de Deus.

A doutrina da Trindade é, sem dúvida alguma, um dos assuntos mais complexos da teologia cristã e requer uma cuidadosa discussão. A seguir, faremos uma tentativa de apresentar, da maneira mais clara possível, as reflexões responsáveis pela evolução dessa doutrina. Começaremos pela análise de seus fundamentos bíblicos.

Os fundamentos bíblicos da Trindade

O leitor ocasional das Escrituras encontrará somente dois versículos, em toda a Bíblia, que parecem, à primeira vista, passíveis de ser interpretados como fundamentados na doutrina da Trindade: Mateus 28.19 e 2Coríntios 13.14. Esses dois versículos tornaram-se profundamente arraigados na consciência cristã: o

primeiro, devido a sua associação com o batismo e o segundo, por meio do uso disseminado da fórmula, em orações e cultos cristãos. Contudo, esses dois versículos, tomados em conjunto ou isoladamente, dificilmente podem ser concebidos como aquilo que constitui o fundamento da doutrina da Trindade.

Felizmente, os fundamentos dessa doutrina não se encontram exclusivamente nesses dois versículos. Ao contrário, os fundamentos da doutrina da Trindade podem ser encontrados no modelo da atividade divina, difundido e testemunhado pelo Novo Testamento. O Pai é revelado em Cristo por meio do Espírito. Nos escritos do Novo Testamento, há uma ligação extremamente próxima entre o Pai, o Filho e o Espírito. Por diversas vezes, as passagens do Novo Testamento unem esses três elementos, como parte integrante de um todo maior. Ao que parece, a totalidade da presença e do poder redentor de Deus somente poderia ser expressa por meio desses três elementos (vide, por exemplo, 1Co 12.4-6; 2Co 1.21-2; Gl 4.6; Ef 2.20-22; 2Ts 2.13,14; Tt 3.4-6; 1Pe 1.2).

A mesma estrutura trinitária é encontrada no Antigo Testamento. Três principais “personificações” de Deus podem ser notadas em suas páginas, as quais conduzem naturalmente à doutrina cristã da Trindade. São elas:

- 1 *Sabedoria*. Essa personificação de Deus manifesta-se especialmente na literatura de sabedoria, como em Provérbios, Jó e Eclesiastes. O atributo da sabedoria divina é, aqui, tratado como se fosse uma pessoa (daí a idéia da “personificação”) com uma existência separada de Deus, ainda que dependente dele. A sabedoria (que sempre é tratada, incidentalmente, como um atributo feminino) é descrita como ativa na criação, modelando o mundo de acordo com suas características (vide Pv 1.20-23; 9.1-6; Jó 28; Ec 24).
- 2 *A Palavra de Deus*. Aqui, a idéia de discurso divino é tratada como uma entidade cuja existência é independente de Deus, embora tenha nele sua origem. A Palavra de Deus é retratada como algo divulgado ao mundo para confrontar homens e mulheres com a vontade e o propósito de Deus, trazendo orientação, julgamento e salvação (vide Sl 119.89; Sl 147.15-20; Is 55. 10,11).
- 3 *O Espírito de Deus*. O Antigo Testamento usa a expressão “o espírito de Deus” para se referir à presença e ao poder de Deus na criação. O espírito é retratado como estando presente no Messias esperado (Is 42. 1-3), e como agente de uma nova criação que surgirá quando a velha ordem finalmente tiver desaparecido (Ez 36. 26; 37.1-14).

Essas três formas de “personificar” a Deus não correspondem à doutrina da Trindade em seu sentido estrito. Antes, elas apontam para um modelo de presença e de atividade divina na criação e por meio dela, em que Deus é tanto imanente como transcendente. A genuína concepção unitária de Deus se provou inadequada para conter essa compreensão dinâmica de Deus. E é esse modelo de atividade divina que é expresso na doutrina da Trindade.

A doutrina da Trindade pode ser considerada como resultado de um processo de reflexão crítico e contínuo sobre o modelo de atividade divina revelado nas

Escrituras e continuado na experiência cristã. Isso não quer dizer que as Escrituras contenham uma doutrina da Trindade, antes, as Escrituras testemunham um Deus que requer ser compreendido de forma trinitária. A seguir, exploraremos a evolução da doutrina e seu vocabulário característico.

O desenvolvimento histórico da doutrina: os termos

A terminologia aplicável à doutrina da Trindade é, sem dúvida, uma das maiores dificuldades dos estudantes. A expressão “três pessoas, uma substância” não é exatamente esclarecedora, para dizer o mínimo. Entretanto, talvez o modo mais eficaz de verificar sua importância e significado seja entender a maneira como surgiram os termos ligados a essa doutrina.

Podemos alegar que Tertuliano foi o teólogo responsável pelo desenvolvimento da terminologia característica da Trindade. De acordo com certas análises, ele foi o responsável pela criação de 509 novos substantivos, 284 novos adjetivos e 161 novos verbos na língua latina. Felizmente, nem todos parecem ter sido incorporados. Portanto, não nos surpreende o fato de uma enxurrada de novos termos ter surgido, quando ele voltou sua atenção para a doutrina da Trindade. Três deles são especialmente importantes.

- 1 *Trinitas*. Foi Tertuliano quem criou a palavra “Trindade” (no latim, *Trinitas*), a qual, desde sua época, tornou-se um aspecto característico da teologia cristã. Embora outras possibilidades tenham sido exploradas, a influência de Tertuliano era tão grande, que esse termo tornou-se normativo na igreja ocidental.
- 2 *Persona*. Tertuliano introduziu esse termo latino, para traduzir a palavra grega *hypostasis*, que começou a ter aceitação em igrejas de língua grega. Estudiosos têm debatido minuciosamente a respeito do que Tertuliano quis dizer com esse termo latino, o qual é invariavelmente traduzido como “pessoa” (a esse respeito, vide pp. 318-24). A seguir, explicações que exigem um alto grau de aceitação e emitem alguma luz sobre as complexidades da Trindade. O termo *persona* significa, literalmente, “uma máscara” como a que era usada por um ator em uma tragédia grega. Naquela época, os atores usavam máscaras para permitir que a audiência entendesse qual dos distintos personagens da peça eles estavam interpretando. Por essa razão, o termo *persona* adquiriu um novo significado que tinha relação com o “papel que alguém representava”. É bastante provável que Tertuliano tenha pretendido que seus leitores entendessem a idéia de “uma substância, três pessoas”, como algo que significasse que um único Deus desempenhava três papéis distintos, embora estivessem relacionados no grande drama da redenção humana. Por trás da pluralidade dos papéis encontrava-se um único ator. A complexidade do processo de criação e de redenção não implicava existência de vários deuses; significava, simplesmente, que havia um único Deus, que agia de múltiplas maneiras na “economia (plano) da salvação” (termo que será explicado com maiores detalhes na próxima seção).

- 3 *Substantia*. Tertuliano introduziu esse termo para expressar a idéia da existência de uma unidade fundamental na Trindade, apesar da complexidade inerente à revelação de Deus na história. A “substância” é o que as três pessoas da Trindade têm em comum. Isso não pode ser entendido como alguma coisa que exista independentemente das três pessoas; ao contrário, exprime o fundamento de sua unidade comum, apesar da distinção em suas manifestações exteriores.

O desenvolvimento histórico da doutrina: as idéias

A melhor análise do desenvolvimento de doutrina da Trindade é a que o considera como algo organicamente relacionado à evolução da cristologia (vide pp. 60-3; 401-36). Tornou-se cada vez mais evidente a existência de um consenso, no sentido de que Jesus era “da mesma substância” (*homoousios*) que Deus, e não simplesmente de uma “substância similar” (*homoiousios*).

No entanto, se Jesus era Deus, em qualquer acepção da palavra, quais seriam as conseqüências dessa premissa em relação a Deus? Se Jesus era Deus, existiriam, agora, dois deuses? Ou, ainda, seria apropriada uma reconsideração radical da natureza de Deus? Historicamente, é possível argumentar que a doutrina da Trindade encontra-se intimamente associada ao desenvolvimento da doutrina sobre a divindade de Cristo. Quanto mais a igreja insistia no fato de Cristo ser Deus, mais era pressionada a esclarecer a forma como Cristo se relacionava com Deus.

Esse ponto foi explorado detalhadamente em uma importante obra da teologia inglesa, do final da última década do século XIX. John Richardson Illingworth (1848-1915), no círculo de palestras de Bampton, proferidas na Universidade de Oxford, em 1894, – tradicionalmente consideradas uma vitrine para a teologia inglesa – tratou do tema da “personalidade” divina. Illingworth defendeu dois pontos fundamentais, que podem ser úteis à medida que considerarmos as pressões que levaram à elaboração da doutrina da Trindade. Primeiro, Illingworth enfatiza que a doutrina da Trindade pode ser vista como algo que nasceu da reflexão a respeito da identidade de Jesus Cristo, especialmente da doutrina da encarnação:

A crença na encarnação, embora intensificasse e enfatizasse a noção de personalidade divina, exigia análise intelectual mais profunda do significado dessa noção, e dava origem à doutrina da Trindade na Unidade – uma doutrina que, conforme acreditamos, está claramente implícita no Novo Testamento e nos escritos dos Pais da igreja, a qual não alcançou sua formulação definitiva a não ser no século IV.

O segundo ponto que Illingworth defende é que a doutrina da Trindade surge de uma preocupação em afirmar um conceito pessoal de Deus e da distinção entre a noção cristã de um Deus pessoal e as concepções impessoais de Deus, encontradas em muitos sistemas filosóficos – como os de Aristóteles e Espinosa:

A doutrina da Trindade, de acordo com a forma como foi dogmaticamente elaborada, é, de fato, a tentativa mais filosófica de conceber um Deus pessoal. Não quero dizer com isso que ela tenha surgido de um mero processo de

raciocínio... Na verdade, ela foi sugerida pela encarnação, considerada como uma nova revelação de Deus, desenvolvida de acordo com as linhas do Novo Testamento. É clara a influência dos pais da igreja a esse respeito. Eles sentiram que estavam diante de um fato que, bem longe de representar a criação de alguma teoria de época, era, na verdade, um mistério – algo que poderia ser apreendido por meio da revelação, mas que nem poderia ser compreendido nem descoberto.

O ponto de partida para a reflexão cristã a respeito da Trindade é, como já vimos, o testemunho do Novo Testamento em relação à presença e ação de Deus em Cristo e por meio do Espírito. Para Ireneu, todo o processo da salvação, do começo ao fim, testemunha a ação do Pai, Filho e Espírito Santo. Ireneu fez uso de um termo que aparece com destaque em discussões posteriores sobre a Trindade: “a economia (plano) da salvação”. O termo “economia” precisa ser explicado. A palavra grega *oikonomia* significa basicamente “a maneira pela qual alguém administra seus negócios” (assim, fica clara sua relação com o sentido atual da palavra). Para Ireneu, “a economia (plano) da salvação” significava “a maneira pela qual Deus administrou a salvação da humanidade na história”.

Naquele tempo, Ireneu estava sob considerável pressão dos críticos gnósticos, que argumentavam que o Deus criador era muito distinto (e inferior) de Deus redentor (vide pp. 349-354). Na versão preferida por Marcião, essa idéia assumiu a seguinte forma: o Deus do Antigo Testamento é um Deus criador e totalmente distinto do Deus redentor do Novo Testamento. Como resultado, o Antigo Testamento deveria ser evitado pelos cristãos, que deveriam concentrar sua atenção apenas no Novo Testamento. Ireneu rejeitou essa idéia com veemência. Ele insistia que todo o processo de salvação, desde o primeiro momento da criação até o último momento da história, era obra de um único e mesmo Deus. Havia uma única economia (plano) da salvação, na qual o único Deus – que era tanto o criador como o redentor – estava operando para redimir a criação.

Em sua *Demonstration of the apostolic preaching* [*Demonstração da pregação apostólica*], Ireneu insistia na questão de papéis distintos, embora relacionados, do Pai, do Filho e do Espírito Santo na economia (plano) da salvação. Ele firmava sua fé nos seguintes pressupostos:

Deus Pai, que não foi criado, que é indivisível, invisível, o único Deus, criador do universo; esse é o primeiro artigo de nossa fé... E o Verbo *de Deus*, o Filho de Deus, é Nosso Senhor Jesus Cristo... que, na plenitude do tempo, para reunir todas as coisas em si mesmo, tornou-se um ser humano entre os seres humanos, capaz de ser visto e tocado, de destruir a morte, de trazer a vida e de restaurar a comunhão entre Deus e a humanidade. E o *Espírito Santo*... que, na plenitude do tempo, foi derramado de forma inédita sobre a natureza humana para renovar a humanidade, em todo o mundo, aos olhos de Deus.

Essa passagem apresenta claramente a noção de uma economia (plano) da Trindade – isto é, uma compreensão da natureza da Trindade de acordo com a qual cada pessoa é responsável por um aspecto da economia (plano) da salvação.

Longe de ser uma peça inútil de especulação teológica, a doutrina da Trindade está diretamente fundamentada na complexa experiência humana da redenção em Cristo, e voltada à explicação dessa experiência.

Tertuliano é o responsável pela criação da terminologia típica aplicável à teologia da Trindade (veja os comentários feitos acima); e também por sua forma característica. Deus é um só; todavia, não pode ser considerado como alguém totalmente isolado da ordem da criação. A economia (plano) da salvação demonstra que Deus está ativo na criação. É complexa essa atividade, em cuja análise essa ação divina revela tanto uma *unidade* como uma *diversidade*. Tertuliano defende que a *substância* é o que une os três aspectos da economia (plano) da salvação; a *pessoalidade* é o que os diferencia. As três pessoas da Trindade são distintas, embora não se dividam (*distincti non divisi*); distintas, contudo, não separadas ou independentes uma da outra (*discreti non separati*). Assim, a complexidade da experiência humana da redenção resulta de distintas atuações das três pessoas da Trindade, que agem de formas diversas, embora coordenadas, na história da humanidade, sem que ocorra perda alguma de unidade total da Trindade.

Até a segunda metade do século IV, o debate a respeito da relação entre Pai e Filho dava sinais de haver terminado. O reconhecimento de que o Pai e o Filho eram “um” pôs fim à controvérsia ariana e firmou um consenso no seio da igreja a respeito da divindade do Filho. Contudo, construções teológicas adicionais eram necessárias. Qual era a relação do Espírito com o Pai? E com o Filho? Havia um consenso cada vez maior de que o Espírito não poderia ser omitido do âmbito da Trindade. Os pais capadócijs, em especial Basílio de Cesaréia, defendiam a divindade do Espírito de forma tão convincente que se estabeleceu, assim, o fundamento para que o elemento final da teologia da Trindade fosse inserido em seu devido lugar. Dessa forma, chegou-se a um acordo em relação à divindade e igualdade entre o Pai, o Filho e o Espírito; restava apenas desenvolver modelos que permitissem a visualização dessa compreensão da Trindade.

Em geral, a teologia oriental tendia a enfatizar as distinções individuais das três pessoas, ou *hypostases*, e salvaguardar sua unidade, destacando que tanto o Filho como o Espírito derivavam do Pai. O relacionamento entre as três pessoas ou *hypostases* é ontológico, ou seja, fundamentado nessas três pessoas em si mesmas. Assim, o relacionamento entre o Filho e o Pai é definido em termos de “progenitura” e de “filiação”. Agostinho de Hipona, como veremos, afasta-se dessa abordagem, preferindo tratar as pessoas da Trindade em termos relacionais. Em breve, retornaremos a esses pontos ao discutir a controvérsia *filioque* (vide pp. 395-8).

A abordagem ocidental, entretanto, foi marcada por sua tendência de partir da unidade de Deus, especialmente nas obras da revelação e da redenção, e por interpretar o vínculo das três pessoas em termos de seu mútuo relacionamento. Essa posição, característica de Agostinho de Hipona, será examinada mais detalhadamente adiante (vide pp 386-8).

A abordagem oriental parecia sugerir que a Trindade era formada por três pessoas independentes, que agiam de forma autônoma. Essa possibilidade foi excluída

em duas teorias posteriores normalmente denominadas como “interpenetração mútua” (em grego, *pericórese*, ou, *perichoresis*) e “apropriação”.

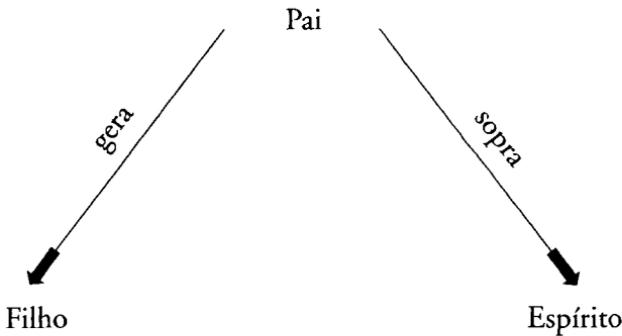


Figura 1 A ABORDAGEM ORIENTAL DA TRINDADE

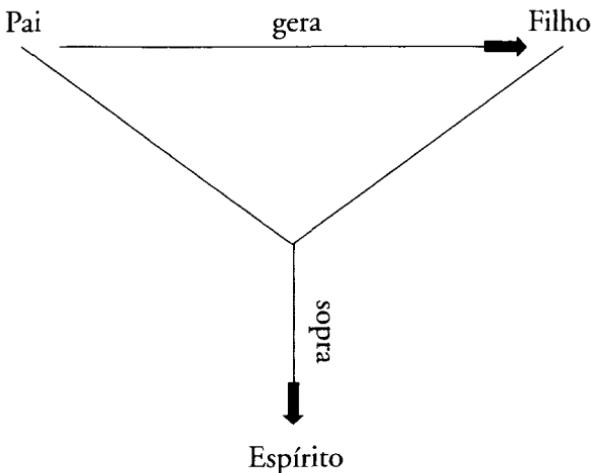


Figura 2 A ABORDAGEM OCIDENTAL DA TRINDADE

Embora essas idéias alcancem sua maturidade em um estágio posterior do desenvolvimento da doutrina da Trindade, elas são, sem dúvida, propostas tanto por Ireneu quanto por Tertuliano, e encontram sua maior expressão em escritos de Gregório de Nissa. Examiná-las-emos, agora, mais de perto.

Pericórese

Esse termo grego, também encontrado tanto no latim (*circumincessio*) como no português (“interpenetração mútua”), passou a ser de uso geral no século VI.

Ele refere-se à maneira pela qual as três pessoas da Trindade relacionam-se uma com a outra. O conceito de *pericórese* permite a manutenção da individualidade das três pessoas, destacando, ao mesmo tempo, o fato de que cada pessoa compartilha da vida das demais. Uma imagem freqüentemente usada para expressar essa idéia é a de “comunhão do ser” na qual enquanto cada uma das pessoas mantém a própria identidade, perpassa as demais e é por elas perpassada.

Leonardo Boff, bem como outros teólogos preocupados com a teologia política, deixam claro que essa noção tem importantes implicações para o pensamento político cristão (vide p. 154). O mútuo relacionamento entre as três pessoas, equivalentes no âmbito da Trindade, tem sido defendido de modo a fornecer um modelo aplicável tanto às relações humanas no âmbito das comunidades quanto às teorias política e social cristãs. Nossa atenção volta-se agora à idéia relacionada, de suma importância, nessa conexão.

Apropriação

Essa segunda idéia está associada à *pericórese* e dela resulta. A heresia modalista (vide p. 382) argumentava que Deus poderia ser considerado como alguém cuja existência se dava sob distintos “modos de ser”, em distintos pontos da economia (plano) da salvação, de forma que, em um determinado momento, Deus existiu como Pai e criador do mundo; em outro, Deus existiu como Filho e redentor. A doutrina da apropriação insiste em que as obras da Trindade constituem uma unidade; portanto, cada uma das pessoas participa de todas as ações da própria Trindade. Desta maneira, Pai, Filho e o Espírito estão todos envolvidos na obra da criação, que não deve ser encarada como uma obra exclusiva do Pai. Agostinho de Hipona, por exemplo, destacou que o relato da criação em Gênesis fala de Deus, do Verbo, e do Espírito (Gn 1.1-3), indicando que todas as três pessoas da Trindade estavam presentes e ativas nesse momento decisivo da história da salvação.

Entretanto, é *apropriado* que pensemos na criação como uma obra do Pai. Embora todas as três pessoas da Trindade estejam envolvidas na criação, ela é encarada mais apropriadamente como uma obra distinta do Pai. De modo similar, toda a Trindade está envolvida na obra da redenção (embora, como veremos posteriormente, uma série de teorias sobre a doutrina da salvação, ou *soteriologias*, ignorem essa dimensão trinitária da cruz, sendo empobrecidas com isso). É *apropriado*, entretanto, falar da redenção como uma obra específica do Filho.

Tomadas em conjunto, as doutrinas da *pericórese* e da apropriação nos permitem pensar na Trindade como uma “comunhão do ser”, na qual tudo é compartilhado, unido e trocado mutuamente. Pai, Filho e Espírito não são três porções isoladas e divergentes da Trindade, como se fossem três subsidiárias pertencentes a uma corporação internacional. Ao contrário, eles são diferenciações internas da Trindade, o que fica evidente na economia (plano) da salvação e na experiência humana da redenção e graça. A doutrina da Trindade afirma que, sob a superfície de complexidades da história da salvação e de nossa experiência de Deus, encontra-se apenas um único Deus.

Karl Rahner, fez uma das mais sofisticadas declarações a esse respeito em seu tratado *The Trinity* [A Trindade] (1970). A discussão de Rahner sobre a doutrina da Trindade é um dos aspectos mais interessantes de seu pensamento. Lamentavelmente, entretanto, representa também um dos aspectos mais difíceis do pensamento de um escritor, que se destaca por sua falta de clareza na maneira de se expressar. (Conta-se que um teólogo estado-unidense manifestou a um colega alemão seu entusiasmo pelo fato de que os escritos de Rahner, originalmente escritos em língua alemã, estavam se tornando disponíveis em língua inglesa. “É maravilhoso o fato de Rahner estar sendo traduzido para o inglês”. Seu colega sorriu ironicamente e retrucou: “Vocês têm sorte. Nós ainda estamos esperando por alguém que o traduza para o alemão”).

Uma das características centrais da discussão de Rahner diz respeito à relação das Trindades “econômica” e “essencial” (ou “imaneente”). Isso, porém, não significa que ele admita a existência de duas Trindades distintas; ao contrário, elas são duas abordagens distintas acerca da mesma Trindade. A Trindade “essencial” ou “imaneente” pode ser considerada como a tentativa de formular uma noção da Trindade que esteja fora de condições limitantes de tempo e espaço; a Trindade “econômica” é a maneira pela qual a Trindade torna-se conhecida no âmbito da “economia (plano) da salvação”, isto é, no próprio processo histórico. Rahner formulou o seguinte axioma (vide p. 391): “A Trindade econômica é a Trindade imaneente, e vice-versa”. Em outras palavras:

- 1 O Deus conhecido na economia (plano) da salvação corresponde à maneira que Deus realmente é. Eles são o mesmo Deus. A maneira como Deus se comunica assume uma forma tríplice pelo fato de que Deus é *in se* triplo. A revelação pessoal de Deus corresponde a sua natureza essencial.
- 2 A experiência humana da ação de Deus na economia (plano) da salvação é também a experiência de história interior e de vida imaneente de Deus. Existe apenas uma rede de relacionamentos divinos, que existe sob duas formas distintas, uma eterna e outra histórica. Uma das formas está acima da história; a outra é modelada e condicionada por fatores limitantes da história.

Ficará claro que essa abordagem (que resumiu um vasto consenso no seio da teologia cristã) amarra duas pontas soltas deixadas pela noção de “apropriação”, e permite uma rigorosa correlação entre a revelação pessoal de Deus na história e o ser eterno de Deus.

Duas heresias referentes à Trindade

Em uma seção anterior, introduzimos a idéia de heresia, defendendo que a melhor definição desse termo seria *uma versão inadequada do cristianismo*. Em uma área da teologia tão complexa como a da doutrina da Trindade, dificilmente surpreende o fato de uma grande variedade de abordagens relativas a esse tema tenha sido elaborada. Nem deveria causar surpresa o fato de que algumas delas, após uma análise mais cuidadosa, tenham se revelado profundamente inadequadas.

A seguir, discutiremos as duas heresias de maior importância para o estudante de teologia.

O modalismo

O termo “modalismo” foi introduzido pelo historiador alemão, Adolf von Harnack, para descrever o elemento comum a um grupo de heresias relacionadas à Trindade, que eram associadas, ao final do século II, a Noetus e Praxeas e, no século III, a Sabélio. Cada um desses escritores estava interessado em resguardar a unidade da Trindade, temendo um lapso que levasse a alguma forma de triteísmo, como uma decorrência da doutrina da Trindade. (Como ficará claro, esse temor era amplamente justificado.) Essa vigorosa defesa da absoluta unidade de Deus (freqüentemente conhecida como “monarquianismo”, termo derivado da palavra grega *monarchia*, que significa “um único princípio de autoridade”) levou esses escritores a insistir na hipótese de que a revelação pessoal de um único Deus aconteceu de distintas maneiras e em distintas épocas. A divindade de Cristo e do Espírito Santo deve ser explicada segundo três distintas maneiras ou modos de revelação divina (daí, o termo “modalismo”). Portanto, a seguinte seqüência em relação à Trindade foi proposta:

- 1 O Deus único é revelado como o criador do mundo e da lei. De acordo com esse modo, Deus é conhecido como “o Pai”.
- 2 O mesmo Deus é, a seguir, revelado como salvador, na pessoa de Jesus Cristo. De acordo com esse modo, Deus é conhecido como “o Filho”.
- 3 O mesmo Deus é, posteriormente, revelado como aquele que santifica e dá a vida eterna. De acordo com esse modo, Deus é conhecido como “o Espírito Santo”.

Assim, não existe distinção, salvo a de aparência e de localização cronológica, entre os três entes em questão. Há três termos que se referem ao mesmo Deus. Isso nos leva diretamente à doutrina do patripassianismo, já observado anteriormente (vide p. 329): o Pai sofre como o Filho, com isso não existe nenhuma distinção fundamental ou essencial entre o Pai e o Filho.

As principais características dessa posição foram explicadas por Epiphanius de Constantia, ao final do século IV, da seguinte forma:

Um certo Sabélio apareceu não muito tempo atrás (de fato, bastante recentemente); foi dele que os sabelianistas receberam esse nome. Suas idéias, com raras exceções irrelevantes, são as mesmas que as dos seguidores de Noetus. Muitos de seus seguidores poderiam ser encontrados na Mesopotâmia e na região de Roma... Eles defendiam a doutrina de que o Pai, o Filho e o Espírito Santo eram um e o mesmo ser, de maneira que três nomes são atribuídos à mesma substância (*hypostasis*). Eles são como o corpo, a alma e o espírito do ser humano. Para a Trindade, o corpo é como se fosse o Pai, a alma é o Filho; e o Espírito está para a Trindade da mesma maneira que o espírito está para o ser humano. Ou ainda, é como o sol, que sendo composto de uma só substância (*hypostasis*), manifesta-se, no entanto, de três

A seguir, discutiremos as duas heresias de maior importância para o estudante de teologia.

O modalismo

O termo “modalismo” foi introduzido pelo historiador alemão, Adolf von Harnack, para descrever o elemento comum a um grupo de heresias relacionadas à Trindade, que eram associadas, ao final do século II, a Noetus e Praxeas e, no século III, a Sabélio. Cada um desses escritores estava interessado em resguardar a unidade da Trindade, temendo um lapso que levasse a alguma forma de triteísmo, como uma decorrência da doutrina da Trindade. (Como ficará claro, esse temor era amplamente justificado.) Essa vigorosa defesa da absoluta unidade de Deus (frequentemente conhecida como “monarquianismo”, termo derivado da palavra grega *monarchia*, que significa “um único princípio de autoridade”) levou esses escritores a insistir na hipótese de que a revelação pessoal de um único Deus aconteceu de distintas maneiras e em distintas épocas. A divindade de Cristo e do Espírito Santo deve ser explicada segundo três distintas maneiras ou modos de revelação divina (daí, o termo “modalismo”). Portanto, a seguinte seqüência em relação à Trindade foi proposta:

- 1 O Deus único é revelado como o criador do mundo e da lei. De acordo com esse modo, Deus é conhecido como “o Pai”.
- 2 O mesmo Deus é, a seguir, revelado como salvador, na pessoa de Jesus Cristo. De acordo com esse modo, Deus é conhecido como “o Filho”.
- 3 O mesmo Deus é, posteriormente, revelado como aquele que santifica e dá a vida eterna. De acordo com esse modo, Deus é conhecido como “o Espírito Santo”.

Assim, não existe distinção, salvo a de aparência e de localização cronológica, entre os três entes em questão. Há três termos que se referem ao mesmo Deus. Isso nos leva diretamente à doutrina do patripassianismo, já observado anteriormente (vide p. 329): o Pai sofre como o Filho, com isso não existe nenhuma distinção fundamental ou essencial entre o Pai e o Filho.

As principais características dessa posição foram explicadas por Epiphanius de Constantia, ao final do século IV, da seguinte forma:

Um certo Sabélio apareceu não muito tempo atrás (de fato, bastante recentemente); foi dele que os sabelianistas receberam esse nome. Suas idéias, com raras exceções irrelevantes, são as mesmas que as dos seguidores de Noetus. Muitos de seus seguidores poderiam ser encontrados na Mesopotâmia e na região de Roma... Eles defendiam a doutrina de que o Pai, o Filho e o Espírito Santo eram um e o mesmo ser, de maneira que três nomes são atribuídos à mesma substância (*hypostasis*). Eles são como o corpo, a alma e o espírito do ser humano. Para a Trindade, o corpo é como se fosse o Pai, a alma é o Filho; e o Espírito está para a Trindade da mesma maneira que o espírito está para o ser humano. Ou ainda, é como o sol, que sendo composto de uma só substância (*hypostasis*), manifesta-se, no entanto, de três

formas distintas (*energia*): luz, calor e como o próprio astro. O calor... corresponde ao Espírito; a luz, ao Filho; enquanto que o Pai é representado pela essência de cada substância. O Filho foi, antes, emitido como um raio de luz; ele realizou no mundo tudo o que era relacionado à dispensação do evangelho e à salvação da humanidade, e depois, foi levado de volta ao céu, como um raio que é emitido pelo sol e depois retorna a ele. O Espírito Santo, por sua vez, está sendo, ainda, enviado ao mundo, àqueles indivíduos que merecem recebê-lo.

Essa forma de modalismo poderia ser chamada de *modalismo cronológico*, pois sua característica básica é a crença de que o único e supremo Deus age de distintas maneiras em distintas épocas da história. Entretanto, uma outra forma de modalismo pode ser identificada, a qual tem se revelado de extrema importância, em distintos momentos da história cristã. Poderíamos chamá-la de *modalismo funcional* – a crença de que o mesmo Deus age de três maneiras distintas em determinados momentos da história. Assim, as três pessoas da Trindade designam distintos aspectos da atividade de um mesmo Deus. De uma forma simples, o modalismo funcional poderia ser assim definido:

Deus Pai é o criador;

Deus Filho é o redentor;

Deus Espírito Santo é o santificador.

Aqui, as três pessoas da Trindade são empregadas para designar três ações de um único e supremo Deus. A abordagem à doutrina da Trindade apresentada por John Macquarrie (vide p. 393) poderia ser interpretada como uma variante dessa forma de modalismo, e vale a pena estudá-la detalhadamente sob a ótica dessa perspectiva.

O triteísmo

Se o modalismo era uma solução simples para o dilema que a Trindade representava, o triteísmo oferecia uma saída igualmente simples. O triteísmo nos convida a imaginar a Trindade como constituída por três seres iguais, independentes e autônomos, cada um dos quais é divino. Muitos estudantes considerarão essa idéia absurda. Entretanto, a mesma idéia pode ser apresentada de formas mais sutis, como podemos ver a partir de uma forma atenuada de triteísmo, freqüentemente tida como o fundamento do entendimento da Trindade, encontrada em escritos dos pais capadócijs – Basílio de Cesaréia, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa – produzidos no final do século IV.

A analogia que esses escritores usam para descrever a Trindade tem a virtude da simplicidade. Podemos imaginar três seres humanos. Cada um deles é distinto; entretanto, eles compartilham da mesma humanidade. O mesmo ocorre com a Trindade: existem três pessoas distintas, entretanto, com uma natureza divina em comum. Ao final, essa analogia conduz diretamente a um triteísmo moderado (vide p. 384). Contudo, o tratado no qual Gregório de Nissa desenvolve essa

analogia é, na verdade, intitulado *That there are not three gods* [Não há três deuses], sugerindo enfaticamente que via essa analogia como algo que refutava precisamente a posição que a ele próprio era atribuída por seus críticos! Gregório de Nissa, na verdade, desenvolve sua analogia com tal grau de sofisticação que enfraquece a acusação inicial de triteísmo; entretanto, mesmo um leitor mais atento fica com a impressão duradoura da existência de três entidades distintas e independentes na Trindade.

Talvez a mais clara das declarações sobre a doutrina da Trindade, encontrada no período patrístico, seja aquela estabelecida pelo Décimo Primeiro Concílio de Toledo (675). Esse Concílio, que se reuniu na cidade espanhola de Toledo, contou com a presença de apenas onze bispos, recebeu amplo crédito por haver estabelecido com clareza invejável a visão ocidental da Trindade e é sistematicamente citado nas últimas discussões medievais a respeito dessa doutrina. A seguir, apresentamos a explicação do Concílio em relação às palavras “Trindade” e “Deus”, que enfatiza a importância dos relacionamentos no seio da Trindade.

Conforme a conclusão do Concílio, esse é o modo de falar sobre a Santa Trindade: não se deve falar ou crer na existência de algo tríplice (*triplex*), porém, em uma “Trindade”. Também não é adequado dizer que em um Deus exista uma Trindade; antes, um único Deus é a Trindade. A respeito dos nomes que recebem, a designação atribuída expressa o fato de que o Pai relaciona-se com o Filho, o Filho com o Pai, e o Espírito Santo com ambos. Embora sejam designados como três pessoas, tendo em vista seus relacionamentos, nós acreditamos em uma única natureza ou substância. Embora professemos a existência de três pessoas, não professamos a existência de três substâncias, mas de uma substância e três pessoas. Pois o Pai é Pai não em relação a si mesmo, mas em relação ao Filho; e o Filho é Filho não em relação a si mesmo, mas em relação ao Pai; e da mesma maneira, o Espírito Santo não se refere a si mesmo, mas se relaciona ao Pai e ao Filho, pois é chamado o Espírito do Pai e do Filho. Assim, quando usamos a palavra “Deus”, ela não exprime um relacionamento com outra pessoa da Trindade, como o do Pai com o Filho, ou do Filho com o Pai, ou do Espírito Santo com o Pai e com o Filho, mas exprime a “Deus”, que se refere somente a ele mesmo.

A Trindade: seis modelos

A doutrina da Trindade, como nós já observamos, é uma área extremamente difícil da teologia cristã. A seguir, exploraremos seis abordagens, clássicas e modernas, dessa doutrina. Cada uma dessas abordagens ajuda a esclarecer aspectos da doutrina e permite que sejam apresentadas novas perspectivas em relação a seus fundamentos e implicações. Talvez a mais importante dessas exposições clássicas seja a de Agostinho de Hipona e no período moderno a de Karl Barth é de grande importância. Entretanto, a abordagem adotada pelos capadócijs continua sendo relevante, particularmente no âmbito da moderna teologia ortodoxa grega e russa. É, portanto, apropriado iniciar nossa discussão pela consideração dessa abordagem clássica da Trindade, que continua a ter grande influência no pensamento cristão moderno.

Os capadócius

Como observamos anteriormente, os capadócius desempenharam um importante papel no estabelecimento da plena divindade do Espírito Santo (vide pp. 364-6). Isso foi formalmente endossado pelo Concílio de Constantinopla, em 381. Uma vez dado esse passo decisivo, o caminho estava aberto para a completa declaração da doutrina da Trindade. Com o reconhecimento da identidade da substância do Pai, Filho e Espírito Santo, a porta estava aberta à exploração de seus relacionamentos mútuos no âmbito da Trindade. Uma vez mais, os capadócius desempenharam papel decisivo nesse importante avanço teológico.

A abordagem capadócia da Trindade é mais bem entendida como uma defesa da unidade divina, aliada ao reconhecimento de que uma única divindade existe em três distintos “modos de ser”. A fórmula que mais bem expressa essa abordagem é: “uma substância (*ousia*) em três pessoas (*hypostaseis*)”. A divindade única e indivisível é comum às três pessoas da Trindade. Essa única divindade existe simultaneamente em três distintos “modos de ser” – Pai, Filho e Espírito Santo.

Uma das características mais distintivas dessa abordagem da Trindade é a prioridade atribuída ao Pai. Embora os escritores capadócius enfatizem que não aceitam que tanto o Filho como o Espírito sejam subordinados ao Pai, eles, todavia, explicitamente declaram que o Pai deve ser considerado a fonte ou a origem da Trindade. O ser do Pai é comunicado tanto ao Filho quanto ao Espírito, embora de distintas maneiras: O Filho é “gerado” do Pai, e o Espírito “emana” do Pai. Dessa maneira, Gregório de Nissa escreve a respeito da “pessoa única do Pai, de quem o Filho é gerado e o Espírito emana”. De maneira similar, Gregório de Nissa argumenta que o principal fundamento de unidade na Trindade é o Pai: “os três têm uma só natureza (isto é, Deus), sendo o Pai o fundamento de sua unidade”.

Portanto, como pode uma só substância estar presente em três pessoas? Os capadócius responderam essa questão recorrendo à relação entre o universal e o particular – por exemplo, a relação entre a humanidade e o ser humano individual. Basílio de Cesaréia defende que essa única substância presente na Trindade pode ser compreendida como análoga a um universal e as três pessoas, a um particular. A natureza humana comum, compartilhada por todas as pessoas, não significa que todos os seres humanos sejam idênticos; isto é, significa que os seres humanos conservam sua individualidade, embora compartilhem da mesma natureza. Gregório de Nissa, em uma passagem a qual já fizemos alusão, declara isso da seguinte maneira:

Pedro, Tiago e João são os nomes de três pessoas distintas, embora elas compartilhem de uma só humanidade... Logo, de que forma comprometemos nossa fé ao dizer, por um lado, que o Pai, o Filho e o Espírito Santo possuem uma só divindade, enquanto, por outro lado, negamos estar falando de três deuses?

Portanto, cada uma das pessoas da Trindade possui uma característica distintiva. De acordo com Basílio de Cesaréia, as distinções entre cada uma das três pessoas são as seguintes: o Pai diferencia-se pela paternidade, o Filho, pela filiação e o

Espírito, pelo dom de santificar. Para Gregório de Nazianzo, o Pai distingue-se por “não ter sido gerado” (*agennesia*, uma palavra difícil que transmite a idéia de “não ser gerado” ou “não derivado de nenhuma outra origem”), o Filho, por “ter sido gerado” (*genesis*, que poderia também ser traduzido como “ser gerado” ou “ter sua origem derivada de alguém”), e o Espírito por “ser enviado” ou “emanado”. A dificuldade dessa analogia, observada anteriormente (vide pp. 383-84), é que parece aludir ao triteísmo. Embora Gregório possa desejar que pensemos em “Pedro, Tiago e João” como instâncias distintas da mesma natureza humana, a maneira mais natural de interpretar a analogia é pensar a respeito deles como três indivíduos distintos e independentes.

Agostinho de Hipona

Agostinho de Hipona retomou muitos dos elementos do consenso emergente em torno da Trindade. Isso pode ser visto em sua veemente rejeição a qualquer forma de subordinação (isto é, tratar o Filho e o Espírito como inferiores ao Pai na Trindade). Agostinho de Hipona insiste que a ação da Trindade, como um todo, pode ser discernida por trás das ações de cada uma de suas pessoas. Assim, a humanidade não é meramente criada à imagem de Deus, ela é criada à imagem da Trindade. Uma importante distinção é traçada entre a eterna divindade do Filho e do Espírito e seu lugar na economia (plano) da salvação. Embora o Filho e o Espírito possam parecer ser posteriores ao Pai, esse julgamento apenas aplica-se a seus papéis no processo da salvação. Embora, na história, o Filho e o Espírito pareçam ser subordinados ao Pai, na eternidade eles são iguais. Essa é uma importante antecipação da discussão posterior entre a noção da *Trindade essencial*, fundamentada na eterna natureza de Deus, e a noção da *Trindade econômica*, fundamentada na revelação de Deus na história.

Talvez o elemento mais distintivo na abordagem de Agostinho de Hipona em relação à Trindade diga respeito a seu entendimento da pessoa e do lugar do Espírito Santo, consideraremos aspectos específicos a esse respeito em uma seção posterior, como parte de nossa discussão da controvérsia *filioque* (vide pp. 394-97). Entretanto, a concepção de Agostinho de Hipona do Espírito a respeito do amor que une o Pai e o Filho exige nossa atenção nesse estágio.

Agostinho de Hipona, havendo identificado o Filho com a “sabedoria” (*sapientia*), prossegue e identifica o Espírito com o “amor” (*caritas*). Ele reconhece que não tem fundamentos bíblicos explícitos para essa identificação; contudo, ele considera ser essa uma inferência razoável a partir do material bíblico. O Espírito “nos faz habitar em Deus e Deus em nós”. Essa identificação explícita do Espírito como o fundamento da união entre Deus e os cristãos é importante, pois aponta para a idéia que Agostinho de Hipona tem do Espírito como aquele que promove a comunhão. O espírito é o dom divino que nos une a Deus.

Existe, entretanto, conforme argumenta Agostinho de Hipona, uma relação correspondente entre os elementos da Trindade. O dom deve refletir a natureza do doador. Deus já está presente na relação que ele deseja promover entre nós. E

assim como o Espírito é o elo de união entre Deus e os cristãos, da mesma forma o Espírito desempenha um papel correspondente entre os elementos da Trindade, unindo as três pessoas. “O Espírito Santo... nos faz habitar em Deus e Deus em nós. Mas isso é o efeito do amor, assim o Espírito Santo é Deus, o qual é amor”.

Esse argumento é completado por uma análise genérica a respeito da importância do amor (*caritas*) na vida cristã. Agostinho de Hipona, fundamentando suas idéias na passagem de 1Coríntios 13.13 (“Assim, permanecem agora estes três: a fé, a esperança e o amor. O maior deles, porém, é o amor”), argumenta por meio do seguinte raciocínio:

- 1 O maior dom de Deus é o amor.
- 2 O maior dom de Deus é o Espírito Santo.
- 3 Portanto, o Espírito Santo é amor.

Esse estilo de análise foi criticado por suas fraquezas evidentes, no mínimo, por levar a uma noção curiosamente despersonalizada do Espírito. O Espírito aparece como um tipo de adesivo, unindo o Pai ao Filho, e unindo ambos aos cristãos. A idéia de “estar ligado a Deus” é uma característica central da espiritualidade de Agostinho de Hipona e, talvez, seja inevitável que essa preocupação apareça de modo proeminente em suas discussões a respeito da Trindade.

Uma das características mais marcantes da abordagem que Agostinho de Hipona adota em relação à Trindade é a formulação de “analogias psicológicas”. O raciocínio que se encontra por trás do apelo à mente humana a esse respeito pode ser resumido como se segue. Não é algo absurdo esperar que, ao criar o mundo, Deus tenha deixado uma característica impressa em sua criação. Mas onde se encontra essa impressão (*vestigium*)? Era razoável esperar que Deus deixasse essa impressão característica sobre o apogeu de sua criação. Ora, o relato de Gênesis a respeito da criação permite-nos concluir que a humanidade é o apogeu da criação de Deus. Portanto, conforme argumenta Agostinho de Hipona, deveríamos olhar para a humanidade em nossa busca pela imagem de Deus.

Entretanto, Agostinho de Hipona, depois, dá um passo que muitos observadores consideraram infeliz. Agostinho de Hipona, fundamentado em sua visão neoplatônica, defende que a mente humana deve ser considerada o ápice da humanidade. É, portanto, em direção da mente humana individual que os teólogos deveriam voltar-se à procura de “traços da Trindade” (*vestigia Trinitatis*) na criação. O individualismo radical dessa abordagem, associado a seu intelectualismo óbvio, significa que ele opta por encontrar a Trindade no interior da mente dos indivíduos, em vez de, por exemplo, nas relações pessoais (uma abordagem privilegiada pelos escritores medievais, como Ricardo de São Vitor). Além disso, uma primeira leitura da obra *On the Trinity* [*Sobre a Trindade*], sugere que Agostinho de Hipona considera as criações da mente humana como algo que diz respeito tanto à Deus como à economia (plano) da salvação. Agostinho de Hipona, embora enfatize o valor limitado de tais analogias, ele mesmo parece fazer maior uso delas do que essa avaliação crítica possa sugerir.

Agostinho de Hipona reconhece a existência de uma estrutura triádica em relação ao pensamento humano e argumenta que essa estrutura de pensamento fundamenta-se no ser de Deus. Ele mesmo defende que dentre essas tríades, a mais importante é aquela formada pela mente, conhecimento e amor (*mens, notitia e amor*), embora a tríade correlata da memória, entendimento e vontade (*memória, intelligentia e voluntas*) também tenha uma grande importância. A mente humana é uma imagem do próprio Deus – inadequada, com certeza, mas, ainda assim, uma imagem. Portanto, como o ser humano possui três faculdades mentais, as quais não são, por fim, entidades totalmente isoladas e independentes, também é possível a existência de três pessoas em um único Deus.

Existem, nesse argumento, algumas fraquezas óbvias, possivelmente, até mesmo fatais. Como tem sido freqüentemente mencionado, a mente humana não pode ser reduzida a três entidades dessa maneira tão simplista. Agostinho, entretanto, utiliza seu apelo às “analogias psicológicas”, na verdade, de maneira ilustrativa, não constitutiva. Ele pretende que elas sejam recursos visuais (embora fundamentados na doutrina da criação) para idéias que podem ser obtidas a partir das Escrituras e da reflexão a respeito da economia (plano) da salvação. A doutrina da Trindade, de Agostinho de Hipona, não se fundamenta essencialmente em sua análise da mente humana, mas em sua leitura da Escritura, especialmente do quarto evangelho.

Agostinho de Hipona com sua apresentação da Trindade exerceu importante influência sobre as gerações posteriores, especialmente ao longo da Idade Média. A obra de Tomás de Aquino, *Treatise on the Trinity* [*Tratado sobre a Trindade*], representa, em grande parte, uma sofisticada reiteração das idéias de Agostinho de Hipona, em vez de uma modificação sutil ou uma correção de suas deficiências. De maneira similar, em sua obra, *As institutas*, Calvino contenta-se em oferecer uma interpretação da Escritura que é, em grande parte, uma repetição direta da abordagem de Agostinho a respeito da Trindade, o que indica o estabelecimento de um consenso na tradição ocidental sobre esse ponto. Se João Calvino distancia-se de Agostinho em algum ponto é em relação às “analogias psicológicas”. “Eu duvido que analogias extraídas das coisas humanas tenham, aqui, grande utilidade”, ele comenta secamente, quando considerava as distinções internas da Trindade.

A mais significativa reformulação da doutrina da Trindade na tradição ocidental data do século XX. Examinaremos diversas abordagens, começando com a mais significativa: a de Karl Barth.

Karl Barth

Barth inclui a doutrina da Trindade na abertura de sua obra *Church Dogmatics* [*Dogmática da igreja*]. Essa simples observação é importante, pois ele inverte totalmente a posição na qual seu rival, Schleiermacher, havia posto essa doutrina em sua obra. Para Schleiermacher, a Trindade talvez seja a última palavra que pode ser dita sobre Deus, para Barth, é a palavra que deve ser dita antes mesmo da possibilidade da revelação. A doutrina é incluída, assim, na abertura de sua obra, em primeiro lugar, pois seu tema torna a dogmática possível. A doutrina da Trindade

sustenta e garante a realidade da revelação divina para a humanidade pecadora. Barth estabeleceu que é uma “confirmação explanatória”, da revelação. É uma exegese do fato da revelação.

“Deus revela a si mesmo. Ele revela a si mesmo *por meio de si mesmo*. Ele revela a si mesmo”. Com essas palavras (que achei impossível traduzir em uma linguagem inclusiva), Barth estabelece a estrutura da revelação que conduz à formulação da doutrina da Trindade. *Deus dixit!*; “Deus disse” - na revelação, e é função da teologia questionar em relação àquilo que essa revelação implica e pressupõe. Para Barth, a teologia é *Nach-Denken*, um processo de “pensamento a posteriori” sobre o que está contido na revelação de Deus. Nós temos que “questionar cuidadosamente sobre a relação entre nosso conhecimento de Deus e sobre o próprio Deus em sua existência e natureza”.

Barth, com essas declarações, estabelece o contexto da doutrina da Trindade: uma vez que a revelação de Deus aconteceu, o que deve ser verdadeiro a respeito de Deus para que isso possa realmente ter acontecido? O que a realidade da revelação tem a nos dizer sobre o ser de Deus? O ponto de partida de Barth para sua discussão da Trindade não é uma doutrina ou idéia, mas a realidade do fato de que Deus fala e é ouvido. Uma vez que, como pode Deus ser ouvido, como a humanidade pecadora é incapaz de ouvir a Palavra de Deus?

O parágrafo acima é uma simples paráfrase das seções da primeira metade do volume da obra de Barth, intitulada *Church dogmatics*, [*Dogmática da igreja*], pontuada por ocasionais citações. Nessa obra, há uma grande quantidade de assuntos que são tratados e que exigem um certo desdobramento. Dois temas precisam ser cuidadosamente observados:

- 1 A humanidade pecadora é fundamentalmente incapaz de ouvir a Palavra de Deus.
- 2 Entretanto, essa humanidade pecadora tem ouvido a Palavra de Deus, uma vez que essa Palavra lhe revela seus pecados.

O simples fato de a revelação acontecer requer uma explicação. Para Barth, isso implica que a humanidade é passiva no processo de recepção; o processo de revelação é, de seu começo ao fim, sujeito à soberania de Deus como Senhor. Porquanto para a revelação ser revelação, Deus deve ser capaz de uma efetiva revelação para a humanidade pecadora.

Uma vez que esse paradoxo foi examinado, a estrutura geral da doutrina da Trindade de Barth pode ser acompanhada. Na revelação, conforme Barth defende, Deus deve ser como foi apresentado em sua revelação divina. Deve haver correspondência direta entre o revelador e a revelação. Se “Deus revela-se como Senhor” (uma característica declaração barthiana), então Deus deve ser Senhor “anteriormente, em si mesmo”. A revelação é a reiteração no tempo daquilo que Deus realmente é na eternidade. Existe, dessa maneira, uma direta correspondência entre:

- 1 O Deus que se revela;
- 2 A revelação de Deus.

Trocando isso em termos de uma linguagem teológica trinitária, o Pai é revelado no Filho.

E em relação ao Espírito? Aqui encontramos o que talvez seja o mais difícil aspecto da doutrina da Trindade de Barth: a idéia do “reconhecimento da revelação” (*Offenbarsein*). Para examinar essa idéia, teremos que recorrer a uma ilustração que não foi usada pelo próprio Barth. Imagine dois indivíduos andando fora da cidade de Jerusalém, em um dia de primavera, por volta do ano 30 d.C. Eles vêem três homens crucificados e param para olhar. O primeiro aponta para a figura central e diz: “Aí está um criminoso comum sendo executado”. O segundo aponta para o mesmo homem, e replica: “Eis o Filho de Deus morrendo por mim”. Dizer que Jesus é a revelação de Deus não resolve; devem haver alguns meios pelo quais Jesus seja *reconhecido* como a revelação de Deus. É esse reconhecimento da revelação como revelação que constitui a idéia de *Offenbarsein*.

Como essa noção pode ser alcançada? Barth é bastante claro: a humanidade pecadora não é capaz de alcançar essa noção por si mesma. Barth não está preparado para admitir que a humanidade desempenhe algum papel ativo na interpretação da revelação, pois acredita que isso sujeita a revelação divina às teorias do conhecimento humano. (Como já vimos, ele foi duramente criticado por essas idéias, mesmo por aqueles que, como Emil Brunner, poderiam, de outra forma, ser favoráveis a seus propósitos.) A interpretação da revelação como revelação deve ser em si uma obra de Deus – mais precisamente, uma obra do Espírito. A humanidade não se torna capaz de ouvir a palavra de Deus (*capax verbi domini*), escutando a palavra; o ouvir a palavra de Deus e a capacidade para tanto são concedidos, em um só ato, pelo Espírito.

Tudo isso pode parecer sugerir que Barth é, na verdade, uma espécie de modalista que trata os distintos momentos da revelação como distintos “modos de ser” do mesmo Deus. Devemos reconhecer, prontamente, que existem aqueles que o acusam precisamente dessa deficiência. Contudo, uma reflexão mais cuidadosa talvez possa afastar-nos desse julgamento, embora outras críticas certamente possam ser feitas. Uma delas, por exemplo, encontra-se no fato de que o Espírito desempenha um papel bastante irrelevante na exposição de Barth, e podemos afirmar que, nesse aspecto, isto representa, de modo geral, um reflexo das deficiências presentes na tradição ocidental. Entretanto, quaisquer que sejam suas deficiências, a discussão de Barth acerca da Trindade é, usualmente, considerada como algo que resgatou a importância dessa doutrina, após um período de constante negligência em relação a ela no âmbito da teologia dogmática. Esse processo de recuperação foi consolidado posteriormente por meio da obra do teólogo jesuíta Karl Rahner, que passaremos agora a examinar.

Karl Rahner

Concorda-se geralmente que a particular contribuição de Rahner para o desenvolvimento da moderna teologia da Trindade seja sua análise da relação entre a Trindade “econômica” e a “imanente”. A distinção básica aqui é entre a

maneira como Deus é conhecido por meio da revelação na história e a maneira pela qual Deus existe internamente. A “Trindade econômica” pode ser entendida como a maneira que experimentamos a diversidade e a unidade da revelação de Deus na história, e a “Trindade imanente” como a diversidade e a unidade de Deus em si mesmo, que o axioma de Rahner a respeito de seu relacionamento, bastante citado na teologia moderna, define da seguinte forma: “A Trindade ‘econômica’ é a Trindade ‘imanente’ e a Trindade ‘imanente’ é a Trindade ‘econômica’”. Em outras palavras, a maneira pela qual Deus é revelado e experimentado na história corresponde à maneira à qual Deus realmente é.

A abordagem de Rahner da Trindade é um corretivo poderoso para certas tendências existente na antiga teologia trinitária católica romana, especialmente a tendência em se concentrar na “Trindade imanente” de maneira a marginalizar tanto a experiência humana de Deus como o testemunho bíblico da salvação. Para Rahner, a Trindade “econômica” relaciona-se às “declarações bíblicas a respeito da economia (plano) da salvação e sua tríplice estrutura”. O axioma de Rahner permite afirmar que toda a obra da salvação é realizada por uma única pessoa divina. Apesar da complexidade do mistério da salvação, uma única pessoa divina pode ser discernida como sua fonte, origem e propósito. Por trás da diversidade do processo da salvação deve se notar a existência de apenas um Deus.

Esse princípio fundamental da unidade da economia(plano) da salvação remonta a Ireneu, especialmente em sua polêmica contra os gnósticos (vide pp. 349-52) em que argumentava que dois seres divinos poderiam ser distinguidos na economia (plano) da salvação. Rahner, entretanto, insiste que o ponto de partida da discussão trinitária é nossa experiência da história da salvação e de sua expressão bíblica. O “mistério da salvação” acontece primeiro, depois prosseguimos na elaboração de doutrinas relativas a ele. Esse “conhecimento prévio da Trindade econômica, derivado da história da salvação e da bíblia”, é o ponto de partida do processo da reflexão sistemática. A “Trindade imanente” pode, portanto, ser entendida como uma “concepção sistemática da Trindade econômica”.

Rahner, portanto, argumenta que o processo de reflexão teológica que conduz à doutrina da Trindade imanente tem seu ponto de partida em nossa experiência e em nosso conhecimento da salvação na história. A complexidade dessa história da salvação é, principalmente, fundamentada na própria natureza divina. Em outras palavras, embora experimentemos a diversidade e a unidade na economia (plano) da salvação, estas correspondem à maneira como Deus realmente é. Rahner expressa esse ponto do seguinte modo:

A distinção entre a comunicação pessoal de Deus na história (de verdade) e a do espírito (de amor) deve pertencer a Deus “em si mesmo” ou, de outra maneira, essa distinção, que indubitavelmente existe, deixaria de lado a comunicação pessoal de Deus. Uma vez que essas modalidades e suas diferenciações ou estão no próprio Deus (embora nós as experimentemos primeiramente de nosso ponto de vista) ou elas existem somente em nós.

Em outras palavras, “Pai”, “Filho”, e “Espírito Santo” não são simples maneiras de o homem dar sentido à diversidade de sua experiência em relação ao mistério da salvação. Nem são atribuições que Deus, de alguma maneira, assume, temporariamente, com o propósito de entrar na história. Primeiro de tudo, elas correspondem à maneira que Deus realmente é. O mesmo Deus que *aparece* como uma Trindade é a Trindade. A maneira que Deus é conhecido na revelação corresponde ao modo como Deus é em si mesmo.

Robert Jenson

Escrevendo de uma perspectiva luterana, porém, profundamente versado na tradição reformada, o contemporâneo teólogo estado-unidense Robert Jenson proporcionou-nos uma reformulação renovada e criativa da doutrina tradicional da Trindade. De muitas maneiras, é adequado que o consideremos como alguém responsável pelo desenvolvimento da posição barthiana, com sua ênfase característica sobre a necessidade de se permanecer fiel à revelação de Deus. Sua obra *The triune identity: God according to the Gospel [A identidade trina: Deus conforme o Evangelho]* (1982) fornece um ponto de referência fundamental para a discussão da doutrina, em um período que tem assistido ao desenvolvimento de um interesse renovado em relação a um tema, até esse momento, negligenciado.

Jenson argumenta que “Pai, Filho e Espírito Santo” é o nome próprio para o Deus que os cristãos conhecem em Jesus Cristo e por meio dele. Ele considerava imperativo que Deus devesse ter um nome próprio. “O discurso trinitário é o esforço do cristianismo em identificar o Deus que nos chamou. A doutrina da Trindade abrange tanto um nome adequado, “Pai, Filho e Espírito Santo”... como um desenvolvimento e uma análise elaborados de acordo com as respectivas descrições identificadas. Jenson destaca que o antigo Israel estabeleceu-se em um contexto politeísta, no qual o termo “deus” transmitia pouca informação. Era necessário dar um nome ao deus em questão. Uma situação semelhante confrontava os escritores do Novo Testamento que eram obrigados a identificar o deus do coração de sua fé e distingui-lo de muitos outros deuses adorados e reconhecidos na região, especialmente na Ásia Menor.

A doutrina da Trindade, dessa maneira, *identifica e nomeia* o Deus cristão – mas o identifica e nomeia de uma maneira consistente com o testemunho bíblico. Não é um nome que tenhamos escolhido; é um nome que foi escolhido para nós e que fomos autorizados a usar. Jenson, desse modo, defende a prioridade da revelação de Deus frente às construções humanas de conceitos de divindade. “O evangelho identifica o seu Deus dessa maneira: Deus é aquele que ressuscitou da morte o Jesus de Israel. A completa tarefa da teologia pode ser descrita como o desdobramento dessa sentença em várias maneiras. Uma delas, produz o pensamento e a linguagem trinitária da igreja.” Observamos, em uma seção anterior, a maneira pela qual a igreja primitiva tendia acidentalmente a confundir nítidas idéias cristãs sobre Deus com aquelas derivadas do contexto helenístico, no qual se desenvolveu. Jenson afirma que a doutrina da Trindade foi, e ainda é, um mecanismo de defesa necessário

contra tais conceitos. Ela permite a igreja descobrir a singularidade de seu credo e evitar ser absorvida por concepções rivais de Deus.

Entretanto, a igreja não podia ignorar seu contexto intelectual. Se por um lado, sua tarefa era defender a noção cristã de Deus contra concepções rivais de divindade, por outro lado, consistia em fornecer “uma análise metafísica da identificação trina de Deus fornecida nos evangelhos”. Em outras palavras, a igreja era obrigada a usar as categorias filosóficas, de sua época, para explicar precisamente o que os cristãos acreditavam sobre seu Deus e como distingui-lo de outros deuses. Paradoxalmente, a tentativa de diferenciar o cristianismo do helenismo levou à introdução de categorias helenísticas no discurso trinitário.

Portanto, a doutrina da Trindade está centralizada no reconhecimento de que Deus é nomeado pela Escritura e no testemunho da igreja. No seio da tradição hebraica, Deus é identificado por fatos históricos. Jenson destaca quantos textos do Antigo Testamento identificam Deus de acordo com os atos divinos na história – como a libertação de Israel de sua escravidão no Egito. O mesmo padrão é evidente no Novo Testamento: reconhece-se que Deus é identificado em relação a fatos históricos, principalmente, a ressurreição de Jesus Cristo. Deus é identificado em relação a Jesus Cristo. Quem é Deus? De que Deus estamos falando? O Deus que ressuscitou Cristo dentre os mortos. Jenson disse: “O surgimento de um padrão semântico no qual o uso dos termos ‘Deus’ e ‘Jesus Cristo’ é mutuamente determinante”, é de fundamental importância no Novo Testamento.

Jenson, dessa maneira, resgata a concepção pessoal de Deus frente à especulação metafísica. “Pai, Filho e Espírito Santo” é um *nome próprio* que devemos usar ao nos dirigir e ao nomear Deus. “Os meios lingüísticos de identificação – nomes próprios, descrições identificadoras, ou ambas – são uma necessidade da religião. Orações, como outras petições e exaltações, devem ser endereçadas a alguém.” Portanto, a Trindade é um instrumento de precisão teológica, que nos força a ser precisos sobre o Deus em discussão.

John Macquarrie

John Macquarrie, escritor anglo-estado-unidense com raízes na tradição presbiteriana escocesa, em sua obra *Principles of Christian theology* [*Princípios da teologia cristã*] (1966), aborda a doutrina da Trindade de uma perspectiva existencialista (vide pp. 232-33). Macquarrie, nessa obra, argumenta que a doutrina da Trindade “garante uma compreensão dinâmica de Deus, não, estática”. Mas como um Deus dinâmico pode ser simultaneamente estável? A reflexão de Macquarrie sobre essa tensão levou-o a concluir que “se Deus não tivesse se revelado como trino, deveríamos ter sido compelidos a refletir sobre ele dessa maneira”. Ele explora a concepção dinâmica de Deus no seio da tradição cristã do seguinte modo:

- 1 Deve-se entender o Pai como um *Ser primordial*. Isso significa que devemos entendê-lo como “o ato ou a energia suprema que permite a existência, a condição para que todas as coisas possam existir, a fonte não apenas daquilo que é, mas de todas as possibilidades de existência”.

- 2 O Filho é entendido como um *Ser expressivo*. O “Ser primordial” precisa expressar-se no mundo de seres e o faz “fluindo por meio do Ser expressivo”. Macquarrie, ao seguir essa abordagem, adota a idéia do Filho como o Verbo ou o *Logos*, o agente do Pai na criação do mundo. Ele relaciona abertamente essa forma de existência a Jesus Cristo: “Os cristãos crêem que o ser de Deus encontra expressão sobretudo no ser finito de Jesus”.
- 3 O Espírito Santo deve ser entendido como um *Ser unificador*, pois “a função do Espírito é manter, fortalecer e, se necessário, restaurar a união de Deus com suas criaturas”. A tarefa do Espírito é promover graus inéditos e mais elevados de unidade entre Deus e o mundo (entre o “Ser” e os “seres”, para usar os termos de Macquarrie), isso leva as criaturas de volta a uma união nova e mais rica com o Deus, que é responsável antes de tudo pela sua existência.

Ficará claro que a abordagem de Macquarrie é genuinamente proveitosa, pois ela liga a doutrina da Trindade à condição existencial da humanidade. Contudo, sua deficiência se torna evidente, pois parece existir uma certa artificialidade envolvida na atribuição de funções existenciais às pessoas da Trindade. Alguém poderia perguntar o que teria acontecido se a Trindade tivesse quatro membros, será que, talvez, para lidar com essa situação Macquarrie tivesse que imaginar uma quarta categoria do Ser? Mas essa é uma deficiência de abordagens existenciais em geral e não apenas dessa abordagem específica, em particular.

É também interessante examinar se a abordagem de Macquarrie pode ser considerada como uma forma de modalismo – especificamente, o *modalismo funcional* que observamos anteriormente (vide p. 383). Macquarrie parece argumentar que a doutrina da Trindade deve ser vista como a revelação de três modos de existência em Deus.

A abordagem de Macquarrie ilumina os pontos fortes e fracos da abordagem existencialista em relação à teologia. De modo geral, isso pode ser dito da seguinte maneira:

- O ponto forte dessa abordagem é que dá uma poderosa dimensão adicional à teologia cristã, ao indicar as maneiras pelas quais essa teologia pode ser correlacionada às estruturas da existência humana.
- O ponto fraco dessa abordagem é que, embora capaz de promover o *avanço existencial* das doutrinas cristãs correntes, é menos valiosa no *estabelecimento* destas doutrinas antes de tudo.

Havendo analisado diversas abordagens relativas à doutrina da Trindade, passaremos, agora, ao debate que tem sido de considerável importância histórica e teológica, isto é, o debate sobre a maneira como se dá o relacionamento entre o Espírito Santo e o Filho. Essa controvérsia tornou-se conhecida como o debate *filioque*, que será analisado a seguir.

A controvérsia *Filioque*

Um dos mais importantes eventos na história primitiva da igreja foi o acordo em todo o Império Romano, de leste a oeste, sobre o Credo Niceno. Esse documento pretendia trazer estabilidade doutrinária para a igreja em um período de considerável importância em sua história. Parte do texto escrito desse acordo fazia referência ao Espírito Santo como “procedendo do Pai”. Entretanto, a igreja ocidental, até o século IX, alterou, em sua prática, essa expressão, falando do Espírito Santo como “procedendo do Pai e do Filho”. O termo latino *filioque*, que literalmente significa “e do Filho”, desde essa época refere-se a essa adição, agora normativa na igreja ocidental e na teologia que ela professa. Essa idéia de uma “dupla origem” do Espírito Santo foi fonte de intensa irritação em meio aos escritores gregos: não apenas levantou sérias dificuldades teológicas para eles, como também envolveu a manipulação do texto supostamente inviolável do credo. Muitos estudiosos vêem nesse ressentimento uma contribuição para o cisma, por volta de 1054, entre as igrejas ocidental e oriental (vide p. 70).

O debate *filioque* é relevante tanto como uma questão teológica em si mesmo quanto como um tópico de alguma importância nas relações contemporâneas entre a igreja ocidental e oriental. Portanto, propomo-nos explorar esse assunto detalhadamente. A questão básica é se podemos dizer que o Espírito Santo procede somente do Pai ou do Pai e do Filho. A primeira posição é associada à igreja oriental, que recebe maior ênfase em escritos dos pais capadócijs; a segunda posição, está associada à igreja ocidental, sendo abordada por Agostinho de Hipona, em seu tratado *On the Trinity* [*Sobre a Trindade*].

Os escritores patrísticos gregos insistiam que havia apenas uma origem do ser na Trindade. Somente o Pai era a única e suprema causa de todas as coisas, inclusive do Filho e do Espírito, na Trindade. O Filho e o Espírito derivavam do Pai, porém, de distintas maneiras. Na procura de termos apropriados para expressar esse relacionamento, os teólogos, eventualmente, fixaram-se em duas imagens bastante distintas: O Filho é o *gerado* do Pai ao passo que o Espírito *procede* do Pai. Esses dois termos pretendiam expressar a idéia de que tanto o Filho como o Espírito emanavam do Pai, porém, de distintas maneiras. O vocabulário é impreciso, refletindo o fato de que as palavras gregas envolvidas (*genesis* e *ekporeusis*) são difíceis de traduzir para as línguas modernas.

Com a finalidade de auxiliar o entendimento desse complexo processo, os pais gregos usaram duas imagens. O Pai pronuncia sua palavra; e ao mesmo tempo em que emite essa palavra, ele sopra com a finalidade de fazê-la conhecida e acolhida. A imagem usada aqui, que é fortemente fundamentada na tradição bíblica, é a do Filho como a Palavra de Deus e a do Espírito como o sopro de Deus. Uma óbvia questão é levantada aqui: por que deveriam os pais capadócijs, e outros escritores gregos, gastar tempo e esforço em distinguir o Filho e o Espírito dessa maneira? A resposta é importante. Uma falha em distinguir os modos por meio dos quais o Filho e o Espírito são derivados de um único e mesmo Pai levaria à hipótese de Deus ter dois filhos, o que teria levantado problemas insuperáveis.

Nesse contexto, é impensável que o Espírito Santo deveria proceder tanto do Pai como do Filho. Por quê? Porque isso comprometeria totalmente o princípio do Pai como a única origem e fonte de toda a divindade. Isso significaria a afirmação de que havia *duas* fontes de divindade em uma única Trindade, com todas as contradições e tensões internas que isso geraria. Se o Filho compartilhasse do dom exclusivo do Pai, como fonte de toda divindade, esse dom deixaria de ser exclusivo. Por essa razão, a igreja grega considerava a idéia ocidental de uma “dupla origem” do Espírito como algo que se aproximava de uma total incredulidade.

A tradição grega, entretanto, não era totalmente unânime nesse ponto. Cirilo de Alexandria não hesitava ao falar do Espírito como “pertencendo ao Filho” e idéias correlatas desenvolviam-se rapidamente na igreja ocidental. Antigos escritores cristãos ocidentais eram deliberadamente vagos sobre o preciso papel do Espírito Santo na Trindade. Hilário de Poitiers, em seu tratado *On the Trinity* [*Sobre a Trindade*], contentou-se com uma declaração de que não “diria nada sobre o Espírito Santo [de Deus] exceto que ele era Espírito [de Deus]”. Essa atitude vaga levou alguns de seus leitores a suspeitar que ele realmente fosse um binário e que acreditava somente na completa divindade do Pai e do Filho. Hilário, entretanto, em outras passagens do mesmo tratado, deixa claro que distinguia o Novo Testamento apontar para o Espírito como procedente tanto do Pai como do Filho, em vez de somente do Pai.

Esse entendimento de que o Espírito teve sua origem no Pai e no Filho foi desenvolvendo-se e recebeu sua forma clássica em Agostinho de Hipona. Agostinho de Hipona, provavelmente partindo da posição sugerida por Hilário, argumentava que o Espírito devia ser entendido como oriundo do Filho. João 20.22, era um de seus textos essenciais, o qual relata ter o Cristo ressuscitado, soprado sobre seus discípulos e dito: “Recebei o Espírito Santo”. Agostinho de Hipona, em sua obra *On the Trinity* [*Sobre a Trindade*], explica isso da seguinte maneira:

Da mesma forma não podemos dizer que o Espírito Santo também não proceda do Filho. Apesar de tudo, diz-se que o Espírito é o Espírito tanto do Pai como do Filho... [nesse ponto, João 20.22 é citado] O Espírito Santo procede não apenas do Pai, mas também do Filho.

Ao fazer essa declaração, Agostinho de Hipona pensou estar resumindo um consenso tanto para a igreja ocidental como para a, oriental. Infelizmente, seu conhecimento do grego não pareceu ter sido bom o suficiente para perceber que os escritores capadócijs, de fala grega, adotavam uma posição bastante distinta. Agostinho de Hipona, em alguns pontos, todavia, está obviamente preocupado em defender o singular papel do Pai na Trindade:

Existem boas razões de por que nessa Trindade falamos somente a respeito do Filho como a Palavra de Deus, somente do Espírito Santo como um dom de Deus e somente do Pai como o único de quem a Palavra é gerada e de quem o Espírito Santo, principalmente, procede. Adicionei a palavra “principalmente”, porque aprendemos que o Espírito Santo procede também do Filho. Mas isso é

novamente algo dado pelo Pai ao Filho – não que ele não existisse sem isso, pois tudo que o Pai dá para seu unigênito ele o faz no ato de gerá-lo. Portanto, Ele é gerado de tal maneira que o dom comum procede também dele e o Espírito Santo de ambos.

Portanto, o que Agostinho de Hipona pensava estar fazendo ao entender a atribuição do Espírito Santo dessa maneira? A resposta encontra-se em seu entendimento diferenciado do Espírito Santo como o “elo de amor” entre o Pai e o Filho. Agostinho de Hipona desenvolveu a idéia de relação na Trindade, argumentando que suas pessoas são definidas por suas mútuas relações. Deve-se, portanto, ver o Espírito como a relação de amor e de comunhão entre o Pai e o Filho. Agostinho de Hipona acreditava ser essa relação fundamental para a apresentação, no quarto evangelho, da unidade de vontade e propósito do Pai e do Filho.

Podemos resumir as distinções essenciais entre as duas abordagens da seguinte maneira.

- 1 A intenção *grega* era resguardar a exclusiva posição do Pai como a única fonte de divindade. Pelo fato de que tanto o Filho como o Espírito derivam-se dele, embora de maneiras distintas, mas igualmente válidas, suas origens divinas estavam garantidas. Para os gregos, a abordagem latina parecia introduzir duas fontes distintas de divindade na Trindade e enfraquecer a distinção vital entre o Filho e o Espírito. O Filho e o Espírito devem ser entendidos como possuindo atribuições distintas, porém, complementares, enquanto que a tradição ocidental vê o Espírito como o *Espírito de Cristo*. De fato, um grande número de escritores modernos ligados à tradição oriental, como o escritor russo Vladimir Lossky, criticaram a abordagem ocidental. Lossky, em seu ensaio, *The procession of the Holy Spirit [Processão do Espírito Santo]*, argumenta que a abordagem ocidental inevitavelmente despersonaliza o Espírito, levando a uma ênfase inadequada sobre a obra e a pessoa de Cristo, e reduz a Trindade a um princípio impessoal.
- 2 A intenção *latina* era assegurar que o Filho e o Espírito fossem adequadamente diferenciados um do outro e, ao mesmo tempo, demonstrar que mantinham um mútuo relacionamento. A forte abordagem relacional para a idéia de “pessoa” adotada tornou inevitável que o Espírito fosse tratado dessa maneira. Sensíveis em relação à posição grega, os antigos escritores latinos enfatizaram que não consideravam sua abordagem como pressuposto de duas fontes de divindade na Trindade. Isso ficou particularmente evidente no Décimo Primeiro Concílio de Toledo, ao qual já fizemos referência neste capítulo.

Creemos que o Espírito Santo, a terceira pessoa da Trindade, seja Deus, um e igual a Deus Pai e a Deus Filho, de uma só substância e uma só natureza; não sendo, entretanto, gerado ou criado, mas procedendo de ambos, e que ele é o Espírito de ambos. Nós também acreditamos que o Espírito Santo não é semelhante àquele que “não foi gerado”, pois se assim o chamássemos admitiríamos

a existência de dois pais, nem mesmo podemos considerá-lo semelhante àquele que foi “gerado”, pois pareceríamos estar pregando a existência de dois filhos. Ele é, contudo, chamado o Espírito não somente do Pai nem somente do Filho, mas de ambos, Pai e Filho. Já que ele não procede do Pai para o Filho nem do Filho para santificar as criaturas, mas demonstra-se que ele procede de ambos ao mesmo tempo, uma vez que é conhecido como o amor e a santidade de ambos. Logo, cremos que o Espírito Santo é enviado por ambos, assim como o Filho é enviado pelo Pai. Ele não é, entretanto, de menor importância que o Pai ou o Filho.

Idéias similares foram afirmadas por concílios posteriores. Dessa forma, o Concílio de Lion (1274) declarou que “o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, *contudo, não como se tivesse duas origens, mas apenas uma única origem*”. Entretanto, apesar dessas explicações, a doutrina permanece como uma fonte de discussão entre cristãos ocidentais e orientais, que parece pouco provável de ser removida em um futuro próximo.

Agora que consideramos a doutrina cristã de Deus, voltar-nos-emos para o segundo principal tema da teologia cristã: a identidade e o significado de Jesus Cristo. Já destacamos a forma como a doutrina cristã da Trindade emerge de considerações cristológicas. Portanto, chegou o momento apropriado para examinar o desenvolvimento da cristologia como tema central.

Questões do Capítulo 10

- 1 Muitos teólogos preferem falar de “Criador, Redentor e Sustentador”, em vez do tradicional “Pai, Filho e Espírito Santo”. Qual a vantagem dessa abordagem? E que dificuldades essa abordagem apresenta?
- 2 Por que o século XX testemunhou uma renovação no interesse pela doutrina da Trindade?
- 3 Como você conciliaria essas duas declarações: “Deus é uma pessoa”; “Deus é constituído de três pessoas”?
- 4 A Trindade é uma doutrina sobre Deus ou sobre Jesus Cristo?
- 5 Faça um resumo da doutrina da Trindade encontrada nas obras de Agostinho de Hipona e de Karl Barth.
- 6 Há distinção entre o fato de o Espírito proceder somente do Pai ou de ambos, do Pai e do Filho?

Leitura complementar

Para uma seleção de fontes primárias relevantes a esta seção, veja Alister E. McGrath, *The Christian theology reader*, 2a ed. edn (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2001) capítulo 3.

M. R. Barnes e D. H. Williams (eds), *Arianism after Arius: essays on the development of the fourth century Trinitarian conflicts* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993).

Boris Bobrinsky, *The mystery of the Trinity: Trinitarian experience and vision in the biblical and patristic tradition* (Crestwood, NY: St Vladimir Seminary Press, 1999).

Leonardo Boff, *Trinity and society* (London: Burns & Oates, 1988).

- David Brown, *The divine Trinity* (London: Duckworth, 1988).
- Philip W. Butin, *Revelation, redemption, and response: Calvin's Trinitarian understanding of the divine-human relationship* (New York: Oxford University Press, 1995).
- David S. Cunningham, *These three are one: the practice of Trinitarian theology* (Oxford: Blackwell Publishers, 1998).
- Ralph Del Colle, *Christ and the Spirit: Spirit-Christology in Trinitarian perspective* (New York: Oxford University Press, 1994).
- Michael A. Fahey e John Meyendorff, *Trinitarian theology east and west: St. Thomas Aquinas – St. Gregory Palamas* (Brookline, NY: Holy Cross Orthodox Press, 1977).
- Colin E. Gunton, *The promise of Trinitarian theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991).
- Richard S. Haugh, *Photius and the carolingians: the Trinitarian controversy* (Belmont, MA: Nordland Publishing, 1975).
- William J. Hill, *The three-personed God: the Trinity as a mystery of salvation* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1982).
- Robert W. Jenson, *The triune identity: God according to the Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1982).
- Eberhard Jüngel, *The doctrine of the Trinity* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1976).
- A. K. Kimel (ed.), *Speaking the Christian God: the holy Trinity and the challenge of feminism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992).
- Bernard J. F. Lonergan, *The way to Nicea: the dialectical development of Trinitarian theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1976).
- Jürgen Moltmann, *The Trinity and the kingdom of God* (London: SCM Press, 1981).
- John J. O' Donnell, *The mystery of the triune God* (London: Sheed & Ward, 1988).
- Ted Peters, *God as Trinity: relationality and temporality in divine life* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993).
- Karl Rahner, *The Trinity* (London: Burns & Oates, 1970).
- Duncan Reid, *Energies of the Spirit: Trinitarian models in eastern orthodox and western theology* (Atlanta: Scholars Press, 1997).
- John Thompson, *Modern Trinitarian perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 1994).
- Alan J. Torrance, *Persons in communion: an essay on Trinitarian description and human participation* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996).
- Thomas F. Torrance, *The Trinitarian faith* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988).
- Arthur W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London: SPCK, 1969).
- Thomas G. Weinandy, *The father's Spirit of sonship: reconceiving the Trinity* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995).
- Claud Welch, *In this name: the Trinity in contemporary theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952).
- W. Waite Willis, *Theism, atheism, and the doctrine of the Trinity: the Trinitarian theologies of Karl Barth and Jürgen Moltmann in response to protest atheism* (Atlanta: Scholars Press, 1987).

Citações

- J.R. Illingworth, *Personality Human and Divine* (London: Macmillan, 1899), 66-8 (p. 376).
- Irenaeus, *Demonstration of the Apostolic Preaching*, 6 (p. 376-7).
- Epiphanius of Constantia, *Panarion*, Ixii, 1 (p. 382-3).
- Council of Toledo, *Symbolum fidei de Trinitate et Incarnatione*; em H. Denzinger (ed.), *Enchiridion Symbolorum*, 24-5 edn (Barcelona: Herder, 1948), 128 (p. 384).
- Gregory of Nyssa, *Quod non sint tres dii*, em *Gregorii Nysseni Opera*, ed. W. Jaeger (Leiden: E.J. Brill, 1921-53), vol. 3, parte 1, 38 (p. 385).
- Karl Rahner, *The Trinity* (London: Burns & Oates, 1970), 22, 82-3, 99-100 (p. 391).
- Augustine, de Trinitate, XV.xvii.27-xviii.32 (p. 396-7).
- Council of Toledo, *Symbolum fidei de Trinitate et Incarnatione*; em H. Denzinger (ed.), *Enchiridion Symbolorum*, 24-5 edn (Barcelona: Herder, 1948), 128 (p. 397-98).

A DOCTRINA DA PESSOA DE CRISTO

A área da teologia cristã tradicionalmente conhecida como “cristologia” ocupa-se do estudo da pessoa de Jesus Cristo. O presente capítulo trata das perspectivas acerca da pessoa de Jesus Cristo, o que tem sido de grande importância na tradição cristã. As questões discutidas neste capítulo, como ficará claro, podem ser descritas como “clássicas”, no sentido em que dominaram a agenda cristológica da tradição cristã antes mesmo do surgimento do Iluminismo. O Iluminismo levantou uma série de questões novas, provocando uma série de debates sem paralelo no período anterior a 1700. Essas questões serão discutidas detalhadamente no capítulo que se segue. Nossa preocupação no presente capítulo é o registro das interpretações clássicas da cristologia.

A relação entre a cristologia e a soteriologia

Os mais antigos trabalhos da teologia cristã, com frequência, traçavam uma aguda distinção entre “a pessoa de Cristo” ou “cristologia” de um lado, e a “obra de Cristo” ou “soteriologia” de outro lado. Esta distinção foi mantida nesta presente obra, puramente por razões didáticas, pois uma completa discussão destas duas áreas não poderia ser contida nos limites de um único capítulo. Entretanto, a diferenciação é cada vez mais considerada como algo de pouca valia, salvo por razões de apresentação. Teologicamente, a íntima conexão entre as duas áreas é hoje geralmente reconhecida. Entre as considerações que levaram a esse desenvolvimento, as seguintes são de importância especial:

- 1 *A distinção kantiana entre ding-an-sich (“a coisa em si”) e sua percepção.* O argumento de Kant é que não podemos conhecer as coisas diretamente, mas apenas à medida que possamos percebê-las ou entender seu impacto. Embora a principal justificação filosófica dessa asserção repouse além do escopo deste volume, suas implicações teológicas são claras: a identidade de Jesus Cristo é conhecida por intermédio de seu impacto sobre nós. Em outras palavras, a pessoa de Jesus torna-se conhecida por intermédio de sua obra. Existe assim uma ligação orgânica entre a cristologia e a soteriologia. Essa perspectiva é adotada por Albrecht Ritschl em sua obra *Christian doctrine of justification*

and reconciliation [A doutrina cristã da justificação e reconciliação] (1874). Ritschl defendia que era impróprio separar a cristologia da soteriologia, pois percebemos “a natureza e os atributos — ou seja, aquilo que determina o ser, somente pelo efeito de algo sobre nós — e concebemos a natureza e a extensão de seus efeitos sobre nós como sua essência”.

- 2 *A crescente compreensão das afinidades entre as cristologias funcional e ontológica* isto é, entre cristologias que fazem afirmações sobre a *função* ou sobre a *obra* de Cristo e aquelas que fazem afirmações a respeito de sua *identidade ou ser*. Atanásio é um dos primeiros escritores cristãos a tornar explícita essa conexão. Somente Deus pode salvar, afirmava ele. Contudo, Cristo é salvador. O que esta afirmação a respeito da *função* de Cristo nos diz sobre sua *identidade*? Se Jesus Cristo é capaz de exercer a função de nosso salvador, quem deve ser ele? A cristologia e a soteriologia são assim vistas como dois lados da mesma moeda, em vez de duas áreas independentes de pensamento.

Esta tese foi declarada com particular ênfase por Wolfhart Pannenberg, que destaca a maneira pela qual a cristologia e a soteriologia, no pensamento cristão, têm estado intimamente ligadas:

A divindade de Jesus e seu significado redentor e libertador para nós estão relacionadas da forma mais próxima possível. Assim, a famosa sentença de Melancton é apropriada: “Quem Jesus Cristo é torna-se conhecido em sua ação salvadora”... Desde Schleiermacher, o forte vínculo entre a cristologia e a soteriologia recebeu aceitação geral na teologia: deve-se particularmente entender isso como um aspecto característico da cristologia moderna. Não é possível mais separar a pessoa divino-humana e a obra redentora de Jesus Cristo, como era feito na teologia escolástica medieval e, do mesmo modo, na dogmática da ortodoxia protestante do século XVI e XVII, mas, antes, como Schleiermacher propõe, entender que ambas são concebidas como os dois lados da mesma moeda.

A importância deste ponto pode ser entendida quando comparamos a cristologia de estilo nestoriano (que enfatiza a humanidade de Jesus Cristo, especialmente em relação a seu exemplo moral: vide p. 442) com a soteriologia pelagiana (que enfatiza a total liberdade da vontade humana: vide pp. 506-13). Para Pelágio, a humanidade tem a capacidade de agir corretamente, mas apenas precisa que lhe seja dito o que fazer. O exemplo moral de Jesus Cristo forneceu esse modelo. Esta perspectiva que vê a Jesus Cristo como um exemplo está, assim, ligada a uma perspectiva da natureza humana que minimiza a extensão do pecado humano, bem como da trágica história da humanidade em geral. Como Charles Gore, teólogo inglês, destacou de forma incisiva, um século atrás, em uma passagem muitas vezes citada:

Concepções inadequadas da pessoa de Cristo caminham lado a lado com as concepções inadequadas sobre o que deseja a natureza humana. A concepção nestoriana de Cristo... o qualifica como um exemplo do que o homem pode

fazer, bem como da união maravilhosa com Deus que o homem pode assumir se for santo o suficiente; Cristo, porém, permanece como um simples homem entre muitos, encerrado nos limites de uma simples personalidade humana, e influencia a humanidade apenas exteriormente. Ele pode ser considerado como redentor de homens desde que os homens possam ser salvos apenas pelo bom exemplo exterior, mas não de outra maneira. O Cristo, de acordo a ótica de Nestor, apresenta uma associação lógica com o homem pelagiano... o Cristo nestoriano é o perfeito salvador para o homem pelagiano.

Embora Gore talvez exagere em sua tese, um importante ponto de conexão entre a cristologia e a soteriologia pode ser identificado. Uma soteriologia fundamentada no exemplo, com sua compreensão correlata da natureza e do papel do exemplo moral de Jesus Cristo, é, em última análise, correspondente a uma perspectiva pelagiana da situação e das habilidades da humanidade. A distância ontológica entre Cristo e o ser humano é encurtada para minimizar a descontinuidade entre sua personalidade moral e a nossa. Cristo é o supremo exemplo do homem que evidencia um estilo de vida autenticamente humano que nós, supostamente, somos capazes de imitar. Nossa perspectiva de quem seja Jesus, basicamente reflete nosso entendimento da situação da humanidade caída.

Apesar deste consenso, existe uma contínua discordância sobre a ênfase a ser dada às considerações soteriológicas na cristologia. Por exemplo, como ficará claro posteriormente, a perspectiva adotada por Rudolf Bultmann parece reduzir a cristologia ao simples fato de “que” existiu uma figura histórica, à qual o querigma, (em grego, *kerygma*, isto é, a proclamação de Cristo) pode ser traçado e ligado (vide p. 451). A função primordial do querigma é transmitir o conteúdo soteriológico do evento de Cristo. Uma abordagem correlata, encontrada nos escritos de A. E. Biedermann e também nos de Paul Tillich, traça uma distinção entre o “princípio de Cristo” e a pessoa histórica de Jesus. Isso levou alguns escritores, principalmente Wolfhart Pannenberg, a expressar sua preocupação quanto ao fato de que uma cristologia pudesse ser simplesmente construída a partir de considerações soteriológicas (assim vulnerável às críticas de Ludwig Feuerbach), em vez de se fundamentar na história do próprio Jesus Cristo (vide p. 252).

O lugar de Jesus Cristo na teologia cristã

A pessoa de Jesus Cristo é de central importância para a teologia cristã. Embora a “teologia” pudesse ser definida como “falar acerca de *Deus*” em geral, a “teologia cristã” confere um papel central a Jesus Cristo. A natureza desse papel é complexa e mais bem compreendida ao se considerar seus vários elementos. O primeiro desses elementos é histórico, ao passo que os outros três são mais de caráter teológico.

Jesus Cristo é o ponto de partida histórico para o Cristianismo

Essa observação é relativamente incontroversa. O fato de que a vinda de Jesus deu origem à comunidade cristã é uma simples questão histórica. Entretanto, a

interpretação dessa questão é, na verdade, muito mais complexa. Considere, por exemplo, a hipótese de Jesus de Nazaré ter introduzido algo *novo* no mundo. Para os escritores do Iluminismo, Jesus de Nazaré não fez nada mais do que proclamar novamente a religião natural que foi prontamente corrompida por seus seguidores, inclusive Paulo. Não havia nada novo em suas palavras ou obras. As idéias de Jesus, naquilo em que eram válidas, poderiam ser todas obtidas por intermédio do uso de uma razão humana onicompetente. Assim, o racionalismo alegava que Jesus nada tinha a dizer que fosse, ao mesmo tempo, *correto* e *novo*; naquilo em que ele estava certo, simplesmente estava de acordo com aquilo que a perfeita razão humana sempre soubera; se ele havia dito algo novo (isto é, até o momento desconhecido pela razão) isso seria, por definição, algo irracional e, por conseguinte, sem nenhum valor.

Uma abordagem bastante diferente é associada ao protestantismo liberal alemão (vide pp. 138-40), especialmente da forma como foi tratado nos escritos de Albrecht Benjamin Ritschl. Ele defende que Jesus de Nazaré trouxe algo *de novo* à condição humana, algo que até então a razão tinha negligenciado. “Jesus estava consciente de um *relacionamento novo e até aquele momento desconhecido com Deus*”. Enquanto os racionalistas acreditavam na existência de uma religião universal e racional, da qual as religiões mundiais individual podiam ser consideradas, na melhor das hipóteses, como sombras remotas, Ritschl defendia que isso não era mais do que um sonho da razão, uma abstração sem nenhuma consistência histórica. O cristianismo, como uma religião histórica, possui certas características teológicas e culturais definidas, em parte devido a Jesus de Nazaré.

Por mais importante que essa consideração histórica possa ser, a teologia cristã tem geralmente situado o significado de Jesus Cristo em três áreas especificamente *teológicas*, que consideraremos a seguir. Todavia, deve-se enfatizar que essa dimensão histórica do significado de Jesus Cristo é de contínua importância. O cristianismo não é um conjunto de idéias isoladas e independentes; ele representa uma resposta sustentável às questões levantadas pela vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. O cristianismo é uma religião histórica que veio a existir em resposta a um conjunto de eventos específicos, que estão centrados em Jesus Cristo, e aos quais a teologia cristã é obrigada a retornar no curso de suas especulações e reflexões.

Este ponto é relevante para a compreensão da contínua importância da Escritura no seio tradição cristã. A cristologia e a autoridade da escritura são ligadas de forma indissociável, pois é a Escritura que nos trás o conhecimento de Jesus Cristo. O Novo Testamento é o único documento que possuímos, o qual a igreja cristã reconheceu como aquele que materializa e reúne com autenticidade sua compreensão acerca de Jesus e o impacto que teve sobre a vida e o pensamento das pessoas. Os relatos provenientes de fontes extracanônicas sobre Jesus são de confiabilidade questionável e de valor estritamente limitado. Assim, a autoridade da Escritura repousa, em parte, sobre considerações históricas. Entretanto, estas considerações históricas devem ser complementadas com reflexões teológicas – por exemplo, o fato de que é por intermédio de Jesus Cristo que o conhecimento tipicamente cristão

de Deus surgiu, assim como que esse conhecimento de Jesus é dado somente pela Escritura. Agora, prosseguiremos no exame destas considerações teológicas.

Deus se revela em Jesus Cristo

Um elemento central da teologia cristã gira em torno da idéia de *uma presença reveladora de Deus* em Cristo (vide pp. 426; 431-2). Jesus Cristo é considerado como aquele em quem Deus se revela de uma maneira particular, específica e singular para o cristianismo. Talvez a declaração mais radical sobre essa crença possa ser encontrada na obra de Karl Barth, *Church dogmatics* [*Dogmática da igreja*]:

Quando a Sagrada Escritura fala sobre Deus, ela não nos permite deixar que nossa atenção ou pensamentos vaguem ao acaso... Quando a Sagrada Escritura fala sobre Deus, ela concentra nossa atenção e pensamentos sobre um único ponto e sobre o que devemos conhecer sobre ele... Se continuarmos nos questionando a respeito do único ponto sobre o qual, de acordo com as Escrituras, nossa atenção e pensamentos devem se concentrar, então, do começo ao fim, a Bíblia aponta-nos o nome de Jesus Cristo.

Esta crença foi central para a corrente dominante do cristianismo ao longo dos séculos. Assim, o autor da *Segunda Epístola de Clemente*, provavelmente datada da metade do século II, começa afirmando que: “Devemos pensar em Jesus Cristo como Deus”. Arthur Michael Ramsey, destacado escritor teológico inglês, defendeu a mesma tese teológica de Barth: “A importância da confissão de que *Jesus é o Senhor* não está apenas no fato de que Jesus seja divino, mas também de que Deus seja semelhante a Cristo”.

Essa “concentração cristológica” tem sido objeto de consideráveis debates entre aqueles preocupados com o diálogo entre o cristianismo e outras religiões, assunto que retornaremos a considerar, assim como suas implicações, em um estágio posterior desta obra. Nossa preocupação neste momento é simplesmente observar que, por uma questão histórica, a teologia cristã tem reconhecido que é impossível falar sobre “Deus” em parâmetros da tradição cristã, sem relacionar tais afirmações à pessoa e à obra de Jesus Cristo.

Jesus Cristo é o fundamento da salvação

Um tema central do pensamento cristão dominante é que a salvação, na acepção cristã do termo, manifesta-se em Cristo e por intermédio dele, constituindo-se fundamento em sua vida, morte e ressurreição (vide pp. 466-8). Deve-se observar que o termo “salvação” é bastante complexo. Afirmar que “Jesus Cristo tornou a salvação possível” não significa negar que outros modos de salvação estejam disponíveis por outros meios; é simplesmente insistir que, na tradição cristã, o entendimento cristão característico do que seja a salvação somente pode ser alcançado fundamentado em Jesus Cristo.

Uma vez mais, este núcleo central da fé cristã tem sido o objeto de alguma

preocupação por parte dos revisionistas, alarmados com suas implicações potenciais para o diálogo entre o cristianismo e as outras religiões. Voltaremos, no entanto, a explorar este assunto no momento apropriado nesta obra.

Jesus Cristo modela a vida redimida

Uma questão central da espiritualidade e ética cristã diz respeito à natureza da existência cristã, em relação às dimensões ética e espiritual. O Novo Testamento é fortemente *crisomórfico* em sua visão em relação à vida redimida, isto é, ele afirma que Jesus Cristo não apenas torna essa vida possível; mas também a modela. A imagem do Novo Testamento de “ser segundo Cristo” expressa muito bem esta noção. As questões envolvidas são de alguma importância, especialmente quanto à questão da maneira pela qual Jesus Cristo pode ser um exemplo ético ou espiritual para os cristãos.

Esta tese é defendida pelo teólogo escocês James Denney (1856-1917), que foi o diretor do United Free Church College, em Glasgow, de 1897 até sua morte, vinte anos depois. Denney, em sua grande obra intitulada *The Christian doctrine of reconciliation [A doutrina cristã da reconciliação]*, publicada no ano de sua morte, contrastou duas compreensões deficientes do lugar de Cristo na vida cristã. A primeira – que chama de “sociniana” – trata Cristo simplesmente como um exemplo moral; a segunda – a qual Denney se refere como uma perspectiva “evangélica” – considera Cristo como a fundamentação da salvação, pois ele propiciou a expiação dos pecados da humanidade. Denney declara que ambas são, individualmente, deficientes; elas necessitam ser complementadas para alcançar um entendimento cristão integral do papel de Cristo na fé cristã:

No ensinamento cristão, de uma geração atrás, era lugar comum fazer um contraste entre a idéia de Cristo como nossa expiação e reconciliação e a idéia de Cristo como um “mero” exemplo; o primeiro, era o ponto de vista evangélico; o segundo, era a visão sociniana. Cristo, porém, como a perspectiva evangélica por vezes levava seus adeptos a esquecer, é antes de tudo um exemplo; e é pelo menos possível o fato de que permanecer insensível à inspiração de seu exemplo é o mesmo que permanecer fora de seu poder reconciliador... O que quer que a reconciliação possa ser, é algo que trás à tona aspectos deste caráter e desta virtude que têm sido um tanto quanto negligenciados.

O surgimento da “teologia narrativa” conferiu especial importância a este ponto. Tem sido enfatizado que é a narrativa de Jesus Cristo o que exerce influência dominante sobre a comunidade cristã. A fé e, especialmente, a ética cristã são modeladas pela narrativa de Jesus Cristo, que dá forma e substância a valores e virtudes que de outra maneira não passariam de idéias abstratas. A história de Jesus, desse modo, exercita uma influência dominante sobre o pensamento cristão acerca da ética, pois a maneira pela qual Jesus agia é encarada como algo de contínua importância para a igreja de hoje.

Afirmações cristológicas do Novo Testamento

O Novo Testamento é a fonte primária da cristologia. Entretanto, as reflexões do Novo Testamento sobre o significado de Cristo devem ser estabelecidas no contexto do Antigo Testamento. Por exemplo, o termo “Cristo” – tão facilmente tratado como sobrenome – é na verdade um *título*, com uma variedade de significados que podem ser totalmente compreendidos apenas à luz da expectativa do Antigo Testamento em relação à vinda do Messias de Deus (em grego: *Christos*). Nesta seção, exploraremos as principais linhas de afirmações Cristológicas a ser encontradas no Novo Testamento.

Messias

A palavra grega *Christos* traduz o termo hebraico *mashiah*, mais familiar em sua forma transliterada “Messiah” [Messias], cuja raiz significa “o ungido”. Embora o antigo Israel unguisse profetas e sacerdotes, o termo foi principalmente reservado para a unção de um rei. No contexto da forte visão teocêntrica do antigo Israel, o rei era considerado como alguém que era apontado por Deus. Unção – isto é, esfregar ou derramar óleo de oliva sobre alguém – era assim um sinal público de ter sido escolhido por Deus para a função de rei.

O termo tornou-se ligado a um conjunto de expectativas relacionadas ao futuro de Israel, que se concentrava na antecipada vinda de um novo rei que, como Davi, reinaria sobre o renovado povo de Deus. Há evidências que tais expectativas alcançaram seu ápice no período da ocupação romana, quando os sentimentos nacionalistas tornaram-se intimamente ligados à expectativa messiânica. A descoberta dos *Manuscritos do Mar Morto* lançou nova luz em tais expectativas desse período. Designar qualquer palestino do século I como “o ungido” seria fazer uma afirmação poderosa e profundamente evocativa da importância de tal pessoa.

A evidência do Novo Testamento para o uso desse título por Jesus é bastante complexa e sua interpretação está aberta a debates. Por exemplo, alguns sugeriram que o Messias era uma figura divina; outros defenderam que esse não era o caso, pois o Messias era simplesmente alguém favorecido e reconhecido por Deus. Entretanto, parece que uma boa hipótese pode ser defendida fundamentado-se na sugestão da plausibilidade das quatro seguintes afirmações:

- 1 Jesus era considerado por alguns daqueles que eram atraídos por ele como potencial libertador político que reuniria seu povo para acabar com o domínio romano.
- 2 Jesus nunca permitiu que seus seguidores o descrevessem como o “Messias” – algo que posteriormente veio a ser conhecido como o “segredo messiânico” (William Wrede).
- 3 Se Jesus considerava a si mesmo como o Messias, isso não se revestia de um caráter político como aquele que era associado aos zelotes ou a outros círculos fortemente nacionalistas.

4 A expectativa contemporânea era de um Messias vitorioso. O fato de que Jesus sofrera estava seriamente em desacordo com essa expectativa. Se Jesus era o Messias, ele não era o tipo de Messias que o povo estava esperando.

Qual, portanto, é o significado do termo para que possamos compreender a importância de Jesus? Para o propósito de estabelecer a relação de Jesus com Israel, o termo é de enorme importância. Ele sugere que Jesus deve ser considerado o cumprimento das clássicas expectativas judaicas, lançando os fundamentos para um entendimento de uma continuidade entre o judaísmo e o cristianismo. Essa questão era certamente importante na palestina do século I, e continua a ser importante no que diz respeito às relações judaico-cristãs de hoje.

Entretanto, o assunto se tornou cada vez mais irrelevante para os escritores cristãos com o passar do tempo, e a questão da relação da igreja com Israel tornou-se progressivamente irrelevante em uma cultura helenística. Os teólogos da igreja estavam, agora, principalmente preocupados em situar Jesus no panorama da humanidade e da divindade, e não em um panorama um tanto distinto, a saber, o de relacionar a igreja a Israel, ou o cristianismo ao judaísmo. A igreja primitiva logo viu-se às voltas com outros títulos cristológicos do Novo Testamento, à medida que procurava esclarecer a relação entre a divindade e a humanidade de Jesus Cristo. Um dos mais importantes termos a ser discutido era o “Filho de Deus”, para o qual nós voltamos agora.

O Filho de Deus

O Antigo Testamento empregava o termo “Filho de Deus” em um sentido amplo, cuja melhor tradução talvez seja “aquele que pertence a Deus”. Ele era aplicado a um vasto espectro de categorias, que incluía, de modo geral, o povo de Israel (Êx 4.22) e, especificamente, o rei Davi e seus sucessores que deveriam reinar sobre esse povo (2Sm 7.14). Nesse sentido minimalista, o termo poderia ser aplicado igualmente a Jesus e aos cristãos. Jesus não parece haver usado abertamente o termo em relação a si mesmo. Esse uso do termo é encontrado em outras partes do Novo Testamento, especialmente por Paulo e na carta aos hebreus. Paulo, por exemplo, afirmou que Jesus tinha “sido designado Filho de Deus” devido a sua ressurreição (Rm 1.4).

Paulo usa o termo “Filho de Deus” tanto em relação a Jesus como aos cristãos. Entretanto, traça uma distinção entre a filiação dos cristãos, que tem origem na adoção, e a de Jesus, que se origina do fato de ele ser “o Filho do Deus” (Rm 8.32). No quarto evangelho e nas epístolas joaninas, o termo “filho” (*huios*) é reservado a Jesus, ao passo que o termo mais genérico “filhos” (*tekna*) tende a ser aplicado aos cristãos. A noção básica parece ser de que os cristãos, por intermédio da fé, estão aptos a estabelecer um mesmo tipo de relacionamento como aquele que Jesus desfrutava com o Pai; todavia, o relacionamento entre Jesus e o Pai é, ao mesmo tempo, anterior e fundamental para o relacionamento existente entre os cristãos e Deus.

Estas observações levantam uma importante questão, que deve ser mencionada

aqui. Alguns leitores acharão as referências ao “Filho de Deus” problemáticas devido ao uso de uma linguagem exclusiva. A solução mais simples seria trocar a palavra masculino “filho” por uma outra mais inclusiva “criança”. Embora essa substituição seja compreensível, ela obscurece uma série de distinções cruciais no Novo Testamento. Para Paulo, todos os cristãos – quer sejam homens ou mulheres – são “filhos de Deus” por adoção. O ponto que está sendo alegado é que todos os cristãos desfrutaram direitos de herança – direitos que, de acordo com as condições culturais do período, eram desfrutados somente por crianças do sexo masculino. Em vista desse grande problema cultural, esta obra usará as formas mais tradicionais de linguagem exclusiva, “Filho de Deus” e “Filho do Homem”, para tratar os títulos cristológicos do Novo Testamento, da mesma forma que os tradicionais termos “Pai” e “Filho” foram mantidos para a análise da Trindade feita anteriormente (vide pp. 373-394).

O Filho do Homem

Para muitos cristãos, o termo “Filho do Homem” estabelece-se como o correspondente natural para o termo “Filho de Deus”. É uma afirmação da humanidade de Cristo, assim como o termo “Filho de Deus” é uma afirmação complementar de sua divindade. Entretanto, isso não é tão simples assim. O termo “Filho do Homem” (em hebreu, *bem adam*, ou em aramaico, *bar nasha*) é usado em três principais contextos no Antigo Testamento:

- 1 Como uma espécie de vocativo utilizado pelo profeta Ezequiel;
- 2 Como referência à figura escatológica futura (Dn 7.13-14), cuja vinda aponta para o fim da história e para a vinda do julgamento divino;
- 3 Como ênfase sobre o contraste entre a humildade e a fragilidade da natureza humana e a elevada posição ou a estabilidade de Deus e dos anjos (Nm 23.19; Sl 8.4).

O terceiro significado relaciona-se naturalmente à humanidade de Jesus e pode estar por trás de pelo menos algumas referências a esse aspecto presentes nos evangelhos sinópticos. É, entretanto, o segundo emprego do termo que tem atraído a atenção de muitos estudiosos.

Rudolf Bultmann defende que Daniel 7.13-14 aponta para a expectativa da vinda do “Filho do Homem” ao final da história e argumenta que Jesus compartilhou dessa expectativa. As referências a Jesus, o “Filho do Homem”, vir nas nuvens com grande poder e glória” (Mc 13.26) devem ser entendidas, de acordo com Bultmann, como uma referência a uma outra figura *que não a de Jesus*. Bultmann sugeriu que a igreja primitiva posteriormente fez a fusão de “Jesus” e do “Filho do Homem”, entendendo-os como um e o mesmo. A igreja primitiva, assim, deu origem à aplicação desse termo a Jesus.

Este ponto de vista, entretanto, não tem aceitação universal. Outros estudiosos têm defendido que o termo “Filho do Homem” carrega uma série de associações, incluindo sofrimento, justificação e julgamento, tornando-o assim um termo natu-

ral e adequado para ser aplicado a Jesus. George Caird foi um dos estudiosos do Novo Testamento que desenvolveu esse tipo de perspectiva, defendendo que Jesus usou o termo “para indicar sua união essencial com a humanidade e, acima de tudo, com o fraco e humilde, como também para indicar sua função especial como representante predestinado do novo Israel e portador do julgamento e do reino de Deus”.

O Senhor

O reconhecimento de que “Jesus Cristo é o Senhor” (Rm 10.9) parece ter se tornado uma das primeiras confissões da fé cristã, servindo para distinguir entre os que crêem e os que não crêem em Jesus. O termo “Senhor” (em grego, *kyrios*, e em aramaico, *mar*) parece ter tido poderosas associações teológicas, em parte devido a seu uso para traduzir o *Tetragrammaton* – os quatro caracteres hebraicos usados para representar o nome sagrado de Deus na versão hebraica do Antigo Testamento, usualmente representado nas línguas ocidentais como YHWH ou “Yahweh”. Pronunciar o nome de Deus era algo considerado impróprio no seio do judaísmo; uma palavra alternativa (*adonai*) foi, por essa razão, usada. Na tradução grega do Antigo Testamento, a Septuaginta (LXX), o termo *kyrios* é usado para traduzir o nome de Deus.

A palavra grega *Kyrios*, assim, veio a ser considerada como uma palavra reservada a Deus. Flávio Josefo, importante historiador judeu, registra um importante incidente no qual os judeus se recusaram a tomar parte no culto ao imperador que era uma parte central da religião civil do Império Romano. Eles recusaram-se a referir-se ao imperador como “senhor” (*kyrios*), claramente devido à crença de que esse termo era aplicável somente a Deus. O uso do termo para referir-se a Jesus no Novo Testamento foi, assim, extraído dessa rica tradição de associação, implicando um alto grau de identidade entre Jesus e Deus.

Essa tendência é ilustrada por uma série de passagens no Novo Testamento, que toma as passagens do Antigo Testamento referentes a Deus e as aplica a Cristo. Talvez a mais significativa de tais ocorrências possa ser encontrada em Filipenses 2.10-11, uma passagem que é claramente pré-paulina. Aqui, um antigo escritor cristão cuja identidade provavelmente permanecerá desconhecida, toma a grande declaração do Antigo Testamento (Is 45.23) de que todo joelho se dobrará diante do Senhor Deus e a transfere para o Senhor Jesus Cristo.

Deus

O Novo Testamento foi escrito em contraste com o cenário estritamente monoteísta de Israel. A idéia de que alguém poderia ser descrito como “Deus” teria sido uma blasfêmia nesse contexto. Todavia, o estudioso do Novo Testamento, Raymond Brown, defendeu que existem três claras ocasiões em que Jesus é chamado de “Deus” no Novo Testamento, com importantes implicações decorrentes disso. São elas:

- 1 A seção de abertura do quarto evangelho que inclui a afirmação “a Palavra [...] era Deus” (Jo 1.1).

- 2 A confissão de Tomé, na qual ele se dirige ao Cristo ressurrecto como “Senhor meu e Deus meu” (Jo 20.28).
- 3 A abertura da carta aos Hebreus, na qual há menção de que um salmo refere-se a Jesus como Deus (Hb 1.8).

Dada a forte relutância dos escritores do Novo Testamento em falar de Jesus como “Deus”, devido às experiências com o estrito monoteísmo de Israel, essas três afirmações são de considerável importância. Tem-se defendido, é claro, que vários outros textos trazem afirmações semelhantes, mas esses três foram escolhidos para ilustrar o ponto em discussão, em parte devido a sua difundida aceitação no interior da comunidade de estudiosos do Novo Testamento em relação à importância deles a esse respeito.

A esses versículos, que fazem declarações a respeito da *identidade* de Jesus, poderão ser adicionadas uma série de passagens importantes do Novo Testamento que falam do significado de Jesus, em termos *funcionais* – isto é, em termos que o identificam como aquele que desempenha certas funções ou tarefas ligadas a Deus. Muitas dessas passagens mostram-se de considerável relevância:

- 1 *Jesus é o salvador da humanidade.* O Antigo Testamento afirma que há apenas um salvador da humanidade: Deus. Com a plena consciência de que somente Deus era o salvador, isto é, somente Deus poderia salvar a humanidade, os primeiros cristãos, todavia, afirmavam que Jesus era o salvador, que Jesus poderia salvar. Um peixe veio a ser um símbolo de fé dos primeiros cristãos, pois as cinco letras do alfabeto grego que formavam a palavra “peixe” (I-CH-TH-U-S) vieram a representar o lema “Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador”. Para o Novo Testamento, Jesus salva o povo de seus pecados (Mt 1.21); somente em seu nome há salvação (At 4.12), ele é o “autor da salvação” (Hb 2.10); ele é o “Salvador, que é Cristo, o Senhor” (Lc 2.11). E nessas, como em outras inúmeras afirmações, entende-se que Jesus atua como Deus, fazendo coisas que, estritamente falando, somente Deus poderia fazer.
- 2 *Jesus é adorado.* No seio do contexto judeu no qual os primeiros cristãos viviam, era Deus e somente Deus que devia ser adorado. Paulo advertia os cristãos em Roma que havia um constante perigo de que os seres humanos adorassem as criaturas, quando deveriam estar adorando seu criador (Rm 1.23). Contudo a igreja primitiva adorava a Cristo como Deus – uma prática que é claramente refletida até mesmo no Novo Testamento. Assim, I Coríntios 1.2 fala dos cristãos como aqueles que “invocam o nome de Nosso Senhor Jesus Cristo”, usando uma linguagem que reflete as formas de culto ou de adoração a Deus encontradas no Antigo Testamento (como em Gn 4.26; 13.4; Sl 105.1; Jr 10.25; Jl 2.32). Entende-se assim que Jesus atua como Deus, pois ele é o objeto de adoração.
- 3 *Jesus revela a Deus.* “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 14.9). Estas palavras notáveis, tão características do quarto evangelho, enfatizam a crença de que o Pai fala e age no Filho – em outras palavras, que Deus é revelado em Jesus e por intermédio dele. Ter visto Jesus é ter visto o Pai – em outras palavras, deve-se entender Jesus, uma vez mais, como aquele que atua como Deus.

O debate patrístico sobre a pessoa de Cristo

O período patrístico testemunhou uma considerável atenção que foi dada à doutrina da pessoa de Cristo. O debate era conduzido principalmente no interior da igreja oriental; curiosamente, Agostinho de Hipona jamais escreveu algo de relevância sobre cristologia. O período mostrou-se decisivo, formulando diretrizes para a discussão da pessoa de Cristo, que permaneceram normativas até o surgimento dos debates do Iluminismo, sobre a relação entre fé e história, que será tratada no próximo capítulo.

O desafio para os escritores patrísticos era basicamente o desenvolvimento de um esquema cristológico unificado, que reuniria e integraria as várias sugestões, declarações, imagens e modelos cristológicos encontrados no Novo Testamento, alguns dos quais foram analisados brevemente acima. Essa tarefa provou ser complexa. Em vista de sua enorme importância para a teologia cristã, consideraremos a seguir seus principais estágios evolutivos.

As primeiras contribuições: de Justino Mártir a Orígenes

O primeiro período de desenvolvimento da cristologia concentrou-se na questão da divindade de Cristo. Para a maioria dos primeiros escritores patrísticos, o fato de que Jesus era humano parecia ser uma verdade incontestável. O que necessitava ser explicado – na verdade, o que parecia *desafiador* – sobre Cristo, dizia respeito à maneira pela qual ele se diferenciava dos demais seres humanos, e não aquilo que o aproximava deles.

Dois perspectivas primitivas foram rapidamente rejeitadas como heréticas. O *ebionismo*, uma importante seita judaica que floresceu nos primeiros séculos da era cristã, considerava Jesus como um ser humano comum, o filho de Maria e José. Esta cristologia reduzida era considerada como totalmente inadequada pelos seus oponentes e logo caiu no esquecimento. Muito mais significativa era a visão, diametralmente oposta, que veio a ser conhecida como *docetismo*, do verbo grego *dokeo*, “parecer ou aparentar”. Essa abordagem – provavelmente considerada mais como uma tendência na teologia, em vez de uma posição teológica definida – defendia que Cristo era totalmente divino e que sua humanidade era meramente uma aparência. Os sofrimentos de Cristo são assim vistos como aparentes, em vez de reais. O docetismo tinha particular atração pelos escritores gnósticos do século II, em cujo período alcançou o seu ápice. Nesse tempo, entretanto, outras perspectivas estavam aparecendo, as quais ofuscariam, com o tempo, essa tendência. Justino Mártir representa uma dessas perspectivas.

Justino Mártir, que se encontra entre os mais importantes apologistas do século II, estava especialmente preocupado em demonstrar que a fé cristã causou o amadurecimento das percepções tanto da filosofia clássica grega como do judaísmo. Adolf von Harnack resumiu a maneira pela qual Justino alcançou esse objetivo: ele defendia que “Cristo é o *Logos e Nomos*”. De particular interesse é a cristologia do *Logos*, desenvolvida por Justino, na qual ele explora o potencial apologético da idéia do *Logos*, corrente tanto no estoicismo como no médio platonismo do período.

O *Logos* (um termo grego que é comumente traduzido por “palavra” ou “verbo”, por exemplo, como ocorre em Jo 1.14) deve ser entendido como a fonte suprema de todo conhecimento humano. O único e mesmo *Logos* é conhecido tanto pelos cristãos como pelos filósofos pagãos; os últimos, entretanto, tiveram apenas um acesso parcial, ao passo que os cristãos tiveram completo acesso a ele, devido a sua manifestação em Cristo. Justino admite que filósofos seculares pré-cristãos, como Heráclito e Sócrates, assim tinham acesso parcial à verdade, devido à maneira pela qual o *Logos* está presente no mundo.

Uma idéia de especial importância nesse contexto é a do *logos spermatikos*, que parece se derivar do médio platonismo. O *Logos* divino lançou sementes por toda a história humana; deve-se esperar, portanto, que esse “*Logos* pegador de sementes” seja conhecido, mesmo que apenas em parte, por aqueles que não são cristãos. Justino é, portanto, capaz de argumentar que o cristianismo constrói a partir dos indícios e das antecipações da revelação divina, que são obtidos por intermédio da filosofia pagã, trazendo-os a sua plena realização. O *Logos* era conhecido temporariamente por intermédio das teofanias (isto é, das aparições ou manifestações de Deus) no Antigo Testamento; Cristo trás o *Logos* a sua mais plena revelação. Justino afirma esse ponto claramente em sua *Second apology* [*Segunda apologia*]:

Nossa religião é claramente mais sublime do que qualquer ensinamento humano nesse aspecto: o Cristo que apareceu para nós seres humanos representa o princípio do *Logos* em toda sua plenitude... O que quer que os advogados ou filósofos tenham dito com propriedade, foi articulado mediante a descoberta e a reflexão relativa a algum aspecto do *Logos*. Entretanto, uma vez que eles não conheciam o *Logos* – que é Cristo – em sua totalidade, eles freqüentemente se contradiziam.

O mundo da filosofia grega é assim estabelecido firmemente no contexto do cristianismo: é o prelúdio da vinda de Cristo, que trás a plenitude do que se conhecia, até aquele momento, apenas em parte.

É nos escritos de Orígenes que a cristologia do *Logos* parece ter encontrado a plenitude de seu desenvolvimento. Deve-se deixar claro que a cristologia de Orígenes é bastante complexa e que sua interpretação em alguns pontos é muito problemática. A seguir, teremos uma simplificação de sua perspectiva. Na encarnação, a alma humana de Cristo é unida ao *Logos*. Devido à intimidade dessa união, a alma humana de Cristo passa a compartilhar das propriedades do *Logos*. Todavia, Orígenes insiste que, embora tanto o *Logos* como o Pai sejam eternos, o *Logos* é subordinado ao Pai.

Observamos acima que Justino Mártir defendia que o *Logos* era acessível a todos, mesmo que de uma maneira fragmentada, mas sua total revelação veio somente com Cristo. Idéias correlatas podem ser encontradas em outros escritores que adotam a cristologia do *Logos*, e entre eles, Orígenes. Este último adota uma perspectiva iluminista da revelação, na qual o ato de revelação Divina compara-se a circunstância de ser iluminado pelos “raios de Deus”, que são emitidos pela “luz que é o *Logos* divino”. Para Orígenes, tanto a verdade quanto a salvação devem ser encontradas fora da fé cristã.

A controvérsia ariana

A controvérsia Ariana permanece um marco no desenvolvimento da cristologia clássica e, portanto, exige uma discussão mais extensa do que a dispensada aos temas anteriores do período patrístico. Certos aspectos históricos da controvérsia permanecem obscuros e, provavelmente, permanecerão dessa maneira, apesar de grandes esforços de historiadores para esclarecê-los. O que nos preocupa aqui são os aspectos teológicos do debate, que são relativamente bem entendidos. Entretanto, deve se destacar que conhecemos as perspectivas de Ário, sobretudo na forma pela qual elas nos foram mediadas *por seus oponentes*, o que levanta questionamentos a respeito de potenciais preconceitos existentes nessa apresentação. O que se segue é uma tentativa de apresentar, da forma mais imparcial possível, as idéias cristológicas características de Ário, fundamentado nas poucas fontes confiáveis e à disposição até o momento.

Ário enfatiza a auto-subsistência de Deus. Deus é a única fonte de toda a criação; nada existe que basicamente não seja derivado de Deus. Esta visão de Deus, que muitos comentaristas sugeriram ser devido muito mais à filosofia helenística do que à teologia cristã, claramente levanta a questão da relação do Pai com o Filho. Atanásio, crítico de Ário, em sua obra *Against the Arians* [*Contra os arianos*], retrata-o como responsável pelas seguintes afirmações em relação a esta questão:

Deus nem sempre foi Deus pai. Houve um tempo em que Deus estava só e não era ainda Deus Pai. Somente mais tarde ele tornou-se Deus Pai. O Filho nem sempre existiu. Todas as coisas foram criadas do nada... assim o *Logos* de Deus veio a existir do nada. Houve um tempo em que ele não era. Antes de ele vir a ser, ele não existia. Sua existência também teve um início.

Essas declarações são extremamente importantes e trazem-nos ao cerne do arianismo. Os pontos a seguir são especialmente significativos.

O Pai é considerado como aquele que existia antes do Filho. “Houve um tempo em que ele não era”. Esta afirmação decisiva situa o Pai e o Filho em posições diferentes, sendo consistente com a rigorosa insistência de Ário de que o Filho é uma criatura. Apenas o Pai “não foi gerado”; o Filho, como todas as outras criaturas, deriva-se dessa única fonte de existência. Entretanto, Ário é cuidadoso ao enfatizar que o Filho não é como qualquer outra criatura. Há uma distinção de posição entre o Filho e as demais criaturas, incluindo os seres humanos. Ário tem alguma dificuldade em identificar a precisa natureza dessa distinção. O Filho, conforme ele argumenta, é “uma criatura perfeita, todavia não como mais uma criatura entre as demais; um ser gerado; entretanto não como mais um entre os demais”. A implicação parece ser de que o Filho excede as demais criaturas, ao mesmo tempo em que compartilha da natureza essencial dessas criatura criadas e geradas.

Um importante aspecto da distinção que Ário faz entre o Pai e o Filho diz respeito à incapacidade de conhecer a Deus. Assim, Ário enfatiza a absoluta transcendência e inacessibilidade de Deus. Ele não pode ser conhecido por nenhuma

outra criatura. Entretanto, como observamos acima, deve-se considerar o Filho como criatura, todavia elevado acima de todas as outras.

Ário força sua lógica defendendo que o Filho não pode conhecer ao Pai. “Aquele que tem um princípio não está em posição de compreender ou entender aquele que não o tem”. Esta importante afirmação repousa sobre a radical distinção entre o Pai e o Filho. Tal é a distância estabelecida entre eles, que o Filho por si mesmo não pode conhecer o Pai. Em comum com todas as outras criaturas, o Filho é dependente da graça de Deus, se ele (o Filho) tiver de executar a função, qualquer que seja ela, que lhe for atribuída. São considerações como essas que levaram os críticos de Ário a defender que, no âmbito da revelação e da salvação, o Filho está precisamente na mesma posição que as outras criaturas.

Mas o que dizer sobre as muitas passagens bíblicas que parecem sugerir que o Filho é muito mais do que uma simples criatura? Os oponentes de Ário eram facilmente capazes de apresentar uma série de passagens bíblicas que apontavam para a unidade fundamental entre o Pai e o Filho. Fundamentado na controvertida literatura do período, fica claro que o quarto evangelho era de muita importância nesse debate, sendo as passagens de Jo 3.35; 10.30; 12.27; 14.10; 17.3 e 17.11, freqüentemente debatidas. A resposta de Ário a tais textos é significativa: a linguagem da “filiação” é variada em seu caráter e natureza metafórica. A referência ao “Filho” em diversas passagens era, de acordo com Ário, um título honorífico, em vez de um termo teológico preciso. Embora a Escritura refira-se a Jesus Cristo como “Filho”, esta linguagem metafórica está sujeita ao princípio controlador de Deus que é totalmente diferente em essência de todos os seres criados – incluindo o Filho. A posição de Ário pode ser resumida da seguinte maneira:

- 1 O Filho é uma criatura, que, como todas as outras criaturas, deriva-se da vontade de Deus.
- 2 O termo “Filho” é assim uma metáfora, um título honorífico, que pretende destacar a posição do Filho entre as outras criaturas. Isso não implica que o Pai e Filho compartilhem da mesma essência ou posição.
- 3 A posição do Filho é em si mesma uma consequência da *vontade do Pai*, não de sua natureza.

Atanásio tinha pouco tempo para as diferenças sutis de Ário. Uma vez que o Filho era uma criatura, então ele era uma criatura como qualquer outra, incluindo os seres humanos. Além de tudo, que outro tipo de criatura poderia existir? Para Atanásio, a afirmação de que Jesus Cristo era uma criatura tinha duas consequências decisivas, cada qual com implicações igualmente negativas para o arianismo.

Primeiro, Atanásio defende que somente Deus é capaz de salvar. Deus, e somente Deus, pode romper o poder do pecado e trazer-nos a vida eterna. Uma característica essencial da criatura reside em sua necessidade de redenção. Nenhuma criatura pode salvar uma outra. Apenas o criador pode redimir a criação. Tendo enfatizado que somente Deus pode salvar, Atanásio elabora assim um raciocínio difícil de ser rebatido pelo arianismo. O Novo Testamento e a tradição litúrgica

cristã consideram Jesus como Salvador. Entretanto, como Atanásio enfatizou, apenas Deus pode salvar. Assim, como podemos compreender isso?

A única solução possível, conforme defende Atanásio, é aceitar que Jesus é Deus encarnado. A lógica de seu argumento é a seguinte:

- 1 Nenhuma criatura pode redimir uma outra criatura.
- 2 De acordo com Ário, Jesus Cristo é uma criatura.
- 3 Portanto, de acordo com Ário, Jesus Cristo não pode redimir a humanidade.

Às vezes, é possível notar um estilo de argumentação ligeiramente diferente, que tomava por fundamento as afirmações da Escritura e a tradição litúrgica cristã:

- 1 Somente Deus pode salvar.
- 2 Jesus Cristo salva.
- 3 Portanto Jesus Cristo é Deus.

A salvação, para Atanásio, envolve a intervenção divina. Atanásio, portanto, interpreta João 1.14 argumentando que “a Palavra tornou-se carne”: em outras palavras, Deus assumiu a condição humana, com a finalidade de transformá-la.

O segundo ponto defendido por Atanásio é que os cristãos oram e adoram a Jesus Cristo. Para a teologia cristã, isso representa um excelente exemplo da importância das práticas cristãs relativas à adoração e à oração. Até o século IV, a oração e o culto a Cristo eram características comuns da maneira pela qual o culto público acontecia. Atanásio defende que se Jesus Cristo fosse uma criatura, então os cristãos eram culpados por adorar uma criatura em vez do criador – em outras palavras, eles tinham caído em idolatria. Os cristãos, conforme Atanásio enfatiza, são terminantemente proibidos de adorar qualquer pessoa ou qualquer coisa, com exceção de Deus. Atanásio, desse modo, argumenta que Ário parece culpado de tornar o modo de orar e de adorar dos cristãos em algo sem sentido. Ele argumenta ainda, que os cristãos estavam corretos ao adorar Jesus Cristo, por que ao fazê-lo, eles o reconheciam por aquilo ele era: o Deus encarnado.

A controvérsia ariana teve de ser resolvida de alguma maneira, para que a paz fosse estabelecida no interior da igreja. O debate veio a concentrar-se em torno de dois termos, como possíveis descrições da relação do Pai com o Filho. O termo *homoiousios*, “de substância similar”, “da essência similar”, era visto por muitos como um acordo sensato, permitindo que a proximidade entre o Pai e o Filho fosse assegurada sem requerer qualquer especulação adicional sobre a precisa natureza dessa relação. Entretanto, o termo rival *homoousios*, “da mesma substância” ou “da mesma essência”, eventualmente veio a destacar-se. Embora diferissem apenas por uma letra, este último termo incorpora um entendimento bastante diferente da relação entre o Pai e o Filho. O violento debate inspirou Gibbon a comentar em sua obra *Decline and fall of the Roman Empire* [*Declínio e queda do Império Romano*] que nunca tanta energia fora gasta sobre uma simples vogal. O Credo Niceno – ou, mais corretamente, o Credo Niceno-Constantinopolitano – de 381, declarava que Cristo era “da mesma substância” que o Pai. Essa afirmação veio a ser, desde essa

época, amplamente considerada como um marco da ortodoxia cristológica no âmbito das principais igrejas cristãs, quer protestantes, quer católicas, quer ortodoxas.

Ao tratar da resposta de Atanásio ao Arianismo, começamos a tocar em algumas características da cristologia da Escola de Alexandria. Agora, portanto, torna-se apropriado explorar detalhadamente essas características e compará-las com a visão completamente oposta, da Escola de Antioquia.

A Escola de Alexandria

A perspectiva da Escola de Alexandria, à qual devemos associar Atanásio, é fortemente soteriológica em seu caráter. Jesus Cristo é o redentor da humanidade, em que “redenção” significa “ser aceito ou acolhido na vida de Deus” ou “tornar-se divino”, uma noção tradicionalmente expressa em termos de *deificação*. A cristologia expressa aquilo que a noção soteriológica implica. Poderíamos resumir a trajetória da cristologia da Escola de Alexandria da seguinte forma: se a natureza humana deve ser deificada, ela deve se unir à natureza divina. Deus deve se unir à natureza humana de tal maneira que esta se torne capacitada a participar da vida de Deus. Conforme argumentam os da Escola de Alexandria, foi precisamente o que aconteceu na encarnação do Filho de Deus em Jesus Cristo e por intermédio dela. A segunda pessoa da Trindade assumiu a natureza humana e, ao fazê-lo, assegurou sua divinização. Deus tornou-se humano, para que a humanidade pudesse tornar-se divina.

Os escritores da Escola de Alexandria, assim, puseram uma ênfase considerável sobre a idéia do *Logos* ter assumido a natureza humana. O termo “assumir” é muito importante, uma distinção é traçada entre o *Logos* “que habita entre nós” (como no caso dos profetas do Antigo Testamento) e do *Logos* tomando a natureza humana sobre si mesmo (como na encarnação do Filho de Deus). Uma ênfase particular foi estabelecida sobre João 1.14 (“a Palavra tornou-se carne”), o que veio a incorporar as idéias fundamentais da escola e a celebração litúrgica do Natal. Celebrar o nascimento de Cristo era celebrar a vinda do *Logos* ao mundo e o fato de ele ter assumido a natureza humana para poder redimi-la.

Isso, é claro, levantou a questão da relação entre a divindade e a humanidade de Cristo. Cirilo de Alexandria é um dos muitos escritores da escola a enfatizar a realidade dessa união na encarnação. O *Logos*, antes de sua união com a natureza humana existiu “desencarnado”; após essa união, há somente uma natureza, e nela o *Logos* uniu a natureza humana a si mesmo. Essa ênfase sobre a única natureza de Cristo distingue a Escola de Alexandria da Escola de Antioquia, que era mais receptiva à idéia das duas naturezas de Cristo. Cirilo afirma este ponto da seguinte maneira:

Ao afirmar que o propósito do Verbo era “encarnar-se” e “tornar-se humano”, não estamos afirmando que houve qualquer mudança em sua natureza quando este se fez carne, ou que ele foi transformado em um ser totalmente humano, constituído de corpo e alma; mas podemos dizer que a Palavra, de uma maneira indescritível e inconcebível, uniu-se à carne dotada de uma alma racional. E, assim, tornou-se um ser humano e foi chamado de o Filho do Homem. E isso

não ocorreu por um simples ato de vontade ou favor, nem simplesmente pelo fato dele adotar um papel ou assumir uma personalidade.

Isso levantou a questão sobre qual o tipo de natureza humana o *Logos* assumira. Apolinário de Laodicéia tinha preocupações com a crescente difusão da crença de que o *Logos* assumira a natureza humana em sua plenitude. Para ele, isso parecia implicar que o *Logos* fora contaminado pelas fraquezas da natureza humana. Como seria possível aceitar que o Filho de Deus pudesse ser corrompido por princípios puramente humanos? Para Apolinário, a impecabilidade de Cristo seria comprometida se ele possuísse uma mente puramente humana; pois, não era a mente humana a fonte do pecado e da rebeldia contra Deus? A impecabilidade de Cristo somente poderia ser mantida se a mente humana pudesse ser substituída por uma força motivadora e direcionadora puramente divina. Por essa razão, Apolinário defendeu que, em Cristo, a mente e a alma exclusivamente humanas foram substituídas pela mente e alma divinas. Em Cristo, “a energia divina atinge o auge de sua função animadora da mente e da alma humanas”. A natureza humana de Cristo, assim, é incompleta.

Essa idéia causou espanto em muitos dos colegas de Apolinário. A visão que Apolinário tinha de Cristo, pode ter tido seus atrativos para alguns; outros, entretanto, ficaram chocados por suas implicações soteriológicas. Foi apontado acima (vide p. 416) que considerações soteriológicas são de central importância para a abordagem da Escola de Alexandria. Como poderia a natureza humana ser redimida, perguntava-se, se somente parte da natureza humana fora assumida pelo *Logos*? Talvez a mais famosa afirmação desta posição tenha sido feita por Gregório de Nazianzo, que enfatizou a importância redentora de Cristo, ao ele ter assumido a natureza humana em sua plenitude na encarnação:

Se alguém depositou sua confiança em Jesus, acreditando ser ele um ser humano destituído de uma mente humana, essa pessoa é negligente e não merece ser salva. Pois aquilo que Jesus não assumiu também não foi restaurado; foi justamente aquilo que se uniu a sua divindade que foi por ele resgatado... não podemos permitir que eles se oponham a nossa completa salvação; ou atribuam ao Salvador, apenas ossos e nervos e uma mera aparência de humanidade.

A Escola de Antioquia

A cristologia da escola que surgiu na Ásia Menor (atual Turquia) diferia consideravelmente daquela defendida por sua rival egípcia de Alexandria. Um dos mais significativos pontos de divergência relacionava-se ao contexto no qual a especulação cristológica era estabelecida. Os escritores da Escola de Alexandria eram motivados principalmente por considerações de ordem soteriológica. Preocupados como fato de que as visões deficientes sobre a pessoa de Cristo fossem ligadas às concepções inadequadas da salvação, eles usaram idéias derivadas da filosofia secular grega para assegurar uma imagem de Cristo que fosse consistente com a plena redenção da humanidade. Como nós já vimos, a idéia do *Logos* foi de particular importância, especialmente quando ligada à noção de encarnação.

Os escritores de Antioquia, aqui, diferiam neste ponto. Suas preocupações eram de ordem moral, em vez de puramente soteriológicas, e eles inspiravam-se bem menos nas idéias da filosofia grega. A trajetória básica da maior parte do pensamento da escola de Antioquia sobre a identidade de Cristo pode ser traçada do seguinte modo: devido à desobediência, os seres humanos existem em uma condição de corrupção, da qual são incapazes de livrar-se por si mesmos. Para que a redenção aconteça, deve fundamentar-se em uma nova obediência por parte da humanidade. Pois, se a humanidade é incapaz de libertar-se das cadeias do pecado, Deus é obrigado a intervir. Isto leva à vinda do redentor como aquele que une humanidade e divindade, tornando, assim, possível a restauração de um povo fiel a Deus.

As duas naturezas de Cristo são defendidas com veemência. Cristo é a um só tempo Deus e também um verdadeiro ser humano. Contra a crítica da Escola de Alexandria, de que isso era negar a unidade de Cristo, a Escola de Antioquia respondeu que eles mantinham essa unidade, embora reconhecessem, ao mesmo tempo, que o redentor possuía tanto uma perfeita natureza humana como uma perfeita natureza divina. Há em Cristo uma “perfeita junção” entre as naturezas humana e divina. A completa unidade de Cristo não é, assim, inconsistente com o fato de ele possuir duas naturezas, a divina e a humana. Teodoro de Mopsuestia enfatizou isso, ao afirmar que a glória de Jesus Cristo “vem de Deus o Verbo, que o assumiu e o uniu a si mesmo... E devido a essa junção perfeita entre esse ser humano tem com Deus, o Filho, toda a criação o honra e o adora”. Os da Escola de Alexandria permaneceram receosos, pois isso parecia corresponder a uma doutrina que defendesse a existência de “dois filhos”; isto é, a idéia de que Jesus Cristo não era apenas uma pessoa, mas duas, uma humana e outra divina. Entretanto essa alternativa é rejeitada pelos principais escritores da escola, como Nestório. Jesus Cristo, de acordo com Nestório, é “o nome comum a duas naturezas”:

Cristo é indivisível pois que é Cristo, mas ele possui uma dupla natureza, pois é tanto Deus quanto ser humano. Em sua filiação ele é um só, mas sua natureza é dupla, pois é, ao mesmo tempo, divina e humana... Pois nós não admitimos a existência de dois Cristos, ou de dois Filhos, ou de “dois unigênitos” ou de dois Senhores; nem de um filho e de um outro filho, nem de um “unigênito” e de um novo “unigênito”, nem de um primeiro e um segundo Cristo, mas apenas de um único e mesmo Cristo.

Assim, como os teólogos de Antioquia encaravam essa união das duas naturezas em Cristo? Já vimos o modelo de “encarnação” que predominou em Alexandria, pelo qual o *Logos* assumia a natureza humana. Qual modelo foi empregado em Antioquia? A resposta pode ser resumida da seguinte maneira:

Alexandria: O *Logos* assume uma natureza humana genérica.

Antioquia: O *Logos* assume a forma de um ser humano específico.

Teodoro de Mopsuestia, com frequência, sugeria que o *Logos* não assumia a “natureza humana” de forma geral, mas sim de maneira específica. Ele parece

sugerir que em vez de assumir uma natureza humana geral ou abstrata, o *Logos* assumiu uma humanidade individual, específica e concreta. Este parece ser o caso em sua obra *On the incarnation* [*Sobre a encarnação*]: “Ao vir habitar entre nós, o *Logos* uniu, como um todo, o suposto [ser humano] a si mesmo e fez com que este compartilhasse com ele toda a dignidade, em que o único que habita, sendo filho de Deus por natureza, possui”

Então, como as naturezas humana e divina se relacionam? Os escritores da Escola de Antioquia estavam convencidos que a posição da Escola de Alexandria levava à “mistura” ou à “confusão” das naturezas divina e humana de Cristo. Para evitar este erro, eles criaram uma maneira de conceituar o relacionamento entre as duas naturezas que manteria suas identidades distintas. Essa “união conforme o bel-prazer” envolvia a idéia de que as duas naturezas de Cristo eram vistas como compartimentos estanques. Elas nunca interagiam ou se comunicavam. Elas permaneciam distintas, sendo mantidas em união pela vontade de Deus. A “união hipostática” – isto é, a união das naturezas divina e humana em Cristo – fundamenta-se na vontade de Deus.

Isso pode parecer sugerir que Teodoro de Mopsuestia considerava a união das naturezas divina e humana como algo puramente moral, como aquela entre marido e mulher. Isso também leva à suspeita de que o *Logos* revestiu-se da natureza humana como alguém veste um casaco: a ação envolvida é temporária e reversível, e não implica uma fundamental mudança na pessoa em questão. Entretanto, não parece que os escritores da Escola de Antioquia pretendessem chegar a essas conclusões. Talvez a mais confiável maneira de nos aproximar de sua posição seja sugerir que foi desejo de seus integrantes de evitar confusões entre a natureza divina e a natureza humana de Cristo o que os levou a enfatizar suas diferenças – contudo, ao fazê-lo, eles inadvertidamente enfraqueceram o vínculo existente entre as duas naturezas na união hipostática.

A “comunicação dos atributos”

Um assunto de grande preocupação para muitos escritores patrísticos centrava-se na questão da “comunicação dos atributos”, uma noção frequentemente discutida nos termos da expressão latina *communicatio idiomatum*. A questão envolvida pode ser explorada da seguinte maneira. Ao final do século IV, as seguintes proposições obtiveram grande aceitação na igreja:

1 Jesus é totalmente humano.

2 Jesus é totalmente divino.

Se essas duas afirmações são simultaneamente verdadeiras, perguntava-se, então o que é verdade sobre a humanidade de Jesus deve também ser verdade sobre sua divindade, e vice-versa. A seguir um exemplo:

Jesus Cristo é Deus.

Maria deu a luz a Jesus.

Portanto, Maria é a Mãe de Deus.

Esse tipo de argumento tornou-se lugar comum na igreja ao final do século IV; na verdade, esse tipo de argumento era freqüentemente usado como uma maneira de testar a ortodoxia de um teólogo. A falha em concordar que Maria era a “Mãe de Deus” era vista como uma falha equivalente à recusa de aceitar a divindade de Cristo.

Mas até que ponto poderemos impor esse princípio? Por exemplo, considere a seguinte linha de raciocínio :

Jesus sofreu na cruz.

Jesus é Deus.

Portanto, Deus sofreu na cruz.

As duas primeiras proposições são ortodoxas e exigiam um consenso geral por parte da igreja. No entanto, a conclusão decorrente delas não gozava de aceitação geral como já examinamos em nossa discussão anterior sobre a idéia de “um Deus que sofre” (vide pp. 324-330).

Era incontestável, para muitos escritores patrísticos, que Deus não podia sofrer. O período patrístico viveu uma intensa agonia em torno da discussão dos limites que poderiam ser fixados em relação a esse tema. Assim, Gregório de Nazianzo insistiu no fato de que deveria considerar-se a possibilidade de Deus sofrer, pois, do contrário, questionava-se a realidade da encarnação do Filho de Deus. No entanto, foi a controvérsia nestoriana que deu maior destaque à relevância dessa questão.

No tempo de Nestório, o título *theotokos*, (literalmente, “portadora de Deus”) foi aceito largamente tanto na religiosidade popular como na teologia acadêmica. Nestório estava, entretanto, alarmado com suas implicações. Esse título parecia negar a humanidade de Cristo. Por que não chamar Maria *anthropotokos* (“portadora da humanidade”) ou mesmo *Christotokos* (“portadora de Cristo”)? Sua sugestão foi recebida com ultraje e indignação, devido ao enorme investimento teológico que fora associado ao termo *theotokos*. Todavia, deve-se considerar Nestório o defensor de uma tese totalmente legítima.

Hoje, na teologia moderna, a mais radical aplicação da doutrina da “comunicação dos atributos” é, geralmente, considerada aquela feita por Martinho Lutero. Lutero não hesitava em defender o seguinte raciocínio:

Jesus Cristo foi crucificado.

Jesus Cristo é Deus.

Portanto, Deus foi crucificado.

Como observamos anteriormente, a expressão “o Deus crucificado” é um dos mais famosos legados de Lutero para a teologia moderna. Ou ainda:

Jesus Cristo sofreu e morreu.

Jesus Cristo é Deus.

Portanto, Deus sofreu e morreu.

A característica “teologia da cruz”, de Martinho Lutero, pode ser considerada como uma aplicação radical da “comunicação dos atributos”.

Entretanto, ele também aplica o argumento em uma direção diferente. Um caso clássico é apresentado a seguir:

Deus é o criador do mundo.

Jesus Cristo é Deus.

Portanto, Jesus Cristo é criador do mundo.

Lutero pôde, portanto, conceber o primeiro Natal, uma cena em que Jesus Cristo estivesse deitado em uma manjedoura, e declarar que essa criança na manjedoura é aquele que havia criado o céu e a terra. Essa abordagem radical encontrou caminho em diversas igrejas cristãs e nos mais estimados cânticos de Natal, frequentemente como um meio de enfatizar a auto-humilhação de Deus na encarnação, ou a velada majestade e glória do Cristo criança. Um exemplo típico pode ser notado nos versos do cântico a seguir:

Humilde na manjedoura encontra-se

Aquele que fez os céus estrelados

Aquele que entronizado nas alturas

Reina acima dos Querubins.

A posição de Adolf von Harnack sobre a evolução da cristologia patristica

Harnack, fundamentado em suas pesquisas históricas do desenvolvimento da doutrina cristã, defendeu vigorosamente que a transição do evangelho de seu ambiente palestino original, dominado por modos hebraicos de pensamento e racionalidade, para um ambiente helenístico caracterizado por modos de pensamento radicalmente diferentes, representou uma reviravolta decisiva na história do pensamento cristão. A noção de dogma, conforme Harnack argumenta, nada deve aos ensinamentos de Jesus Cristo ou ao cristianismo primitivo em seu contexto palestino original. Antes, é devido à específica localização histórica, caracterizada por modos helenísticos de pensamento e modelos de discurso, no qual as afirmações dogmáticas da igreja primitiva foram formuladas.

Para Harnack, o evangelho não é nada mais do que o próprio Cristo. “Jesus não pertence ao evangelho como um de seus elementos, mas foi à realização pessoal e o poder do evangelho, e nós ainda o entendemos dessa maneira”. O próprio Jesus é o cristianismo. Ao fazer essa declaração, entretanto, Harnack não propõe nenhuma doutrina sobre Jesus; o fundamento dessa afirmação é em parte histórica (fundamentado em uma análise da gênese do cristianismo), e em parte uma consequência dos pressupostos religiosos pessoais de Harnack (o significado de Jesus reside principalmente no impacto que ele tem sobre os indivíduos). Todavia, a transmissão do evangelho em um ambiente helenístico, com suas distintas formas de racionalidade e estilos de discurso, levaram a tentativa de conceituar e conferir uma substância metafísica ao significado de Jesus.

Harnack, na primeira edição de sua obra *History of dogma* [A história do dogma], ilustra essa tendência em referência ao gnosticismo, aos apologistas e, particularmente, à cristologia do *Logos* de Orígenes. Até certo ponto, o desenvolvimento da doutrina pode ser comparado, na perspectiva de Harnack, a uma doença crônica degenerativa. No caso específico da cristologia, ele detecta uma mudança da soteriologia (uma análise do impacto pessoal de Jesus) para a metafísica especulativa, um clássico exemplo da tendência grega de refugiar-se no abstrato.

Harnack fez três observações históricas para dar sustentação a sua tese:

- 1 A cristologia (isto é, a doutrina da pessoa de Cristo) não é parte da proclamação de Jesus de Nazaré. A mensagem de Jesus não é cristologia; nela não estão incluídas afirmações de auto-referência. É esse ponto que dá sustentação para a famosa declaração de Harnack – a qual, freqüentemente, é mal entendida – de que “o evangelho, como Jesus o proclamou, diz respeito somente ao Pai, e não ao Filho”.
- 2 O interesse, na história do pensamento cristão, pela cristologia é cronológica e conceitualmente posterior ao interesse pela soteriologia.
- 3 O interesse pela cristologia surgiu na cultura helenística, que ecoava um interesse característico da cultura grega pela especulação abstrata.

As observações de Harnack despertaram um novo interesse pelo estudo do período patrístico, o que levou a uma crítica cada vez maior a sua posição. Talvez a mais relevante dessas críticas seja em relação a sua simplificação exagerada da natureza do “helenismo”.

Contudo, a crítica de Harnack ao período patrístico é muito importante; já vimos como a noção patrística de um “Deus impassível” parece repousar na incorporação, sem critérios, das idéias seculares pelo cristianismo. Harnack pode não estar correto em sua sugestão de que a cristologia patrística e, acima de tudo, a idéia da encarnação estejam equivocadas; todavia, ele adverte-nos do perigo de considerar a posição dos escritores patrísticos como autoridade em questões doutrinárias. Eles são passíveis de crítica como quaisquer outros no decorrer da história do pensamento cristão.

Modelos da presença divina em Cristo

Uma das constantes tarefas da teologia cristã tem sido a explicação do relacionamento entre os elementos humanos e divinos na pessoa de Jesus Cristo. O Concílio de Calcedônia (451) pode ser considerado como o formulador do princípio determinante para a cristologia clássica, o qual tem sido aceito como definitivo em grande parte da teologia cristã. O princípio em questão poderia ser resumido da seguinte maneira: desde que se reconheça que Jesus Cristo é plenamente humano e plenamente divino, a maneira pela qual isto seja articulado ou explorado não é de relevância fundamental. Maurice Wiles, estudioso do período patrístico de Oxford, resumiu os objetivos do Concílio de Calcedônia da seguinte maneira:

Por um lado, estava a convicção de que o salvador deve ser totalmente divino, por outro lado, estava a convicção de que não é possível restaurar aquilo que não foi assumido. Ou para expressar a questão em outras palavras, a fonte da salvação deve ser Deus; o lugar da salvação deve ser a humanidade. Fica bastante claro que esses dois princípios, com frequência, caminham em direções opostas. O Concílio de Calcedônia foi uma tentativa por parte da igreja de resolver esta tensão, ou talvez de conviver com ela. Na verdade, aceitar ambos os princípios com a mesma intensidade, como fez a igreja primitiva, é também aceitar o credo de Calcedônia.

Em parte, a decisão do Concílio de Calcedônia em insistir sobre as duas naturezas de Cristo, ao mesmo tempo em que aceitava a pluralidade de interpretações relativas ao seu relacionamento, reflete a situação política do período. Em um tempo no qual havia consideráveis divergências na igreja sobre a maneira mais confiável de declarar “as duas naturezas de Cristo”, o Concílio era obrigado a adotar uma abordagem mais realista situando todo o seu peso em qualquer posição de consenso que pudesse encontrar. O consenso dizia respeito ao reconhecimento de que Cristo era tanto divino quanto humano, mas *não* se referia ao modo como essas duas naturezas se relacionavam entre si.

Uma importante perspectiva minoritária deve, entretanto, ser observada. O Concílio de Calcedônia não obteve êxito no estabelecimento de um consenso que unisse todo o mundo cristão. Uma posição dissidente estabeleceu-se ao longo do século VI, a qual, agora, geralmente é conhecida como *monofisismo* – literalmente, a perspectiva de que há somente “uma natureza” (em grego: *monos*, “apenas uma” e *physis*, “natureza”) em Cristo. A natureza em questão é entendida como divina, em vez de humana. As complexidades dessa perspectiva situam-se além do escopo deste volume, mas o leitor deve observar que ela permanece normativa em muitas igrejas cristãs do leste do Mediterrâneo, incluindo as igrejas cóptica, armênia, síria e abissínia. (A posição oposta do Concílio da Calcedônia, que reconhecia a dupla natureza de Cristo, é, ocasionalmente, chamada *diofisismo*, termo grego que significa “duas naturezas”.)

À medida que a teologia cristã se expandia em uma variedade de distintos contextos culturais e adotava vários sistemas filosóficos como veículos para investigações teológicas, não é de surpreender que diversas maneiras de explorar a relação entre as naturezas humana e divina de Cristo possam ser encontradas na tradição cristã. A seguir, exploraremos algumas dessas abordagens.

O exemplo de uma vida santa

O Iluminismo levantou uma série de desafios para a cristologia, que serão explorados em um capítulo posterior. Um desses desafios era a noção de Jesus Cristo como um ser humano diferente dos demais. Se Jesus Cristo era diferente dos demais seres humanos, esta era uma questão apenas relacionada à proporção com que ele possuía certas qualidades – qualidades que eram, em princípio, capazes de ser imitadas ou possuídas por qualquer pessoa. O particular significado de Cristo reside em ele ser um *exemplo* de uma vida santa – isto é, uma vida que reflete a vontade divina para a humanidade.

Esta perspectiva pode ser vista como um aspecto da cristologia da Escola de Antioquia, que se interessava especialmente em apresentar os aspectos morais do caráter de Cristo. Para uma série de escritores de Antioquia, a divindade de Cristo serve para dar autoridade e peso a seu exemplo moral como pessoa humana. É também um importante aspecto da cristologia do escritor medieval Pedro Abelardo, que estava preocupado em enfatizar o impacto subjetivo de Cristo sobre os cristãos. Entretanto, todos esses escritores mantiveram a concepção clássica das “duas naturezas” de Cristo. Com o Iluminismo, a afirmação da divindade de Cristo tornou-se cada vez mais problemática. Duas principais abordagens vieram a ser desenvolvidas.

O Iluminismo testemunhou o desenvolvimento de *cristologia escalonada* que situava o significado de Jesus Cristo em seu exemplo moral como pessoa humana. Em sua vida, Cristo foi um admirável mestre, cujos ensinamentos eram determinantes, não em função de sua identidade, mas devido ao fato de refletir os valores morais do Iluminismo. Em sua morte, ele forneceu um exemplo de amor sacrificial que o Iluminismo considerava como fundamental, de acordo sua ética e moralidade. Se podemos falar de Jesus Cristo como “divino”, é no sentido de que ele incorpora ou exemplifica o tipo de vida que deveria caracterizar a pessoa que mantém um correto relacionamento moral com Deus, com os outros seres humanos e com o mundo de maneira geral.

O protestantismo liberal situou seu foco na vida espiritual de Jesus Cristo, ou em sua “personalidade religiosa”, como de importância decisiva. Em Jesus Cristo, o apropriado relacionamento interior ou espiritual do cristão com Deus, pode ser facilmente discernido. É a “vida espiritual de Jesus” que é tida como de importância decisiva para fé cristã. A “personalidade religiosa de Jesus” é vista como alguma coisa atrativa, capaz de ser assimilada pelos cristãos, a qual, até agora, não tem paralelo na história religiosa e cultural da humanidade. Um excelente representante dessa abordagem pode ser encontrado em Wilhelm Herrmann, que entende Jesus como aquele que tornou *conhecido* e *disponível* algo inédito que se revela na vida espiritual do cristão.

É a “impressão de Jesus”, a qual o cristão recebe dos evangelhos, que é de fundamental importância. Ela dá origem a uma certeza pessoal da fé, que é fundamentada em uma experiência interior. “Assim, nessa experiência, surge em nosso coração a certeza de que o próprio Deus se volta para nós”. Talvez a mais significativa declaração dessa perspectiva seja encontrada em um ensaio de 1892, *The historical Christ as the ground of our faith* [O Cristo histórico como fundamento da fé]. Nesta obra, que é basicamente um estudo sobre a maneira pela qual a figura histórica de Jesus pode atuar como o fundamento para a fé, Herrmann traçou uma aguda distinção entre o “fato histórico da pessoa de Jesus” e o “fato da vida pessoal de Jesus”, entendendo o segundo como o impacto psicológico da figura de Jesus sobre os leitores dos evangelhos.

Uma presença simbólica

Uma abordagem relacionada a esta trata as fórmulas cristológicas tradicionais

como *símbolos da presença de Deus* em Cristo, a qual não deve ser entendida como uma presença *substancial*. Essa presença *simbólica* aponta para a possibilidade dessa mesma presença estar disponível e acessível a outros. Talvez o mais importante representante dessa posição seja Paul Tillich, para quem Jesus de Nazaré simboliza uma possibilidade humana universal que pode ser alcançada sem uma referência específica a Jesus.

Para Tillich, o evento sobre o qual está fundamentado o cristianismo possui dois aspectos: o fato que é chamado “Jesus de Nazaré”, e a aceitação desse fato por aqueles que o declaram como o Cristo. O Jesus factual ou o histórico-objetivo não é o fundamento da fé, à parte de sua aceitação como o Cristo. Tillich não tem nenhum interesse na figura histórica de Jesus de Nazaré: tudo o que ele está disposto a afirmar sobre Jesus (à medida que isso se relacione aos fundamentos da fé) é que Jesus tinha uma “vida pessoal”, análogo ao perfil bíblico, que pode muito bem ter tido um outro nome além de Jesus”. “Qualquer que seja seu nome, o Novo Ser estava e está ativo nesse homem”.

O símbolo “Cristo” ou “Messias” significa “aquele que inaugura uma nova ordem, o Novo Ser”. O significado de Jesus encontra-se no fato de ele ser a manifestação histórica desse Novo Ser. “É Cristo quem traz o Novo Ser, que salva os homens do velho ser, isto é, da alienação existencial e de suas conseqüências destrutivas”. Em uma vida pessoal, a de Jesus de Nazaré, “a essência da humanidade” aparece submetida às condições da existência sem que seja dominada por elas. Somos, efetivamente, presenteados com uma filosofia existencial que veicula a existência de Jesus de Nazaré de uma maneira muito tênue e que não seria significativamente desvantajosa se a figura histórica específica de Jesus de Nazaré não existisse.

Jesus pode assim ser entendido como um símbolo que ilumina o mistério do ser, embora esse esclarecimento possa ser também encontrado em outras fontes disponíveis. Aqui, Tillich considera Jesus de Nazaré como um símbolo de uma ética particular ou de um princípio religioso. Tillich enfatiza que Deus não pode aparecer submetido às condições da existência, pois ele é o fundamento do ser. O “Novo Ser” deve portanto ter origem em Deus, mas não pode ser Deus. Jesus era um ser humano que alcançou uma união com Deus que foi estendida aos demais seres humanos. Tillich, assim representa uma cristologia escalonada, que trata Jesus como um símbolo de nossa percepção de Deus.

Essa abordagem possui atributos especiais para aqueles envolvidos com o diálogo entre diferentes religiões, como Paul Knitter e John Hick. Jesus Cristo, conforme essa abordagem, pode ser tratado como símbolo de uma possibilidade humana universal dentre muitos outros— isto é, símbolo que se relaciona com o transcendente, ou que alcança a salvação. Jesus é símbolo do relacionamento humano com o transcendente; outros símbolos podem ser encontrados em meio às demais religiões existentes.

Cristo como mediador

Uma das principais correntes da reflexão cristológica concentra-se sobre a

noção da mediação entre Deus e a humanidade. O Novo Testamento, em vários pontos, refere-se a Cristo como um mediador (Hb 9.15; 1Tm 2.5), assim, dando peso à noção de que a presença de Deus em Cristo está voltada à mediação entre o Deus transcendente e a humanidade caída. Essa idéia de “presença como mediação” assume duas formas bastante distintas, porém fundamentalmente complementares: a mediação da revelação por um lado, e da salvação por outro lado.

A cristologia do *Logos*, de Justino Mártir e de outros, é um excelente exemplo da noção de mediação da revelação por intermédio de Cristo. Aqui, o *Logos* é entendido como um princípio mediador que transpõe a distância entre um Deus transcendente e sua criação. Embora presente de uma maneira transitória nos profetas do Antigo Testamento, o *Logos* torna-se encarnado em Cristo, fornecendo assim um ponto fixo de mediação entre Deus e a humanidade. Uma abordagem relacionada é encontrada na obra de Emil Brunner, *The mediator [O mediador]* (1927), e, em uma forma mais desenvolvida, em sua obra de 1938, *Truth as encounter [Verdade como encontro]*. Nesta última, Brunner defendeu que a fé era primordialmente um encontro pessoal com o Deus que nos encontra pessoalmente em Jesus Cristo. Brunner estava convencido de que a igreja primitiva cometera um equívoco ao interpretar a revelação como a transmissão divina de verdades doutrinárias sobre Deus, em vez de considerá-la como a auto-revelação de Deus. Para Brunner, o conceito de “verdade” é, em si, um conceito pessoal. A revelação não pode ser concebida por intermédio de proposições ou do intelecto, mas deve ser entendida como um ato de Deus e, predominantemente, um ato de Jesus Cristo.

Deus é *revelado* pessoal e historicamente em Jesus Cristo (vide pp. 403-405). O conceito de “verdade como encontro” transmite, desse modo, os dois elementos de entendimento correto da revelação: ela é *histórica* e *pessoal*. Por histórica, Brunner quer que entendamos que a verdade não é alguma coisa permanente no eterno mundo das idéias que nos é revelado ou comunicado, mas alguma coisa que *acontece* no espaço e no tempo. A verdade passa a existir por um ato de Deus no tempo e no espaço. Por pessoal, Brunner pretende ressaltar que o conteúdo desse ato de Deus não é outro senão *Deus*, em vez de um complexo de idéias e doutrinas a respeito de Deus. A revelação de Deus é sua comunicação pessoal conosco. Na revelação, Deus comunica *Deus*, e não *idéias* sobre Deus – e essa comunicação é concentrada e focalizada na pessoa de Jesus Cristo e apropriada pelo Espírito Santo. Embora a rejeição de Brunner quanto a qualquer dimensão cognitiva da revelação pareça exagerada, ele levanta uma questão relevante que tem importantes implicações cristológicas.

Uma abordagem soteriológica mais intensa nesse aspecto pode ser encontrada em *As institutas* de Calvino, na qual a pessoa de Cristo é interpretada em termos da mediação da salvação de Deus para a humanidade. Cristo é visto como o único canal ou foco, por intermédio do qual a obra redentora de Deus é direcionada e disponibilizada à humanidade. Em sua origem, a humanidade criada por Deus

era boa em todos aspectos. Devido à Queda, os dons e as faculdades humanas naturais foram severamente prejudicados. Em conseqüência, tanto a razão como a vontade dos seres humanos foram contaminadas pelo pecado. A incredulidade é assim vista tanto como um ato de vontade quanto um ato racional; não é simplesmente uma falha em discernir a mão de Deus em meio a criação, mas uma decisão deliberada de *não* querer discerni-la e de *não* obedecer a Deus.

Calvino desenvolve as conseqüências disso em duas esferas distintas, embora relacionadas. A esfera cognitiva, em que faltam aos seres humanos os recursos racionais e volitivos necessários para discernir a Deus, de forma plena, em meio a criação. É claro que aqui, existem paralelos óbvios com a cristologia do *Logos* de Justino Mártir. A esfera soteriológica, em que falta aos seres humanos o que é requerido para sua salvação; eles não *querem* ser salvos (devido à corrupção da mente e do desejo por intermédio do pecado), assim como eles são *incapazes* de salvar a si mesmos (pois a salvação implica obediência a Deus, agora impossível devido ao pecado). O verdadeiro conhecimento de Deus e da salvação devem ambos, portanto, vir de uma fonte estranha à condição humana. Dessa maneira, Calvino lança os fundamentos de sua doutrina da mediação de Jesus Cristo.

A análise de Calvino do conhecimento de Deus e do pecado humano estabelece os alicerces de sua cristologia. Jesus Cristo é o mediador entre Deus e a humanidade. Para agir como tal, Jesus Cristo deve ser tanto divino como humano. Como é impossível para que nós alcancemos a Deus devido a nossos pecados; é Deus quem vem até nós. A não ser que Jesus Cristo fosse um ser humano, os demais seres humanos não poderiam beneficiar-se de sua presença ou atuação. “O Filho de Deus tornou-se o Filho do Homem e recebeu o que é nosso de tal maneira que ele nos transferiu o que era seu, fazendo com que o que era seu por natureza se tornasse nosso pela graça”.

Para que Cristo nos redimisse do pecado, era necessário, conforme Calvino argumenta, que a desobediência humana original a Deus fosse suplantada por um ato de obediência humana. Cristo, por intermédio de sua obediência a Deus *como ser humano*, apresentou uma oferta a Deus que compensava o pecado, quitando qualquer débito e cumprindo qualquer pena que pudesse ser debitada na conta do pecado. Por intermédio de seu sofrimento, ele pagou a dívida do pecado; ao derrotar a morte, ele rompeu o poder que ela detinha sobre o ser humano. Calvino não admite que a humanidade de Cristo participe de cada característica de sua divindade. Escritores posteriores denominaram este aspecto do pensamento de Calvino de *extra calvinisticum*. De acordo com Calvino, Deus encarnou-se e, apesar disso, pode-se dizer que ele, ainda assim permaneceu no céu. Não se pode dizer que Deus, em toda sua plenitude, esteja concentrado na simples existência histórica de Jesus Cristo.

A ênfase de Calvino sobre a presença mediadora de Deus em Cristo levou-o a postular uma íntima conexão entre a pessoa e a obra de Cristo. Apoiando-se em uma tradição passada, que remonta a Eusébio de Cesaréia, Calvino argumenta que a obra de Cristo pode ser resumida em três funções ou ministérios (o *munus triplex Christi*): profeta, sacerdote e rei. O argumento básico é que Jesus Cristo

reúne em sua pessoa as três grandes funções mediadoras do Antigo Testamento. Em sua função *profética*, Jesus Cristo é mensageiro e testemunha da graça de Deus. Ele é um mestre dotado de autoridade e sabedoria divinas. Em sua função *real*, Cristo inaugurou um reinado que é celestial e espiritual, não terreno e físico. Este reinado é exercido sobre os cristãos por intermédio da ação do Espírito Santo. Finalmente, por intermédio de sua função *sacerdotal*, Cristo, ao oferecer sua morte em expiação pelos nossos pecados, é capaz de nos trazer de volta ao favor divino. Em todos esses aspectos, Cristo cumpre os ministérios de mediação previstos na Antiga Aliança, permitindo que eles sejam vistos sob uma nova luz à medida que se realizam por intermédio de sua atuação mediadora.

A presença do Espírito

Uma importante maneira de entender a presença de Deus em Cristo é ver Jesus como aquele que traz em si o Espírito Santo. A raiz dessa idéia se encontra no Antigo Testamento, especialmente na noção dos líderes carismáticos ou dos profetas, dotados e ungidos com o dom do Espírito Santo. Na verdade, o termo “Messias”, como observado acima, tem íntima ligação com a idéia de “ser ungido pelo Espírito Santo”. Existem excelentes razões para supor que tal abordagem cristológica pode ter sido bastante influente no cristianismo palestino primitivo.

Fundamentado naquilo que já sabemos sobre a expectativa messiânica palestina do século I, podemos afirmar que havia uma forte crença na iminente vinda daquele que traria a salvação escatológica e sobre quem estaria o Espírito do Senhor (Jl 2.28-32 é de especial importância nesse contexto). Mesmo em seu ministério terreno, Jesus parece ter se identificado como aquele sobre quem o Espírito de Deus repousava. A unção de Jesus com o Espírito Santo no momento de seu batismo assume especial importância nesse aspecto. Uma antiga abordagem relativa a essa questão ficou conhecida como *adocionismo*; esta perspectiva, especialmente associada ao ebionismo, considerava Jesus como um ser humano comum, que, entretanto, fora dotado de dons carismáticos divinos após seu batismo.

O entendimento de Jesus como aquele sobre quem o Espírito repousava provou-se atrativo para muitos que têm dificuldade com as abordagens clássicas da cristologia. Um excelente exemplo é-nos dado pelo estudioso do período patrístico, o inglês G. W. H. Lampe, em suas palestras intituladas *God as Spirit [Deus como Espírito]*, no Círculo de Palestras de Bampton, proferidas na Universidade de Oxford em 1976. Lampe defende que o significado específico de Jesus de Nazaré reside no fato de ele ser aquele que traz em si o Espírito de Deus, tornando-se, assim, o exemplo de uma vida cristã cheia do Espírito e demonstrando “essa presença do Espírito de Deus no espírito humano, que é manifestada de maneira concreta em Jesus Cristo e reproduzida, até certo ponto, na vida daqueles que o seguem”.

Talvez um desenvolvimento mais significativo dessa abordagem possa ser encontrado nos escritos do teólogo alemão Walter Kasper, especialmente em sua obra *Jesus the Christ [Jesus, o Cristo]*. Aqui, Kasper defende uma cristologia de

orientação pneumatista que faz justiça ao fato de que o Novo Testamento muitas vezes retrata Cristo de acordo um conceito central do Antigo Testamento, a noção do “Espírito do Senhor”. Para Kasper, a singularidade de Jesus nos evangelhos sinópticos reside no fato de ele ter uma vida cheia do Espírito. A verdadeira identidade de Jesus somente pode ser apreciada nos termos de um relacionamento sem precedentes com o Espírito. O Espírito, de acordo com Kasper, é o poder do criador de dar a vida, que inaugura a era escatológica de cura e esperança.

Em Jesus, Kasper vê o Espírito do Senhor em ação, construindo um relacionamento novo e sem precedentes entre Deus e a humanidade, fato esse que foi confirmado e consolidado pela ressurreição. Nos termos dessa cristologia do Espírito, Kasper considera Jesus como o foco sobre o qual se concentra a intenção redentora e universal de Deus, transformando-o em uma figura histórica singular. Dessa maneira o Espírito abre a possibilidade para que outras pessoas possam passar a ter uma intimidade com Deus. O mesmo Espírito que permeia a vida de Jesus torna-se agora acessível a outras pessoas, para que elas possam compartilhar dessa mesma intimidade com Deus.

Wolfhart Pannenberg teve uma grande preocupação com essa abordagem. Em sua influente obra *Jesus — God and man [Jesus — Deus e homem]*, Pannenberg defende que qualquer cristologia que parta da idéia da presença do Espírito em Jesus inevitavelmente cairá em alguma forma de adocionismo. A presença do Espírito em Jesus não é um fundamento necessário nem suficiente para a sustentação da divindade de Cristo. Deus estaria presente em Jesus “somente como o poder do Espírito que nele se encontra”. Jesus poderia, de acordo com Pannenberg, ser visto simplesmente como uma figura profética ou carismática — em outras palavras, como um ser humano que tinha sido “adotado” por Deus e dotado com o dom do Espírito. Como já vimos, para Pannenberg é a ressurreição de Jesus, em vez da presença do Espírito em seu ministério, que possui importância decisiva nesse aspecto.

Todavia, é provável que Kasper seja menos vulnerável à crítica de Pannenberg do que, a primeira vista, parece ser. A preocupação de Pannenberg é que uma abordagem como a de Kasper possa levar a uma cristologia que coloque Jesus lado a lado com um profeta ou um líder religioso carismático do Antigo Testamento. Entretanto, Kasper insiste que a ressurreição de Jesus Cristo é de importância decisiva. Tanto Pannenberg como Kasper consideram a ressurreição como um fato que tem um caráter retroativo. Pannenberg, por um lado, a situa em termos da validação e da justificação daquilo que Jesus ensinou ao longo seu ministério. Kasper, por outro lado, vê a ressurreição ligada à obra do Espírito e justifica sua posição por intermédio de textos centrais do Novo Testamento (especialmente Rm 8.11 e 1Pe 3.18). A compreensão cristã do papel do Espírito fundamenta-se na função por ele desempenhada na ressurreição, o que elimina qualquer hipótese de uma cristologia adocionista.

A presença reveladora

Como já observamos anteriormente, a idéia de “revelação” é bastante complexa,

abrangendo a noção da manifestação de Deus nos últimos tempos, bem como a idéia mais genérica de “tornar Deus conhecido” (vide pp. 245-253). Ambas tem sido de grande relevância para a teologia mais recente, à medida que a noção de um determinado conceito cristológico de Deus ganhou influência na teologia alemã do século XX. A obra *The crucified God* [O Deus crucificado] de Jürgen Moltmann é um excelente exemplo que procura construir um entendimento da natureza de Deus, fundamentado no pressuposto de que Deus é revelado por intermédio da cruz de Cristo. A seguir, exploraremos as abordagens distintas, porém relacionadas, relativas à “presença reveladora”, associadas a Karl Barth e Wolfhart Pannenberg.

A obra *Church dogmatics* [Dogmática da igreja] de Karl Barth pode ser considerada como provavelmente a mais extensa e complexa exposição da idéia da “presença reveladora de Deus em Cristo”. Barth, com freqüência, enfatiza que toda teologia necessariamente deve possuir uma perspectiva e um fundamento cristológico implícitos, cuja explicitação venha a ser a tarefa da teologia. Ele rejeita qualquer cristologia dedutiva fundamentada sobre um “princípio-Cristo”, em favor de uma cristologia fundamentada “em Jesus Cristo conforme testemunhado pela Sagrada Escritura”.

Toda proposição teológica na obra *Church dogmatics* [Dogmática da igreja] pode ser considerada como cristológica, no sentido de que tem como ponto de partida Jesus Cristo. Em Barth, é essa característica do pensamento posterior dele que o levou a ser descrito como “concentração cristológica” ou “cristomonismo”. Hans Urs von Balthasar ilustra essa “concentração cristológica” ao compará-la a uma ampulheta, na qual a areia é derramada da parte superior para a inferior através de um estreito canal. De maneira similar, a divina revelação emana de Deus em direção ao mundo, de cima para baixo, somente por intermédio do evento que se concentra na revelação de Cristo, sem o qual não há nenhuma ligação ou relacionamento entre Deus e a humanidade.

Deve ficar bem claro que Barth não está sugerindo que a doutrina tanto da obra como da pessoa de Cristo (ou ambas, se consideradas inseparáveis) devam estar no centro da dogmática cristã, nem tampouco que uma idéia ou princípio cristológico deva constituir o ponto especulativo central de um sistema dedutivo. Ao contrário, Barth está sugerindo que a teologia, em sua plenitude, deve fundamentar-se no ato de Deus que é Jesus Cristo. A “dogmática da igreja” deve ser “cristologicamente determinada”, pois a própria realidade da teologia em si é determinada pelo ato concreto da revelação divina, pelas palavras do Verbo de Deus e pela presença reveladora de Deus em Jesus Cristo.

Uma abordagem mais escatológica é associada a Wolfhart Pannenberg, especialmente em sua obra *Jesus — God and man* [Jesus — Deus e homem], de 1968. Para ele, a ressurreição de Cristo deve ser interpretada no contexto da perspectiva apocalíptica. Nesse contexto, Pannenberg defende que a ressurreição de Cristo deva ser vista como a antecipação da ressurreição dos mortos nos últimos tempos. Isso, assim, trás para a história tanto a ressurreição como os demais aspectos

da expectativa apocalíptica – incluindo a completa e final revelação de Deus. A ressurreição de Jesus encontra-se, assim, organicamente ligada à revelação pessoal de Deus em Cristo:

Somente no fim dos tempos, Deus pode ser revelado em sua divindade, isto é, como aquele que cria todas as coisas e que tem poder sobre tudo. Somente porque na ressurreição de Jesus já se consumou o fim de todas as coisas, que ainda não aconteceu para nós, é que podemos dizer que em Cristo este final já está presente, bem como que o próprio Deus, e sua glória, revelaram-se em Jesus de forma insuperável. Somente porque o fim do mundo já se encontra presente na ressurreição de Jesus é que Deus revela-se nele.

Assim, a ressurreição estabelece a identidade de Jesus em relação a Deus e permite que essa identidade seja lida em seu ministério anterior à Páscoa, em termos de uma “presença reveladora”.

Pannenberg é cuidadoso ao enfatizar que a “revelação” que tem em mente não é simplesmente a “manifestação de fatos ou declarações sobre Deus”. Ele insiste na noção da *revelação pessoal* – uma revelação pessoal que não pode ser isolada da pessoa de Deus. Só podemos falar de Cristo revelando a Deus se houver uma presença reveladora de Deus em Cristo:

O conceito da revelação pessoal de Deus contém a idéia de que o revelador e aquilo que é revelado são idênticos. Deus é tanto o sujeito como o conteúdo dessa revelação pessoal. Falar de uma revelação pessoal de Deus em Cristo significa dizer que o evento de Cristo, ou seja *Jesus*, pertence à essência de Deus. Se não fosse assim, então o evento humano da vida de Jesus encobriria o Deus que age nessa vida e, assim, excluiria a plena revelação de Deus. A revelação pessoal, no sentido exato da palavra, somente pode acontecer se o meio pelo qual Deus se dá a conhecer não seja alguma coisa estranha a Deus... O conceito de revelação pessoal exige uma identidade entre Deus e o evento que o revela.

Presença substancial

A doutrina da encarnação, especialmente como foi elaborada pela Escola de Alexandria, afirma a presença da natureza ou da substância divina em Cristo. A natureza divina assume a natureza humana na encarnação. Os escritores patrísticos afirmaram a realidade da união das substâncias divina e humana na encarnação, ao designar como Maria *theotokos* – isto é, “portadora de Deus”. A noção de uma presença substancial de Deus em Cristo era de importância vital para a igreja cristã em sua controvérsia com o gnosticismo. A noção central gnóstica era que a matéria era má e pecadora, assim a redenção era uma questão puramente espiritual. Ireneu liga a idéia da presença substancial de Deus em Cristo com a afirmação simbólica dessa presença no pão e no vinho da eucaristia.

Se a carne não puder ser salva, então o Senhor não nos redimiu com seu sangue, e o cálice de vinho presente na eucaristia não compartilha desse sangue, e o pão que partimos não compartilha de seu corpo. Pois é impossível a existência de

sangue à parte das veias, e da carne e do resto da substância humana que o *Logos* divino verdadeiramente assumiu, para que pudéssemos ser redimidos.

Esta abordagem cristológica está intimamente associada à imagem da salvação como *deificação*. Simeão, o novo teólogo (949-1022), fez a seguinte afirmação, ao refletir sobre a união da alma humana com Deus:

Mas sua natureza é sua essência, e sua essência sua natureza. Assim, unindo-me a seu corpo compartilho de sua natureza e, verdadeiramente, tomo como meu aquilo que é seu, unindo-me a sua divindade... Você me fez um deus, um mortal por minha natureza, um deus por sua graça, pelo poder de seu Espírito, reunindo, como deus uma união de opostos.

Mais tarde, retornaremos a esse conceito, em nossa discussão sobre a natureza da salvação (vide p. 493).

A idéia da presença substancial de Deus em Cristo tornou-se de particular importância na teologia bizantina e constituiu-se em um dos fundamentos teológicos da prática de retratar Deus em imagens – ou, em *ícones*, para utilizar um termo mais técnico. Sempre houve resistência a essa prática por parte da igreja oriental, devido a sua ênfase na questão da transcendência de Deus e da impossibilidade de descrevê-lo. A tradição *apofática* na teologia, ao enfatizar a impossibilidade de se conhecê-lo, procurou preservar o mistério de Deus. A adoração de imagens parecia algo totalmente inconsistente com isso e também, a muitos, parecia perigosamente próxima ao paganismo. De qualquer modo, o Antigo Testamento não proibia a adoração de imagens?

Germano, patriarca de Constantinopla, defendia com veemência o uso de imagens em cultos públicos e em atos de devoções privados fundamentando sua defesa nos seguintes argumentos sobre a encarnação: “Represento Deus, aquele que é invisível, não tão invisível, à medida que Deus tornou-se visível para nós por sua participação na carne e no sangue”. Em uma abordagem análoga, isso também foi defendido por João de Damasco, que alegava que ao adorar imagens, ele não estava adorando a imagem em si, mas o Deus criador que tinha escolhido redimir a humanidade por intermédio da ordem material:

Anteriormente, inexistia qualquer modo pelo qual Deus, que não possui corpo ou rosto, pudesse ser representado por alguma imagem. Mas agora que ele se tornou visível na carne e viveu entre as pessoas, posso fazer uma imagem do que vi dele... e contemplar a glória do Senhor, uma vez que ele mostrou sua face.

Essa posição era considerada insustentável pelo partido iconoclasta (assim chamado porque queria destruir as imagens). Retratar Deus em uma imagem era admitir que Deus pudesse ser descrito ou definido – e isso implicaria admitir uma limitação impensável de Deus. Aspectos deste debate podem, ainda, ser percebidos nas igrejas ortodoxas grega e russa, em que adoração de imagens permanece como elemento integral da espiritualidade.

Abordagens cristológicas quenóticas (kénosis)

No início do século XVII ocorreu uma controvérsia entre os teólogos luteranos ligados às universidades de Giessen e Tübingen. A questão em disputa pode ser exposta da seguinte maneira. Os evangelhos não fazem qualquer menção ao fato de Cristo ter feito uso de todos seus atributos divinos (como a onisciência) ao longo seu ministério na terra. Como é possível explicar esse fato? Duas opções pareciam se apresentar, a esses escritores luteranos, como soluções apropriadamente ortodoxas: ou Cristo tinha usado seus poderes divinos em segredo, ou ele se abstivera totalmente de usá-los. A primeira opção, que veio a ser conhecida como *krypsis*, foi vigorosamente defendida pelo grupo de Tübingen; a segunda, que veio a ser conhecida como *quenose (kénosis)*, foi defendida com igual vigor pelo grupo de Giessen.

Contudo deve-se observar que ambas as partes estavam de acordo quanto ao fato de Cristo possuir os atributos centrais da divindade – como onipotência e onipresença – ao longo do período da encarnação. O debate girava em torno da questão do uso desses atributos: se eram usados secretamente, ou não? Uma abordagem muito mais radical veio a ser desenvolvida ao longo o século XIX, que assistiu a uma crescente apreciação da humanidade de Jesus, especialmente em relação a sua personalidade religiosa. Assim, A. E. Biedermann afirmou que “o princípio religioso do cristianismo pode ser definido de uma maneira mais precisa como a personalidade religiosa de Jesus, isto é, o relacionamento entre Deus e a humanidade que, na autoconsciência religiosa de Jesus, entrou na história da humanidade como um novo fato religioso com o poder de inspirar a fé”.

É possível alegar que as raízes dessa idéia se encontram no pietismo alemão, especialmente nas formas que assumiam nas obras de Nicolaus von Zinzendorf (1700-60), cuja “religião do coração” estabelecia uma ênfase particular sobre um relacionamento pessoal íntimo entre o cristão e Jesus Cristo. Essa idéia foi desenvolvida e redirecionada por F. D. E. Schleiermacher, que se considerava como um “Herrnhuter” (isto é, um seguidor de Zinzendorf) “do mais alto escalão”. O entendimento de Schleiermacher sobre a maneira pela qual Cristo é capaz de aceitar os cristãos, entrando em relacionamento com eles, apresenta fortes paralelos com a análise feita por Zinzendorf a respeito do papel dos sentimentos religiosos na vida espiritual e seus fundamentos no relacionamento do cristão com Cristo.

Todavia, a importância atribuída à personalidade humana de Jesus deixou um grande número de hipóteses teológicas sem explicação. O que dizer sobre a divindade de Cristo? Onde ela se encaixava? A ênfase dada à humanidade de Cristo não equivalia ao fato de negligenciar sua divindade? Tais questões e suspeitas ganharam voz nos círculos mais ortodoxos ao longo os anos de 1840 e o início de 1850.

Entretanto, no final da década de 1850 (vide p. 434), uma abordagem cristológica, que parecia ter considerável potencial nesse aspecto, foi mapeada. Ao mesmo tempo em que defendia a divindade de Cristo, justificava, contudo, a ênfase sobre sua humanidade. A abordagem em questão é conhecida como “quenose (*kénosis*)”, especialmente associada ao escritor luterano alemão, Gottfried Thomasius.

Em sua obra *Person and work of Christ* [*Pessoa e obra de Cristo*] (1852-61) Thomasius defende que a encarnação envolve *kenose* (*kénosis*), isto é, um ato deliberado de deixar de lado todos os atributos divinos, de forma que, em uma condição de humilhação, Cristo voluntariamente abandonou todas as prerrogativas da divindade. Portanto, enfatizar sua humanidade é uma atitude perfeitamente apropriada, especialmente em relação à importância de seu sofrimento como ser humano. A abordagem cristológica de Thomasius era muito mais radical do que a dos primeiros defensores da *kenose* (*kénosis*). A encarnação envolve a atitude de Cristo, a saber, *abandonar* os atributos da divindade. Eles foram postos de lado ao longo de todo o período em que aqui esteve, desde o nascimento até a ressurreição de Cristo. Fundamentando suas idéias em Filipenses 2.6-8, Thomasius defende que na encarnação a segunda pessoa da Trindade restringiu-se totalmente ao âmbito da humanidade. Uma ênfase teológica e espiritual sobre a humanidade de Cristo era assim totalmente justificada.

Essa abordagem cristológica foi criticada por Isaak August Dorner (1809-84), sob o pretexto de que ela introduzia mudanças na natureza de Deus. Assim, conforme ele argumentava, a doutrina da imutabilidade de Deus fora comprometida pela abordagem de Thomasius. Curiosamente, a percepção de Dorner contém uma boa dose de verdade e pode ser vista como uma antecipação do debate do século XX sobre a questão do “sofrimento de Deus”; observado anteriormente.

Essa abordagem também foi aceita com certo entusiasmo na Inglaterra. Em 1889, no círculo de palestras de Bampton, proferidas na Universidade de Oxford, Charles Gore defendeu que Cristo esvaziara-se dos atributos divinos, especialmente da onisciência, em sua encarnação. Isso levou um dos principais conservadores, Darwell Stone, a denunciar que a perspectiva de Gore “contradizia os ensinamentos praticamente unânimes dos pais da igreja, assim como era inconsistente com a imutabilidade da natureza divina”. Uma vez mais, tais comentários apontam para a íntima conexão que existe entre a cristologia e a teologia e indicam a importância das considerações cristológicas para o desenvolvimento da doutrina de “um Deus sofredor”.

No presente capítulo, pesquisamos alguns temas clássicos da cristologia. As questões envolvidas, provavelmente, continuarão a ser tema de constantes debates na teologia cristã, sendo essencial que o estudante se familiarize com, pelo menos, algumas das questões aqui discutidas. Entretanto, estes assuntos foram bastante obscurecidos ao longo o período do Iluminismo, à medida que questões de natureza mais histórica assumiam importância – questões estas sobre as quais refletiremos no próximo capítulo.

Questões do Capítulo 11

- 1 A teologia cristã pode existir sem Jesus Cristo?
- 2 Escolha um dos títulos importantes atribuídos a Jesus no Novo Testamento e estude a forma como foi usado. Quais implicações estão contidas no fato de referir-se a Jesus dessa maneira?

- 3 Resuma as principais diferenças entre as abordagens cristológicas das escolas de Alexandria e Antioquia.
- 4 Quais conceitos teológicos estão vinculados à crença de que Jesus Cristo é “Deus encarnado”?
- 5 O que significa falar de Jesus como “mediador”?

Leitura complementar

Para uma seleção de fontes primárias relevantes a esta seção, ver Alister E. McGrath, *The Christian theology reader*, 2ª ed. (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2001), capítulo 4.

Donald M. Baillie, *God was in Christ: an essay on incarnation and atonement* (London: Faber & Faber, 1956).

Colin Brown, *Jesus in European thought 1778-1860* (Durham, NC: Labyrinth Press, 1985).

John C. Cavadini, *The last Christology of the west: adoptionism in Spain and Gaul, 785-920* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993).

Roberta C. Chesnut, *Three monophysite Christologies* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

Aloys Grillmeier, *Christ in Christian tradition*, 2ª ed. (London: Mowbrays, 1975).

Colin E. Gunton, *Yesterday and Today: a study of continuities in Christology* (London: Darton, Longman and Todd, 1983).

Douglas Jacobsen e Frederick Schmidt, “Behind orthodoxy and beyond it: recent developments in evangelical Christology”, *Scottish journal of theology* 45 (1993), 515-41.

Hans Küng, *The incarnation of God: an introduction to Hegel's theological thought as prolegomena to a future Christology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1987).

Alister E. McGrath, *The making of modern German Christology*, 2ª ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan; Leicester, UK: InterVarsity Press, 1993).

John Macquarrie, *Jesus Christ in modern thought* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1990).

Bruce D. Marshall, “Christology”, em A. E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 80-93.

I.H. Marshall, *The origins of New Testament Christology*, 2ª ed. (Leicester: InterVarsity Press, 1992).

John Meyendorff, *Christ in eastern Christian thought* (Washington, DC: Corpus, 1969).

C. F. D. Moule, *The origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

Gerald O' Collins, *Christology: a Biblical, historical, and systematic study of Jesus Christ* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus: Miriam's child, Sophia's prophet. issues in feminist Christology* (London: SCM Press, 1991).

Jon Sobrino, *Jesus in Latin America* (Maryknoll, NY: Orbis, 1987).

David F. Wells, *The person of Christ* (Westchester, IL: Crossway, 1984).

Roman Williams, *Arius: heresy and tradition* (London: Darton, Longman and Todd, 1987).

Ben Witherington III, *The Christology of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1990).

Citações

Wolfhart Pannenberg, *Jesus - God and Man* (Philadelphia: Westminster Press, 1968), 38-9 (p. 402).

Charles Gore, “Our Lord's Human Example,” *Church Quarterly Review* 16 (1883), 282-313; citação em 298 (p. 402-3).

Karl Barth, *Church Dogmatics*, 14 vols (Edinburgh: Clark, 1936-75), II/2, 52-3 (p. 405).

James Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation* (London: Hodder & Stoughton, 1917), 245-6 (p. 406).

Justin Martyr, *Apologia*, II.x.2-3 (p. 413).

Athanasius, *contra Arianos*, I, 5 (p. 414).

Cyril of Alexandria, *Letter IV*, 3-5 (Segunda carta para Nestorius) (p. 417-18).

Gregory of Nazianzus, *Letter 101* (p. 418).

Nestorius, de acordo com Cyril of Alexandria; em Fragmento 49; Friedrich Loofs, *Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius* (Halle, 1905), 280 (p. 419).

Maurice F. Wiles, *The Making of Christian Doctrine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 106 (p. 424).

Wolfhart Pannenberg, *Jesus - God and Man* (Philadelphia: Westminster Press, 1968), 69, 129-30 (p. 432).

Irenaeus, *adversus haereses*, V.ii.1-2 (p. 432-3).

Symeon the New Theologian, *Hymns of Divine Love*, 7 (p. 433).

John of Damascus, *contra imaginum calumniatores* I, 16 (p. 433).

HISTÓRIA E FÉ: UMA NOVA AGENDA CRISTOLÓGICA

O período moderno tem assistido a uma série de avanços, sem paralelos no passado da história do cristianismo, de fundamental importância para a cristologia. Em vista da importância desses avanços, eles serão analisados aqui mais detalhadamente. O capítulo anterior examinou o desenvolvimento da cristologia clássica, que continua a ser um dos principais aspectos da reflexão teológica na igreja. Entretanto, o surgimento da perspectiva iluminista levou ao desafio da credibilidade da cristologia clássica em inúmeras frentes. Este capítulo documenta esses fatos e avalia o impacto que tiveram sobre a cristologia.

O Iluminismo e a cristologia

No capítulo 4, vimos as características básicas do Iluminismo racional, observando especialmente sua ênfase sobre a habilidade da razão humana em desvendar o mistério da criação do mundo, assim como o lugar e o propósito do homem neste universo. Assim, fica claro que a religião racional do Iluminismo encontrava-se em conflito com um bom número das principais áreas da teologia cristã tradicional, tendo um impacto direto sobre a cristologia. Portanto, primeiramente delimitaremos essas áreas de interesse geral, antes de explorar algumas delas mais minuciosamente em capítulos posteriores.

A ênfase iluminista sobre a competência da razão levanta questões relativas à necessidade da revelação divina. Se a razão é capaz de desvendar a natureza e os propósitos de Deus, que papel haveria para uma revelação histórica de Deus na pessoa de Jesus Cristo? A razão parecia tornar a revelação – como também qualquer idéia de uma “presença reveladora” em Cristo – algo supérfluo, desnecessário. Assim, o significado de Jesus Cristo firmava-se em termos de seus ensinamentos éticos e de seu exemplo. De acordo com essa linha de raciocínio, Cristo, longe de ser o redentor sobrenatural da humanidade, era, na verdade, o “educador moral da humanidade”, que oferecia ao mundo um ensinamento religioso consistente (embora o alcance disso fosse motivo de debate) com os mais altos ideais da razão humana. Em sua vida, Jesus foi um educador; em sua morte, um exemplo de amor sacrificial para a humanidade.

O Iluminismo também defendia que a história era algo homogêneo. Isso

tinha duas principais conseqüências. Em primeiro lugar, levava a uma contradição relativa à distância ontológica existente entre Cristo e os demais seres humanos. Cristo deveria ser considerado um ser humano como outro qualquer. Se Cristo, realmente, era diferente dos demais seres humanos, isso se verificava no alcance de certas qualidades que ele possuía. Logo, a diferença entre Cristo e os demais seres humanos era de *grau*, e não de *espécie*. Em segundo lugar, levava a um ceticismo histórico crescente em relação à ressurreição. Conforme argumentavam, se a história fosse contínua e homogênea, a ausência da ressurreição na experiência humana nos dias de hoje deve lançar sérias dúvidas sobre os relatos da ressurreição do Novo Testamento. O Iluminismo, assim, tendia a tratar a ressurreição como um evento inexistente, isto é, na melhor das hipóteses, como uma simples interpretação equivocada de uma experiência espiritual ou, na pior das hipóteses, um deliberado disfarce para ocultar o vergonhoso fim do ministério de Jesus na cruz. Mais adiante, veremos esse ponto mais detalhadamente.

O Novo Testamento, tendo em vista sua ênfase sobre a ressurreição, deveria ser, portanto, considerado como algo que apresenta uma interpretação equivocada do significado de Cristo. Partindo da premissa de que Jesus de Nazaré era, na verdade, nada mais do que um rabi itinerante inteiramente humano, os adeptos do Iluminismo acusavam os escritores do Novo Testamento de o ter apresentado como Salvador e Senhor ressurto. De acordo com esta tese, essas crenças nada mais eram do que acréscimos fantasiosos ou interpretações equivocadas da história de Jesus. Por meio da aplicação adequada de métodos históricos mais recentes, alguns escritores do período iluminista acreditavam que era possível a reconstrução de Jesus “como ele realmente fora”. Portanto, nesse período encontram-se as origens da “busca pelo Jesus histórico” (em contraste com o suposto “Cristo místico da fé”), a qual toma por base os aspectos que acabamos de apresentar.

Dois aspectos específicos da crítica iluminista à cristologia clássica são de tamanha importância que necessitam ser estudados mais de perto.

A crítica aos milagres

Muitas das apologéticas cristãs tradicionais relacionadas à identidade e ao significado de Jesus Cristo eram baseadas nas “evidências de milagres” contidas no Novo Testamento, culminando na ressurreição. A nova ênfase sobre a regularidade e a ordem do universo, talvez o mais significativo legado intelectual de Newton, levantou dúvidas em relação aos relatos do Novo Testamento sobre a ocorrência dos milagres. A obra de Hume, *Essay on miracles* [*Ensaio sobre milagres*] (1748), era tida, em grande parte, como evidente demonstração da impossibilidade dos milagres. Ele enfatizava que nada havia no mundo contemporâneo que fosse semelhante aos milagres do Novo Testamento, como a ressurreição, o que forçava, assim, o leitor do Novo Testamento a confiar totalmente no testemunho humano acerca de tais milagres. Para Hume, era uma questão de princípio o fato de que nenhum testemunho humano é adequado para definir a ocorrência de um milagre, na ausência de um milagre análogo nos dias de hoje.

Nos anos de 1760 e 1770, H. S. Reimarus e G. E. Lessing negaram que o testemunho humano de um evento passado (como a ressurreição) fosse suficiente para conferir-lhe credibilidade, se tal fato parecia ser contraditório com a experiência imediata dos dias atuais, tornando-se, assim, irrelevante o quão bem documentado tivesse sido o evento original. Do mesmo modo, o principal racionalista francês, Denis Diderot, declarou que se a população inteira de Paris assegurasse a ele que um homem morto tinha acabado de ressuscitar da morte, ele não acreditaria em uma única palavra de tal testemunho. Esse ceticismo crescente em relação à “evidência dos milagres” do Novo Testamento forçou o cristianismo tradicional a defender a doutrina da divindade de Cristo não apenas com base nos milagres – pois, nessa época, isso se mostrou algo impossível de ser feito. Obviamente, devemos observar que outras religiões que alegaram as evidências de milagres estavam da mesma forma sujeitas a uma forte crítica por parte do Iluminismo: aconteceu de o cristianismo ser escolhido como alvo de crítica, devido à dominação que exercia sobre o contexto cultural em que o Iluminismo se desenvolveu.

O desenvolvimento da crítica doutrinária

O Iluminismo assistiu ao surgimento da disciplina da crítica doutrinária, que submeteu a uma profunda análise os ensinamentos que integram a tradição da igreja cristã, no que concerne a suas origens e seus fundamentos históricos. As origens da “história do dogma” (expressão que vem a ser uma tradução do termo alemão *Dogmengeschichte*) data da época do Iluminismo; a consolidação da disciplina é posterior, situando-se de forma mais específica no período do protestantismo liberal, especialmente na segunda metade do século XIX.

De modo geral, considera-se que a disciplina teve início no século XVIII, com Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, o qual defendia que dogmas como os da doutrina das duas naturezas de Cristo e da Trindade não se encontravam no Novo Testamento. Se é que havia alguma relação, esses dogmas haviam surgido em virtude da confusão entre o conceito do *logos* platônico e o *logos* encontrado no quarto evangelho, bem como do entendimento equivocado de que Jesus personificava esse *logos*, em vez de simplesmente exemplificá-lo. Assim, conforme este raciocínio, a história do dogma era uma história de equívocos – contudo, equívocos em princípio reversíveis, não fosse pela ferrenha hostilidade das igrejas instituídas em relação a qualquer tipo de modificação.

O movimento da “história do dogma” teve claras implicações para a cristologia, no mínimo pelas afirmações, evidentes no final do século XVIII, de que algumas das crenças relativas à cristologia da igreja primitiva foram condicionadas ou excessivamente influenciadas pelo contexto helenístico no qual o cristianismo se desenvolvera. A influência do movimento alcançou seu auge com Adolf von Harnack, que defendia que uma série de determinados conceitos cristológicos decorria da influência das idéias gregas, no período patrístico. De acordo com ele, a doutrina da encarnação não era, de forma alguma, parte integrante do evangelho; ela era, na verdade, um acréscimo da cultura helênica a um evangelho palestino bastante simples em sua essência (vide pp. 422-3).

Uma das principais obras datadas desse período defendia que diversos pressupostos, todos de central importância para a doutrina, de Anselmo, referente à substituição da pena, haviam sido incorporados à teologia cristã por meio de meros acidentes históricos. Na obra *System of pure philosophy* [*Sistema da filosofia pura*] (1778), G. S. Steinbart alegava que a pesquisa histórica havia revelado a intromissão de três “pressupostos arbitrários” na reflexão cristã sobre a salvação:

- 1 a doutrina do pecado original de Agostinho
- 2 o conceito de satisfação
- 3 a doutrina da imputação da justiça de Cristo

Steinbart, com base nisso, sentiu-se apto a declarar que a infra-estrutura do pensamento protestante ortodoxo sobre a pessoa e a obra de Cristo era nada mais do que uma relíquia do passado.

Assim, ficará claro que o surgimento do Iluminismo representou um desafio inédito para a cristologia tradicional, forçando-a a se engajar em questões que até essa época não haviam figurado de forma relevante em sua agenda. O Iluminismo estabeleceu os parâmetros para os futuros debates cristãos, não apenas no que tange à natureza, mas também no que diz respeito à *plausibilidade* de seu legado teológico. Embora a credibilidade da visão de mundo iluminista, sobretudo no que concerne a sua ênfase sobre a plena suficiência da razão humana, tenha sido severamente desafiada pelo reconhecimento do caráter não universal dessa racionalidade, bem como pela constatação da mediação social das tradições do discurso e da razão, o Iluminismo continua sendo um ponto de referência fundamental para o pensamento cristão moderno.

Agora, daremos início a um estudo mais minucioso das cristologias surgidas no iluminismo.

A questão entre fé e história

Podemos reunir sob três grandes categorias as questões que confrontam o apelo do cristianismo à história de Jesus de Nazaré como o ápice da revelação de Deus na história. Primeiro, como podemos ter certeza sobre o que realmente aconteceu na Palestina, na época de Jesus? Segundo, assumindo que possamos estar seguros em relação à confiabilidade desses dados, como uma série de eventos históricos pode nos conduzir a uma verdade universal? Terceiro, não é certo que a grande diferença existente entre a cultura moderna ocidental e a cultura da Palestina do século I torna impossível qualquer conclusão sobre a história de Jesus? Poderíamos definir esses pontos de maneira mais formal como um conjunto composto das três dificuldades seguintes:

- 1 Uma dificuldade *cronológica*, devido à distância do passado em relação ao presente. Como poderíamos ter certeza sobre algo que aconteceu a cerca de dois mil anos atrás?
- 2 Uma dificuldade *metafísica* decorrente da própria natureza da história. Como a história de Jesus de Nazaré poderia nos levar à verdade universal? À primeira

vista, verdades históricas acidentais parecem ser bastante diferentes de verdades universais, necessárias e racionais.

- 3 Um problema *existencial*, que surge da distância cultural existente entre a Palestina do século I e a sociedade ocidental moderna. Como a moderna existência humana pode se relacionar com uma mensagem religiosa pertencente a um passado tão distante?

Ficará bem claro que esses três elementos não são totalmente distintos. Existe entre eles um alto grau de interação. Juntos, entretanto, eles se somam para formar um só dilema central, a questão entre “fé e história”, que tem sido de grande importância para a cristologia moderna. Analisaremos cada um desses elementos de forma isolada, tomando como base para nossa discussão as obras de Gotthold Ephraim Lessing, um importante escritor racionalista alemão, que foi também um crítico do cristianismo tradicional. De maneira geral, considera-se que a reflexão de Lessing acerca das três dificuldades definiu a agenda para a discussão atual dessas questões. A partir de 1780, a cristologia foi forçada a concentrar-se em torno de cada uma dessas dificuldades, a fim de respondê-las. A seguir, examinaremos cada uma delas e apontaremos as respostas.

A dificuldade cronológica

Os relatos do evangelho localizam Jesus definitivamente no passado. Não temos como verificá-los, mas, antes, somos obrigados a confiar nos relatos de testemunhas, que constituem a base dos evangelhos, no que diz respeito àquilo que sabemos acerca de Jesus. No entanto, conforme Lessing perguntava, quão confiáveis são esses relatos? Por que deveríamos confiar em relatos passados, quando não podem ser verificados no presente? Como veremos mais tarde, para Lessing essa dificuldade apresentava maior peso em relação à ressurreição de Cristo, que para ele repousava sobre uma base histórica bastante frágil.

Assim, existem muitas dúvidas sobre o que de fato aconteceu no passado. Entretanto, ele afirma que o problema vai muito mais além. Mesmo se pudéssemos ter certeza sobre o passado, uma nova dificuldade surgiria: qual é o valor concebível do conhecimento histórico? Como pode um evento histórico dar origem a idéias? A seguir, investigaremos esta questão.

A dificuldade metafísica

Se um dos pólos da crítica iluminista ao cristianismo tradicional dizia respeito à crença na onicompetência da razão, um segundo pólo foi o aumento do ceticismo em relação ao valor da história como fonte de conhecimento. Havia uma crescente crença de que a história – inclusive as figuras ou os eventos históricos – não poderia dar acesso ao tipo de conhecimento que era necessário para um sistema religioso ou filosófico racional. Como poder-se-ia passar da história (que representa um conjunto de verdades contingentes e acidentais) para a razão (constituída por verdades necessárias e universais)? Lessing defendia que havia uma lacuna entre as verdades *históricas* e *racionais* que não poderia ser jamais transposta.

Se nenhuma verdade histórica pode ser demonstrada, portanto nada pode ser demonstrado por meio de verdades históricas. Isto é: as verdades acidentais da história jamais podem se tornar provas das verdades racionais necessárias.... Isto, portanto, constitui-se em um abismo imenso e terrível que jamais conseguirei ultrapassar, ainda que tente, por diversas vezes, com todas as minhas forças.

A expressão de Lessing, que registra a existência de “um abismo imenso e terrível” entre fé e história, tem sido vista como uma síntese que resume a distância entre abordagens histórica e racional à teologia cristã.

“Se, com base na história, eu não tenho objeções à afirmação de que Cristo ressuscitou da morte, devo, portanto, aceitar que esse Cristo ressuscitado era o Filho de Deus?”. Lessing, ao dar uma resposta negativa para essa questão, traça uma nítida distinção entre as duas diferentes classes de verdades. Se uma das pontas do abismo, o aspecto cronológico, tinha relação com o debate acerca dos fatos históricos – ou seja, o que de fato acontecera no passado –, a segunda ponta estava relacionada à interpretação desses eventos. Como poderia ser feita a transição das “verdades históricas acidentais” para “as verdades racionais necessárias”? Lessing argumentava que essas duas classes de verdades eram radicalmente diferentes e totalmente incompatíveis.

Reconhecia-se a verdade racional como aquela que possuía as características da necessidade, eternidade e universalidade. Ela era constante, sempre igual, em todas as épocas e lugares. A razão humana era capaz de penetrar nesse reino estático e universal da verdade, que poderia funcionar como o alicerce de toda a sabedoria humana. Esse conceito de verdade pode ser encontrado em sua forma definitiva nas obras de Espinosa, que defendia que a razão humana era capaz de tomar como ponto de partida princípios primários incontroversos e, por meio da lógica, chegar à dedução de um sistema ético completo. Quase todos que são a favor dessa abordagem fazem algum tipo de apelo aos cinco princípios da geometria euclidiana. Partindo desses cinco princípios, ele foi capaz de construir todo seu sistema geométrico. Alguns dos filósofos mais racionalistas, como Leibniz e Espinosa, eram profundamente atraídos por essa postura e acreditavam que poderiam aplicar o mesmo método à filosofia. Assim, partindo de um alicerce formado por um conjunto de certos pressupostos, era possível erigir um belo edifício ético e filosófico, bastante elaborado e seguro. O sonho, evidentemente, mais tarde transformou-se em uma amarga decepção. A descoberta da geometria não euclidiana, no século XIX, destruiu o apelo dessa analogia. Verificou-se que havia outras maneiras de fazer geometria, cada uma delas tão consistente quanto a de Euclides (vide pp. 225-6). Mas esse desdobramento era ignorado por escritores como Espinosa ou Lessing, que acreditavam ser a razão capaz de construir um sistema válido, auto-suficiente e universal, com base nas verdades racionais necessárias.

Parte do debate de Lessing contra a ortodoxia relaciona-se ao “escândalo da particularidade”. Por que um evento histórico específico deveria adquirir tamanho significado? Por que a história de Jesus de Nazaré – mesmo se assumíssemos que ela pudesse ser conhecida com um grau de certeza, o que Lessing pessoalmente

acreditava ser impossível – deveria ser elevada a uma posição epistemológica tão elevada? Lessing defendia que a faculdade da razão humana universal, disponível em todos os tempos, em todos os lugares e para todas as pessoas, era avessa a esse escândalo. Dessa forma, o racionalismo possuía uma superioridade tanto moral quanto intelectual em face à cristologia particularista que era associada ao cristianismo tradicional.

Entretanto, o pressuposto de Lessing quanto à existência de uma racionalidade universal tem sido objeto de intensa crítica nos tempos modernos. A sociologia do conhecimento demonstrou, por exemplo, que o “racionalismo iluminista” está longe de ser universal, mas é apenas mais uma entre tantas alternativas intelectuais. A tese de que a historicidade limita as opções intelectuais levanta uma série de dificuldades para o racionalismo iluminista. De acordo com nossos propósitos, é particularmente importante ressaltar que os indivíduos (sejam eles teólogos, sejam filósofos, sejam cientistas naturais) não começam sua busca pelo conhecimento *de novo*, como se vivessem isolados da sociedade e da história. A ênfase do Iluminismo sobre o conhecimento adquirido por meio da reflexão crítica individual, decorrente de Descartes, tem sido alvo de muita crítica em anos recentes, devido a sua rejeição indiscriminada das bases coletivas do conhecimento.

A dificuldade existencial

Finalmente, Lessing propõe uma série de perguntas de caráter existencial. Qual a *relevância* que uma mensagem obsoleta e arcaica pode ter para o mundo moderno? — pergunta Lessing. A mensagem original do cristianismo não faz sentido para o mundo moderno. Existe uma distância insuperável entre a visão de mundo do século I e a visão do século XVIII. Como os europeus, cultos e instruídos, poderiam entrar no retrógrado mundo do Novo Testamento e apropriar-se de sua mensagem religiosa ultrapassada?

É difícil analisar este aspecto da discussão de Lessing quanto à questão entre fé e história, simplesmente pelo fato de que ele mesmo parece ter certa dificuldade em conceituar o ponto em discussão. No entanto, este é um ponto importante que aparecerá diversas vezes em nosso estudo da cristologia moderna. Talvez pudéssemos dizer que foi somente com o aparecimento das cristologias voltadas à questão existencialista, no século XX, que o ponto levantado por Lessing foi inteiramente tratado e respondido.

A busca do Jesus histórico

Tanto o deísmo inglês quanto o Iluminismo alemão desenvolveram a tese de que havia uma séria discrepância entre o Jesus real da história e a interpretação do Novo Testamento sobre seu significado. De acordo com essa tese, sob o perfil que o Novo Testamento apresentava, a saber, o de um redentor sobrenatural da humanidade, encontrava-se um mero ser humano, um sábio mestre iluminado. Embora a primeira idéia fosse algo inconcebível para o racionalismo iluminista, a segunda não o era. Esta perspectiva, desenvolvida com especial rigor por Reimarus,

sugeria ser possível desvendar, nos relatos do Novo Testamento acerca de Jesus, um Jesus mais comum, mais humano e que estaria mais de acordo com o novo espírito iluminista. E assim, teve início a busca do “Jesus histórico”, mais real e mais crível.

Embora essa busca, no final, fosse ser mal sucedida, o Iluminismo posterior acreditava que nela se encontrava a chave para a aceitação de Jesus no contexto de uma religião natural racional. A autoridade moral de Jesus residia na qualidade de seus ensinamentos e em sua personalidade religiosa, e não na inaceitável tese ortodoxa de que ele era Deus encarnado. Esta é a premissa que embasa a célebre “busca do Jesus histórico”.

A origem da busca do Jesus histórico

A origem da busca do Jesus histórico baseou-se no pressuposto de que havia uma imensa lacuna entre a figura histórica de Jesus e a interpretação que lhe fora atribuída pela igreja cristã. O “Jesus histórico” que se encontrava no Novo Testamento correspondia à figura de um simples mestre da religião; a figura do “Cristo da fé cristã” não passava, portanto, de uma interpretação equivocada por parte dos escritores da igreja primitiva. Ao retroceder na busca do Jesus histórico, seria possível encontrar uma versão mais crível do cristianismo, despida de todos os tipos de acréscimos dogmáticos desnecessários e inadequados (como a crença da ressurreição ou da divindade de Cristo).

Idéias deste tipo, embora fossem comuns entre os deístas ingleses do século XVII, acabaram recebendo sua versão clássica na Alemanha do século XVIII, sobretudo com a publicação póstuma das obras de Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Reimarus convencera-se de que tanto o judaísmo quanto o cristianismo haviam sido construídos sobre alicerces falsos e, portanto, teve a idéia de escrever uma grande obra a esse respeito, a fim de chamar a atenção para este fato. O trabalho final, intitulado *An apology for the rational worshipper of God* [*Uma apologia para o adorador racional de Deus*], submetia todo o cânon bíblico ao escrutínio dos padrões da crítica racionalista. Entretanto, relutando contra a possibilidade de causar polêmicas, Reimarus acabou por não publicar o trabalho, que permaneceu sob a forma de manuscrito até sua morte.

Em algum momento, esse manuscrito foi parar nas mãos de Lessing, que decidiu publicar partes dele. A obra publicada em 1774, *Fragments of an unkonwn writer* [*Fragmentos de um escritor desconhecido*] causou grande sensação entre o público. O volume continha cinco fragmentos extraídos do trabalho desenvolvido por Reimarus, hoje conhecidos como *Wolfenbüttel fragments*, os quais apresentavam um ataque fundamentado à historicidade da ressurreição.

O fragmento final, intitulado *On the aims of Jesus and his disciples* [*Sobre os objetivos de Jesus e seus discípulos*], fazia um estudo a respeito da natureza de nosso conhecimento sobre Jesus Cristo, como também levantava questionamentos sobre a possibilidade de os relatos sobre Jesus nos Evangelhos ter sido manipulados pela igreja primitiva. Reimarus defendia a tese de que havia uma diferença radical

entre as crenças e intenções de Jesus e aquelas sustentadas pela igreja apostólica. De acordo com Reimarus, a linguagem e as imagens que Jesus usava em relação a Deus eram as de um judeu visionário e apocalíptico, pois continham uma referência e uma relevância extremamente limitadas em termos cronológicos e políticos. Portanto, Jesus aceitava a expectativa messiânica dos judeus de libertação do domínio romano e acreditava que Deus ajudá-lo-ia nessa tarefa. De acordo com Reimarus, o clamor por seu abandono na cruz representava que Jesus havia finalmente percebido o fato de que estivera iludido e equivocado quanto a sua expectativa.

Entretanto, Reimarus alegava que os discípulos não estavam preparados para deixar as coisas nesse estado. Portanto, eles haviam criado a idéia de uma “redenção espiritual”, em substituição à visão política e concreta de Jesus com respeito à libertação de Israel do domínio estrangeiro. Assim, os discípulos inventaram a tese da ressurreição de Jesus para disfarçar o embaraço causado por sua morte. Em consequência disso, também inventaram doutrinas totalmente ignoradas por Jesus, como a de sua morte como expiação por nossos pecados, acrescentando-as ao texto bíblico para que este se adequasse a suas crenças. Desse modo, afirmava que o Novo Testamento, da forma como existe hoje, está repleto de acréscimos e adulterações. A igreja primitiva escondeu de nós o Jesus histórico e real, substituindo-o pela figura do Cristo da fé, que redimiu a humanidade de seus pecados.

Albert Schweitzer, em um estudo magnífico, *The quest of the historical Jesus* [A busca do Jesus histórico], faz uma síntese da importância das propostas radicais de Reimarus. Ele afirma que, conforme a ótica de Reimarus:

Se desejarmos alcançar uma compreensão histórica dos ensinamentos de Jesus, devemos deixar para trás tudo o que aprendemos no catecismo a respeito de Jesus ser o Filho de Deus, sobre a Trindade ou outros dogmas semelhantes, para mergulhar totalmente no mundo do pensamento judaico. Somente as pessoas que carregam os conceitos aprendidos no catecismo para o âmbito da pregação de um Messias judeu chegam à noção de que ele foi o fundador de uma nova religião. Contudo, para todos aqueles que não possuem esse tipo de preconceito fica patente que “Jesus não tinha a menor intenção de acabar com a religião judaica nem de substituí-la por uma outra religião.

De acordo com esta visão, Jesus não passava de uma figura política do contexto judaico, que tivera a firme convicção de que provocaria um levante popular vitorioso e decisivo contra os romanos e que ficara totalmente arrasado por não conseguir alcançar seu objetivo.

Embora Reimarus tenha conquistado pouquíssimos adeptos em sua época, ele havia levantado algumas questões que seriam de importância fundamental no futuro. Mostrou-se particularmente de enorme relevância sua nítida distinção entre a figura real do Jesus histórico e a figura fictícia do Cristo da fé. A busca resultante do “Jesus histórico” surgiu como resultado imediato da crescente suspeita do racionalismo de que o perfil de Cristo, traçado no Novo Testamento, era, na verdade, uma criação dogmática. Essa corrente acreditava ser possível reconstruir a figura histórica real

de Jesus, livrando-o da roupagem dogmática com que os apóstolos o haviam revestido.

A busca da personalidade religiosa de Jesus

Uma versão mais sutil dessa abordagem encontra-se associada à ascensão do protestantismo liberal, no século XIX (vide pp. 138-40). O surgimento de movimentos como o romantismo, por exemplo, levou o racionalismo a ser visto como algo cada vez mais ultrapassado (vide pp. 133-4). Desenvolveu-se um novo interesse pelo “espírito humano” e também pelos aspectos mais especificamente religiosos da vida. Isso provocou um renovado interesse pela personalidade religiosa de Jesus. Conceitos como a “divindade” de Cristo eram vistos como algo superado; a idéia da “personalidade religiosa” de Jesus, que poderia ser imitada pelas pessoas, parecia ser uma forma bem mais aceitável de fazer uma nova apresentação de temas cristológicos no período moderno. Em decorrência disso, dedicou-se uma atenção inédita à natureza das fontes do Novo Testamento, a partir das quais fosse possível a reconstrução da vida do Jesus histórico. Assim, difundiu-se a crença de que a nova abordagem literária em relação ao Novo Testamento como um todo e, mais especificamente, em relação aos Evangelhos sinópticos, permitiria que os estudiosos traçassem um perfil bastante nítido e real de Jesus, que revelaria de forma mais clara sua verdadeira personalidade.

O pressuposto que embasava este movimento sobre a “vida de Jesus”, no final do século XIX, era que a incrível personalidade religiosa de Jesus, cujos traços poderiam ser alcançados por meio da pesquisa histórica cuidadosa, poderia fornecer os sólidos alicerces históricos para a fé. Assim, a sólida verdade histórica sobre a qual se construía a fé cristã não era algo sobrenatural ou contrário à razão (uma falha que se atribuía à cristologia tradicional), mas tão somente a personalidade religiosa de Jesus, um fato histórico aberto à investigação científica. A impressão que Jesus causara sobre seus contemporâneos poderia ser reproduzida em todas as épocas, em relação a seus seguidores.

O número incrível de obras voltadas para a “vida de Jesus” que foram produzidas no final do século XIX nesse período, na Inglaterra, nos Estados Unidos e França, bem como na própria Alemanha, é uma sólida evidência do apelo popular dos pressupostos que alimentavam o movimento sobre a “vida de Jesus”. Por intermédio delas, a personalidade religiosa do “distante místico dos montes galileus” (usando a famosa expressão cunhada por Lord Morley) poderia ser trazido até nós e despida de suas irrelevâncias culturais, formando assim a base da fé de futuras gerações.

Evidentemente, foi inevitável que os perfis traçados da personalidade religiosa de Jesus fossem altamente subjetivos, de forma que a figura do Jesus histórico acabou sendo uma mera incorporação dos ideais defendidos pelos padrões dominantes do século XIX. A relatividade da pesquisa histórica não foi imediatamente percebida pelo movimento sobre a “vida de Jesus”, no século XIX, cujos adeptos se consideravam como aplicadores do método histórico objetivo, e

não como um fenômeno em si historicamente condicionado. Os primeiros escritores haviam trabalhado com equívocos; eles, ao contrário, tinham acesso aos métodos e às fontes históricas mais avançados, o que lhes permitia resgatar a verdadeira história de Jesus. Estavam certos de que viam Jesus de uma perspectiva nunca antes alcançada; lamentavelmente, acreditavam que o viam da forma como ele realmente fora.

A crítica da busca do Jesus histórico, 1890–1910

Essa ilusão não poderia durar por muito tempo. Um desafio bastante consistente ao movimento da vida de Jesus teve origem em diversas frentes, na última década do século XIX. Nas duas décadas anteriores à Primeira Guerra Mundial, surgiram as três principais críticas a essa cristologia do protestantismo liberal. A seguir, examinaremos cada uma delas.

1 *A crítica apocalíptica*, associada principalmente a Johannes Weiss (1863–1914) e Albert Schweitzer (1875–1965), sustentava que a tendência fortemente escatológica da proclamação do reino de Deus por Jesus põe em xeque a interpretação liberal essencial kantiana do conceito. Em 1892, Johannes Weiss publicou a obra *Jesus' proclamation of the Kingdom of God [A proclamação do Reino de Deus feita por Jesus]*. Nela Weiss alegava que, conforme a ótica do protestantismo liberal, o conceito de “reino de Deus” significava o exercício da moral em sociedade, ou um ideal ético supremo. Em outras palavras, era visto sobretudo como algo subjetivo, interior ou espiritual, em vez de um conceito espaço-temporal. Para o próprio Weiss, o conceito de Ritschl sobre o reino de Deus guardava uma continuidade fundamental com a noção defendida pelo Iluminismo. Assim, era um conceito moral e estático, destituído de qualquer tonalidade escatológica. A redescoberta da escatologia na pregação de Jesus questionava não somente essa visão do reino de Deus, como também o perfil de Cristo apresentado pela corrente liberal. Portanto, o reino de Deus não deveria ser visto como um domínio definido e estático de valores éticos liberais, mas sim como um momento apocalíptico devastador, que subvertia os valores humanos (vide pp. 632-3).

Contudo, para Schweitzer, todo o caráter do ministério de Jesus era condicionado e determinado por sua perspectiva apocalíptica. Esta é a idéia que se tornou conhecida no mundo de fala inglesa como “escatologia consistente”. Enquanto Weiss, por um lado, via como parte substancial dos ensinamentos de Jesus o fato deles serem condicionados pelas radicais expectativas escatológicas de Jesus (embora não visse esse condicionamento como parte essencial destes ensinamentos), Schweitzer, por outro lado, defendia a necessidade de reconhecer que todos os aspectos dos ensinamentos e das atitudes de Jesus eram determinados por essa perspectiva escatológica. Assim, de um lado, Weiss acreditava que somente parte da pregação de Jesus era afetada por essa perspectiva, ao passo que, por outro lado, Schweitzer defendia que toda a mensagem de Jesus era condicionada, de forma total e consistente, por suas expectativas apocalípticas — expectativas essas que eram completamente estranhas à visão de mundo predominante na Europa Ocidental do final do século XIX.

O resultado final dessa interpretação escatológica consistente da pessoa e mensagem de Jesus de Nazaré era um perfil que apresentava Cristo como uma figura remota e estranha, um personagem apocalíptico e totalmente distante deste mundo, cujas esperanças e expectativas foram afinal plenamente frustradas. Portanto, longe de ser uma “casca” dispensável, que poderia ser descartada para chegar-se ao verdadeiro “âmago” dos ensinamentos de Jesus relativos à paternidade universal de Deus, a escatologia era uma característica essencial e dominante de sua visão. Assim, Jesus se apresenta a nós como uma figura estranha, pertencente a um contexto apocalíptico totalmente desconhecido da Palestina do século I, de forma que, conforme as próprias palavras de Schweitzer, “ele vem a nós como um desconhecido”.

2 *A crítica cética*, particularmente associada a William Wrede (1859–1906), questionava acima de tudo o *status* histórico que se atribuía a nosso conhecimento de Jesus. História e teologia encontravam-se intimamente interligadas nas narrativas sinópticas, de forma que era impossível separá-las. De acordo com Wrede, Marcos, à guisa de escrever a história, tinha, na verdade, carregado nas tonalidades teológicas, pintando um quadro em que ele impunha sua própria teologia sobre o material histórico que tinha a seu dispor. O segundo evangelho não era objetivamente histórico, mas se constituía, de fato, em uma criativa reinterpretação teológica da história.

Dessa forma, era impossível encontrar sob a narrativa de Marcos o material necessário para reconstituir a história de Jesus, pois — se é que Wrede tinha razão — essa própria narrativa consistia em uma criação teológica, além da qual era impossível se chegar. A “busca do Jesus histórico” chega, assim, a seu fim, uma vez que foi impossível determinar uma base histórica para o Jesus “real”. Wrede identificou três falhas radicais e fatais nas cristologias do protestantismo liberal.

Em primeiro lugar, embora os teólogos liberais apelassem ao argumento das modificações posteriores de uma tradição mais antiga, quando confrontados com determinadas características incômodas dos relatos sobre Jesus, registrados nos evangelhos sinópticos (como milagres, ou certas contradições óbvias entre as fontes), eles deixavam de aplicar este princípio de forma consistente. Em outras palavras, eles não perceberam que as crenças posteriores da comunidade exerceram uma influência determinante sobre o evangelista em todas as fases de seu trabalho.

Segundo, os motivos que moveram os evangelistas não foram levados em consideração. Os teólogos liberais tinham a tendência de simplesmente descartar as partes da narrativa das quais discordassem, contentando-se apenas com o que restava. Ao fazê-lo, deixaram de levar a sério o fato de que o evangelista tinha algo de positivo a declarar, substituindo-o por algo inteiramente diferente. A maior prioridade dos teólogos deveria ter sido aproximar-se das narrativas dos evangelhos, da forma como estas se apresentavam, e definir o que o evangelista desejara transmitir a seus leitores.

Por último, a abordagem psicológica às narrativas dos evangelhos tinha uma tendência de confundir o que era concebível com aquilo que realmente acontecera, além de basear-se, portanto, em fundamentos inadequados. De fato, o que acontecia

era que os teólogos liberais tendiam a encontrar nos evangelhos exatamente aquilo que buscavam, a partir de “certos tipos de conjecturas psicológicas” que pareciam dar maior valor às descrições emocionais do que à precisão e à segurança do conhecimento.

3 *A crítica dogmática*, que teve em Martin Kähler (1835–1912) um de seus expoentes, lançou um desafio à importância teológica da reconstrução do Jesus histórico. O “Jesus histórico” era totalmente irrelevante para a fé cristã, que, por sua vez, se baseava no “Cristo da fé”. Kähler percebeu, com razão, que essa figura de um Jesus efêmero e destituído de emoção, criada pelos acadêmicos, jamais poderia se tornar objeto de fé. Ora, como era concebível que Jesus Cristo fosse a base e o conteúdo legítimos da fé cristã, quando a ciência histórica jamais conseguia delimitar com segurança o conhecimento disponível acerca do Jesus histórico? Como a fé poderia fundamentar-se em um fato histórico sem que fosse vulnerável à acusação de relativismo histórico? Kähler, em sua obra *The so-called historical Jesus and the historic biblical Christ* [O assim chamado Jesus histórico e o Cristo bíblico histórico] (1892), tratou exatamente de questões como essas.

Kähler define da seguinte forma os dois objetivos de sua obra: em primeiro lugar, criticar e refutar os equívocos cometidos pelo movimento sobre a “vida de Jesus”; em segundo, demonstrar a validade de uma abordagem alternativa. Para ele:

O Jesus histórico dos escritores modernos oculta o Cristo vivo e verdadeiro. O Jesus criado pelo movimento sobre a “vida de Jesus” é um mero protótipo moderno de um ideal criado pela imaginação humana, que em nada difere do célebre Cristo dogmático da cristologia bizantina. Ambos encontram-se igualmente distantes do Cristo verdadeiro. Nesse aspecto, podemos afirmar que o historicismo é tão arbitrário, tão arrogante, tão teórico e tão “incredulamente gnóstico” quanto aquele dogmatismo que foi considerado moderno em sua própria época.

Kähler reconhecia imediatamente que o movimento sobre a “vida de Jesus” estava plenamente correto em confrontar o testemunho bíblico de Cristo com um dogmatismo abstrato. No entanto, ele insistia na questão da futilidade desse movimento, um ponto de vista sintetizado em sua célebre afirmação de que todo o movimento sobre a “vida de Jesus” era um beco sem saída. Seus motivos para fazer este tipo de declaração são bastante complexos.

O motivo principal estava no fato de que Cristo deveria ser considerado como figura “supra-histórica” em vez de “histórica”, e assim o método de crítica histórica não poderia ser aplicado neste caso. Este método não poderia lidar com as características supra-históricas (e, portanto, supra-humanas) de Jesus e, dessa forma, era forçado a ignorá-las ou a refutá-las. Na verdade, tal método somente poderia conduzir a uma cristologia ariana ou ebionita, em função de seus pressupostos dogmáticos dissimulados. Este ponto, reforçado por diversas vezes ao longo de seu ensaio, recebe uma ênfase particular no que concerne à interpretação psicológica da personalidade de Jesus e a uma questão correlata, relacionada ao uso do princípio da analogia no método da crítica histórica.

Kähler nota que a interpretação psicológica da personalidade de Jesus depende

de um pressuposto (que não era admitido), conforme o qual a diferença entre nós e Jesus passa a ser apenas uma questão de grau (*Grade*), e não de gênero (*Art*), uma tese que, conforme Kähler sugere, deve ser criticada por razões dogmáticas. Contudo, de maior relevância é o fato de que Kähler desafia o princípio da analogia na interpretação do perfil de Cristo, que é apresentado no Novo Testamento, o qual, inevitavelmente, fazia de Jesus um ser análogo aos seres humanos modernos, o que redundava em uma cristologia graduada ou reduzida. Se assumirmos, desde o início, que Jesus era um ser humano comum, que se diferenciava dos demais apenas por uma questão de grau e não de natureza, este pressuposto influenciará a leitura dos textos bíblicos, assim como ditará a conclusão daí decorrente de que Jesus de Nazaré é um ser humano diferente de nós somente por uma questão de categoria.

Em segundo lugar, Kähler alegava que “nós não possuímos fonte alguma sobre a vida de Jesus que possa ser aceita como confiável ou apropriada do ponto de vista de um historiador”. Isto não equivale a dizer que as fontes existentes não sejam confiáveis ou sejam inadequadas para os propósitos da fé. Antes, o que Kähler pretende destacar é o fato de que os evangelhos não são relatos desinteressados, escritos por observadores imparciais, mas sim relatos de fé dos cristãos, os quais não podem ser separados, quer em sua forma quer em seu conteúdo, dessa fé: os relatos dos evangelhos “não são descrições feitas por observadores atentos e imparciais, mas são, em sua íntegra, testemunhos e confissões daqueles que creram em Jesus Cristo”. Em função de que “nosso contato com a obra e os ensinamentos de Jesus somente se torna possível por meio desses relatos”, fica claro, portanto, que “a forma como Jesus é retratado na Bíblia” é algo de importância decisiva para nossa fé.

Para Kähler, o importante não é quem Cristo foi no passado, mas sim o que ele faz no presente por aqueles que crêem em seu nome. O “Jesus da história” perdia para o “Cristo da fé” em importância soteriológica. Portanto, devemos deixar de lado os tormentosos problemas levantados pela cristologia e preocupar-nos em desenvolver a soteriologia, isto é, “o conhecimento da fé voltado para a pessoa do salvador”. Na verdade, Kähler defende que o movimento sobre a “vida de Jesus” nada mais fez do que criar um Cristo fictício e pseudocientífico, destituído de um significado existencial. Para ele, “o Cristo verdadeiro é o Cristo que pregamos”. A base da fé cristã não está nesse Jesus histórico, mas sim no Cristo da fé, uma figura que possui valor existencial e que é capaz de despertar nossa fé. Pouco a pouco, reflexões deste tipo passaram a dominar o cenário teológico e, conforme considera-se, alcançaram seu ápice com os escritos de Rudolf Bultmann, teólogo que passaremos agora a analisar.

Rudolf Bultmann: afastamento da história

Bultmann considerava que todo este movimento de reconstrução histórica da figura de Jesus era o mesmo que entrar em um beco sem saída. Para ele, a história não era algo de importância fundamental para a cristologia; bastava tão somente que Jesus existisse e que a proclamação cristã (que ele chamava de querigma [*kerygma*]) estivesse de alguma forma baseada na pessoa de Jesus. Assim, Bultmann

reduziu todo o caráter histórico da cristologia a uma única palavra — “que”. Em outras palavras, somente é necessário crer “que” Jesus Cristo é o fundamento da proclamação do evangelho (ou do querigma)

Para Bultmann, embora a cruz e a ressurreição sejam, de fato, fenômenos históricos (pois ocorreram no âmbito da história humana), devem, contudo, ser discernidos pela fé como atos divinos. No querigma, a cruz e a ressurreição estão interligadas como o ato do juízo de Deus e o ato da salvação de Deus. São precisamente estes atos divinos que possuem um significado constante, e não o fenômeno histórico que lhes serviu de suporte. Portanto, o querigma não se preocupa com questões históricas, mas sim em comunicar a necessidade de uma tomada de decisão por parte daqueles que ouvem a proclamação do evangelho, transferindo, assim, o momento escatológico de um passado distante para o aqui e o agora da proclamação em si:

Isto significa que Jesus Cristo nos encontra no querigma e não em outro lugar qualquer, da mesma forma que ele mesmo confrontou Paulo e o levou a uma tomada de decisão. O querigma não é a proclamação de verdades universais ou de conceitos atemporais — quer sejam o conceito de Deus quer sejam o conceito do redentor — mas sim a proclamação de um fato histórico... Portanto, o querigma não atua como um veículo de conceitos atemporais, nem como um mediador de informações históricas: o que é de importância decisiva é o fato de que o querigma é o “que” de Cristo, é seu “aqui e agora”, um “aqui e agora” que se torna presente nas pessoas a quem a proclamação do evangelho se dirige.

Portanto, de acordo com Bultmann, não se deve ficar atrás do querigma, utilizando-o como “fonte” com a finalidade de reconstituir um “Jesus histórico” acompanhado de sua “consciência messiânica”, sua “vida interior” ou seu “heroísmo”. Essa reconstituição seria apenas “Cristo segundo a carne”, algo que não existe mais. Não é o Jesus histórico, mas sim Jesus Cristo, aquele que pregamos, que é o Senhor.

Este afastamento radical da história alarmou a muitos. Como alguém poderia ter certeza de que a cristologia estava devidamente alicerçada na pessoa e na obra de Jesus Cristo? Como alguém poderia começar a checar a cristologia, se a história de Jesus era totalmente irrelevante? Para um número cada vez maior de estudiosos, pertencentes às áreas do Novo Testamento e dos estudos dogmáticos, parecia que Bultmann tinha apenas desatado um nó górdio, sem no entanto solucionar as graves questões históricas que estavam sendo debatidas.

Para Bultmann, no entanto, tudo que fosse possível ou necessário saber sobre o Jesus histórico era o fato de que (*das Dass*) ele existiu. Para o estudioso de Novo Testamento, Gerhard Ebeling, a pessoa do Jesus histórico (*historisch*) é a base fundamental (*das Grunddatum*) da cristologia, e uma vez que se demonstrasse que a cristologia nada mais era do que uma interpretação equivocada do significado do Jesus histórico, isso seria o fim da cristologia. Podemos dizer que com essa afirmação, Ebeling estava expressando as preocupações que constituíram a base para uma “nova busca do Jesus histórico”, tema que será assunto da próxima seção.

Ebeling apontou uma falha fundamental na cristologia de Bultmann: sua

total falta de abertura à investigação histórica (pois, talvez, o termo “verificação” possua uma carga semântica demasiadamente forte neste contexto). Não seria possível conceber a hipótese de que a cristologia estivesse fundamentada em um equívoco? Como podemos ter absoluta certeza de que houve um processo de transição fidedigno da pregação *de* Jesus para a pregação *sobre* Jesus? Vemos, portanto, que Ebeling elabora críticas semelhantes às de Ernst Käsemann, porém, com um enfoque mais teológico do que puramente histórico.

A nova busca do Jesus histórico

Existe um consenso em torno da idéia de que o movimento da “nova busca do Jesus histórico” teve início com a palestra proferida por Ernst Käsemann, em outubro de 1953, sobre a questão do Jesus histórico. A total importância dessa palestra revela-se somente quando ela é vista sob a luz dos pressupostos e métodos utilizados, até esse momento, pela escola de Bultmann. Käsemann admitia que os evangelhos sinópticos são documentos primordialmente teológicos, cujas declarações teológicas muitas vezes são expressas de forma histórica. Neste ponto, ele simplesmente aderiu e recapitulou os principais axiomas da escola de Bultmann, que aqui se baseavam nas idéias de Kähler e Wrede.

Entretanto, Käsemann foi mais além, ao definir essas declarações de forma mais específica. De acordo com ele, apesar da preocupação dos evangelistas ser evidentemente de ordem teológica, eles ainda assim acreditavam que tinham acesso às informações históricas sobre Jesus de Nazaré, as quais foram expressas e incorporadas no texto dos evangelhos sinópticos. Logo, os evangelhos abrangiam tanto o querigma quanto a narrativa histórica.

Käsemann, a partir dessa ótica, defende a necessidade de examinar uma linha de continuidade que se estabelece entre a pregação *de* Jesus e a pregação *sobre* Jesus. Existe uma descontinuidade evidente entre o Jesus terreno e o Cristo exaltado e proclamado; contudo, uma linha contínua os ligava mutuamente, pois o Cristo proclamado já se encontrava de certa forma presente no Jesus histórico. Devemos deixar bem claro que Käsemann não está sugerindo que devemos empreender uma nova busca do Jesus histórico, com a exclusiva finalidade de fornecer uma legitimação histórica para o querigma. Muito menos teve ele a intenção de sugerir que a descontinuidade existente entre o Jesus histórico e o Cristo proclamado requeria uma desconstrução do último nos termos do primeiro. Antes, Käsemann estava destacando o fato de as declarações *teológicas* sobre a identidade do Jesus terreno e do Cristo exaltado encontrarem-se *historicamente alicerçadas* nos atos e na pregação de Jesus de Nazaré.

Conforme ele alega, o enunciado teológico depende da demonstração histórica de que o querigma concernente a Jesus ou à proclamação do evangelho já existia de uma forma embrionária no ministério de Jesus. Portanto, uma vez que o querigma contém certos elementos de caráter histórico, a busca da relação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé torna-se algo perfeitamente adequado e necessário.

No entanto, ficará evidente que a “nova busca do Jesus histórico” apresenta

uma diferença qualitativa em relação à desacreditada busca empreendida no século XIX. O argumento principal de Käsemann baseia-se no reconhecimento de que a descontinuidade existente entre o Jesus da história e o Cristo da fé não implica, necessariamente, o fato de que sejam duas pessoas completamente diferentes, não havendo qualquer relação entre o primeiro e o último. Antes, é possível reconhecer o querigma nas ações e na pregação de Jesus de Nazaré, o que demonstra a existência de uma continuidade entre a pregação de Jesus e a pregação sobre Jesus. Enquanto a busca anterior assumia a existência de uma descontinuidade entre o Jesus da história e o Cristo da fé, que implicava no reconhecimento deste último como uma ficção que precisava ser reconstituída à luz da investigação histórica objetiva, Käsemann ressaltava que esta reconstituição não era necessária, nem possível.

A noção crescente acerca da importância deste ponto levou ao surgimento de um forte interesse na questão das raízes históricas do querigma. Quatro correntes importantes devem ser destacadas:

- 1 Joaquim Jeremias, provavelmente o representante da posição mais radical nesse debate, parecia sugerir que a base da fé cristã encontrava-se naquilo que Jesus efetivamente havia dito e feito, à medida que isso pudesse ser definido pela pesquisa teológica. Assim, a primeira parte de sua obra, *New Testament theology* [*Teologia do Novo Testamento*], foi totalmente dedicada à “proclamação de Jesus” como o elemento central da teologia do Novo Testamento.
- 2 O próprio Käsemann situou a linha de continuidade existente entre o Jesus histórico e o Cristo querigmático em suas declarações comuns sobre a chegada do escatológico reino de Deus. Tanto na pregação de Jesus quanto no querigma da igreja primitiva o tema da vinda do reino de Deus é central.
- 3 Como vimos anteriormente, Gerhard Ebeling situava essa linha de continuidade na idéia da “fé de Jesus” — que ele concebia como análoga à “fé de Abraão” (descrita em Rm 4) — uma fé prototípica, paradigmática, que fora historicamente exemplificada e incorporada por Jesus de Nazaré e que era proclamada aos fiéis contemporâneos como algo possível.
- 4 Günter Bornkamm ressaltava de forma mais específica a evidente nota de autoridade presente no ministério de Jesus. Em Jesus, a realidade de Deus confronta a humanidade e a desafia a tomar uma decisão radical. Enquanto Bultmann situava a essência da pregação de Jesus na vinda futura do reino de Deus, Bornkamm trouxe esta ênfase do futuro para o confronto presente dos indivíduos com Deus, por intermédio da pessoa de Jesus. Tanto no ministério de Jesus quanto na proclamação sobre Jesus o tema do “confronto com Deus” é evidente, o que estabelece uma importante ligação de ordem teológica e histórica entre o Jesus terreno e o Cristo proclamado.

Dessa forma, vemos que a “nova busca do Jesus histórico” estava voltada para uma ênfase sobre a questão da continuidade existente entre o Jesus da história e o Cristo da fé. Enquanto a “busca anterior” tinha como principal objetivo a desconstituição do perfil de Cristo construído pelo Novo Testamento, a “nova

busca” acabou por consolidá-lo, ao destacar as continuidades existentes entre a pregação do próprio Jesus e a pregação da igreja sobre Jesus.

Desde então, tem havido novos progressos nesse campo. Nas décadas de 1970 e 1980, o foco da atenção voltou-se em particular para a exploração da relação existente entre Jesus e o contexto em que ele viveu, o judaísmo do século I. Esta corrente, particularmente associada a nomes como os dos escritores inglês e estadunidense, Geza Vermes e E. P. Sanders, renovou o interesse pela origem judaica de Jesus, enfatizando ainda mais a importância da história em relação à cristologia. A abordagem de Bultmann — que desvaloriza o peso da história para a cristologia — é descartada por muitos, ao menos nesse período. Isso pode ser notado pelo novo interesse na figura do “Jesus histórico”, tradicionalmente associado ao movimento que veio a ser posteriormente conhecido como a “terceira busca”.

A terceira busca do Jesus histórico

Desde o fracasso generalizado da “nova busca”, na década de 1960, surgiram diversas obras dedicadas à reavaliação da figura do Jesus histórico. A expressão “a terceira busca” enquadra-se geralmente nesta categoria. Essa designação tem sido questionada por vários autores, que destacam o fato de que as obras e os estudos definidos sob esta expressão não possuem tanto em comum para que possam ser assim classificados. Apenas como exemplo, podemos citar a questão de que alguns dos autores pertencentes a esse grupo apelam em suas análises a fontes estranhas ao Novo Testamento, em especial ao Evangelho cóptico de Tomás, ao passo que outros autores se restringem em suas análises ao material do Novo Testamento, em particular aos evangelhos sinópticos. Apesar dessa restrição, parece que a expressão tem obtido uma aceitação crescente, sendo apropriado, portanto, sua inclusão em nossa análise.

A “busca original” abordava as histórias de Jesus à luz de uma série de pressupostos intensamente ligados ao racionalismo, herdados do Iluminismo, os quais eliminavam a dimensão do milagre nas narrativas dos evangelhos. A “nova busca” tinha a tendência de concentrar-se nas palavras de Jesus, destacando a continuidade existente entre a pregação do próprio Jesus e a proclamação sobre Jesus registrada no Novo Testamento. A “terceira busca” parece se concentrar na questão da relação entre Jesus e seu contexto judaico como fator indicativo do caráter particular de sua missão, de sua visão e de seus propósitos. Dentre as contribuições mais significativas à “terceira busca”, devemos destacar as seguintes:

- 1 John Dominic Crossan, que defende a tese de que Jesus foi essencialmente um pobre camponês judeu cujo interesse especial era desafiar as estruturas de poder que dominavam a sociedade de sua época. Em suas obras, *The historical Jesus* [O Jesus histórico] (1991) e *Jesus: a revolutionary biography* [Jesus: uma biografia revolucionária] (1994), este autor alega que Jesus rompeu com as convenções sociais dominantes, especialmente ao assentar-se com pecadores e pessoas marginalizadas pela sociedade.

- 2 Marcus L. Borg, nas obras *Jesus: a new vision* [*Jesus: uma nova visão*] (1988) e *Meeting Jesus again for the first time* [*Encontrando Jesus novamente pela primeira vez*] (1994), sugere que Jesus fora um filósofo subversivo empenhado em renovar o judaísmo, de forma que veio a representar um grande desafio à elite religiosa dominante.
- 3 Burton L. Mack, em suas obras, *Myth of innocence* [*Mito da inocência*] (1988) e *The lost Gospel* [*O Evangelho perdido*] (1993), defende que Jesus foi um filósofo individualista que seguia os padrões do cinismo de Antístenes de Atenas. Como tal, isto é, como um “cínico filósofo helenista”, Jesus tinha pouco interesse por questões específicas do judaísmo (como o local do templo, ou a posição da lei); antes, dedicava-se a identificar e escarnecer das convenções estabelecidas pela sociedade de seu tempo.
- 4 E. P. Sanders insiste que Jesus deve ser visto como um profeta que se preocupava com a restauração do povo judeu. Em obras como *Jesus and Judaism* [*Jesus e o judaísmo*] (1985) e *The historical figure of Jesus* [*A figura histórica de Jesus*] (1993), Sanders sugere que Jesus previra a restauração escatológica de Israel. Deus pusera um fim ao presente século e inaugurara uma nova ordem, centrada em um novo templo, em que o próprio Jesus agia como representante de Deus.
- 5 N. T. Wright, na série *Christian origins and the question of God* [*As origens cristãs e questão de Deus*], faz uma apropriação crítica da abordagem de Sanders, ao mesmo tempo em que mantém a noção de que a vinda de Cristo introduzira algo totalmente inédito, em especial em relação à identidade do povo de Deus. Os dois primeiros volumes dessa série — *The New Testament and the people of God* [*O Novo Testamento e o povo de Deus*] (1992) e *Jesus and the victory of God* [*Jesus e a vitória de Deus*] (1996) — são, geralmente, consideradas obras das mais relevantes na área dos recentes estudos do Novo Testamento.

Nesta breve análise da obra de alguns autores representantes da “terceira busca”, fica evidente a ausência de um núcleo teológico ou histórico coerente nesta corrente. Existe grande divergência quanto à possibilidade de Jesus ser visto em confronto com um contexto judeu ou helênico; acerca da atitude de Jesus frente à lei judaica e às instituições religiosas; quanto à visão de Jesus sobre o futuro de Israel; e o que Jesus significava em relação a esse futuro. Entretanto, essa expressão alcançou ao menos um certo grau de aceitação, apesar de suas falhas, e é provável que permaneça como parte integrante da discussão acadêmica a respeito deste importante tema.

A ressurreição de Cristo: o fato e seu significado.

A relação entre fé e história normalmente vem à tona com a questão da ressurreição de Cristo. Esta questão — em particular, a tese de que Cristo realmente ressuscitou dos mortos e, uma vez que isso realmente tenha acontecido, qual é o significado desse evento — reúne em si os componentes centrais da crítica iluminista em relação ao cristianismo tradicional. A seguir, apresentaremos um panorama geral

das principais perspectivas que surgiram na Idade Moderna e avaliaremos o que significaram.

O Iluminismo: a ressurreição como algo que não aconteceu

No século XVIII, a ênfase característica do Iluminismo sobre a questão da onicompetência da razão, bem como sobre a importância de experiências contemporâneas semelhantes a eventos ocorridos no passado, levaram ao surgimento de uma postura altamente cética em relação à ressurreição. Lessing representa um excelente exemplo desta postura. Em outras palavras, confessa que ele mesmo não tem qualquer experiência pessoal ou imediata da ressurreição de Cristo. Assim, pergunta ele, por que deveriam pedir a ele que acreditasse em algo que jamais viu ou testemunhou? De acordo com Lessing, o problema do distanciamento cronológico torna-se ainda mais grave pelo fato das dúvidas (que ele assume ser também compartilhadas pelos demais) que ele tinha em relação à confiabilidade dos testemunhos registrados. Em última análise, conforme esta ótica, nossa fé tomaria como ponto de partida a autoridade de outros, em vez de nossa própria experiência pessoal e reflexão racional sobre a ressurreição.

Assim, este passa a ser, portanto, um abismo terrível que não consigo transpor, não importando quantas vezes ou quão sinceramente tenha tentado. Se existe alguém capaz de me ajudar a transpô-lo, imploro por sua ajuda. E assim, portanto, repito o que já havia dito. Nem por um momento sequer nego o fato de que Jesus operou milagres. Contudo, uma vez que a veracidade destes milagres não mais é demonstrada por milagres que ocorram no presente, para mim não passam de relatos de milagres... Logo, nego a hipótese de que eles possam ou devam me levar a ter o menor resquício de fé que seja nos demais ensinamentos de Jesus.

Em outras palavras, uma vez que no presente não vemos homens ou mulheres ressuscitar dos mortos, por que devemos acreditar que tal fato tenha ocorrido no passado? O que se discute aqui é um tema central do Iluminismo: a autonomia humana. De acordo com esta filosofia, a realidade é racional e, portanto, o homem possui as habilidades epistemológicas necessárias para desvendar essa ordem racional do universo. A verdade não é algo que precisa ser aceito com base em uma autoridade exterior; mas sim algo que deve ser reconhecido e aceito pelo ser humano capaz de pensar com autonomia própria, com base na congruência existente entre aquilo que o indivíduo sabe ser verdade e a suposta "verdade" que se apresenta a sua verificação. A verdade é algo discernido, não imposto.

Para Lessing, ser forçado a aceitar o testemunho alheio equivaleria a comprometer a autonomia intelectual do ser humano, ou seja, a capacidade de cada um pensar e conhecer o mundo por si mesmo. Não existem atualmente experiências análogas à ressurreição. A ressurreição não é um aspecto presente na experiência contemporânea. Portanto, por que crer nos relatos neotestamentários? Portanto, conforme a ótica de Lessing, a ressurreição não passava de um fato que não aconteceu, de um grande equívoco.

David Friedrich Strauss: a ressurreição como mito

Strauss, em sua obra *Life of Jesus* [*A vida de Jesus*] (1835) apresenta uma abordagem completamente inovadora em relação à questão da ressurreição. Ele mesmo destacou que a ressurreição de Cristo possuía uma importância central para a fé cristã:

A raiz da fé em Cristo encontra-se na certeza de sua ressurreição. Aquele que tinha morrido, ainda que tendo sido grande em vida, não poderia, conforme acreditava-se, ser o Messias esperado: sua miraculosa ressurreição demonstrou, portanto, ainda com maior intensidade, o fato de que ele era de fato o Messias. Libertado, por intermédio de sua ressurreição, do reino das sombras e da morte, e sendo, ao mesmo tempo, elevado acima da esfera terrena da humanidade, ele havia sido transportado às regiões celestiais, assumindo seu lugar à direita de Deus.

Strauss afirmou que esta perspectiva, designada por ele como “a cristologia do sistema ortodoxo”, era alvo de intensos ataques desde o Iluminismo, em parte devido ao pressuposto iluminista de que milagres (como a ressurreição) eram impossíveis.

Strauss, com base nesse pressuposto estabelecido de forma apriorística, o qual apresenta uma clara correspondência com as idéias básicas da perspectiva iluminista, manifestou sua intenção de explicar “a origem da fé na ressurreição de Cristo de forma absolutamente independente de algum milagre”. Em outras palavras, ele estava interessado em explicar como os cristãos vieram a crer na ressurreição, quando não havia o menor fundamento histórico objetivo para essa crença. Assim, havendo excluído a hipótese da ressurreição como a “ocorrência objetiva de um milagre”, Strauss situou a origem da crença na ressurreição em uma esfera puramente subjetiva. A crença na ressurreição, dessa forma, não deve ser explicada como uma resposta à “vida objetivamente restaurada”, mas sim como “algo subjetivamente concebido pela mente”: a fé na ressurreição de Jesus decorre da “recordação exacerbada da personalidade do próprio Jesus”, por meio da qual houve uma projeção da memória, levando à idéia de uma presença viva. Portanto, de acordo com ele, um Cristo morto é assim transformado em um Cristo ressurrecto imaginário — mais propriamente falando um Cristo ressurrecto *mítico*.

A específica contribuição de Strauss para essa discussão fora o fato de ele haver introduzido a categoria do “mito” — uma reflexão sobre o condicionamento social e a perspectiva cultural dos evangelistas. Assim, sugerir que os evangelhos tinham, em parte, um aspecto “mítico” não representava um desafio de proporções tão grandes a sua integridade, mas simplesmente um reconhecimento da perspectiva pré-moderna em relação ao período em que os evangelhos foram escritos. Os evangelistas deveriam ser encarados como pessoas que compartilhavam da visão mítica que dominava o contexto cultural em que estavam inseridos. Strauss afastase da sugestão de Reimarus, a saber, de que os evangelistas haviam distorcido os relatos acerca de Jesus de Nazaré, de forma inconsciente ou deliberada. Na verdade, ele defende a tese de que a linguagem mítica era parte do modo natural de expressão daquele grupo cultural primitivo, que ainda tinha de alcançar o nível abstrato de conceitualização.

Para Reimarus, os evangelistas tinham se confundido ou eram mentirosos — estando ele mais inclinado a acreditar na última alternativa. Strauss, ao introduzir a categoria do “mito”, afastou a discussão dessa esfera. A ressurreição não deveria ser vista como algo deliberadamente inventado, mas sim como uma interpretação dos fatos (em particular da memória e de uma “visão subjetiva” de Jesus) de acordo com termos que faziam sentido no contexto cultural da Palestina do século I, em que imperava uma visão de mundo fundamentada em mitos. Acreditar na ressurreição como um fato objetivo deveria ser tido como algo que se tornara impossível, uma vez que essa visão de mundo fosse superada.

A obra de Strauss, *Life of Jesus [A vida de Jesus]*, juntamente com outras obras racionalistas da mesma época, como a obra homônima de Ernest Renan (1863), atraíram enorme atenção. A ressurreição, vista tradicionalmente como a base da fé cristã, era agora encarada como produto dessa mesma fé. O cristianismo era visto como algo relacionado à memória de um Jesus morto, e não como a celebração de um Cristo ressurrecto. Entretanto, esse debate estava longe de terminar. A seguir, acompanharemos alguns movimentos posteriores desse intrigante capítulo da teologia moderna. É provável que o intérprete que reformulou com maior fidelidade as idéias de Strauss, no século XX, tenha sido Rudolf Bultmann, cuja perspectiva singular sobre a ressurreição passaremos a analisar agora.

Rudolf Bultmann: a ressurreição como evento na experiência dos discípulos

Bultmann compartilhava da convicção básica de Strauss de que, nessa era científica, era impossível acreditar em milagres. Por conseguinte, a crença na ressurreição de Jesus como um fato objetivo não mais era possível; entretanto, era perfeitamente possível que esse evento fizesse sentido de uma outra forma. Conforme Bultmann alegava, a história é composta por “uma série contínua de efeitos, na qual os eventos individuais estão ligados por uma sucessão de causa e efeito”. Dessa forma, a ressurreição, assim como os demais milagres, causariam uma ruptura nesse sistema fechado composto pela ordem natural. Argumentos semelhantes foram levantados por outros filósofos simpatizantes do Iluminismo.

A crença na ressurreição de Jesus como um fato objetivo, embora fosse algo perfeitamente inteligível e legítimo no contexto do século I, não podia ser levado a sério nos dias atuais. “É impossível usar a luz elétrica e o rádio ou, quando doente, recorrer ao auxílio da medicina ou das descobertas científicas modernas e, ao mesmo tempo, acreditar no mundo de espíritos e de milagres apresentado pelo Novo Testamento”. A concepção de mundo e da existência humana havia se transformado radicalmente desde o século I, e, em decorrência disso, o homem moderno considerava a visão de mundo do Novo Testamento algo ininteligível e inaceitável. A visão de mundo era considerada como algo inseparável da época em que uma pessoa vivia, e isto não poderia ser alterado. A visão de mundo existencial e científica da época atual significava que a visão apresentada pelo Novo Testamento era agora algo descartado e ininteligível.

Por essa razão, a ressurreição deveria ser considerada como “um mito, puro e simples”. A ressurreição era algo que se passara na experiência subjetiva dos discípulos, e não algo que de fato acontecera na história. Para Bultmann, Jesus havia de fato ressuscitado — ressuscitado, no entanto, no âmbito do querigma. A própria pregação de Jesus fora transformada na proclamação de Cristo pelo cristianismo. Jesus tornara-se um elemento da proclamação cristã; ele fora trazido de volta à vida e incorporado à proclamação do evangelho:

A verdadeira fé pascal é a fé na palavra da pregação que ilumina. Se o evento do dia da Páscoa é, em algum sentido, um evento histórico adicional ao evento da cruz, ele não passa do surgimento da fé no Senhor ressurecto, uma vez que foi esta fé que levou à pregação apostólica. A ressurreição em si não é um fato histórico. Tudo o que a crítica histórica pode estabelecer é que os primeiros discípulos vieram a crer na ressurreição.

De forma consistente com sua abordagem, de modo geral, anti-histórica, Bultmann desvia sua atenção do Jesus histórico para a proclamação de Cristo. “Crer na igreja como a portadora do querigma é a fé pascal, que consiste na crença da presença de Jesus Cristo no querigma”.

Karl Barth: a ressurreição como fato histórico além da investigação crítica

Em 1924, Barth escreveu uma pequena obra intitulada *The resurrection of the dead* [A ressurreição dos mortos]. No entanto, sua visão mais madura acerca da relação entre ressurreição e história data de uma época bem posterior, tendo sido claramente influenciada por Bultmann. O ensaio de Barth, “Rudolf Bultmann — an attempt to understand him” [“Rudolf bultmann — uma tentativa de compreendê-lo”] (1952) delimitou seus receios em relação à abordagem de Bultmann. Esse ensaio foi seguido por um contínuo envolvimento com os temas em discussão no volume 4, parte 1, de sua obra *Church dogmatics* [Dogmática da igreja] (1953). A seguir, faremos uma tentativa de delimitar a posição de Barth, comparando-a com a de Bultmann.

Em suas primeiras obras, Barth alegava que o significado do túmulo vazio era mínimo em relação à ressurreição. Entretanto, ele veio a ficar cada vez mais alarmado com a abordagem existencial de Bultmann acerca da ressurreição, a qual parecia implicar o fato de que a ressurreição carecia de fundamento histórico objetivo. Por esse motivo, Barth passou a dedicar uma grande ênfase aos relatos registrados nos evangelhos a respeito do túmulo vazio. O túmulo vazio é “um sinal indispensável” que “impede qualquer possível erro de interpretação”. Ele demonstra que a ressurreição de Cristo não fora um evento exclusivamente interior ou subjetivo, mas sim algo que deixara um marco na história.

Isso pode parecer sugerir que Barth considerava a ressurreição como um fato aberto à investigação histórica, que tivesse por finalidade esclarecer sua natureza e confirmar seu lugar na história mundial, e não somente na experiência interior dos

primeiros cristãos. Contudo, essa impressão não correspondia à verdade. Barth, continuamente, recusou-se a permitir que as narrativas dos evangelhos fossem submetidas ao escrutínio da crítica histórica. A razão disso, porém, não fica inteiramente clara. Os fatores, descritos a seguir, parecem ter tido um peso considerável no pensamento de Barth acerca dessa questão.

Barth destaca que Paulo e os demais apóstolos não exigem a “aceitação de um relato histórico inteiramente comprovado”, mas sim a “decisão de fé”. A investigação histórica não pode legitimar ou proporcionar a certeza dessa fé; nem a fé pode se tornar dependente dos resultados provisórios da pesquisa histórica. De qualquer modo, a fé é uma resposta ao Cristo ressurrecto, e não a um túmulo vazio. Barth deixou bem claro que o túmulo vazio, por si só, era de pequena valia para estabelecer os fundamentos da fé no Cristo ressurrecto. O fato de que Cristo não mais se encontrava em seu túmulo não implicava necessariamente sua ressurreição: “Na verdade, era possível que seu corpo tivesse sido subtraído, ou ainda que ele apenas aparentasse estar morto”.

Por conseguinte, Barth acaba assumindo uma posição que a princípio parece ser bastante vulnerável. Preocupado em defender a ressurreição como fato histórico, confrontando a abordagem subjetivista de Bultmann, ele, no entanto, não se encontra preparado para admitir que esse fato seja estudado de forma crítica. Esta atitude deve-se, em parte, a sua ardente crença de que a pesquisa histórica era incapaz de lançar as bases da fé; e, em parte, reflete também seu pressuposto de que a ressurreição é parte integrante de uma rede muito mais ampla de eventos e idéias impossíveis de ser desvendados ou verificados pela investigação histórica. Independentemente do quanto possamos compreender as preocupações teológicas de Barth a esse respeito, é difícil evitar a conclusão de que ele carece de credibilidade. Talvez seja este o motivo pelo qual a abordagem de Wolfhart Pannenberg tenha sido objeto de tanta atenção.

Wolfhart Pannenberg: a ressurreição como fato histórico aberto à investigação crítica

A característica mais distintiva do projeto teológico de Pannenberg, à medida que este surgiu na década de 1960, foi seu apelo à história universal. Essa perspectiva é examinada e justificada na obra *Revelation as history* [*Revelação como história*], publicada em 1961 e editada por Pannenberg, na qual essas idéias são exploradas com certa profundidade. Seu ensaio “Dogmatic theses on the doctrine of revelation” [“Teses dogmáticas sobre a doutrina da revelação”] começa com um poderoso apelo à história universal:

A história é o horizonte mais abrangente da teologia cristã. Todas as perguntas e respostas da teologia somente têm sentido nos padrões da história de que Deus vive com a humanidade e, por intermédio dela, com toda a criação, história esta que aponta para um futuro oculto para o mundo, mas que já foi revelado em Jesus Cristo.

Estas primeiras sentenças, de uma importância crucial, sintetizam as características distintivas do projeto teológico de Pannenberg nesse estágio de sua carreira. Por um lado, elas o distinguem imediatamente da teologia de Bultmann, completamente destituída de conteúdo histórico e, por outro lado, da abordagem supra-histórica de Martin Kähler. Para Pannenberg, a teologia cristã fundamentava-se na análise da história universal e era acessível a todos. Para ele, a revelação é essencialmente um fato histórico público e universal, reconhecido e *interpretado* como um “ato de Deus”. Para seus críticos, esta postura parecia reduzir a fé ao discernimento, negando qualquer participação do Espírito Santo no evento da revelação.

O argumento de Pannenberg desenvolve-se no seguinte raciocínio. A história, em sua totalidade, somente pode ser compreendida quando vista a partir de seu ponto final. Apenas este ponto fornece a perspectiva necessária, a partir da qual o processo histórico pode ser visto por inteiro e, assim, adequadamente compreendido. Contudo, enquanto Marx defendia que as ciências sociais, ao prever o fim da história com a hegemonia do socialismo, forneciam uma chave para a interpretação da história, Pannenberg afirmava que essa chave somente se encontrava em Jesus Cristo. Assim, o fim da história era revelado antecipadamente na história de Jesus Cristo. Em outras palavras, o fim da história, algo que ainda aconteceria no futuro, havia sido revelado de forma antecipada na pessoa e na obra de Cristo.

Essa idéia de uma “revelação antecipada (proléptica) do fim da história” baseava-se na visão apocalíptica que, conforme alegava Pannenberg, fornecia a chave para compreender a interpretação do Novo Testamento sobre o significado e a função atribuídos a Jesus. Enquanto Bultmann optou por desmistificar o Novo Testamento, eliminando seus elementos apocalípticos, Pannenberg os trata como uma estrutura ou um sistema hermenêutico por meio do qual a vida, a morte e a ressurreição de Jesus podem ser interpretadas.

Talvez o mais destacado e certamente o mais comentado aspecto dessa obra seja a insistência de Pannenberg em defesa da ressurreição de Jesus como fato histórico objetivo, testemunhado por todos que tiveram acesso à evidência. Enquanto Bultmann tratara a ressurreição como um evento ligado ao mundo da experiência dos discípulos, Pannenberg declarou que a ressurreição era um fato que pertencia ao universo da história universal.

Isso imediatamente levantou a questão da historicidade da ressurreição. Como já vimos anteriormente, um grupo de escritores iluministas alegava que tudo o que conhecíamos da suposta ressurreição de Jesus era o que estava registrado no Novo Testamento. E pelo fato de que não se tinha paralelos contemporâneos desse tipo de ressurreição, a credibilidade dos relatos dos evangelistas deveria ser seriamente questionada. Seguindo essa mesma tendência, Ernst Troeltsch defendeu a tese da homogeneidade da história: em função da ressurreição haver aparentemente rompido esta homogeneidade, era um fato cuja historicidade deveria ser considerada duvidosa. Pannenberg, a princípio, respondeu a essas objeções em um ensaio, “Redemptive event and history” [“Evento redentor e história”] e, posteriormente, por intermédio

da obra *Jesus — God and man* [*Jesus — Deus e homem*]. Apresentamos a seguir seu argumento fundamental contra todas essas objeções.

De acordo com a ótica de Pannenberg, Troeltsch tinha uma visão da história que era extremamente estreita e pedante, pois excluía determinados eventos de antemão, tomando como base um conjunto de juízos provisórios que havia adquirido, de forma indevida, a condição de leis absolutas. A injustificada “construção da investigação histórico-crítica” de Troeltsch era “tendenciosa” e “antropocêntrica”. Partia do pressuposto de que o ponto de vista humano era o único aceitável e normativo no âmbito da história. Conforme Pannenberg ressaltava, as analogias eram sempre analogias *vistas a partir da perspectiva de um observador humano*; assim, esta perspectiva é extremamente restrita em seu escopo, e não é possível, portanto, permitir que atue como a base absolutamente garantida da investigação crítica. Pannenberg é um historiador bom demais para sugerir que seria preciso deixar de lado o princípio da analogia: apesar de tudo, este princípio era uma ferramenta muito útil e aprovada na área da pesquisa histórica. Contudo, Pannenberg ressalta que isso é tudo que o princípio da analogia representa: apenas uma ferramenta útil, e não se deve admitir que seja usado para definir uma visão rígida da realidade.

Se o historiador dispõe-se a investigar o Novo Testamento, já estando comprometido, de antemão, com a crença de que “os mortos não ressuscitam”, esta conclusão será imposta em sua leitura do material pertencente ao Novo Testamento. A proposição de que “Jesus não ressuscitou dos mortos” será um pressuposto dessa investigação, e não a conclusão. A discussão de Pannenberg em torno dessa questão representa um apelo fervoroso e comovente em favor de uma abordagem mais neutra em relação ao tema da ressurreição. As evidências históricas que apontavam para a ressurreição de Jesus deveriam ser investigadas de forma isenta, sem se deixar contaminar pelo pressuposto dogmático apriorístico de que era impossível que a ressurreição tivesse ocorrido.

Havendo defendido a historicidade da ressurreição, Pannenberg passa a tratar de sua interpretação no contexto de uma estrutura de sentido apocalíptica. O fim da história havia sido de certa forma antecipado com a ressurreição de Cristo. Este axioma domina toda a interpretação que Pannenberg faz da ressurreição. Para ele, a ressurreição de Jesus antecipa a ressurreição universal que ocorrerá no fim dos tempos, assim como insere na história tanto a ressurreição quanto a revelação plena e definitiva de Deus. Assim, a ressurreição de Jesus está organicamente ligada à auto-revelação de Deus em Cristo; ela define a identidade de Jesus em Deus e permite que esta identidade seja projetada no ministério que Jesus desenvolveu antes da ressurreição. Portanto, a ressurreição atua como fundamento de uma série de proposições cristológicas fundamentais, entre as quais incluem-se a divindade de Cristo (independentemente de sua forma de expressão) e a encarnação.

A ressurreição e a esperança cristã

A ressurreição de Cristo assume diversas funções na teologia cristã. Como já vimos, um dos papéis fundamentais da ressurreição diz respeito à proposição cristológica que afirma a divindade de Cristo.

Até mesmo no Novo Testamento, a posição exaltada de Jesus de Nazaré — independentemente da forma como seja concebida — é vista como algo relacionado a sua ressurreição. No entanto, devemos levar em conta que a ressurreição de Jesus também possui uma função adicional na teologia cristã. A ressurreição define e sustenta a esperança cristã. Esta afirmação tem implicações tanto *soteriológicas* quanto *escatológicas*. Em termos soteriológicos, permite que a morte de Cristo na cruz seja interpretada como a vitória de Deus sobre a morte e as forças e poderes aliados a ela (vide pp. 474-8). Em termos escatológicos, a ressurreição fornece base e consistência para a esperança cristã da vida eterna (vide pp. 624-6). Examinaremos estes pontos mais adiante; neste momento, nossa preocupação é apenas alertar o leitor acerca das múltiplas faces do significado teológico da ressurreição de Cristo.

No presente capítulo nossa principal preocupação foi tratar da relação entre fé e história, discussão que surgiu com o Iluminismo. Fica evidente que o debate cristológico que ocorreu durante e após o Iluminismo foi muito interessante e levantou várias questões que aparentemente ainda continuarão a ser discutidas por muito tempo. O colapso da visão iluminista levou ao conseqüente afastamento de sua agenda cristológica, assim como marcou o retorno a grande parte dos interesses ligados à cristologia clássica. Podemos dizer praticamente o mesmo da doutrina da obra de Cristo, que será analisada no próximo capítulo.

Perguntas para o Capítulo 12

- 1 O que Lessing queria dizer quando mencionou a existência de um “abismo imenso e terrível” entre fé e história?
- 2 Suponha, apenas a título de argumentação, que o Novo Testamento contenha erros em relação aos fatos que dizem respeito a Jesus. Como poderíamos corrigi-lo?
- 3 De que forma a “busca do Jesus histórico” reflete a agenda do Iluminismo?
- 4 Faça uma avaliação da contribuição de Martin Kähler e de Albert Schweitzer para o fracasso do movimento da “busca do Jesus histórico”.
- 5 Se os restos mortais de Jesus fossem encontrados na Palestina, o que seria do cristianismo?

Leitura complementar

Para uma seleção de fontes primárias relevantes a esta seção, ver Alister E. McGrath, *The Christian theology reader*, 2ª ed. (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2001) capítulo 4.

Charles C. Anderson, *Critical quests of Jesus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969).

Marcus J. Borg, *Conflict, holiness and politics in the teaching of Jesus* (Toronto: Edwin Mellen Press, 1984).

Colin Brown, *Jesus in European protestant thought, 1778-1960* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988).

Peter Carnley, *The structure of resurrection belief* (Oxford: Clarendon Press, 1987).

Bruce M. Chilton e Craig A. Evans (eds), *Studying the historical Jesus: evaluations of the state of current research* (Leiden: Brill, 1994).

- W. D. Davies, *The setting of the sermon on the mount* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964).
- J. D. G. Dunn, *Christology in the making* (London: SCM Press, 1980).
- Anthony E. Harvey, *Jesus and the constraints of history* (London: Duckworth, 1982).
- Van A. Harvey, *The historian and the believer* (New York: Macmillan, 1966).
- Martin Hengel, *Studies in early Christology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995).
- Joachim Jeremias, *The problem of the historical Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1972).
- Alister E. McGrath, *The making of modern German Christology*, 2^a ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan; Leicester, UK: InterVarsity Press, 1993).
- I. Howard Marshall, *The origins of New Testament Christology* (Leicester: InterVarsity Press, 1987).
- G. E. Michalson, *Lessing's ugly ditch: a study of theology and history* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1985).
- C. F. D. Moule, *The origins of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- Pheme Perkins, *Resurrection: New Testament witness and contemporary reflection* (London: Chapman, 1984).
- James M. Robinson, *A new quest of the historical Jesus* (London: SCM Press, 1959).
- E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion* (Philadelphia: Fortress Press, 1977).
- *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1985).
- Albert Schweitzer, *The quest of historical Jesus*, 3^a ed. (London: A. & C. Black, 1954).
- Gerhard Theissen, *The shadow of the Galilean: the quest of historical Jesus in narrative form* (Philadelphia: Fortress Press, 1987).
- Ben Witherington, *The Jesus quest: the third search for the Jew of Nazareth* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995).
- N. T. Wright, *Who was Jesus?* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992).
- *The New Testament and the people of God* (Minneapolis, MN: Fortress, 1992).
- *Jesus and the victory of God* (Minneapolis, MN: Fortress, 1996).

Citações

- G. E. Lessing, "Über den Beweis des Geistes und der Kraft," em *Gotthold Ephraim Lessings sämtlichen Schriften*, vol. 13, ed. Karl Lachmann (Berlin: Goschen'sche Verlagshandlung, 1897), 6 (p. 442).
- Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 3rd edn (London: A. & C. Black, 1954), 17 (p. 445).
- Martin Kahler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ* (Philadelphia: Fortress Press, 1964), 43 (p. 449).
- Rudolf Bultmann, "The Significance of the Historical Jesus for the Theology of Paul," em *Faith and Understanding* ed. R.W. Funk (London: SCM Press, 1966), 220-46; citado em 241 (p. 451).
- G. E. Lessing, "Über den Beweis des Geistes und der Kraft," em *Gotthold Ephraim Lessings sämtlichen Schriften*, vol. 13, ed. Karl Lachmann (Berlin: Goschen'sche Verlagshandlung, 1897), 4-8, 20 (p. 456).
- D.F. Strauss, *The Life of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1972), 758 (p. 457).
- Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology," em H.W. Barsch (ed.), *Kerygma and Myth*, 2nd edn (London: SPCK, 1964), 42 (p. 459).
- Wolfhart Pannenberg, "Redemptive Event and History," em *Basic Questions in Theology*, vol. 1 (London: SCM Press, 1970), 15-80; citado em 15 (p. 460).

A DOCTRINA DA SALVAÇÃO EM CRISTO

Os dois capítulos anteriores trataram diversos temas relativos à identidade de Jesus. Como observamos na discussão, um aspecto central no que tange à delimitação da identidade de Jesus diz respeito a sua função. Na verdade, existe uma relação de caráter orgânico entre duas questões essenciais:

Quem é Jesus Cristo?
O que ele realizou?

Podemos perceber, portanto, que é possível conceber a identidade e a função desempenhada por Jesus Cristo como os dois lados de uma mesma moeda. Portanto, devemos destacar a íntima relação existente, sob esta ótica, entre a cristologia *funcional* e a *ontológica* (vide pp. 401-3).

Distintas perspectivas cristãs a respeito da salvação

O conceito de “salvação” é algo bastante complexo. Em primeiro lugar, por não estar necessariamente ligado a um significado especificamente *cristão*. O termo salvação pode ser utilizado conforme um entendimento totalmente secular. Por exemplo, em particular, no final da década de 1920, era comum os escritores soviéticos referirem-se a Lênin como o “salvador” do povo soviético. Na década de 1980, os golpes militares ocorridos em vários países africanos tiveram, muitas vezes, como resultado a instituição de “conselhos ou movimentos para salvação nacional”, que se preocupavam com a recuperação da estabilidade política e econômica desses países. Dessa maneira, vemos que a salvação pode ser um conceito que se reveste de um caráter puramente secular, voltado para questões ligadas à emancipação política ou à busca da liberdade humana de modo geral.

Mesmo no âmbito religioso, a idéia da salvação não é especificamente cristã. Diversas religiões — embora seja necessário ressaltar que nem todas elas — possuem seus conceitos de salvação. No entanto, existe uma grande distinção entre esses conceitos, tanto no que concerne a seu entendimento sobre a maneira de alcançar essa salvação quanto à forma que ela assume, conforme as distintas óticas. No passado, um dos desafios mais difíceis que os adeptos do Iluminismo encontraram pela frente, ao pretender defender a tese de que “todas as religiões eram basicamente

iguais”, foi a demonstração da existência de uma unidade fundamental entre todas as religiões, a despeito de suas claras divergências quanto a esses dois aspectos centrais — isto é, a maneira de alcançar a salvação e a forma que ela assume. Há um consenso em torno da idéia de que os iluministas jamais conseguiram atingir este objetivo, em função da incrível diversidade envolvida no fenômeno em questão.

Se entendermos o termo “salvação” como “algum benefício conferido ou alcançado pelos membros de uma comunidade, quer de forma individual quer coletiva”, é, portanto, possível concluir que todas as religiões oferecem a salvação. No entanto, a abrangência desta proposição é tamanha que ela se torna destituída de qualquer valor teológico relevante: nestes termos, todas as religiões — bem como as teorias políticas como o marxismo, ou como as teorias da psicoterapia, ou como a teoria rogeriana — poderiam em certo sentido ser chamadas de “salvíficas”, pois oferecem algum benefício àqueles que as aceitam. Contudo, isso não permite a conclusão de que todas as religiões ofereçam o mesmo tipo de “salvação”.

O respeito à integridade das religiões mundiais requer o respeito à forma característica como cada religião concebe a salvação (inclusive, no que concerne ao fundamento da salvação, a forma como alcançá-la e sua natureza intrínseca). Portanto, é importante notar o caráter específico de cada religião em relação à “salvação” que oferece. O budismo, por exemplo, oferece um tipo de “salvação” enquanto o cristianismo oferece outro tipo. Estas distinções retratam o simples fato de que o cristianismo não é o budismo. É essencial respeitar as distinções existentes entre as diversas religiões, no que se refere a esse aspecto, e resistir à constante tentação de pô-las todas em um mesmo molde.

Logo, a singularidade do cristianismo não se encontra no fato de que ele atribui importância à idéia da salvação. A singularidade da perspectiva cristã em relação à salvação reside em duas áreas distintas. Em primeiro lugar, reside no fato de que o cristianismo entende que o fundamento da salvação encontra-se na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Em segundo lugar, pela questão de que a forma específica que a salvação assume na tradição cristã é, em si, determinada por Cristo. Essas noções são bastante complexas e precisam ser analisadas com maior rigor antes de continuar nossa discussão.

A salvação está ligada a Jesus Cristo

Em primeiro lugar, entende-se que a salvação — seja qual for a definição que se lhe atribua posteriormente — é algo ligado à vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. A existência desse vínculo é uma característica marcante da teologia cristã ao longo dos séculos. Em anos mais recentes, uma relevante discussão na literatura teológica girou em torno da questão de a cruz ser um elemento *constitutivo* ou *ilustrativo*, no que tange à salvação. Martin Kähler, célebre teólogo alemão, em sua obra, *Doctrine of reconciliation* [*Doutrina da reconciliação*] (1898), propôs a seguinte questão, em relação à doutrina da expiação: “Cristo apenas revelou algo referente a uma situação imutável — ou inaugurou uma nova condição de coisas?” Nesta questão alcançamos um aspecto central da soteriologia: a cruz de Cristo

apenas ilustra a vontade redentora de Deus, dando forma a uma noção até esse momento um tanto vaga? Ou a cruz, acima de tudo, torna possível essa salvação? Em outras palavras, a cruz de Cristo é um elemento ilustrativo ou constitutivo da salvação?

A segunda posição tem sido característica de grande parte da teologia cristã tradicional. De acordo com essa perspectiva, Cristo é visto como aquele que conquistou algo que tornou possível uma nova situação para o ser humano. A salvação, portanto, resulta diretamente da vida, morte e ressurreição de Jesus. Evidentemente, existia uma grande discussão acerca da maneira específica como Cristo tornou isso possível. Ireneu, por exemplo, formulou o conceito da “recapitulação de todas as coisas em Cristo” — ou da “retomada” de todos os eventos históricos em que a humanidade havia se desviado de seu caminho. Portanto, a figura de Cristo “recapitula” a história de Adão, obtendo êxito onde Adão havia falhado e revertendo, dessa maneira, a condição humana ocasionada pela queda:

Quando [Cristo] se encarnou e assumiu a forma humana, ele recapitulou em si mesmo (*in seipso recapitulavit*) toda a história da raça humana, obtendo para nós a salvação, de forma que pudéssemos reconquistar em Jesus Cristo aquilo que havíamos perdido por meio de Adão, isto é, a condição de criaturas feitas à imagem e semelhança de Deus.

Contudo, a primeira perspectiva, que considera a cruz como um elemento ilustrativo da salvação, tem sido típica da maioria das obras de inspiração iluminista, que tratam a cruz como o símbolo histórico de uma verdade eterna. De acordo com essa ótica, Cristo não introduz uma nova condição de coisas, mas manifesta aquilo que na realidade já existia mesmo que a humanidade não tivesse plena consciência disso. John Macquarrie defende essa tese com veemência na obra *Principles of Christian theology* [*Princípios da teologia cristã*] (1966):

Não é como se, em um determinado momento, Deus acrescentasse uma atuação redentora a suas prévias atuações na história, ou como se pudéssemos definir o momento em que teve início sua ação reconciliadora. Antes, o que notamos é que, em um determinado momento, houve a interpretação inédita e decisiva de uma ação que já vinha se desenrolando de forma contínua, uma ação tão primordial e tão antiga quanto a própria criação.

Maurice F. Wiles, teólogo da Universidade de Oxford, apresenta uma perspectiva semelhante em sua obra *Remaking of Christian doctrine* [*Refazendo a doutrina cristã*] (1974) em que alega que o evento de Cristo é “de certo modo uma demonstração daquilo que é verdade sobre a natureza eterna de Deus”. Sob essa ótica, Cristo é visto como aquele que revela a vontade redentora de Deus e não como aquele que acima de tudo implementa essa vontade. Por essa razão, a vinda de Cristo é entendida como expressão e demonstração da vontade redentora de Deus.

Outros teólogos se opuseram intensamente a essa perspectiva. Colin Gunton, teólogo radicado em Londres, em sua obra *Actuality of atonement* [*A realidade da expiação*] (1988), aponta que as perspectivas relativas à expiação com cunho não-constitutivo correm o risco de redundar em doutrinas da salvação de caráter subjetivo e exemplificativo. De acordo com sua alegação, é necessário dizer que Cristo não apenas nos revela algo importante; mas ele também conquista algo por nós e para nós — algo sem o qual a salvação não seria possível. Gunton, levantando a questão se “o verdadeiro mal do mundo é encarado e restaurado *ontologicamente* na vida, morte e ressurreição de Jesus”, argumenta que deve haver um sentido no fato de Cristo agir como um “substituto” para nós: ele fez por nós algo que nós mesmos jamais conseguiríamos fazer. Negar este fato é o mesmo que retroceder a uma compreensão exclusivamente subjetiva da salvação.

A perspectiva de Gunton pode ser considerada como a posição típica de grande parte do debate cristão pré-iluminista que discutia os fundamentos da salvação e retratava a convicção fundamental de que algo inédito acontecera em Cristo, que tornara possível e acessível uma nova vida. Esta perspectiva continua a ser decisiva para o evangelicalismo moderno, tendo exercido uma profunda e contínua influência sobre os hinos e a liturgia da igreja cristã.

Jesus Cristo é o modelo da salvação

Ao lado da característica ênfase cristã sobre a questão da salvação estar ligada a Jesus Cristo, podemos encontrar outra declaração de ordem cristológica: Jesus Cristo é quem dá forma à salvação. Em outras palavras, é Jesus quem nos fornece um modelo ou paradigma de uma vida redimida. Embora a tradição cristã venha sendo inteiramente contrária à idéia de que a imitação de Cristo por si só seja o que *constitui* ou *dá origem* à vida cristã, há um consenso em torno da idéia de que Cristo, em certo sentido, dá forma e modela a vida cristã.

A noção de que a mera imitação exterior de Cristo dê origem à vida cristã tem sido em geral considerada como pelagiana. A perspectiva cristã dominante tem apresentado a tendência de alegar que a vida cristã se torna possível por meio de Cristo, ao mesmo tempo que reconhece duas maneiras bastante distintas pelas quais a vida cristã resultante é “modelada” por ele. A seguir, definiremos essas duas maneiras referidas:

- 1 A vida cristã assume a forma de uma constante tentativa por parte do cristão de imitar a Cristo. Havendo se convertido, o cristão agora tem em Cristo um exemplo de relacionamento ideal com Deus e com o próximo e se esforça para reproduzir em sua vida este tipo de relacionamento. Talvez esta perspectiva esteja mais bem retratada em obras de alguns escritores do final da Idade Média, especialmente em um contexto monástico, como na famosa obra *Imitation of Christ* [*Imitação de Cristo*], de Tomás à Kempis. Ela destaca o aspecto da responsabilidade do ser humano em pautar sua vida no exemplo de Cristo.
- 2 A vida cristã é um processo em que “somos conformados à imagem de Cristo” e de acordo com o qual os aspectos exteriores da vida do cristão são realinhados

conforme seu relacionamento interior com Cristo, fundamentado na fé. Essa perspectiva é típica de escritores como Lutero e Calvino, e fundamenta-se na idéia de Deus estar tornando o cristão conforme à imagem e semelhança de seu Filho, pelo processo de renovação e restauração que se dá por meio da atuação do Espírito Santo.

A dimensão escatológica da salvação

Uma última questão que devemos abordar nesse primeiro momento diz respeito à cronologia da salvação. A salvação deve ser vista como um fato pretérito, algo que já aconteceu na vida do cristão? Ou como algo que ainda está acontecendo no presente? Ou devemos ainda entender que a salvação possui também uma dimensão escatológica — em outras palavras, que ainda existe na salvação algo por acontecer? A única resposta que podemos dar a estas perguntas, fundamentados no Novo Testamento, é que a salvação engloba passado, presente e futuro. Isso pode ser exemplificado ao ponderar sobre as afirmações de Paulo referentes à justificação e a outros temas relacionados.

Ao lidar com Paulo, é tentador adotar uma perspectiva simplista em relação à questão cronológica que acabamos de comentar. Alguém poderia, por exemplo, tentar encaixar os conceitos de justificação, santificação e salvação em uma estrutura simplificada de passado-presente-futuro, da seguinte forma:

- 1 Justificação: um evento passado que apresenta implicações no presente (santificação).
- 2 Santificação: um evento presente, que depende de um evento passado (justificação), e que possui implicações futuras (salvação).
- 3 Salvação: um evento futuro, já antecipado e parcialmente experimentado por meio do evento passado da justificação e do evento presente da santificação e que, portanto, depende de ambos.

Esse raciocínio, no entanto, é evidentemente inapropriado. A justificação tem uma dimensão tanto futura quanto passada (Rm 2.13; 8.33; Gl 5.4,5) e parece estar relacionada tanto com o início da vida cristã quanto com a sua consumação final. Da mesma forma, a santificação pode se referir a um evento passado (1Co 6.11) ou a evento futuro (1Ts 5.23). Ao passo que também a salvação é um conceito extremamente complexo, pois engloba não apenas um evento futuro, mas também algo que aconteceu no passado (Rm 8.24; 1Co 15.2), bem como algo que está acontecendo agora (1Co 1.18).

A linguagem da justificação aparece em Paulo relacionada tanto ao início da caminhada da fé cristã quanto à sua consumação final. Portanto, é uma noção bastante complexa e abrangente que antecipa o veredicto do julgamento final (Rm 8.30-4), declarando de antemão o veredicto de livramento final. Em razão disso, a presente existência justificada do cristão é uma antecipação de uma prévia participação na libertação da ira futura e uma garantia presente do veredicto final e escatológico de livramento (Rm 5.9-10).

Essa análise bastante breve indica a complexidade das questões em discussão. A perspectiva cristã acerca da salvação parte do pressuposto de que algo *aconteceu, está acontecendo agora e ainda está por acontecer* aos que crêem.

O fundamento da salvação: a cruz de Cristo

O termo “doutrina da expiação” tornou-se lugar comum na linguagem teológica como um termo que expressa “uma forma de entender a obra de Cristo”. Este termo foi amplamente empregado, em especial no século XIX e início do século XX. Entretanto, há evidências cada vez maiores de que o termo “doutrina da expiação” é visto como inadequado e inútil, em todo o espectro das várias perspectivas teológicas, por muitos dos escritores cristãos mais modernos. Em razão dessa tendência, procuramos evitá-lo na presente obra. Cada vez mais tem se difundido o uso do termo “soteriologia” (oriundo do grego *soteria*, “salvação”) para se referir àquilo que tradicionalmente era designado como “doutrina da expiação” ou “a obra de Cristo”. A soteriologia engloba duas grandes áreas da teologia: primeiro, a questão sobre a forma como a salvação é possível e, em especial, como está relacionada à história de Jesus Cristo; segundo, a questão sobre como se deve entender a “salvação” em si. Estas duas questões têm sido, especialmente no período moderno, objeto de intensos debates ao longo da história do cristianismo.

A melhor forma de reunir as discussões existentes acerca do significado da cruz e da ressurreição de Cristo é agrupá-las em torno de quatro temas ou imagens centrais. É necessário destacar que estes temas não são mutuamente excludentes e que é normal encontrar escritores que adotam abordagens que incorporam elementos extraídos de mais de um destes temas. Na verdade, é possível defender que as visões da maioria dos escritores sobre este assunto não podem ser reduzidas ou confinadas em uma única categoria, sem que estejamos violando seriamente suas idéias.

A cruz como sacrifício

O Novo Testamento, inspirando-se em imagens e expectativas presentes no Antigo Testamento, apresenta a morte de Cristo na cruz como um sacrifício. Esta perspectiva, particularmente associada à epístola aos Hebreus, apresenta a morte sacrificial de Cristo como o sacrifício eficaz e perfeito, capaz de conquistar aquilo que os sacrifícios do Antigo Testamento conseguiam apenas anunciar, em vez de alcançar. De modo especial, o uso que Paulo faz do termo grego *hilasterion* (Rm 3.25) aponta para uma interpretação sacrificial da morte de Cristo.

Essa idéia evoluiu posteriormente no seio da tradição cristã. Para que a humanidade pudesse se reconciliar com Deus o mediador deveria sacrificar a si mesmo; sem esse sacrifício a reconciliação era impossível. Atanásio alega que o sacrifício de Cristo é superior sob vários aspectos aos sacrifícios exigidos pela antiga aliança:

Cristo oferece um sacrifício que é digno de confiança, de efeitos permanentes e de natureza infalível. Os sacrifícios oferecidos de acordo com a Lei não eram confiáveis, uma vez que tinham de ser oferecidos todo dia, tendo em vista a constante necessidade de purificação. Em contraste, o sacrifício do Salvador foi oferecido de uma vez por todas, tendo sido totalmente alcançado e sendo constantemente fidedigno.

Atanásio trabalha esta questão mais a fundo em sua obra *Epistolae festales* [*Carta festivas*], escritas anualmente na celebração da festa da Páscoa. Atanásio fez uso dessas cartas para definir e explicar a visão cristã do sacrifício de Cristo na cruz. Em sua *VII Carta festival* (escrita em 335), Atanásio explorou a idéia do sacrifício de Cristo em termos de sacrifício do cordeiro pascal:

{Cristo}, sendo verdadeiramente da parte de Deus Pai, encarnou-se por nossa causa, para que pudesse oferecer a si mesmo em sacrifício ao Pai em nosso lugar e, dessa maneira, nos redimir por meio dessa oferta e desse sacrifício... em épocas passadas, ele foi sacrificado como um cordeiro, tendo sido anunciado na figura do cordeiro. Contudo, depois disso, ele mesmo foi imolado por nós. “Pois também Cristo, nosso Cordeiro pascal, foi imolado” (1Co 5.7).

Agostinho afirma que Cristo “foi sacrificado pelo pecado, oferecendo a si mesmo como o pleno holocausto na cruz de sua paixão”. Ele trouxe nova luz à discussão sobre a natureza do sacrifício de Cristo, por meio de uma definição bastante nítida e influente de sacrifício, apresentada em sua obra *Cidade de Deus*: “Um autêntico sacrifício é oferecido em toda ação que se destina a nos unir a Deus em santa comunhão”. Agostinho, fundamentado nessa definição, não tem dificuldade alguma em referir-se à morte de Cristo como um sacrifício: “Por meio de sua morte que é, na verdade, o único e mais verdadeiro sacrifício oferecido por nós, ele purificou, aboliu e extinguiu toda culpa que havia, pela qual os principados e potestades legitimamente nos detinham para que pagássemos o preço”. Em seu sacrifício, Cristo foi tanto a vítima quanto o sacerdote; ele ofereceu a si mesmo em sacrifício aos céus: “Ele ofereceu um sacrifício por nossos pecados. E em que lugar ele poderia encontrar essa oferta pura, sem pecado, para dedicar a Deus? Ele ofereceu a si mesmo, pois não poderia encontrar outra oferta como essa.”

Essa visão do sacrifício de Cristo alcançaria uma importância decisiva ao longo da Idade Média e viria a dar forma às visões ocidentais da morte de Cristo. Diante da importância de Agostinho, decidimos fazer uma citação completa da passagem que é comumente apontada como a expressão mais sucinta de seus pensamentos sobre esse tema:

Assim, o verdadeiro Mediador, aquele que “assumindo a forma de servo” tornou-se dessa forma “Mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus” (1Tm 2.5), recebe o sacrifício em “forma de Deus” (Fp 2.7,8), em comunhão com Deus Pai, com quem é um. E contudo, sob a “forma de servo”, decidiu ser ele mesmo o sacrifício ofertado, em vez de recebê-lo, visando impedir que alguém concebesse que esse sacrifício pudesse ser ofertado por meio de qualquer outra criatura.

Portanto, ele é ao mesmo tempo o sacerdote, que entregou a si mesmo em sacrifício, e a oferta.

Hugo de São Vítor, no início do século XII, escreveu que a imagem do “sacrifício” era muito útil para explicar a lógica intrínseca da obra da morte de Cristo na cruz. Cristo tinha a capacidade de ser o sacrifício definitivo pelo pecado humano precisamente por ser capaz de trazer diante de Deus nossa natureza pecadora:

A partir de nossa natureza humana, ele tomou uma oferta por nossa natureza pecadora, de forma que o sacrifício ofertado pudesse vir daquilo que é nosso. Ele o fez, dessa maneira, para que a redenção ofertada pudesse ter uma ligação conosco, pelo fato de haver sido tomada a partir daquilo que é nosso. Somos verdadeiramente criados para ser participantes dessa redenção, se unirmo-nos pela fé ao redentor, que se uniu a nós por meio da encarnação.

Portanto, a eficácia do sacrifício de Cristo encontrava-se tanto em sua humanidade quanto em sua divindade.

A oferta sacrificial de Cristo na cruz veio a vincular-se de forma específica a um dos aspectos da “obra tríplice de Cristo” (*munus triplex Christi*). De acordo com essa tipificação, que ocorreu na metade do século XVI, a obra de Cristo poderia ser resumida em três “ofícios”: profeta (por meio do qual Cristo declara a vontade de Deus); sacerdote (por meio do qual Cristo oferece sacrifício pelo pecado); e rei (por meio do qual ele governa com autoridade sobre seu povo).

Essa visão do ofício triplo de Cristo tornou-se oficial no século XVII e encontrou plena justificação nas obras dos teólogos protestantes do período. François Turretini, célebre teólogo de Genebra, grande expoente da tradição reformada, no século XVII, expõe sua visão a respeito desta questão de maneira mais detalhada, em um texto originalmente publicado em latim, no ano de 1679:

Este ofício mediador de Cristo distribui-se entre três funções, que se constituem em três ofícios individuais: o ofício profético, o sacerdotal e o real... A tríplice miséria humana decorrente do pecado (isto é, a ignorância, a culpa e a opressão do pecado) torna este tríplice ofício necessário. A ignorância é curada por meio do ofício profético; a culpa, por meio do ofício sacerdotal e a opressão, por meio do ofício real. A luz profética dissipa as trevas da ignorância; o merecimento do sacerdote remove a culpa e alcança nossa reconciliação com Deus; o poder do rei vence a opressão do pecado e da morte. O profeta nos mostra Deus; o sacerdote nos leva a Deus; e o rei nos une a Deus em comunhão, trazendo sua glória até nós. O profeta ilumina nossa mente por meio do espírito que traz a luz; o sacerdote alivia nosso coração e consciência por meio do espírito de consolação; o rei subjuga nossas inclinações rebeldes por intermédio do espírito de santificação.

A aceitação geral dessa classificação no seio do protestantismo, nos séculos XVI e XVII, levou a uma visão sacrificial da morte de Cristo, tornando-se de importância crucial no âmbito das soteriologias protestantes. Dessa maneira, a obra de John Pearson, *Exposition of the creed* [Exposição do credo] (1659), insiste

quanto à necessidade do sacrifício de Cristo na redenção, e o vincula de forma mais específica ao ofício sacerdotal de Cristo:

A redenção ou a salvação que o Messias deveria trazer consistia em livrar o pecador da condição do pecado e da morte eterna para uma condição de justiça e de vida eterna. Ora, a libertação do pecado não poderia ser conquistada sem um sacrifício propiciatório, havendo, portanto, a necessidade de um sacerdote.

Contudo, a partir do Iluminismo tem havido uma sutil alteração no sentido do termo. Tem-se dado prioridade a um sentido metafórico derivado, em vez do sentido original. Enquanto o termo original se referia a um ritual no qual se ofertavam animais imolados, sendo, portanto, um ato de conotação especificamente religiosa, com o passar do tempo ele adquiriu o significado de uma ação heróica, que envolve sacrifício por parte de um indivíduo, especialmente de entrega da própria vida de alguém, sem a menor referência ou expectativa de ordem transcendental.

A evolução dessa tendência pode ser notada na obra de John Locke *Reasonableness of Christianity* [*Racionalidade do cristianismo*] (1695). Locke defende que o único artigo de fé que se exigia dos cristãos era a crença em Jesus como Messias; a idéia do sacrifício pelo pecado é cuidadosamente posta de lado. “A fé que se exige do cristão está no fato de crer que Jesus é o Messias, o ungido do Senhor, o qual Deus havia prometido ao mundo... Não me recordo de Cristo haver assumido, em momento algum, o título de sacerdote, ou haver mencionado qualquer coisa a respeito de seu sacerdócio.”

Thomas Chubb (1679–1747) levou adiante esses argumentos, principalmente em sua obra *True gospel of Jesus Christ vindicated* [*Defesa do evangelho de Jesus*] (1739). Chubb alegando que a autêntica religião racional era aquela que guardava conformidade com a eterna regra de justiça, defendia a tese de que a noção da morte de Cristo como sacrifício surge com as preocupações apologéticas dos primeiros escritores cristãos, o que os levou a harmonizar a religião racional com o culto judaico: “Como os judeus tinham seu templo, seu altar, seu sumo sacerdote, seus sacrifícios e assim por diante, os apóstolos, com a finalidade de fazer com que o cristianismo guardasse alguma semelhança com o judaísmo, buscaram encontrar no cristianismo um ou outro aspecto que, por meio de figuras de linguagem, pudesse receber a mesma nomenclatura do judaísmo”. Chubb, em consonância com a emergente tradição iluminista, descartou essa atitude como ilegítima: “A disposição de Deus em demonstrar misericórdia... brota integralmente da própria bondade ou misericórdia de Deus e não de algo que lhe seja exterior, quer seja isto o sofrimento e a morte de Jesus quer seja qualquer outra coisa”.

Mesmo Joseph Butler, notável crítico do deísmo, ao tentar restabelecer a noção de sacrifício em sua obra, *Analogy of religion* [*Analogia da religião*] (1736), encontrou sérias dificuldades devido ao espírito extremamente racionalista da época. Ao sustentar a natureza sacrificial da morte de Cristo, ele foi forçado a fazer mais concessões do que gostaria:

Não foram poucas as pessoas que se dispuseram a explicar como e de que modo específico [a morte de Cristo] teve essa eficácia; porém, não acho que as Escrituras tenham explicado esse fato. Estamos praticamente no escuro no que concerne à maneira como os antigos entendiam a expiação, isto é o perdão a ser obtido por meio do sacrifício.

Horace Bushnell, em sua obra *Vicarious sacrifice* [*Sacrifício vicário*] (1866), ilustra essa mesma tendência na teologia anglo-norte-americana daquele período, porém, com um viés mais construtivo. Por meio de seu sofrimento, Cristo desperta nosso senso de culpa. Seu sacrifício vicário demonstra que Deus sofre em razão do pecado. Bushnell pode parecer, ao referir-se às “ternas súplicas de sacrifício”, ter-se filiado às perspectivas puramente exemplificativas em relação à morte de Cristo; Bushnell, no entanto, é inflexível em sua opinião quanto à existência de elementos objetivos na expiação. A morte de Cristo afeta a Deus e expressa a Deus. Nessa afirmação de Bushnell, nota-se a presença de fortes traços, que de certa forma antecipam teologias futuras, sobre o sofrimento de Deus:

O que quer que possamos dizer, sustentar ou crer no que diz respeito ao sacrifício vicário de Cristo, também devemos afirmar a respeito de Deus. Toda a divindade está nele, desde a eternidade... Há em Deus uma cruz antes do madeiro ser visto sobre o monte... É como se existisse uma cruz invisível fincada em um monte jamais visto há muitos e muitos anos.

O uso de imagens ligadas ao sacrifício passou a ser bem menos difundido desde 1945, em particular na teologia de língua alemã. Existe uma grande probabilidade de que isso tenha uma relação direta com a degradação retórica do termo sacrifício em contextos seculares, especialmente em situações de emergência nacional. Em geral acredita-se que o uso secular dessas imagens, que na maioria das vezes não passavam de *slogans* com a finalidade promocional, foi responsável pelo desgaste e pelo comprometimento tanto do próprio termo quanto de seu significado. Na Inglaterra, o uso freqüente de frases do tipo “ele sacrificou sua vida pelo rei e por seu país”, na Primeira Guerra Mundial, bem como o grande apelo de Adolf Hitler, no final da década de 1930, a imagens dessa ordem ao sustentar que o sacrifício econômico e a perda de liberdades civis eram o preço a ser pago pela revitalização nacional da Alemanha, serviram para tornar o termo praticamente imprestável para muitos dos que estavam envolvidos com a pregação e o ensino cristão, por conta das associações negativas que o termo apresentava. No entanto, a idéia continua a ser relevante no âmbito da moderna teologia católica romana dos sacramentos, que ainda considera a eucaristia como um sacrifício e encontra nessa noção uma rica fonte de imagens de fundo teológico.

A cruz como vitória

O Novo Testamento e a igreja primitiva atribuíram grande ênfase à vitória que Cristo conquistou sobre o pecado, a morte e o Satanás, mediante sua morte na cruz e ressurreição (vide pp. 401-11). Esse tema da vitória, comumente

relacionado na liturgia com as celebrações em torno da páscoa, teve grande importância no seio da tradição teológica cristã ocidental até a época do Iluminismo. O tema “Cristo, o vencedor” (*Christus victor*) trazia consigo uma série de associações concentradas em torno da idéia de uma vitória definitiva sobre as forças do mal e da opressão.

A idéia da morte de Cristo como um resgate adquiriu importância crucial para os escritores gregos patrísticos, como Ireneu. Já vimos anteriormente, ao discutir a função teológica das analogias, que o Novo Testamento fala que Jesus deu sua vida em “resgate” por muitos pecadores (Mc 10.45; 1Tm 2.6). Dessa maneira, podemos dizer que a palavra “resgate” sugere três idéias relacionadas:

- 1 *Libertação.* Um resgate é algo que conquista a liberdade de uma pessoa que se encontra cativa.
- 2 *Pagamento.* Um resgate é uma soma de dinheiro que é paga em troca da libertação de alguém.
- 3 *Aquele a quem o resgate é pago.* Em geral, um resgate é pago a quem capturou o indivíduo ou a alguém que o represente.

Assim, ao falar na morte de Cristo como “resgate” pelos pecadores, estas três idéias parecem estar envolvidas. De qualquer forma, esta foi a conclusão de Orígenes, que talvez possa ser tido como o maior teórico dentre os primeiros escritores patrísticos. Ele alegava que se a morte de Cristo foi um resgate, esse resgate deve ter sido pago a alguém. No entanto, para quem? Evidentemente, não poderia ter sido pago a Deus, pois Deus não mantinha cativos os pecadores para que fossem resgatados. Portanto, o resgate tinha de ser pago ao diabo.

Gregório, o Grande, levou essa idéia ainda mais longe. Satanás adquirira certos direitos sobre a humanidade caída, os quais Deus tinha de respeitar. A única maneira de libertar a humanidade do domínio e da opressão satânica era fazendo com que Satanás excedesse os limites de sua autoridade, sendo, dessa maneira, obrigado a abrir mão de seus direitos. Contudo, como conseguir isso? Gregório insinua que isso somente poderia acontecer se uma pessoa sem pecado viesse ao mundo, porém, na pele de um pecador comum. Em razão disso, Satanás não perceberia até que fosse tarde demais: ao reivindicar autoridade sobre essa pessoa sem pecado, Satanás ultrapassaria os limites de sua autoridade, sendo, dessa maneira, forçado a abrir mão de seus direitos.

Gregório sugere a imagem de um anzol com uma isca: a humanidade de Cristo era a isca e sua divindade, o anzol. Satanás, como um grande monstro marinho, morde a isca — e depois descobre, tarde demais, o anzol. “A isca atrai para que o anzol possa capturar a presa. Portanto, nosso Senhor quando veio ao mundo para redimir os homens, fez de si mesmo uma espécie de isca para capturar Satanás.” Outros escritores utilizaram imagens distintas para essa mesma idéia — a de preparar uma armadilha para o diabo. A morte de Cristo foi como um laço para pegar pássaros ou uma ratoeira para capturar ratos. Foi precisamente este aspecto dessa perspectiva em relação ao significado da cruz que causou grande parte da inquietação posterior. Sob esta ótica, parecia que Deus era culpado por fraude e dissimulação.

Rufino de Aquiléia, talvez, torne essa questão mais evidente em suas obras, sobretudo em sua explicação do Credo Apostólico, por volta do ano 400 d.C.:

[O propósito da encarnação] foi que a virtude divina do Filho de Deus pudesse ser como uma espécie de anzol oculto sob a forma humana... a fim de atrair o príncipe deste mundo para um combate; para que o Filho pudesse oferecer a Satanás sua humanidade como uma isca e para que a divindade, que se encontrava sob aquela forma humana, pudesse capturá-lo firmemente como um anzol... Portanto, como um peixe, que quando morde a isca não só não consegue arrancá-la do anzol, mas é ele mesmo puxado para fora do rio e se transforma em alimento para outros; também Satanás, que tinha o poder da morte, tragou o corpo de Jesus para a morte, sem perceber o anzol da divindade que se encontrava oculto. Havendo fisgado a isca, Satanás foi imediatamente capturado. As portas do inferno foram quebradas e ele foi arrancado das profundezas para se transformar em comida para outros.

A imagem da vitória sobre Satanás provou ter enorme apelo popular. A idéia medieval de “atormentar o inferno” é uma prova do poder desse apelo. De acordo com essa idéia, após morrer na cruz, Cristo desceu ao inferno e quebrou seus portões, para que as almas cativas pudessem ser libertadas. A idéia fundamentava-se (é necessário dizer, ainda que vagamente) em 1 Pedro 3.18-22, texto que menciona que Cristo “foi e pregou aos espíritos em prisão”. Fulbert de Chartres, escreveu o hino *Ye choirs of New Jerusalem* [*Os coros da Nova Jerusalém*], que traz esse tema em dois de seus versos, retomando o tema de Cristo como o “Leão de Judá” (Ap 5.5) que derrota Satanás, a serpente (Gn 3.15):

Pois o Leão de Judá rompe suas cadeias
Esmagando a cabeça da serpente;
E seu brado atravessa o domínio da morte
Para despertar as almas cativas.

Das vorazes profundezas do inferno, suas vítimas
Ao seu comando são resgatadas;
E as hostes remidas seguem seu caminho
Com Jesus a sua frente.

Uma idéia similar encontra-se em um dos mais importantes poemas ingleses do século XIV, *Piers the plowman* [*O sustentáculo do lavrador*]. Neste poema, Piers adormece e tem um sonho, no qual Cristo arromba as portas do inferno e diz as seguintes palavras a Satanás:

Aqui está a minh'alma em resgate por todas essas almas pecadoras, para redimir aqueles que são dignos de ser salvos. Eles são meus, procedem de mim e, portanto, tenho mais direito a eles... Tu, por meio de falsidades, crimes e toda sorte de injustiça, te apoderastes daquilo que me pertencia, em meus próprios domínios; eu, porém, de forma justa e sem usar de quaisquer outros meios, resgato o que

me pertence, pagando um preço para tanto. Aquilo que obtivestes por meios fraudulentos é agora resgatado por meio da graça... E como uma árvore foi a causa da morte de Adão e de toda a humanidade, a minha cruz os trará de volta à vida.

Entretanto, com a chegada do Iluminismo, a perspectiva fundamentada na idéia do *Christus victor* [*Cristo, o vencedor*] começou a perder prestígio teológico, passando gradualmente a ser considerada antiquada e ingênua. Por mais que a idéia de “atormentar o inferno” tenha tido um grande apelo para os camponeses medievais, foi tida como algo absolutamente primitivo de acordo com os padrões mais elaborados do Iluminismo. Os fatores apresentados a seguir parecem ter tido grande influência nesse processo:

- 1 A crítica racional da crença na ressurreição de Cristo (vide pp. 129; 455-6) despertou dúvidas quanto a ser apropriado até mesmo se aventar a hipótese de uma “vitória” sobre a morte.
- 2 As imagens que por tradição acompanhavam essa perspectiva da cruz — como a da existência do mal personificado sob a forma de Satanás e o domínio do ser humano pelas forças opressoras ou satânicas do pecado e do mal — foram descartadas como superstição pré-moderna.

O resgate dessa perspectiva no período moderno remonta, provavelmente, a 1931, com o lançamento da obra *Christus victor*, de Gustaf Aulén. Este pequeno livro, que apareceu originariamente na Alemanha, em forma de artigo em *Zeitschrift für systematische theologie* (1930), teve grande influência sobre as abordagens relativas a esse tema no mundo de língua inglesa. Aulén defendia que a clássica concepção cristã sobre a obra de Cristo resumia-se na crença de que o Cristo ressuscitado tinha introduzido novas possibilidades de vida para os homens, por meio de sua vitória sobre os poderes do mal. Aulén, em um relato bastante breve e sintético sobre a história das teorias da expiação, alegava que esta teoria clássica, altamente dramática, tinha predominado no cristianismo até a Idade Média, quando teorias legais mais abstratas começaram a ganhar espaço. Um novo interesse pelo aspecto moral da expiação levou às teorias da expiação centradas no aspecto da justiça como centro das atenções, com a conseqüente perda de interesse no que diz respeito à abordagem mais problemática, em termos morais, que se fundamentava na idéia do *Christus victor*. Esse quadro sofreu uma drástica reversão nas obras de Martinho Lutero, que resgatou esse tema, talvez como uma forma de reação àquilo que ele considerava como uma aridez espiritual de algumas das teorias da expiação posteriores e de inspiração escolástica. Aulén, no entanto, afirma que as preocupações escolásticas da ortodoxia protestante posterior fizeram com que o tema fosse mais uma vez relegado ao segundo plano. Aulén defendeu que aquele era o momento próprio para reverter esse processo e resgatar a antiga teoria, que merecia um espaço no debate do período moderno.

Aulén, ao apresentar os méritos da referida teoria, traçou uma distinção entre aquilo que chamava de abordagem “clássica” ou fundamentada na idéia do *Christus victor*, e as duas outras abordagens que, de acordo com ele, haviam ganho destaque

na teologia moderna — ou seja, de um lado, uma abordagem puramente “objetiva”, que via a expiação como um sinal da mudança em Deus, e de outro lado, uma abordagem exclusivamente “subjativa”, que considerava a expiação como algo que provocava mudança na consciência do ser humano. Aulén alega que a primeira posição era defendida por Anselmo de Cantuária e a segunda, por Pedro Abelardo. O modelo do *Christus victor*, de acordo com Aulén, era distinto dessas duas últimas abordagens:

Seu tema central está na idéia da expiação como um conflito e uma vitória divinos; Cristo — *Christus Victor* — combate e vence as forças do mal que se encontram neste mundo, os “tiranos” sob cuja opressão os homens estão cativos e afligidos; em Jesus, Deus reconcilia o mundo consigo mesmo. Temos aqui dois pontos que precisam ser particularmente destacados: primeiro, que esta é uma doutrina da expiação em sentido completo e adequado; segundo, que este conceito de expiação possui um caráter que lhe é próprio e, portanto, específico, sendo bastante distinta das outras duas doutrinas.

Não demorou muito para que os fundamentos históricos da perspectiva de Aulén viessem a ser questionados. Sua pretensão de ser tida como a doutrina “clássica” da expiação tinha sido um evidente exagero. A imagem de Cristo como aquele que vencera a morte e Satanás era, de fato, um elemento importante da perspectiva geral do período patrístico sobre a natureza da salvação; contudo, era apenas uma perspectiva entre tantas outras. Aulén havia exagerado a importância que ela teve para os escritores patrísticos. Seus críticos apontavam que se havia alguma teoria que merecia reivindicar para si o título de “doutrina clássica da expiação” essa seria a noção da redenção por meio da união com Cristo.

No entanto, a perspectiva de Aulén foi recebida com simpatia. Isso, em parte, reflete o desencanto progressivo com a visão iluminista de modo geral; talvez, represente, sobretudo, uma conscientização crescente da existência do mal no mundo, decorrente de horrores da Primeira Guerra Mundial. As descobertas de Sigmund Freud, que chamaram atenção para a maneira como os adultos poderiam viver espiritualmente aprisionados pelas forças ocultas de seu subconsciente, deram origem a sérias dúvidas quanto à visão iluminista a respeito da total racionalidade da natureza humana e conferiu maior credibilidade à idéia de que os seres humanos estão aprisionados por forças ocultas e desconhecidas. A perspectiva de Aulén parecia dar voz a uma crescente percepção quanto à existência de um lado nebuloso na natureza humana. Vemos, portanto, que falar sobre “forças do mal” havia se tornado algo intelectualmente admissível.

A perspectiva de Aulén também proporcionava uma terceira via, intermediária entre as duas outras alternativas oferecidas pela corrente dominante do protestantismo liberal — que gradualmente vieram a ser tidas como falhas. Acreditava-se que a clássica doutrina legal apresentava sérias dificuldades teológicas, no mínimo, no que dizia respeito ao aspecto moral da expiação; e a perspectiva subjativa, que via a morte de Cristo como algo que despertava nos homens pouco mais do que um mero sentimento religioso, parecia apresentar graves inadequações do ponto de

vista religioso. Aulén oferecia uma alternativa para o significado da morte de Cristo que deixava de lado as dificuldades apresentadas pelas doutrinas legais, mas que defendia, contudo, a natureza objetiva da expiação com bastante veemência.

Apesar disso, a abordagem *Christus victor* de Aulén deu origem a graves questionamentos. Ela não oferecia qualquer justificativa racional para a maneira como as forças do mal eram derrotadas pela cruz de Cristo. Por que a cruz? Por que não de outras maneiras?

A partir disso a imagem de vitória tem sido utilizada em obras a respeito da cruz. Rudolf Bultmann, por exemplo, ampliou seu processo de desmistificação de forma a abranger o tema da vitória no Novo Testamento, interpretando-a como uma vitória sobre uma existência falsa e a incredulidade. Paul Tillich propôs uma reformulação da teoria de Aulén, de acordo com a qual a vitória de Cristo na cruz era interpretada como uma vitória sobre as forças existenciais que ameaçam nos privar de uma existência autêntica. Ambos, Bultmann e Tillich, ao adotar essas perspectivas existencialistas, converteram, dessa maneira, uma doutrina da expiação, que em sua origem apresentava um caráter radicalmente objetivo, em uma vitória subjetiva no âmbito da consciência humana.

Paul Fiddes, teólogo da Universidade de Oxford, em *Past event and present salvation* [*Evento passado e salvação presente*], destaca que a noção de “vitória” conserva posição de importância no seio do pensamento cristão relativo à cruz. A morte de Cristo faz muito mais do que meramente comunicar-nos algo de novo ou expressar velhas idéias de uma forma distinta. Na verdade, ela torna possível uma nova forma de existência:

A vitória de Cristo, de fato, *cria* uma vitória em nós... Esse ato de Cristo é um daqueles momentos na história da humanidade que “abre caminho a novas possibilidades de existência”. E uma vez que essa nova possibilidade foi revelada, outras pessoas podem se apropriar dela, reproduzindo e revivendo a mesma experiência.

A cruz e o perdão

Uma terceira perspectiva concentra-se em torno da idéia de que a morte de Cristo fornece o fundamento por meio do qual se torna possível que Deus perdoe nossos pecados. Anselmo de Cantuária, escritor do século XI, a quem essa idéia é tradicionalmente atribuída, é responsável pela elaboração de um argumento em defesa da necessidade de encarnação fundamentado nessa noção. Esse modelo incorporou-se à dogmática protestante clássica, no período da ortodoxia, e encontra-se expresso em diversos hinos dos séculos XVIII e XIX. A razão para Anselmo haver desenvolvido esse modelo parece ter sido, em parte, sua insatisfação com a perspectiva do *Christus victor*, que aparentemente tomava como fundamento uma série de pressupostos altamente questionáveis acerca dos “direitos do diabo” (*ius diaboli*), como uma velada sugestão de que Deus não agira de forma totalmente honesta na redenção da humanidade.

Anselmo não conseguia entender a idéia de que o diabo tivesse certos “direitos” sobre a humanidade caída e, muito menos a noção de que Deus pudesse ser obrigado a respeitar esses direitos. No máximo, ele poderia admitir que o diabo tinha um poder *de facto* sobre a humanidade — um poder que existia de fato, ainda que de forma ilegítima e injustificável. Contudo, não se poderia conceber isso como uma autoridade *de jure* — ou seja, um tipo de autoridade que tivesse amplo fundamento em algum princípio legal ou moral. Anselmo, ao descartar essa idéia, comenta: “Eu não posso ver que força possa ter esse tipo de argumento”. Anselmo, da mesma forma, repudia a mais remota noção de que Deus possa ter ludibriado o diabo no processo da salvação. Para ele, toda a trajetória da salvação está fundamentada na justiça e na retidão de Deus, refletindo esse aspecto.

Portanto, a ênfase de Anselmo recai totalmente no aspecto da justiça de Deus. Em sua ótica, Deus salva o homem de uma forma que é totalmente consistente com o caráter da justiça divina. Sua obra, *Cur Deus homo* [*Por que Deus se fez homem*], é uma reflexão bem fundamentada sobre a questão da possibilidade da redenção humana, sob a forma de um diálogo. Ele, no curso de sua análise, demonstra — ainda que seja discutível o sucesso com que o faz — a necessidade da encarnação e o potencial redentor da morte e ressurreição de Jesus Cristo. Sua argumentação é bastante complexa, mas pode ser sintetizada da seguinte forma:

- 1 Originariamente, o homem criado por Deus era bom, pois Deus tinha o objetivo de trazê-lo a uma condição de eterna bênção.
- 2 Essa condição de eterna bênção depende da obediência do homem a Deus. No entanto, por meio do pecado, a humanidade não consegue atingir a obediência necessária, o que parece frustrar os propósitos de Deus ao criar a humanidade.
- 3 Por ser impossível frustrar os propósitos de Deus, deve haver alguma forma de resolver esse dilema. Contudo, isso apenas é possível se houver uma *satisfação* (compensação) pelo pecado. Em outras palavras, deve-se fazer algo pelo qual a ofensa causada pelo pecado humano possa ser expiada.
- 4 Não há meios pelos quais o homem possa fazer isso, pois não possui os recursos necessários para tanto. Deus, por outro lado, possui tudo o que é preciso para prover a satisfação necessária.
- 5 Um “Deus-homem” possuiria tanto a *capacidade* (como Deus) e a *obrigação* (como ser humano) para pagar o preço exigido. Portanto, a encarnação acontece, para que a satisfação necessária possa se realizar e o homem seja salvo.

Vários pontos precisam ser explicados. Primeiro, o fato de que se concebe o pecado como uma ofensa contra Deus. O peso dessa ofensa parece ser proporcional à posição do ofendido. Para diversos estudiosos, esse raciocínio sugere que Anselmo sofreu uma forte influência dos pressupostos feudais de sua época, tendo, talvez, considerado Deus como um equivalente da figura do “senhor feudal”.

Em segundo lugar, tem havido uma considerável discussão sobre as origens da idéia de “satisfação”. É possível que essa idéia seja decorrente da legislação alemã daquele período, que determinava que uma ofensa deveria ser purgada por

meio do devido pagamento. No entanto, muitos estudiosos acreditam que Anselmo estava apelando diretamente ao sistema penitencial da própria igreja, existente na época. Um pecador, que buscasse penitência, deveria confessar todos os seus pecados. Ao professar o perdão desses pecados, o sacerdote exigiria que o penitente fizesse algo (como, por exemplo, uma peregrinação ou alguma obra de caridade) como uma espécie de “satisfação” pelo pecado cometido — isto é, um meio de demonstrar publicamente sua gratidão pelo perdão alcançado. É possível que a noção defendida por Anselmo tenha essa origem.

Os fundamentos teológicos da noção de “satisfação” foram trabalhados com maior profundidade no século XIII, por Tomás de Aquino. Ele fundamentava-se em três aspectos para defender a adequação da noção de “satisfação de Cristo” como forma de compensar o pecado humano:

Uma satisfação apropriada ocorre quando alguém oferece ao ofendido algo que lhe proporcione um prazer maior do que a raiva sentida em função da ofensa causada. Ora, Cristo, ao padecer por amor e obediência, ofereceu a Deus algo muito maior do que poderia ser pago em compensação por toda ofensa causada pela humanidade; primeiro, em função da grandeza do amor pelo qual ele padeceu; segundo, devido ao valor da vida que ele entregou por essa satisfação, que era uma vida divina e humana; terceiro, devido à amplitude de sua paixão e à profundidade da dor que ele tomou sobre si.

Devemos destacar dois aspectos desse argumento. O primeiro ponto que Aquino defende (a extensão do amor de Cristo) tem a clara intenção de abranger a ênfase dada por Pedro Abelardo no aspecto do significado do amor demonstrado por Cristo ao morrer na cruz (vide p. 487). Em segundo lugar, Aquino segue a tese de Anselmo, que alega que o inerente valor da morte de Cristo encontra-se fundamentado em sua divindade. Por que a morte de Cristo foi tão significativa e possuiu a capacidade de nos redimir? De acordo com Aquino, isso se deu porque Cristo — e somente Cristo — é o Deus encarnado. Como Tomás de Aquino disse, “O mérito da encarnação de Cristo deve ser reconhecido, não somente de acordo com a natureza dessa encarnação, mas de acordo com a pessoa que a assumiu, pois se tratava do Deus encarnado, o que lhe conferiu um valor incalculável”. Tomás de Aquino, em resposta à questão do motivo pelo qual a morte de uma pessoa pudesse possuir tal significado redentor, aponta o fato de que a importância de Cristo nesse aspecto não se fundamenta em sua humanidade, mas em sua divindade.

No entanto, apesar dessa ênfase sobre a divindade de Cristo, fica claro que Tomás de Aquino tomou o cuidado de assegurar que a importância da humanidade de Cristo não deveria ser negligenciada. Podemos alegar que a primeira e a última de suas três considerações atribuem uma função de destaque à humanidade de Cristo no processo da redenção, ao enfatizar a importância redentora do amor e do sofrimento de Cristo. Anselmo tinha a tendência de tratar a humanidade de Cristo como pouco mais do que um meio que possibilitou a Cristo suportar devidamente a pena imposta pelo pecado humano; Tomás de Aquino consegue assim nos proporcionar uma avaliação mais positiva da função soteriológica da humanidade de Cristo.

Contudo a despeito das evidentes dificuldades encontradas na abordagem de Anselmo, ele fez um progresso importante. Sua insistência no fato de que Deus encontra-se total e absolutamente vinculado a agir conforme os princípios da justiça por todo o processo de redenção da humanidade, representa um marco significativo e uma ruptura definitiva com a ética duvidosa da perspectiva do *Christus victor*. Mais tarde, ao assumir a abordagem de Anselmo, outros escritores puderam firmá-la sobre fundamentos mais seguros, ao estabelecê-la nos princípios gerais de justiça. O século XVI apresentou um apreço especial pela importância das leis humanas, vendo nesse sistema um modelo apropriado para o perdão divino em relação ao pecado. Três modelos principais vieram a ser utilizados nessa época como forma de compreender a maneira pela qual o perdão de nossos pecados estava relacionado à morte de Cristo:

- 1 *Representação*. De acordo com esse modelo, Cristo é encarado como o representante da humanidade na aliança com Deus. Por meio da fé, os cristãos são admitidos na aliança existente entre Deus e a humanidade. Tudo aquilo que Cristo conquistou na cruz está acessível a nós devido a essa aliança. Da mesma forma como Deus havia estabelecido uma aliança com Israel, ele também firmou uma aliança com sua Igreja. Cristo, por meio de sua obediência na cruz, simboliza o povo da aliança e conquista para esse povo todos os benefícios disso decorrentes, como seu representante. Ao se converter, as pessoas são admitidas nessa aliança e, dessa forma, compartilham de todos os benefícios alcançados por Cristo, por meio da crucificação e da ressurreição – entre os quais, o pleno e gracioso perdão de nossos pecados.
- 2 *Participação*. Por meio da fé os cristãos participam da ressurreição de Cristo. Para usar a famosa frase de Paulo, eles estão em Cristo Jesus. Eles são alcançados nele e compartilham de sua ressurreição. Em decorrência disso, também compartilham de todos os benefícios conquistados por Cristo, por meio de sua obediência na cruz. Um desses benefícios é o perdão dos pecados, do qual todos compartilham por meio da fé. E. P. Sanders, um estudioso do Novo Testamento, afirma a importância dessa “participação em Cristo” em concordância com a ótica de Paulo, com as seguintes palavras:

O significado primário que a morte de Cristo possui para Paulo não se encontra no fato de que essa morte representa uma expiação das transgressões passadas (embora ele compartilhe da visão cristã dominante de que isso ocorra), mas no fato de que por *compartilhar* a morte de Cristo o cristão morre para o *poder* do pecado ou da velha natureza, o que resulta no aspecto de que o cristão pertence a Deus... Essa transferência acontece por meio da *participação* na morte Cristo.

Portanto, a participação em Cristo envolve perdão dos pecados e o fato de compartilhar de sua justiça. Essa é uma idéia central na soteriologia de Lutero e de Calvino, como deixa claro a metáfora do casamento entre Jesus e o cristão, elaborada por Lutero.

3 *Substituição*. De acordo com esse modelo Cristo é visto como um substituto, como aquele que vai para a cruz em nosso lugar. Os pecadores deveriam ser crucificados em razão de seus pecados. No entanto, Cristo é crucificado em nosso lugar. Deus permite que Cristo permaneça em nosso lugar, tomando sobre si as nossas culpas, para que sua justiça – conquistada por meio da obediência na cruz – possa se tornar também nossa.

Com o surgimento do Iluminismo essa perspectiva em relação à expiação foi objeto de crítica radical. Os principais aspectos de crítica levantados contra ela, foram:

- 1 Alegava-se que essa perspectiva fundamentava-se na noção de culpa original, que os escritores iluministas consideravam inaceitável. Para eles, cada um era responsável por sua culpa; a própria noção de uma culpa herdada, da forma como era transmitida pela doutrina tradicional do pecado original, deveria ser rejeitada.
- 2 O Iluminismo insistiu no aspecto da racionalidade e, sobretudo, talvez, no aspecto da moralidade de cada ponto da doutrina cristã. Essa teoria da expiação aparentava ser moralmente suspeita para aqueles comprometidos com a perspectiva iluminista, em particular, no que se refere às noções de transferência de culpa e de mérito. A idéia nuclear de “satisfação vicária” também deveria ser encarada com grande suspeita: em que sentido poderia ser considerado moral um ser humano carregar as culpas de outro?

Essas críticas receberam um peso adicional com a evolução da disciplina “da história do dogma” (vide pp. 422-423). Os representantes desse movimento, de G. S. Steinbart até Adolf von Harnack, defendiam que diversos pressupostos, cada qual de importância central para a doutrina de Anselmo sobre a substituição da pena, haviam sido incorporados na teologia cristã por meio de meros acidentes históricos. Para citar um exemplo, Steinbart alega em sua obra *System of Pure Philosophy [Sistema da filosofia pura]* (1778), que a pesquisa histórica havia revelado a intromissão de três “pressupostos arbitrários” na reflexão cristã sobre a salvação:

- 1 A doutrina de Agostinho sobre o pecado original;
- 2 O conceito de satisfação;
- 3 A doutrina de imputação da justiça de Cristo.

Por esses motivos, Steinbart sentiu-se capaz de declarar que a subestrutura do pensamento ortodoxo protestante, no que tange à expiação, era uma relíquia de uma era passada.

Mais recentemente, a noção de culpa – um aspecto central das abordagens soteriológicas legais – tem sido objeto de grande discussão, em particular à luz de perspectivas freudianas sobre a origem da culpa em experiências da infância. Para alguns dos escritores do século XX, “a culpa” é uma simples projeção psicossocial cujas origens encontram-se não na santidade de Deus, mas na confusa natureza humana. Conforme alega-se, essas estruturas psicossociais são projetadas sobre determinada tela imaginária da realidade “exterior” e tratadas como se fossem

objetivamente verdadeiras. Embora isso represente um exagero considerável da questão, possui a vantagem da clareza e permite-nos avaliar a pressão considerável sob a qual se encontra atualmente essa perspectiva da expiação.

No entanto, essa visão da cruz continua a encontrar importantes adeptos. O colapso do otimismo da ética evolucionista do protestantismo liberal, com o início da Primeira Guerra Mundial (vide pp. 144-145), muito fez pelo ressurgimento da questão de culpa do homem e de necessidade de uma redenção que fosse estranha à condição humana. Podemos considerar que duas importantes contribuições a essa questão surgiram diretamente da crise de credibilidade enfrentada pelo protestantismo liberal nesse período.

P. T. Forsyth, em sua obra *Justification of God [Justificação de Deus]* (1916), escrita na Inglaterra, na Primeira Guerra Mundial, representa um apelo comovente à redescoberta da noção de “justiça de Deus”. O autor está menos preocupado com os aspectos legais e jurídicos da cruz do que Anselmo; seu interesse principal concentra-se na maneira pela qual a cruz se encontra indissociavelmente vinculada a “todo tecido moral e ao movimento do universo”. A doutrina da expiação é inseparável da “equidade das coisas”. Deus age no sentido de restaurar essa “equidade”, pelo fato de tornar acessível, por meio da cruz, uma forma de restauração moral – algo que a guerra havia demonstrado que a humanidade necessitava, embora jamais pudesse alcançar por si mesma.

A cruz não é um tema teológico nem um instrumento judicial, mas a crise moral do universo em uma escala muito superior à guerra. Ela é a teodicéia de Deus que lida com todo espírito do mundo inteiro com um amor sagrado, um justo juízo e uma graça redentora.

Valendo-se da cruz, Deus pretende restaurar a virtude do mundo por intermédio de meios justos – um tema central da doutrina da expiação de Anselmo, reformulado aqui, de maneira criativa.

De maior importância é a extensa discussão, de Karl Barth, em sua obra *Church dogmatics [Dogmática da igreja]*, sobre o tema da “expiação” ou da “reconciliação” (o termo em alemão *Versöhnung* pode apresentar ambos os sentidos). A parte central (volume 4, parte 1, seção 59, 2) que trata dessa questão, é intitulada – de forma significativa – “O juiz julgado em nosso lugar”. O título deriva do *Catecismo de Heidelberg*, que fala de Cristo como o juiz que “representou a mim perante o julgamento de Deus e tomou sobre si toda minha condenação”. A seção a que referimo-nos pode ser considerada como uma extensão do comentário sobre esse clássico texto da tradição reformada, que trata da maneira pela qual o juízo de Deus é, em primeiro lugar, revelado e desempenhado e, em segundo lugar, recai sobre o próprio Deus (um tema central da doutrina de Anselmo, embora ele tenha deixado de integrá-lo em um contexto trinitário).

Toda a seção está saturada de linguagem e imagens relacionadas à culpa, ao juízo e ao perdão. Na cruz, podemos testemunhar Deus exercendo seu justo juízo sobre a humanidade pecadora (Barth utiliza o termo composto *Sündermensch* –

“pessoa do pecado” – para enfatizar que o “pecado” não é um aspecto que se possa separar da natureza humana). A cruz expõe ao juízo as ilusões humanas de auto-suficiência e autonomia, as quais Barth vê sintetizadas na história de Gênesis 3: “Os seres humanos querem ser seus próprios juízes”.

Contudo, para mudar essa situação é necessário que se admita aquilo que se encontra inerentemente errado. Para Barth, a cruz de Cristo representa o lugar no qual o justo juiz torna conhecido seu juízo à humanidade pecadora e, ao mesmo tempo, toma sobre si esse mesmo juízo.

O que ocorreu foi que o Filho de Deus cumpriu o justo juízo sobre nós, seres humanos, ao assumir ele mesmo o nosso lugar como um ser humano, suportando em nosso lugar o julgamento pelo qual deveríamos passar... Porque foi da vontade de Deus executar esse juízo sobre nós por meio de seu Filho, tudo isso se passou em Cristo, como se fosse *sua* acusação, condenação e destruição. Ele julgou e foi o juiz julgado, que permitiu que ele fosse julgado... por que Deus tornou-se homem? Isso aconteceu para que Deus, como homem, pudesse cumprir e alcançar e completar toda essa obra por nós pecadores, com a finalidade de que, dessa maneira, ele pudesse trazer a luz por si mesmo em nossa reconciliação com ele e em nossa conversão a ele.

O caráter intensamente substitutivo dessa vontade é evidente. Deus exerce seu justo juízo ao expor nossos pecados, ao tomá-los sobre si, neutralizando assim o poder do pecado.

Dessa forma, a cruz fala “por nós” e “contra nós”. A menos que se permita que a cruz revele toda a extensão de nosso pecado, ela não pode retirar esse pecado de nós:

A dimensão “para nós” de sua morte na cruz inclui e engloba a terrível dimensão “contra nós”. Sem essa última não haveria dimensão divina, santa, redentora e eficaz de “para nós”, na qual a conversão da humanidade e do mundo a Deus tornou-se um fato.

Abordagens legais ou penais relativas ao significado da morte de Cristo têm tido uma importância particular e contínua no seio da teologia evangélica. Uma das características mais notáveis do renascimento evangélico, desde a Segunda Guerra Mundial, tem sido sua concentração sobre a investigação contemporânea de perspectivas da expiação encontradas no Novo Testamento, assim como obras como a de Leon Morris, *The apostolic preaching of the cross* [A pregação apostólica da cruz] (1955), ou a de John Stott, *The cross of Christ* [A cruz de Cristo] (1986), estabeleceram a contínua centralização de perspectivas penais em relação à cruz no âmbito da compreensão evangélica da fé cristã.

James I. Packer, em 1974, traz à tona as características gerais dessa abordagem de forma especialmente clara:

A morte de Cristo teve efeito, em primeiro lugar, sobre Deus, que foi por meio dela *propiciado* (ou melhor, que por meio dela propiciou a si mesmo), e somente

pelo fato de ter esse efeito ela transformou-se em destruição dos poderes da escuridão e em revelação do amor redentor de Deus na busca pelo homem. O pensamento que se encontra por trás disso é que, ao morrer, Cristo ofertou a Deus aquilo que no ocidente temos chamado de *satisfação* pelos pecados, satisfação que o próprio caráter de Deus demandava como a única forma pela qual o seu “não” para o homem poderia se transformar em um “sim”. Quer essa satisfação dirigida a Deus seja entendida como um tributo da própria morte, quer como aperfeiçoamento da santa obediência, quer como o suportar do abandono divino do inferno, que é o juízo final de Deus sobre o pecado, quer, ainda, como a perfeita confissão dos pecados humanos combinada com o experimentar de sua amargura por meio de uma identificação, quer todas essas coisas juntas (pois nada nos impede de combiná-las), o formato que essa visão assume permanece o mesmo – pois, pelo fato de suportar o sofrimento da cruz, Jesus expiou nossos pecados, fazendo-se propiciação ao nosso criador, transformando o “não” de Deus em um “sim”, e salvando-nos.

A cruz como um exemplo moral

Um aspecto central da perspectiva neotestamentária sobre o significado da cruz está relacionado à demonstração do amor de Deus pelo homem. Agostinho de Hipona foi apenas um dentre muitos escritores patrísticos a destacar que uma das motivações implícitas na missão de Cristo fora “a demonstração do amor de Deus por nós”.

Podemos encontrar ênfase semelhante em um estágio anterior da tradição da teologia cristã, como nas obras de Clemente de Alexandria, no século III. Clemente aponta como a encarnação de Cristo e, em especial, sua morte, representam uma poderosa afirmação do amor de Deus pelo homem e exigem que a humanidade demonstre um amor semelhante para com Deus.

Pois [Cristo] veio a nós, assumindo uma natureza humana e padecendo voluntariamente pelos sofrimentos do homem, de forma que ao ser reduzido à extensão de nossa fraqueza, ele pudesse nos elevar à medida de seu poder. E pouco antes de entregar sua oferta, quando deu a si mesmo em sacrifício, ele deixou-nos um novo testamento: “Novo mandamento vos dou: que vos ameis uns aos outros; como eu vos amei, que também vos ameis uns aos outros” (Jo 13.34). Qual é a natureza e a extensão desse amor? Por cada um de nós ele entregou sua vida, uma vida de valor incomparável em todo o universo, e requer em resposta que façamos o mesmo uns pelos outros.

Talvez possamos encontrar a expressão mais importante dessa ênfase, no período medieval, nas obras de Pedro Abelardo. Abelardo, é necessário enfatizar, ao contrário do que alguns de seus intérpretes sugerem, não *reduziu* o sentido da cruz a uma mera demonstração do amor de Deus. Na verdade, isso representa apenas um dos vários elementos da soteriologia de Abelardo, que abrange também as idéias tradicionais relativas à morte de Cristo como um sacrifício pelo pecado

humano. Sua ênfase sobre o impacto subjetivo da cruz é o que a distingue das demais. Para Abelardo, “o propósito e a causa da encarnação foi que Cristo pudesse iluminar o mundo por meio de sua sabedoria e despertá-lo para seu amor”. Abelardo, com isso, reformula a idéia agostiniana da encarnação de Cristo como uma demonstração pública da extensão do amor de Deus, com a intenção de evocar uma resposta de amor na humanidade. “O Filho de Deus assumiu nossa natureza e, dessa maneira, encarregou-se de nos ensinar, tanto por meio de palavras como por seu exemplo, a ponto de morrer, ligando-nos, assim, a si mesmo por meio do amor.” Esta perspectiva é retomada com grande apelo, à medida que o impacto subjetivo do amor de Deus em Cristo é explorado com maior profundidade:

O amor é intensificado pela fé que temos em Cristo, pois em função de cremos que Deus em Cristo uniu nossa natureza humana a si mesmo e ao sofrer nessa mesma natureza nos demonstrou o amor supremo, do qual o próprio Cristo nos fala: “Ninguém tem maior amor do que este” (Jo 15.13). Portanto, somos unidos a ele e a nosso próximo por meio de sua graça, por meio do vínculo inquebrantável do amor... Portanto, nossa redenção por meio do sofrimento de Cristo é esse profundo amor que habita em nós, o qual não apenas nos liberta da escravidão do pecado, mas também nos garante a perfeita liberdade dos filhos de Deus de modo que possamos fazer todas as coisas motivados pelo amor, não, pelo medo – amor por aquele que nos demonstrou uma graça tamanha que não podemos encontrar nada maior.

Abelardo não consegue fornecer um fundamento teológico adequado, que nos permita compreender com precisão porque a morte de Cristo deva ser vista como uma demonstração do amor de Deus. No entanto, sua abordagem em relação ao sentido da morte de Cristo traz à tona o poderoso impacto subjetivo dessa morte, que fora totalmente ignorado por alguns de seus contemporâneos como, por exemplo, Anselmo de Cantuária.

Com o surgimento da perspectiva iluminista foram adotadas teorias cada vez mais críticas às doutrinas da expiação que incorporassem elementos transcendentais – como a idéia de um sacrifício que tivera algum impacto sobre Deus, ou ainda a morte de Cristo como forma de pagar por nossas penas ou uma satisfação que era devida pelo pecado. A atitude cada vez mais cética no que tange à ressurreição, que é associada ao movimento iluminista, tinha tendência de desencorajar os teólogos a incorporar esse tipo de elemento em suas teologias acerca da expiação, de uma forma que nem de longe assemelhava-se ao entusiasmo de gerações anteriores. Em decorrência disso, a ênfase dos teólogos favoráveis ao iluminismo veio a concentrar-se em torno da própria cruz.

No entanto, muitos teólogos iluministas também sentiam certa dificuldade diante da tradicional doutrina das “duas naturezas de Cristo”, que afirmava que Cristo era a um só tempo totalmente humano e totalmente divino. O tipo de cristologia que talvez expresse melhor o espírito do Iluminismo é uma cristologia de graus – isto é, uma cristologia que reconhece uma distinção de categorias, mas não de natureza entre Cristo e os demais seres humanos. De acordo com esta

ótica, reconhecia-se que Cristo possuía certas qualidades que se encontram presentes, efetiva ou potencialmente, em todos os demais seres humanos, sendo o fato de ele as possuir em maior proporção que o distingue do resto da humanidade.

Quando essas considerações são aplicadas às teorias da expiação, começa a surgir um padrão consistente. Esse padrão pode ser notado nas obras de teólogos do século XVIII, como G. S. Steinbart, I. G. Töllner, G. F. Seiler, e I.G. Bretschneider. Suas características básicas podem ser assim sintetizadas:

- 1 A cruz não possui qualquer valor ou relação transcendente; seu mérito reside direta e exclusivamente em seu impacto sobre a humanidade. Logo a cruz representa um “sacrifício” apenas na medida em que ela representa o fato de que Cristo deu a própria vida por nós.
- 2 A pessoa que morreu na cruz era um ser humano e o impacto dessa morte encontra-se sobre os seres humanos. Esse impacto toma a forma de inspiração e encorajamento a fim de modelarmo-nos a partir do exemplo moral que o próprio Cristo deu.
- 3 O aspecto mais importante da cruz reside no fato de que ela demonstra o amor de Deus por nós.

Na Europa do século XIX, essa abordagem adquiriu enorme influência nos círculos racionalistas. O mistério da cruz e sua aparente irracionalidade haviam sido neutralizados; o que restara era um apelo poderoso e dramático a favor de um aperfeiçoamento moral da humanidade fundamentado no exemplo fornecido pelo estilo de vida e pelas atitudes de Jesus Cristo. A figura de um mártir, mais do que a de um salvador, descreve melhor a atitude progressivamente adotada em relação a Jesus nesses círculos.

F. D. E. Schleiermacher fez o maior desafio a essa abordagem racionalista em relação à cruz em que insistia na questão do valor *religioso* da morte de Cristo – em oposição a um valor exclusivamente moral. Cristo não havia morrido para construir ou endossar um sistema moral; ele veio para que a suprema consciência de Deus pudesse ser restabelecida na humanidade. Schleiermacher alegava que a redenção consistia no estímulo e na elevação da natural consciência de Deus que o homem possui, por meio do “ingresso na viva influência de Cristo”. Ele atribui a Cristo “uma consciência de Deus absolutamente poderosa”. Essa consciência, de acordo com o que ele alegava, possuía um poder de assimilação de tamanha intensidade que era capaz de trazer a redenção do homem.

Schleiermacher parece ter em mente algo semelhante ao modelo de um líder político carismático capaz de comunicar sua visão com tal clareza e poder, que ela é compreendida por sua audiência e, ao mesmo, tempo os cativa de tal forma que eles são transformados por ela, vindo a ser tomados por ela. Contudo, essa idéia continua sendo exclusivamente dele; ele incorporou nela outras perspectivas sem, contudo, comprometer sua singularidade pessoal, fato pelo qual ela é e continua sendo a visão *dele*.

Imaginaremos, agora, que alguém, pela primeira vez, transforme um grupo naturalmente coeso em uma comunidade civil (a história está repleta desses

exemplos); ocorre que a idéia de condição surge a princípio para ele e ele toma posse de sua personalidade de forma imediata. Em consequência, ele inclui os demais na viva comunhão dessa idéia. Ele assim o faz por meio de um discurso eficaz, ao torná-los claramente conscientes da condição insatisfatória em que vivem. O poder permanece com aquele responsável pela formação nos demais dessa idéia, que é o princípio mais íntimo de sua vida e também no fato de acolhê-los na comunhão dessa vida.

Contudo, isso não é exemplarismo, no sentido estrito da palavra. Duas palavras alemãs, de importância central – *Urbildlichkeit* e *Vorbildlichkeit* – são utilizadas por Schleiermacher ao explorar essa questão, as quais são difíceis de traduzir de forma adequada.

- 1 *Urbildlichkeit* pode ser traduzida como “a qualidade de ser um ideal”. Para Schleiermacher, Jesus de Nazaré é o ideal da consciência humana de Deus e o exemplo máximo da piedade humana (*Frömmigkeit*). Tomada em si mesma, esta noção parece aproximar-se da noção racionalista de Jesus como um exemplo moral de ser humano. Schleiermacher consegue escapar dessa dificuldade de duas maneiras. Primeiro, ele enfatiza que Jesus de Nazaré não é um exemplo moral, alguém que ilustre verdades éticas permanentes. Ele é o único exemplo ideal de uma perfeita consciência humana de Deus – uma noção *religiosa*, em vez de uma idéia puramente moral ou racional. Em segundo lugar, Cristo possui a capacidade de comunicar a outros essa consciência de Deus, conforme já observamos anteriormente – qualidade esta que Schleiermacher discute em termos de *Vorbildlichkeit*, expressão que passaremos a explicar.
- 2 *Vorbildlichkeit* pode ser traduzida como “a qualidade de ser capaz de evocar em outros um certo ideal”. Jesus de Nazaré não é apenas a ilustração de um ideal, mas sim alguém que possui uma capacidade de evocar ou despertar esta qualidade em outras pessoas.

Fundamentado nessa abordagem Schleiermacher critica as concepções existentes da pessoa de Cristo. De acordo com a ótica dos escritores iluministas, Jesus de Nazaré era um simples mestre religioso de humanidade, ou, talvez, um modelo de um princípio religioso ou moral. Como observamos anteriormente, isso não significa que Jesus tenha estabelecido tais princípios ou ensinamentos; a autoridade que lhes é atribuída encontra-se no fato de que eles foram reconhecidos como algo em consonância com as idéias e os valores racionais. A autoridade de Jesus é vista como algo derivado e secundário, enquanto que a autoridade da razão é imediata e primária. Schleiermacher chama a isto de uma compreensão “empírica” da obra de Cristo, a qual “atribui uma atividade redentora a Cristo, embora seja uma atividade que objetiva apenas a promover um aperfeiçoamento em nós e a qual não pode ocorrer de outra forma a não ser por meio de ensinamento e exemplo”. No entanto, Schleiermacher era – e ainda é – freqüentemente representado como alguém que ensina uma visão da expiação como *Lebenserhöhung*, uma espécie de elevação, de caráter moral, da vida. Aqui um dos paradoxos está no fato de que as

idéias características de Schleiermacher mostraram-se por fim passíveis de ser interpretadas como uma compreensão exclusivamente exemplarista da morte de Cristo, em vez de propor um desafio coerente a essa perspectiva.

Hastings Rashdall, célebre modernista, proferiu nas palestras de Bampton, em 1915, na Inglaterra, a declaração mais relevante que encontramos de uma abordagem exemplarista (vide p. 142). Rashdall desferiu um ataque vigoroso sobre as abordagens tradicionais à questão da expiação. A única interpretação da cruz que ele considerava adequada às necessidades da era moderna era aquela já associada ao escritor medieval Pedro Abelardo:

O credo da igreja primitiva, “não há outro nome dado a nós pelo qual possamos ser salvos” pode ser traduzido como algo desse tipo: “Não há outro ideal dado a nós pelo qual possamos ser salvos, exceto o ideal moral que Cristo nos ensinou por meio de suas palavras e ilustrou por meio de sua vida e morte de amor”.

Abelardo embora, na verdade, não sustentasse exatamente as opiniões que Rashdall lhe atribuiu, o argumento deste independe desse fato, pois em uma época que descobriu tanto o darwinismo quanto o criticismo bíblico, parecia não mais haver espaço algum para uma compreensão da morte de Cristo que se fundamentasse em uma noção objetiva de pecado ou de punição divina. Dentre outros escritores ingleses que mais tarde vieram a adotar abordagens semelhantes ou relacionadas, estão G. W. H. Lampe e John Hick. Lampe, em seu ensaio, *The atonement: law and love [A expiação: lei e amor]*, em contribuição à obra católica liberal *Soundings [Sondagem]*, promoveu um ataque feroz às abordagens legais relativas a essa questão, antes de recomendar uma abordagem exemplarista que se fundamentava no “paradoxo e milagre do amor”.

A posição de John Hick desperta particular interesse, pois está relacionada ao lugar da obra de Cristo no diálogo entre as distintas crenças. A agenda religiosa pluralista apresenta certas conseqüências teológicas importantes. A tradicional teologia cristã não se presta especificamente bem à agenda de tendência homogeneizante dos religiosos pluralistas (vide pp. 618-620). A sugestão de que todas as religiões falam mais ou menos sobre as mesmas coisas encontra sérias dificuldades em relação a certas idéias essencialmente cristãs – mais especificamente, em relação às doutrinas da encarnação, da expiação e da Trindade. A afirmação de que algo único torna-se possível ou acessível por meio da morte de Cristo é tida como uma forma de depreciar as religiões não-cristãs.

Em resposta a essa pressão, uma série de importantes elaborações cristológicas e teológicas desenvolveram-se em obras de teólogos favoráveis à abordagem pluralista em relação ao cristianismo e às demais religiões. Doutrinas, como a da encarnação, que implicam em alto grau de identificação entre Jesus Cristo e Deus, são descartadas em favor de várias cristologias escalonadas, mais favoráveis ao programa reducionista do liberalismo. Como ficará claro, isso teve conseqüências importantes para a soteriologia. Portanto, traçou-se uma nítida distinção entre a *figura histórica* de Jesus e os *princípios* que supostamente ele representava. Paul

Knitter é apenas um dentre um pequeno grupo de escritores pluralistas voltados a fazer uma separação bastante clara entre “o Jesus-evento” (que é exclusivo do cristianismo) e o “Cristo-princípio” (acessível a todas tradições religiosas, que o expressam de maneiras próprias e características, embora, igualmente válidas).

Sob a ótica desse pluralismo, a cruz de Cristo é vista como a revelação de algo também acessível de outras maneiras, uma vez que se trata de uma possibilidade religiosa universal. Hick, contudo, defende a tese de que o Cristo-evento é somente “um dos aspectos em que Deus esteve e, ainda, está trabalhando de forma criativa na vida do homem”; a única distinção está somente no fato de ser uma “história concreta” e não “uma verdade adicional”.

A maior dificuldade encontrada nas abordagens exclusivamente exemplaristas em relação à cruz diz respeito a sua compreensão do pecado. O Iluminismo tinha a tendência de considerar a idéia de pecado como um resquício de uma época de superstição, perfeitamente dispensável na idade moderna. Se é que o “pecado” possuía algum sentido real, este estava relacionado à “ignorância acerca da verdadeira natureza das coisas”. Assim a morte de Cristo era tratada como uma noção correlativa a esta noção de pecado – a transmissão de informações relativas a Deus para uma humanidade confusa ou ignorante.

No entanto, essa idéia de pecado parecia um tanto frágil e inadequada à luz das atrocidades da Segunda Guerra Mundial como, por exemplo, o extermínio do campo de concentração de Auschwitz. O dogma iluminista a respeito da fundamental bondade natural do ser humano sofreu um forte revés em consequência desses acontecimentos. Uma crescente preocupação acerca da plausibilidade da visão iluminista de pecado trouxe consigo um desencanto progressivo com a noção iluminista de “redenção pelo conhecimento” – inclusive, de abordagens exemplaristas quanto ao significado da morte de Cristo.

A natureza da salvação em Cristo

A idéia de “salvação” é bastante complexa. Uma das tarefas da teologia é fornecer análise crítica dos elementos integrantes dessa idéia. No entanto, mesmo essa proposta é muito mais complexa do que possa parecer. Distintos aspectos da perspectiva cristã da salvação demonstraram possuir atrativos distintos para diferentes períodos da história da igreja ou, ainda, para circunstâncias específicas, refletindo assim a forma como cada aspecto dessa perspectiva está relacionado aos aspectos específicos da situação a que ele se dirige.

Estudos mais recentes sobre a teoria da missão cristã têm atribuído uma ênfase considerável sobre a importância da *contextualização* e sobre a noção de uma proclamação cristã *orientada para o receptor* da mensagem. Em outras palavras, reconhece-se que o evangelho dirige-se a situações específicas e *contextualiza* a noção de salvação nessas circunstâncias. Para aqueles que estão oprimidos, seja espiritual ou politicamente, a mensagem do evangelho é de libertação. Para os que estão sobrecarregados pelo peso da culpa pessoal, as “boas novas” são de clemência e perdão.

Assim o evangelho relaciona-se a situações específicas de sua audiência – sendo, em outras palavras, *voltado para o receptor da mensagem*. Se qualquer dos modelos de salvação apresentados a seguir fosse considerado capaz de englobar toda a compreensão cristã de salvação, teríamos como resultado um evangelho bastante reduzido e truncado. Entretanto, é consenso geral que uma distinção de *ênfase* em um espectro de distintas visões sobre a natureza da salvação é algo aceitável.

A seguir, analisaremos alguns dos componentes dessa visão e apontaremos as situações em que eles apresentam um apelo específico e relevante. Contudo, devemos levar em conta que outros modelos – como o da salvação como aperfeiçoamento moral ou libertação deste mundo efêmero – poderiam ser facilmente apontados.

Podemos começar nossa análise examinando a maneira como a “salvação” deve ser entendida, ao explorar alguns dos termos soteriológicos mais importantes utilizados nas epístolas de Paulo, no Novo Testamento, os quais tiveram um impacto significativo sobre a reflexão teológica posterior.

Algumas imagens paulinas da salvação

As epístolas de Paulo determinaram-se a explicar alguns dos aspectos da fé cristã a seus leitores – em geral, em situações de controvérsia – e a encorajar sua aplicação na vida dos cristãos. Portanto, não deve surpreender-nos o fato de Paulo tratar, com frequência, da questão sobre aquilo que havia sido especificamente alcançado para os cristãos por meio da morte de Cristo. Dentre as imagens utilizadas por Paulo com essa finalidade, agora analisaremos quatro delas:

- 1 **Adoção.** Em diversos pontos Paulo se refere aos cristãos como “adotados” na família de Deus (Rm 8.15,23; Gl 4.5). De modo geral acredita-se que Paulo esteja aqui se fundamentando em uma prática legal, comum à cultura greco-romana (embora não reconhecida pela lei judaica, o que é curioso). De acordo com diversos intérpretes de Paulo – como, por exemplo, F. F. Bruce – referir-se aos “cristãos” como adotados na família de Deus é defender a tese de que os cristãos compartilham dos mesmos direitos herdados por Cristo e que, portanto, receberão a glória que Cristo alcançou (embora somente após ter primeiro compartilhado de seu sofrimento).
- 2 **Justificação.** Especialmente nas epístolas que tratam da relação entre cristianismo e judaísmo (como Gálatas e Romanos), Paulo declara que os cristãos foram “justificados pela fé” (e.g., Rm 5.1,2). De modo geral, considera-se que essa afirmação envolve uma mudança na posição legal do cristão aos olhos de Deus, bem como a certeza de sua justificação final diante de Deus, apesar de sua natureza pecaminosa. Portanto, o termo “justificação” e o verbo “justificar” adquirem o significado de “entrar em relacionamento com Deus” ou, talvez, “ser tido como justo aos olhos de Deus”. A Reforma testemunhou um importante debate sobre o significado do termo justificação, que será analisado.

- 3 *Redenção*. Esse termo primordialmente guarda o sentido de “assegurar a libertação de alguém mediante pagamento”. No mundo antigo, que serviu de cenário ao pensamento de Paulo, esse termo poderia ser usado em relação à libertação de prisioneiros de guerra, ou, ainda, para assegurar a liberdade daqueles que haviam sido vendidos como escravos, usualmente para pagamento de dívidas da família. A idéia básica de Paulo parece ser a de que a morte de Cristo assegura a liberdade dos cristãos da escravidão, da lei e da morte, para que possam se tornar assim servos de Deus (1Co 6.20; 7.23).
- 4 *Salvação*. É importante considerar o fato de que Paulo emprega uma rica diversidade de imagens para esclarecer que benefícios Cristo assegura aos cristãos. Um dos termos que ele utiliza com esta finalidade é, “salvação”. Por razões óbvias, este termo normalmente é visto como o principal, superando em importância os demais. Na verdade, ele possui uma série de associações específicas, que precisam ser analisadas. A noção básica é a de libertação do perigo ou da escravidão, abrangendo também a idéia de libertação de alguma forma de enfermidade fatal. Podemos ver noções como “cura” e “libertação” sendo englobadas por esse termo. Como já dissemos, Paulo vê a salvação como algo que possui uma dimensão passada (e.g., Rm 8.24), presente (e.g., 1Co 1.18), e futura (e.g., Rm 13.11). Isso tem importantes implicações para uma compreensão escatológica da salvação.

Tendo examinado alguns aspectos da linguagem de Paulo em relação à salvação, examinaremos agora como essa linguagem foi explorada e desenvolvida na tradição teológica cristã.

Deificação

“Deus tornou-se homem, para que os homens pudessem se tornar Deus.” Podemos perceber este refrão teológico em grande parte da reflexão soteriológica da tradição cristã oriental, tanto no período patrístico quanto nas modernas tradições ortodoxas grega e russa. Como sugere a citação, existe uma forte ligação entre a doutrina da encarnação e essa visão da salvação. Para Atanásio, a salvação consiste na participação humana no ser de Deus. O *Logos* divino é comunicado à humanidade por meio da encarnação.

Atanásio, fundamentado no pressuposto de uma natureza humana universal conclui que o *Logos* não assumiu simplesmente a forma humana específica na vida de Jesus Cristo, mas que assumiu a natureza humana em geral. Em razão disso, todos os seres humanos são capazes de compartilhar a deificação resultante dessa encarnação. A natureza humana foi criada com o objetivo de compartilhar do ser de Deus; com a vinda do *Logos* essa possibilidade finalmente se concretiza.

Vladimir Lossky, russo, é um dos escritores ortodoxos modernos que atribui grande destaque à noção de deificação. Lossky, em um ensaio escrito em 1953, sobre a “redenção e deificação”, delimita a característica visão ortodoxa da relação entre a vida de Deus para a humanidade e a decorrente ascensão da humanidade a Deus:

A descida (*katabasis*) da pessoa divina de Cristo torna os seres humanos capazes de uma ascensão (*anabasis*) no Espírito Santo. Era necessário que por um ato de humilhação voluntária, pudesse ocorrer um esvaziamento (*kenosis*) redentor do Filho de Deus, para que a humanidade pecadora pudesse cumprir sua vocação de *theosis*, a deificação das criaturas por meio da graça. Portanto, a obra redentora de Cristo - ou antes, de forma mais geral, a encarnação do Verbo - é vista como algo diretamente relacionado ao fim último das criaturas: conhecer a união com Deus. Se essa união foi alcançada na pessoa divina do Filho, que é Deus em forma humana, é necessário que cada homem possa por sua vez tornar-se deus pela graça, ou tornar-se “co-participante da natureza divina”, de acordo com a expressão de São Pedro (2Pe 1.4).

Devemos traçar uma distinção entre a idéia de deificação com o sentido de “tornar-se Deus” (*theosis*) e a idéia de deificação no sentido de “tornar-se como Deus” (*homoiosis theoi*). A primeira, associada à Escola de Alexandria, concebe a deificação como uma união com a essência de Deus; a segunda, associada à Escola de Antioquia, interpreta a relação do cristão com Deus mais em termos de uma participação naquilo que é divino, normalmente concebido com o sentido de perfeição ética. A distinção entre essas duas perspectivas é sutil e reflete cristologias bastante distintas.

A justiça aos olhos de Deus

“Como posso encontrar um Deus gracioso”? essa pergunta de Martinho Lutero tem ecoado pelos séculos para todos aqueles que compartilham de sua profunda convicção de que os pecadores não poderiam ter esperança de ser aceitos aos olhos de um Deus justo. Para Lutero, a questão da salvação estava ligada à questão de como seres humanos, dominados pela culpa, poderiam algum dia alcançar uma justiça que os tornasse dignos de permanecer na presença de Deus. C. S. Lewis, em sua obra *Mere Christianity* [*Cristianismo puro e simples*], mostra-nos que essa preocupação não é de forma alguma ultrapassada: “Nos meus momentos mais lúcidos não apenas não consigo me ver como um homem bom, mas tenho certeza de que sou um homem vil. Sou capaz de olhar para certas coisas que fiz com horror e repugnância”. Essas preocupações levam naturalmente ao uso de categorias legais ou jurídicas no que concerne à questão da justificação. Para Lutero o evangelho oferecia ao cristão uma justiça justificadora - uma justiça que o protegeria da condenação e permitiria que entrasse na presença de Deus (vide pp. 520-523).

Esses conceitos foram elaborados na ortodoxia protestante posterior, tendo alcançado ampla circulação em escritos devocionais e hinos protestantes, populares em um período em que a ameaça de punição divina era seriamente considerada (vide os sermões apaixonados de Jonathan Edwards sobre o tema), a idéia de libertação da condenação decorrente do pecado era tida como algo de importância central para o evangelho. Um dos hinos que expressa essa preocupação de justiça aos olhos de Deus, com particular intensidade, é o hino de Charles Wesley, *And can it be?* [*E pode ser?*], cujo verso final apresenta as seguintes palavras:

Já não temo condenação alguma;
Pois Cristo é meu!
Nele, vivo estou, meu exemplo vivo!
E revestido estou da justiça de Deus.

A verdadeira existência humana

O surgimento do existencialismo trouxe consigo uma nova preocupação em relação a uma verdadeira existência humana (vide pp. 232-234). A filosofia existencialista, protestando contra a tendência desumanizadora de tratar os seres humanos como objetos destituídos de qualquer existência subjetiva, exigia que se prestasse atenção à vida interior do indivíduo. Martin Heidegger traça uma distinção entre “existência verdadeira” e “existência falsa”, que representou uma importante afirmação da estrutura bipolar da existência humana. Dessa maneira, abriam-se diante do homem duas alternativas. Rudolf Bultmann, levando essa perspectiva mais além, defendia a tese de que o Novo Testamento fazia referência a dois modelos possíveis de existência humana: uma existência verdadeira ou redimida, que se caracterizava pela fé em Deus, e uma falsa existência, caracterizada por uma limitação à ordem material transitória. Para Bultmann, Cristo tornara possível e acessível, por meio do querigma (*kerygma*), uma existência verdadeira.

Bultmann não reduz inteiramente a salvação à noção de “existência verdadeira”, como se o cristianismo fosse exclusivamente relacionado ao mundo experiencial do ser humano. No entanto, a ênfase que ele atribuiu a essa noção criou a impressão de que ela era a síntese total do que a “salvação” oferecia por meio do evangelho.

Paul Tillich, formulou uma abordagem semelhante, mediante a utilização de um conjunto de termos ligeiramente distintos. Tillich em seu sistema, o contexto da “salvação” parecia de fato reduzir-se a pouco mais do que uma filosofia geral da existência humana, proporcionando discernimento para aqueles que estavam conscientes das tensões presentes em sua existência pessoal. Esta perspectiva tem sido criticada por muitos que se preocupam com os elementos transcendentais da salvação, bem como por aqueles que desejam chamar a atenção para os aspectos político e social do evangelho cristão como, por exemplo, a teologia da libertação.

Libertação política

A teologia de libertação latino-americana atribui grande importância à idéia de salvação como libertação (vide pp. 153-155). Leonardo Boff, em sua obra *Jesus Cristo libertador* defende esta tese com bastante intensidade. De acordo com essa ótica a salvação é contextualizada no mundo político da América Latina, abrangendo sua miséria radical e generalizada, bem como a luta pela justiça política e social. Dessa maneira, Deus é visto como aquele que se põe ao lado dos povos oprimidos do mundo, da mesma forma como aconteceu na libertação de Israel da escravidão e da opressão do faraó. Jesus também é visto como aquele que parece haver expressado e exercitado uma preferência pelos pobres em seus ensinamentos e em seu ministério. Ele traz libertação por meio daquilo que ensinou e da maneira como viveu.

A teologia da libertação tem sido criticada por visualizar a figura de Jesus e o conceito de salvação à luz de um sistema de interpretação pré-determinado que deriva do contexto latino-americano. Entretanto, todas as cristologias e soteriologias existentes são vulneráveis a esse tipo de acusação. Os escritores do iluminismo, por exemplo, também interpretaram a pessoa e a obra de Jesus Cristo de acordo com uma estrutura de pensamento pré-determinada, que derivava em parte do contexto da classe média européia no qual muitos deles viviam, como de uma visão intensamente racionalista que era característica desse movimento. Da mesma forma, podemos alegar que os escritores gregos do período patrístico tinham a tendência de ver a Cristo por meio de um prisma helenístico, que teve sérias implicações em suas cristologias e soteriologias. No entanto, a crítica que apontamos é válida, desde que a compreensão da obra ou da pessoa de Cristo seja *reduzida* a uma concepção de libertação exclusivamente política ou social.

Liberdade espiritual

A perspectiva do *Christus victor* em relação à morte e ressurreição de Cristo atribui grande ênfase à noção da vitória de Cristo sobre as forças que escravizam a humanidade – como a opressão satânica, os espíritos do mal, o medo da morte ou o poder do pecado. Os primeiros escritores patrísticos tinham pouca dificuldade em considerar essas forças como presenças realmente opressoras e hostis do cotidiano. Em decorrência disso, a proclamação de liberdade dessa opressão, por meio da cruz e da ressurreição de Cristo, adquiriu uma importância central, como podemos ver nas homilias pascais de escritores como João Crisóstomo. Podemos verificar a grande influência de idéias semelhantes nas obras de caráter devocional e espiritual da Idade Média. Martinho Lutero deu continuidade a essa tradição, atribuindo grande destaque ao poder objetivo de Satanás no mundo e à libertação resultante do evangelho.

Com o surgimento da visão de mundo iluminista, a crença em espíritos malignos ou na figura do demônio tornou-se algo cada vez mais problemático. Escritores adeptos do Iluminismo, em geral, descartavam esse tipo de crença como superstições ultrapassadas, que não tinham mais lugar em um mundo moderno. Se a idéia de “salvação como vitória” deveria permanecer, ela teria que ser reinterpretada. Paul Tillich, em suas obras, dá-nos a evolução desse processo em que a salvação é vista no sentido de uma vitória sobre forças *subjetivas*, que escravizam a humanidade e a mantêm cativa a modos de existência ilegítimos. Dessa maneira, aquilo que era tratado pelos escritores patrísticos como forças objetivas foi tratado posteriormente como forças subjetivas ou existenciais.

O propósito da salvação em Cristo

A tradição cristã testemunhou um debate intenso sobre a questão da intensidade com que a salvação se torna acessível e possível por meio de Cristo. Podemos notar a existência de duas afirmações fundamentais, ambas profundamente fundamentadas no Novo Testamento, como aquelas que exerceram uma influência dominante sobre essa discussão:

- 1 A vontade redentora universal de Deus
- 2 A salvação possível somente em Cristo e por meio dele.

As diversas abordagens a essa questão do propósito da salvação fundamentam-se em distintas maneiras de resolver a dialética que se estabelece entre esses dois pressupostos.

Devemos observar aqui um importante paralelo entre a discussão do propósito da salvação e a relação do cristianismo com outras religiões, tema que será discutido com maiores detalhes no capítulo 15.

O universalismo: todos serão salvos

A visão que defende a tese de que todos serão salvos, a despeito do fato de ter ou não ouvido ou respondido à proclamação cristã de redenção em Cristo, tem exercido uma poderosa influência no seio da tradição cristã. Essa tese representa uma poderosa afirmação da vontade redentora universal de Deus e sua concretização final na redenção universal de todas as pessoas. Orígenes, foi seu representante mais importante entre os primeiros escritores cristãos, defendia essa noção detalhadamente em sua obra *De principiis* [*Primeiros princípios*]. Orígenes tinha uma postura de profunda suspeita diante de qualquer forma de dualismo – isto é, diante de qualquer sistema de crenças que reconhecesse a existência de dois poderes supremos, um bom e outro mal. Essa crença era característica de várias formas de gnosticismo e gozava de grande influência, no final do século II, no mundo Mediterrâneo Oriental.

Orígenes, alegando que o dualismo apresentava falhas fatais, apontava que isso tinha importantes conseqüências para a doutrina cristã da salvação. De acordo com ele, rejeitar o dualismo é rejeitar a idéia de que Deus e Satanás governam sobre seus respectivos domínios por toda a eternidade. No final, Deus vencerá o mal e restaurará a criação a sua forma original. Nessa condição original, a criação submetia-se à vontade de Deus. Portanto, conclui-se que, fundamentado nessa soteriologia “restauracionista”, a versão final redimida da criação não poderia incluir nada relacionado com “um inferno” ou “um reino de Satanás”. Tudo “será restaurado a sua condição de realização... para que a raça humana... possa ser restaurada àquela unidade prometida por nosso senhor Jesus Cristo”.

Karl Barth, no século XX, desenvolveu idéias semelhantes. Examinaremos sua abordagem em outro momento, no contexto de sua doutrina da predestinação, de forma a permitir que a relação entre suas doutrinas da salvação e da graça possam ser analisadas de maneira mais integral (vide pp. 536-537). John A. T. Robinson, teólogo inglês radical, que atuou na década de 1960, apresenta uma abordagem distinta especialmente em sua obra *In the end God* [*No fim, Deus*] (1968). Robinson, nesse livro, reflete sobre a natureza do amor de Deus. “Não é possível imaginar um amor tão intenso que, no final, ninguém será capaz de conter sua submissão voluntária e grata?”, esta noção de um amor onipotente desempenha uma função central no universalismo de Robinson. De acordo com ela, no fim o amor conquistará a todos, tornando uma impossibilidade a existência do inferno. “Em um universo de amor é impossível que exista um céu que tolere uma câmara de horrores.”

Somente os que crerem serão salvos

A posição que passaremos a analisar é uma das mais influentes no que tange ao propósito da salvação. Agostinho, que conscientemente distanciou-se do universalismo associado a Orígenes, foi seu mais ardente defensor na igreja primitiva ao enfatizar a necessidade da fé como um pré-requisito da salvação. Agostinho ao defender este ponto de vista, citava um grande número de passagens do Novo Testamento que destacavam o condicionamento da salvação ou da vida eterna à fé. Um clássico exemplo desse tipo de texto é João 6.51, no qual Cristo refere-se a si mesmo como o pão que uma vez comido trará a vida eterna: “Eu sou o pão vivo que desceu do céu; se alguém dele comer, viverá eternamente; e o pão que eu darei pela vida do mundo é a minha carne”.

Essa posição foi mantida pela maior parte dos escritores da Idade Média. Tomás de Aquino alegava que um ato de fé era uma condição necessária à salvação. Podemos observar ecos dessa visão em diversas obras devocionais populares desse período, dentre elas a obra altamente elaborada de Dante Alighieri, *A divina comédia*. No canto XIX, de *Paraíso* (a terceira e última parte da trilogia), Dante trata da questão do que acontece com aqueles que morrem sem ter ouvido ou crido na proclamação do evangelho cristão. A resposta dada é sutil e parece fundamentar-se na afirmação da necessidade da fé em Cristo:

A esse sublime domínio
 jamais ascendeu alguém a não ser pela fé em Cristo
 quer antes quer depois de sua agonia

João Calvino foi um dos mais ardentes defensores dessa posição na época da Reforma que descartou a visão de seu colega reformador Ulrico Zuínglio, no sentido de que pagãos piedosos pudessem alcançar a salvação. “Tanto mais vil é a estupidez daqueles que abrem as portas do céu a todos os ímpios e descrentes sem a graça daquele que as Escrituras ensinam ser a única porta pela qual entramos na salvação.”

Dessa maneira, como tais escritores lidavam com as afirmações bíblicas de que Deus deseja que todos sejam salvos, e que todos venham conhecer a verdade? Agostinho e Calvino defendiam que tais passagens devem ser interpretadas de acordo com um viés sociológico: Deus deseja que *todos os tipos de pessoas* – mas não que *todas as pessoas* – sejam salvas. A redenção abrange todas as nacionalidades, as culturas, as línguas, as regiões e os estilos de vida. Isto é o equivalente soteriológico da doutrina da catolicidade da igreja, que estudaremos mais adiante.

No entanto, devemos observar a existência de uma série de versões modificadas dessa abordagem. Por exemplo, é necessário ter uma fé totalmente *cristã* em Deus para ser salvo? Essa questão possui uma importância fundamental no que concerne à compreensão da missão do evangelismo, bem como quanto à relação do cristianismo com as demais religiões. Em seu sermão “*Da Fé*”, John Wesley defendeu a necessidade da fé em Deus para a salvação – embora tenha afirmado que esta fé não precisava ser abertamente cristã em seu caráter. O pré-requisito para a salvação é “uma convicção tão divina de Deus e das coisas de Deus, que mesmo em um estágio inicial, capacita

todo aquele que a possui a temer a Deus e a agir com justiça. E todo aquele, de qualquer nação, que assim creia, declara o Apóstolo que é aceito". Qual é, portanto, a vantagem que possui a fé especificamente cristã em contraste com esta crença teística mais genérica? De acordo com Wesley, podemos apontar duas distinções. Primeiro, as pessoas ainda não alcançaram os plenos benefícios da vida redimida. Eles são "servos de Deus", mas não "filhos de Deus". De acordo com Wesley, eles não têm a plena certeza da salvação, que somente é possível pela fé em Cristo.

C. S. Lewis, crítico literário e apologista do século XX, é associado a uma posição semelhante. Em sua obra, *Mere Christianity* [*Cristianismo puro e simples*], ele alega que aqueles que se comprometem com a busca do bem e da verdade serão salvos, mesmo que não tenham um conhecimento formal de Cristo. Lewis, embora tivesse em mente os filósofos, estende essa perspectiva às demais religiões. "Existem pessoas em outras religiões que estão sendo conduzidas por uma influência secreta de Deus a concentrar-se naquelas partes de sua religião que estão de acordo com o cristianismo e que, portanto, pertencem a Cristo mesmo sem sabê-lo." Vemos aqui claros paralelos com as obras do teólogo jesuíta Karl Rahner, que são analisadas mais adiante (vide pp. 615-617).

A salvação particular: somente os eleitos serão salvos

Uma última abordagem que devemos examinar recebe várias designações como "expição limitada" ou "salvação particular". Ela possui ligações reformadas, sendo particularmente influente em círculos desse tipo nos Estados Unidos. O fundamento dessa doutrina encontra-se na doutrina reformada da predestinação, que será discutida no próximo capítulo. Contudo, suas origens históricas remontam ao século IX, em obras de Godescalc de Orbais (também conhecido como Gottschalk). Seu raciocínio desenvolve-se no seguinte sentido. Suponhamos que Cristo morreu por todos. Contudo, nem todos serão salvos. Portanto, conclui-se que a morte de Cristo não teve efeito para aqueles que não serão salvos. Isso levanta a mais séria das questões no que diz respeito à eficácia da morte de Cristo. No entanto, se Cristo morreu somente por aqueles que devem ser salvos, ele teve êxito em sua missão em todos os sentidos. Logo, Cristo morreu somente por aqueles que devem ser salvos.

Linhas de argumentação semelhantes a esta podem ser notadas no final do século XVI e particularmente no século XVII. A doutrina que surgiu nessa época, especialmente nos círculos puritanos, pode ser assim sintetizada: Cristo morreu somente pelos eleitos. Embora sua morte seja suficiente para alcançar a salvação de todos, ela somente é eficaz para os eleitos. Em decorrência disso, conclui-se que a obra de Cristo não foi em vão. Todos aqueles por quem ele morreu são salvos. Embora essa abordagem possua nitidamente uma certa coerência lógica, seus críticos tendem a considerá-la como algo que compromete a declaração da universalidade do amor e da salvação de Deus, encontrada no Novo Testamento.

Este capítulo analisou os aspectos centrais da doutrina cristã da salvação, demonstrando a riqueza e diversidade da reflexão cristã em torno desse tema. Fica clara a existência de uma íntima ligação entre a doutrina da salvação e a doutrina da

graça, em particular no que se refere à predestinação. Por este motivo, estudaremos agora esses temas, bem como outros temas relacionados, de forma mais minuciosa.

Perguntas para o Capítulo 13

- 1 Como as perspectivas cristãs sobre a pessoa de Cristo relacionam-se às perspectivas cristãs sobre a obra de Cristo?
- 2 Avalie a importância de uma das seguintes abordagens em relação ao significado da cruz: uma vitória sobre o pecado e a morte; o perdão dos pecados; uma demonstração do amor de Deus pela humanidade.
- 3 A partir de que somos salvos?
- 4 A resposta do homem à salvação é necessária?
- 5 Que relação existe entre a cruz e a ressurreição em meio às perspectivas cristãs sobre a salvação?

Leitura complementar

Para uma seleção de fontes primárias relevantes a esta seção, ver Alister E. McGrath, *The Christian theology reader*, 2ª ed. (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2001) capítulo 5.

Gustaf Aulén, *Christus Victor: An historical study of the three main types of the idea of the atonement* (London: SPCK, 1931).

Donald M. Baillie, *God was in Christ: an essay in incarnation and atonement* (London: Faber & Faber, 1956).

R. J. Daley, *The origins of the Christian doctrine of sacrifice* (London: Darton, Longman and Todd, 1978).

F. W. Dillstone, *The Christian understanding of atonement* (London: SCM Press, 1984).

Paul Fiddes, *Past event and present salvation* (London: Darton, Longman and Todd, 1989).

R. S. Franks, *The work of Christ: a historical study* (London/New York: Nelson, 1962).

J. G. Gibbs, *Creation and redemption: a study in Pauline theology* (Leiden: Brill, 1971).

Kenneth Grayston, *Dying we live: a new inquiry into the death of Christ in the New Testament* (New York: Oxford University Press, 1990).

E. M. G. Green, *The meaning of salvation* (London: Hodder & Stoughton, 1965).

Colin E. Gunton, *The actuality of atonement* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988).

Martin Hengel, *The atonement* (London: SCM Press, 1981).

David Hill, *Greek words and Hebrew meanings: studies in the semantics of soteriological terms* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967).

Morna D. Hooker, *Not ashamed of the Gospel: New Testament interpretations of the death of Christ* (Carlisle: Paternoster Press, 1994).

F. Lyall, *Slaves, citizens, sons: legal metaphors in the Epistles* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984).

Alister E. McGrath, *Iustitia dei: a history of the Christian doctrine of justification*, 2ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

John MacIntyre, *The shape of soteriology* (Edinburgh: T & T. Clark, 1992).

H. R. Mackintosh, *The Christian experience of forgiveness* (London: Nisbet, 1927).

Leon Morris, *The apostolic preaching of the cross*, 2ª ed. (Leicester: InterVarsity Press, 1965).

J. I. Packer, "What did the cross achieve? The logic of penal substitution", *Tyndale Bulletin* 25 (1974), 3-45.

H. W. Robinson, *Redemption and revelation* (London: Nisbet, 1942).

J. M. Scott, *Adoption as sons of God* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992).

John R. W. Stott, *A cruz de Cristo* (São Paulo: Editora Vida).

S. W. Sykes (ed.), *Sacrifice and redemption* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

H. E. W. Turner, *The patristic doctrine of redemption* (London: Mowbray, 1952).

Vernon White, *Atonement and incarnation: an essay in universalism and particularity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Oietrich Widerkehr, *Belief in redemption: concepts of salvation from the New Testament to the present time* (London: SPCK, 1979).

Frances M. Young, *Sacrifice and the death of Christ* (London: SPCK, 1975)

Citações

Irenaeus, *adversus haereses*, Vi.1 (p. 467).

Jonh Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, 2nd edn (London: SCM Press, 1977), 269 (p. 467).

Athanasius, *contra Arianos*, II, 9 (p. 471).

Athanasius, *Epistolae Festales*, vii (p. 471).

Augustine, *de civitate Dei*, X, 20 (p. 471-2).

Hugh of St Victor, *de sacramentis*, I.viii.6-7; 10 (p. 472).

François Turrentini, *Institutio Theologiae elencticae*, topic 14, q. 5; in *Institutio theologiae elencticae*, 3 vols (Rome: Trajecti, 1734), vol. 2, (p. 472).

Jonh Pearson, *Exposition of the Creed* (London, 1659), 348 (p. 473).

Joseph Butler, *The Analogy of Religion*, in *Works*, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 1897), 221 (p. 474).

Horace Bushnell, *The Vicarious Sacrifice* (New York, 1866), 91 (p. 474).

Rufinus of Aquileia, *Expositio Symboli*, 14 (p. 476).

Fulbert of Chartres, "Chorus novae Ierusalem," in F. I. E. Raby (ed.), *Oxford Book of Medieval Latin Verse* (Oxford: Clarendon Press, 1959), 179 (p. 476).

William Langland, *Piers the Ploughman*, trans. J. F. Goodridge (London: Penguin Books, 1959), 226-7 (p. 476-7).

Gustaf Aulén, *Christus Victor. An Historical Study of the Three Main Types of The Idea of the Atonement* (London: SPCK, 1931), 17-22 (p. 478).

Paul Fiddes, *Past Event and Present Salvation* (London: Darton, Logman and Todd, 1989), 136 (p. 479).

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IIIa, q. 48, a. 2 (p. 481).

E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (London: SCM Press, 1977), 467-8 (p. 482).

P. T. Forsyth, *The Justification of God* (London: Duckworth, 1916), 136 (p. 484).

Karl Barth, *Church Dogmatics*, 14 vols (Edinburgh: Clark, 1936-75), IV/1, 222-3, 296 (p. 485).

J. I. Packer, "What did the Cross Achieve? The logic of Penal Substitution," *Tyndale Bulletin* 25 (1974), 3-45; extract taken from 16-22 (p. 486).

Clement of Alexandria, *Quis Dives Salvetur*, 37 (p. 486).

Peter Abelard, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, 2 (p. 487).

Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), 429-31 (p. 489).

Hastings Rashdall, *The Idea of Atonement in Christian Theology* (London: Macmillan, 1920), 463 (p. 490).

Vladimir Lossky, "Redemption and Deification," in *In the Image and Likeness of God* (New York: St Vladimir's Seminary Press, 1974), 97-8 (494).

Charles Wesley, "And Can It Be?" in John Wesley and Charles Wesley, *Hymns and Sacred Poems* (London: William Strahan, 1739), 117-19. The hymn was originally entitled "Free Grace" (p. 495).

AS DOCTRINAS DA NATUREZA HUMANA, DO PECADO E DA GRAÇA

Os capítulos anteriores refletiram sobre as bases da doutrina cristã da salvação, dando maior ênfase aos fundamentos e à natureza da salvação. Uma série de questões relacionadas à salvação precisa, ainda, ser discutida: o que os seres humanos devem fazer para compartilhar da salvação que se manifestou e se tornou possível por intermédio da morte de Cristo na cruz? Os problemas levantados por essas questões são tradicionalmente discutidos sob o título de “doutrina da graça”, título este que engloba a compreensão da natureza humana e do pecado, assim como o papel de Deus na salvação. Na tradição cristã existe uma ligação muito próxima entre a doutrina da salvação, de um lado, e a doutrina da graça, de outro lado. Já analisamos alguns aspectos dessas doutrinas em discussões anteriores; chegou a hora de analisar cada uma delas mais detalhadamente.

O lugar da humanidade na criação

A tradição cristã, partindo sobretudo dos relatos da criação registrados no livro de Gênesis, enfatiza que a humanidade representa o apogeu da criação de Deus, ocupando, assim, uma posição de superioridade em relação aos animais. De um modo geral, a justificativa teológica para essa premissa baseia-se, em grande parte, na doutrina de que o ser humano foi criado à imagem de Deus, que passaremos analisar agora.

Um texto de importância fundamental para uma compreensão cristã a respeito da natureza humana está em Gênesis 1.27, que apresenta o ser humano como alguém criado à imagem e semelhança de Deus – uma idéia que muitas vezes se expressa por meio da expressão latina *imago Dei*. Qual o significado dessa locução? Especialmente no início do período patrístico, fazia-se uma distinção entre as duas expressões: “à imagem de Deus” e “à semelhança de Deus”. Para Tertuliano, a humanidade continuou a refletir a imagem de Deus após a Queda; no entanto, só poderia ser, novamente, semelhante a Deus por meio da atividade restauradora do Espírito Santo:

[No Batismo] a morte é derrotada pelo perdão dos pecados: pois a eliminação da culpa implica, também, a eliminação da pena. Dessa maneira, Deus restaura no

ser humano a “sua semelhança”, uma vez que, no princípio, a humanidade havia sido criada “à sua imagem”. A condição de ser criada “à imagem de Deus” relaciona-se à forma humana; o fato do homem ser criado “à sua semelhança” se refere à sua eternidade: pois a humanidade recebe de volta aquele Espírito de Deus, que no princípio foi recebido por intermédio do sopro divino, mas que foi mais tarde perdido por meio da queda.

Orígenes adotou uma abordagem parecida, argumentando que o termo “à imagem de Deus” refere-se à humanidade após a Queda, enquanto o termo “à semelhança de Deus” refere-se à natureza humana após seu aperfeiçoamento na consumação final.

Então disse Deus: “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança” (Gn 1.26). Acrescentou, a seguir: “À imagem de Deus o criou” (Gn 1.27) – e nada disse a respeito da semelhança. Isso indica que, na criação, o homem recebeu a dignidade da imagem de Deus, mas a conquista da semelhança está reservada à consumação final... A possibilidade da perfeição a ele concedida no princípio, pela dignidade da imagem, e depois, ao final, por intermédio da realização de suas obras, deveria trazer a perfeita consumação, a semelhança de Deus .

Uma segunda abordagem, encontrada no período patrístico, interpretava “à imagem de Deus” como algo relacionado à razão humana. A “imagem de Deus” é entendida como a capacidade racional humana, que nesse ponto reflete a sabedoria de Deus. Agostinho defende que é esta capacidade que diferencia os seres humanos dos animais: “Deveríamos, portanto, cultivar em nós mesmos a capacidade que nos torna superiores às bestas e transformá-la de alguma maneira... assim, portanto, usaremos nossa inteligência... para julgar nosso comportamento”. Deve-se destacar o fato de que Agostinho não usa essa premissa teológica para justificar a exploração dos animais pelos seres humanos, como já foi sugerido algumas vezes. A tese de Agostinho apresenta-se no sentido de que o elemento característico central da natureza humana é sua capacidade, concedida por Deus, para com ele se relacionar. Embora a natureza humana tenha sido corrompida pela queda, pode ser transformada pela graça: “Pois, após o pecado original, a humanidade é transformada no conhecimento de Deus, conforme a imagem de seu criador”.

O fato de a humanidade ser criada à imagem de Deus é, em grande parte, considerado como o fator responsável pela virtude e dignidade originais da natureza humana. Essa idéia recebeu de Lactantius um enfoque político. Lactantius, em sua obra *Divine institutions* [*Instituições divinas*] (c. 304-11), alegou que o fato do homem haver sido criado à imagem de Deus conferiu a todos os seres humanos uma identidade e dignidade, que partilham em comum, premissa que teve como consequência direta o surgimento de uma série de doutrinas políticas relacionadas aos deveres e aos direitos humanos.

Falei sobre aquilo que é devido a Deus; agora, devo falar sobre o que é devido às outras pessoas, embora o que seja devido às pessoas esteja igualmente relacionado a Deus, uma vez que a humanidade é a imagem de Deus... O mais forte vínculo

que nos une é a humanidade. Qualquer pessoa que destrua esse vínculo é um criminoso e um assassino parricida. Ora, foi a partir de um único homem que Deus criou a todos nós, de forma que temos todos o mesmo sangue, o que faz com que o maior dos crimes seja odiar e fazer o mal a seu próprio semelhante. Esse é o motivo pelo qual somos proibidos de promover e incentivar o ódio. Portanto, se somos fruto da criação de um mesmo Deus, o que mais poderemos ser, senão irmãos e irmãs? O vínculo que une nossas almas é, portanto, bem mais forte do que aquele que une nossos corpos.

A doutrina da criação à imagem de Deus também foi vista como algo diretamente relacionado à doutrina da redenção. A redenção implica trazer a imagem de Deus a sua plena realização, por meio de um perfeito relacionamento com Deus, culminando na imortalidade. Já discutimos o modo como Tertuliano e Orígenes perceberam a existência de um elo importante entre essas duas doutrinas. Outros escritores gregos do período patrístico deram ênfase ao estado de plena felicidade em que Adão e Eva viviam no jardim do Éden. Atanásio ensinou que Deus criou os seres humanos “à sua imagem” e dessa forma, dotou a humanidade de uma capacidade que não foi concedida a nenhuma outra criatura – a capacidade de se relacionar e participar da vida de Deus. Esse relacionamento com o *Logos* pode ser contemplado em sua perfeição no jardim do Éden, quando Adão desfrutou de um perfeito relacionamento com Deus. Entretanto, as coisas não ocorreram bem. Atanásio enfatiza que Adão e Eva poderiam desfrutar de um perfeito relacionamento com Deus, desde que não fossem atraídos pelo mundo material.

Para os capadóciós, o fato de Adão ser criado à imagem de Deus significava que ele era livre de todas as deficiências e doenças que vieram posteriormente a afligir a natureza humana – como a morte, por exemplo. Cirilo de Jerusalém enfatiza que não havia necessidade alguma de Adão e Eva terem perdido esse estado de graça. Isso só aconteceu por eles terem preferido o mundo material a Deus. Em consequência disso, a imagem de Deus na natureza humana foi desfigurada. Como toda a humanidade se origina em Adão e Eva, conforme alega Cirilo, conclui-se que toda a humanidade compartilha desse problema relacionado à descaracterização da imagem de Deus.

Deveríamos, entretanto, observar que os escritores gregos do período patrístico não expressaram esse aspecto por meio da doutrina do pecado original, como faria Agostinho mais tarde. Muitos desses escritores gregos insistiram no fato de que o pecado se originou do abuso do livre arbítrio pelo ser humano. Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa pregaram que as crianças nasciam sem pecado, uma idéia que se opõe à doutrina do pecado universal de uma humanidade caída, formulada por Agostinho. Crisóstomo, referindo-se à declaração de Paulo, de que muitos foram feitos pecadores por intermédio da desobediência de Adão (Romanos 5.19), interpreta que essa passagem significa que todos se tornaram *sujeitos* à punição e à morte. A idéia de uma *culpa* herdada, característica central da futura doutrina do pecado original de Agostinho não aparece, de forma alguma, na tradição grega do período patrístico.

Entretanto, pode-se notar certos aspectos da noção do pecado original, posteriormente criada por Agostinho, nas obras desse período. O estudioso do período patrístico da Universidade de Oxford, J. N. D. Kelly, identifica três áreas nas quais é possível verificar a presença da noção do “pecado original” na tradição grega do período patrístico:

- 1 Entende-se que toda humanidade esteja envolvida, de alguma maneira, na desobediência de Adão. Um forte sentido da união mística de toda humanidade com Adão pode ser observado nas obras desse período. Toda humanidade é, de alguma forma, afetada pela desobediência de Adão.
- 2 Entende-se que a queda de Adão afeta o caráter moral do ser humano. Todas as deficiências morais do ser humano, inclusive a luxúria e a ganância, podem ser atribuídas ao pecado de Adão.
- 3 Normalmente, apresenta-se o pecado de Adão como algo que é transmitido, de alguma maneira indefinida, a sua posteridade. Gregório de Nissa fala da existência de uma predisposição ao pecado que é inerente à natureza humana e que pode ser atribuída, pelo menos em parte, ao pecado de Adão.

Entretanto, foi no período patrístico, no debate pelagiano que analisaremos a seguir, que as questões deste capítulo foram discutidas com maior profundidade.

A controvérsia pelagiana

A controvérsia pelagiana, surgida no início do século V, trouxe para o centro da discussão uma série de questões ligadas à natureza humana, ao pecado e à graça. Até esse ponto, na igreja, havia existido relativamente pouca controvérsia a respeito da natureza humana. A controvérsia pelagiana mudou esse quadro e assegurou que as questões ligadas à natureza humana fossem inseridas, de uma forma definitiva, na agenda da igreja ocidental.

A controvérsia concentrou-se em torno de dois indivíduos: Agostinho de Hipona e Pelágio. Essa controvérsia, tanto histórica quanto teologicamente, é complexa e precisa ser discutida detalhadamente, devido a seu impacto sobre a teologia cristã ocidental. Sintetizaremos os principais pontos da controvérsia em quatro itens:

- 1 A compreensão do “livre arbítrio”
- 2 A compreensão do pecado
- 3 A compreensão da graça
- 4 A compreensão dos motivos da justificação

O “livre arbítrio”

Para Agostinho, a total soberania de Deus e as idéias da genuína responsabilidade e liberdade do ser humano devem ser simultaneamente defendidas, quando busca-se fazer justiça à riqueza e à complexidade do texto bíblico sobre esse assunto. Para simplificar a questão, negar tanto a soberania de Deus quanto a liberdade humana

representa comprometer seriamente a compreensão cristã sobre o modo como Deus justifica o homem. No tempo de Agostinho, ele era obrigado a lidar com dois tipos de heresia, que reduziam e comprometiam o evangelho. A primeira delas, o maniqueísmo, representava uma forma de fatalismo (que atraiu, a princípio, o próprio Agostinho) que defendia a total soberania de Deus, mas negava a liberdade humana; ao passo que a segunda heresia, o pelagianismo, defendia o total livre arbítrio do ser humano, ao mesmo tempo em que negava a soberania de Deus. Antes de analisar esses dois aspectos, precisamos fazer alguns comentários a respeito do termo “livre arbítrio”.

O termo “livre arbítrio” (tradução do termo latino *liberum arbitrium*) não é bíblico, mas originário do estoicismo. Foi introduzido na igreja ocidental pelo teólogo Tertuliano, que viveu no século II. (Já destacamos, anteriormente, o talento de Tertuliano para inventar novos termos teológicos: vide p. 375.) Agostinho conservou o termo, mas tentou dar a ele um significado mais próximo ao entendimento de Paulo, ao ressaltar as limitações impostas pelo pecado ao livre arbítrio. As idéias básicas de Agostinho podem ser resumidas da seguinte forma: primeiro, ele afirma a existência da inerente liberdade humana: não fazemos as coisas por obrigação, mas por uma questão de liberdade; segundo, ele declara que o livre arbítrio foi debilitado e enfraquecido – mas não totalmente eliminado ou destruído – pelo pecado. Para que o livre arbítrio seja restaurado e recuperado, é necessária a atuação da graça de Deus. O livre arbítrio realmente existe; entretanto, ele se encontra debilitado pelo pecado.

Agostinho utiliza uma analogia significativa como forma de explicar essa questão. Pense em uma balança com dois pratos. Um dos pratos é utilizado para pesar o bem, e o outro prato, o mal. Se os dois pratos estivessem em equilíbrio, os argumentos favoráveis ao bem ou ao mal poderiam ser pesados, e chegaríamos, portanto, a uma conclusão. A analogia desse exemplo com o livre arbítrio é bastante óbvia: pesamos os argumentos favoráveis ao bem e ao mal e agimos conforme o resultado. Mas o que faremos, conforme nos pergunta Agostinho, se os pratos da balança estiverem cheios? O que acontece se alguém puser um peso excessivo no prato do mal? A balança ainda funcionará, mas ela se inclinará para o lado mal. Agostinho argumenta que isso é exatamente o que aconteceu à humanidade por meio do pecado. O livre arbítrio inclinou-se para o lado do mal. O livre arbítrio realmente existe e pode, de fato, ajudar-nos a tomar decisões – assim como a balança ainda funciona quando está cheia. Mas em vez de chegar a uma conclusão equilibrada, existirá uma séria inclinação para o mal. Agostinho, usando essa e outras analogias relacionadas, argumenta que os pecadores, na verdade, possuem o livre arbítrio, mas que este livre arbítrio se encontra corrompido pelo pecado.

Entretanto, para Pelágio e seus seguidores (como Juliano de Eclanum), a humanidade possuía total liberdade de escolha e era totalmente responsável por seus pecados. A natureza humana era essencialmente livre e bem constituída, e não corrompida e debilitada por certas inclinações escusas. De acordo com Pelágio, qualquer imperfeição que fosse atribuída ao homem refletiria negativamente sobre

a bondade de Deus. Pois o fato de Deus intervir, de uma forma direta, para influenciar as decisões humanas seria o mesmo que comprometer a integridade humana. Voltando à analogia da balança, os pelagianos argumentavam que o livre arbítrio era como o par de pratos da balança em estado de perfeito equilíbrio, que não estavam sujeitos a qualquer tipo de inclinação. Pelágio, de forma distinta a de Agostinho, entendia que a graça divina não era necessária (embora ele tivesse, na verdade, um conceito bastante diferente da graça, como veremos mais tarde).

Em 413, Pelágio escreveu uma longa carta a Demetria, que tinha recentemente decidido voltar suas costas à riqueza para se tornar uma freira. Nessa carta, Pelágio explicou deralhadamente, com uma lógica desumana, as conseqüências de seu ponto de vista sobre o livre arbítrio. Deus tinha criado a humanidade e sabia precisamente o que ela era capaz de fazer. Por essa razão, todos os mandamentos que nos foram dados por Deus podem e devem ser obedecidos. Não há desculpas para o argumento de que as fraquezas humanas impedem que esses mandamentos sejam cumpridos. Deus criou a natureza humana e, portanto, somente exige aquilo que ela é capaz de suportar e cumprir.

[Em vez de considerar os mandamentos de Deus como privilégio]... lamuriamos a Deus e dizemos, “Isso é muito duro! Isso é difícil demais! Não podemos fazê-lo! Somos apenas humanos e, portanto, somos impedidos pela fraqueza da carne!”. Que loucura! Que ostensiva presunção! Ao agir assim, acusamos o Deus da sabedoria de dupla ignorância – ignorância de sua própria criação e de seus próprios mandamentos. Seria como se Deus, esquecendo-se da fragilidade da humanidade – a qual, afinal de contas, foi criada por ele mesmo! – nos tivesse ordenado algo que não pudéssemos fazer. E, ao mesmo tempo (que Deus nos perdoe!), imputamos ao justo injustiça e crueldade àquele que é santo, primeiro, ao reclamar que Deus nos ordenou o impossível e, segundo, por imaginar que alguns serão condenados por Deus pelo que não poderiam evitar; de forma que – e essa é a blasfêmia suprema! – concebe-se que Deus esteja buscando nossa punição, em vez de nossa salvação.

Assim, Pelágio declara de forma inflexível que “uma vez que a perfeição é possível para a humanidade, ela é obrigatória”. O rigor moral desta posição e sua visão não realista sobre a natureza humana servem somente para reforçar a posição de Agostinho, quando este desenvolve o entendimento contrário, o de um Deus bondoso que busca curar e restaurar a natureza humana ferida.

A natureza do pecado

Para Agostinho, toda a humanidade é afetada pelo pecado em conseqüência da Queda. A mente humana tornou-se obscurecida e enfraquecida pelo pecado. Ele fez com que se tornasse impossível para o pecador pensar com clareza e, especialmente, compreender verdades e idéias espirituais mais elevadas. Do mesmo modo, como já vimos, a vontade humana foi enfraquecida (mas não eliminada) pelo pecado. Para Agostinho, o simples fato de ser pecadores significa que estamos seriamente enfermos, a ponto de não poder diagnosticar corretamente nossa enfermidade e muito menos

curá-la. É somente por intermédio da graça de Deus que nossa enfermidade (o pecado) é diagnosticada, e a cura (a graça) torna-se possível.

O ponto essencial de Agostinho está na idéia de que não temos controle sobre nossa natureza pecaminosa. Isso é algo que contamina nossa vida desde o nascimento e a domina posteriormente. Essa é uma situação que não podemos controlar. Poderíamos dizer que Agostinho compreendeu o fato de que a humanidade nasceu com uma disposição para o pecado, com uma inclinação natural para o pecado, a qual faz parte de sua natureza. Em outras palavras, o pecado é a causa do pecado: a condição pecadora do ser humano é a causa dos pecados de cada um de nós. Agostinho desenvolveu essa idéia por meio de três importantes analogias: o pecado original como “doença”, como “força” e como “culpa”.

- 1 A primeira analogia trata o pecado como uma doença hereditária, passada de geração em geração. Como vimos acima, essa doença enfraquece a humanidade e não pode ser curada por nenhum ato humano. Cristo é, dessa forma, o médico divino, aquele por quem nossas feridas são curadas (Is 53.5), sendo a salvação entendida em termos essencialmente médicos e curativos. Somos curados pela graça de Deus, de forma que nossas mentes possam conhecer a Deus e nossos desejos possam corresponder à oferta da graça divina.
- 2 A segunda analogia trata o pecado como uma força que nos mantém cativos e de cujo domínio somos totalmente incapazes de nos libertar. O livre arbítrio é rendido pela força do pecado e somente pode libertar-se por meio da graça. Assim, Cristo é visto como o libertador, a fonte da graça que destrói a força do pecado.
- 3 A terceira analogia trata o pecado como um conceito essencialmente forense ou jurídico – a culpa – transmitida de uma geração a outra. Para uma sociedade que valorizava excessivamente a lei, como é o caso da sociedade do antigo Império Romano, em cujo contexto Agostinho viveu e trabalhou, essa era considerada uma maneira particularmente proveitosa de entender o pecado. Nessa analogia, Cristo veio para trazer a absolvição e o perdão.

Contudo, para Pelágio o pecado deve ser entendido de uma maneira totalmente diferente. A idéia da predisposição humana para o pecado não tem lugar em seu pensamento. Para ele, a capacidade humana de alcançar a perfeição não poderia ser vista como algo que fora comprometido pelo pecado. Era sempre possível para os seres humanos descarregar sobre Deus e sobre seus semelhantes suas próprias responsabilidades. Não havia desculpas para que se agisse desta forma. Devia-se entender o pecado como um ato voluntariamente cometido contra Deus.

Assim, o pelagianismo parece ser, por vezes, uma forma bastante inflexível de autoritarismo moral – uma insistência no fato de que a humanidade tenha a obrigação de não pecar e uma rejeição absoluta de qualquer desculpa por falhar. A humanidade nasce pura, sem pecado, e somente peca por meio de atitudes deliberadas. Pelágio insistiu na tese de que muitos dos personagens do Antigo Testamento, na verdade, jamais pecaram. Apenas aqueles que eram moralmente corretos poderiam ser

admitidos na igreja – ao passo que Agostinho, com seu conceito de natureza humana caída, satisfazia-se em considerar a igreja como um hospital, em que a humanidade caída poderia se recuperar e crescer gradualmente em santidade, por intermédio da graça (vide pp. 545-547).

A natureza da graça

Um dos textos bíblicos favoritos de Agostinho é João 15.5: “Pois sem mim vocês não podem fazer coisa alguma”. De acordo com seu ponto de vista, somos totalmente dependentes de Deus para nossa salvação, desde o começo até o fim de nossas vidas. Agostinho traça uma diferença precisa entre as faculdades naturais humanas – concedidas ao homem como dádiva natural – e o dom adicional e especial da graça. Deus não nos abandona no lugar em que naturalmente nos encontramos, incapacitados pelo pecado e incapazes de nos salvar, mas concede-nos a graça para que possamos ser curados, perdoados e restaurados. Agostinho vê a natureza humana como algo frágil, fraco, corrompido e que necessita do auxílio e do cuidado de Deus para que possa ser renovada e restaurada. A graça, de acordo com Agostinho, é um favor generoso e totalmente imerecido que Deus concede à humanidade, por meio do qual esse processo de restauração pode ser iniciado. A natureza humana necessita ser transformada pela graça de Deus, tão generosamente concedida. As características gerais da posição de Agostinho podem ser vistas na seguinte passagem, extraída do célebre documento antipelagiano *de natura et gratia* [da natureza e da graça], datado de 415:

A natureza humana foi, com certeza, originalmente criada sem culpa e sem pecado (*vitium*); mas essa natureza, que cada um de nós agora herda de Adão, precisa de um médico, pois está enferma. Tudo o que ela tem de bom, por meio de sua concepção, vida, sentidos e mente, é proveniente de Deus, seu criador. Mas a deficiência que ofusca e incapacita todas essas excelentes habilidades naturais, motivo pelo qual essa natureza precisa ser iluminada e restaurada, não tem origem no criador irrepreensível, mas no pecado original, cometido por intermédio do livre arbítrio (*liberum arbitrium*). Por essa razão, nossa natureza culpada está sujeita a uma punição justa. Pois se agora somos uma nova criatura em Cristo, éramos, antes, filhos da ira, como todos os homens. Mas Deus, que é rico em misericórdia, devido ao grande amor com que nos amou, mesmo quando estávamos mortos em nossos delitos e pecados, ressuscitou-nos para a vida em Cristo, por meio de cuja graça somos salvos. Mas essa graça de Cristo, sem a qual nem as crianças nem os adultos podem ser salvos, não é concedida como recompensa por méritos próprios, mas é gratuitamente (*gratis*) concedida e, por esse motivo, é chamada graça (*gratia*).

Observe particularmente a relação que Agostinho estabelece entre o termo latino *gratis* (“gratuito” ou “sem custos”) e *gratia* (“graça”).

Pelágio usou o termo “graça”, mas interpretou-o de uma maneira bastante diferente. Primeiro, a graça deve ser entendida como uma das faculdades inerentes ao ser humano. Para ele, essas faculdades não estão corrompidas, incapacitadas ou comprometidas de

modo algum. Elas haviam sido concedidas por Deus à humanidade, com a intenção de que fossem usadas. Quando Pelágio defendeu que a humanidade poderia, por meio da graça optar por não pecar, queria dizer que as faculdades da razão e da vontade deveriam capacitá-la a isso. Como Agostinho foi rápido em ressaltar, essa não é a visão do Novo Testamento sobre esse termo.

Segundo, Pelágio entendeu a graça como uma luz divina concedida à humanidade. Ele citou diversos exemplos desse fenômeno - por exemplo, os Dez Mandamentos, e o exemplo ético de Jesus Cristo. A graça nos informa sobre quais são nossos deveres morais (de outro modo, não saberíamos quais seriam eles); entretanto, ela não nos ajuda a cumpri-los. Somos capacitados a evitar o pecado por meio dos ensinamentos e do exemplo de Jesus Cristo. Deus não exige apenas que os seres humanos sejam perfeitos; ele fornece certas orientações específicas sobre o tipo de perfeição exigida - como, por exemplo, obedecer aos Dez Mandamentos e tornar-se semelhante a Cristo.

Agostinho argumenta que isso era o mesmo que “restringir a graça de Deus à lei e ao ensino”. O Novo Testamento, de acordo com ele, via a graça como uma ajuda divina ao homem, e não como uma orientação moral apenas. Para Pelágio, a graça era algo externo e passivo que se encontrava fora de nós. Agostinho entendia a graça como a verdadeira e redentora presença divina em Cristo que atua dentro de nós, transformando-nos; ele a entendia, portanto, como algo interno e ativo.

Assim, para Pelágio, Deus criou a humanidade e transmitiu as informações sobre o certo e o errado - e, depois, deixou de interessar-se pela humanidade, exceto pelo dia do julgamento final. Nesse dia, os indivíduos serão julgados de acordo com o fato de haver cumprido ou não de forma plena com seus deveres morais. Portanto, a punição eterna resultará da falha quanto ao cumprimento desses deveres. As exortações de Pelágio em relação à perfeição moral se caracterizam por sua ênfase sobre o destino terrível daqueles que nisso falharem.

Para Agostinho, entretanto, a humanidade fora originariamente boa, mas, depois, havia abandonado a Deus - o qual, em um gesto de graça, resgatou-a desse dilema. Deus nos socorre quando nos cura, ilumina, revigora e continua a operar em nós para nossa própria restauração. Para Pelágio, a humanidade precisava apenas ser orientada sobre aquilo que deveria fazer, podendo-se, portanto, deixar que alcançasse sua restauração por sua própria conta e risco; para Agostinho, a humanidade precisava ser orientada sobre o que fazer e, depois, gentilmente auxiliada em cada fase, se houvesse a menor intenção de que ela ao menos se aproximasse, quem dirá alcançasse, sua restauração.

O fundamento da salvação

Para Agostinho, a humanidade é justificada por um ato de graça: mesmo suas boas ações são resultado da ação de Deus no interior da natureza pecadora do homem. Tudo o que leva à salvação é dom gratuito e imerecido de Deus, concedido aos pecadores por amor. Por intermédio da morte e ressurreição de Jesus Cristo, torna-se possível para Deus tratar o ser humano pecador dessa forma extraordinária

e generosa, concedendo-lhe aquilo que não merece (a salvação) e afastando-o daquilo que merece (a condenação).

A exegese de Agostinho sobre a parábola dos trabalhadores da vinha (Mt 20.1-10) é extremamente relevante nesse aspecto. Como veremos, Pelágio defendia a idéia que Deus recompensa a cada um estritamente de acordo com seus méritos. Agostinho, entretanto, destaca que essa parábola indica que o fundamento da recompensa dada a cada um é a promessa que lhe foi feita. Agostinho ressalta que os trabalhadores da vinha não trabalharam todos por períodos iguais, e, ainda assim, o mesmo salário (um denário) foi pago a cada um deles. O dono da vinha tinha prometido pagar um denário a cada trabalhador, desde que cada um trabalhasse do período em que fora contratado até o cair do sol – embora isso significasse que alguns trabalhariam o dia todo, e outros, por apenas uma hora.

Assim, Agostinho chega à importante conclusão de que o fundamento de nossa justificação é a promessa divina de graça feita a nós. Deus é fiel a essa promessa e, portanto, justifica os pecadores. Assim como aqueles trabalhadores que, havendo começado a trabalhar mais tarde na vinha, não tinham direito a pleitear o salário de um dia inteiro de trabalho, não fosse pela generosa promessa do dono, também os pecadores não têm direito a pleitear sua justificação e a vida eterna, exceto pela graciosa promessa de Deus, recebida pela fé.

Para Pelágio, entretanto, a justificação do homem fundamenta-se em seus méritos: suas boas ações são resultado do exercício de um livre arbítrio, totalmente autônomo, no cumprimento dos deveres estabelecidos por Deus. A falha em cumprir com esses deveres abre as portas da ameaça de punição eterna para o ser humano pecador. O envolvimento de Jesus Cristo na salvação vai apenas até o ponto em que ele revela, por meio de suas ações e ensinamentos, exatamente aquilo que Deus espera de cada um de nós. Se para Pelágio é possível falar da “salvação em Cristo”, é apenas no sentido da “salvação por meio da imitação do exemplo de Cristo”.

Fica claro que o pelagianismo e o agostinismo representam duas perspectivas radicalmente diferentes, com entendimentos muito divergentes, sobre a maneira como Deus e a humanidade se relacionam. O agostinismo viria, finalmente, alcançar uma hegemonia na tradição teológica ocidental; entretanto, o pelagianismo continuaria a influenciar muitos escritores cristãos no decorrer dos anos, sobretudo aqueles que sentiam que uma ênfase sobre a doutrina da graça poderia, muito facilmente, levar a uma desvalorização da liberdade humana e da responsabilidade ética.

O Sínodo de Arles – uma cidade no sul da França – representa um importante testemunho da reação inicial frente à controvérsia pelagiana. A data desse sínodo, no entanto, não é bem documentada, mas parece ter ocorrido por volta de 470. Esse sínodo condenou, por um lado, uma série de proposições que eram de natureza claramente pelagiana, ao passo que, por outro lado, validava outras, de natureza geralmente mais agostiniana. Entre as proposições que foram condenadas estão as seguintes:

- 1 A proposição que defendia o fim da liberdade de escolha (*arbitrium voluntatis*), após a queda de Adão;
- 2 A proposição que alegava que Cristo, nosso Senhor e Salvador, não morreria para a salvação de todos;
- 3 A proposição que defendia que a presciência de Deus impele violentamente as pessoas em direção à morte, ou que aqueles que perecem, pereçam devido à vontade de Deus.

Em sentido contrário, as seguintes proposições foram afirmadas:

- 1 O esforço e o empenho humanos devem se unir à graça de Deus.
- 2 O livre arbítrio humano (*libertas voluntatis*) não desaparece, mas é atenuado e enfraquecido (*non extinctam sed adtenuantam et infirmatam esse*).
- 3 Aqueles que estão salvos poderiam ainda estar condenados, e aqueles que pereceram poderiam ter sido salvos.

A controvérsia pelagiana claramente levantou a questão da relação entre graça e mérito, que foi objeto de minuciosa discussão no reavivamento agostiniano da Idade Média. A seguir, examinaremos algumas das questões que surgiram a partir dessa discussão.

Os conceitos da graça e do mérito

As repercussões da controvérsia pelagiana foram intensas. Essa controvérsia forçou a igreja a discutir uma série de questões, especialmente no período medieval, nas quais o legado de Agostinho foi submetido a um processo de avaliação e expansão. Duas noções foram debatidas detalhadamente: a graça e o mérito. Pode-se afirmar que a discussão moderna sobre o significado de ambos os termos iniciou-se com Agostinho, na controvérsia pelagiana.

Em sua essência, o termo “graça” (*gratia*) apresenta uma ligação com a idéia de “presente”. Essa idéia teve início com Agostinho, que destacou a noção de que a salvação é um presente de Deus, e não uma recompensa. Isso sugere imediatamente a existência de uma tensão entre as idéias de “graça” e “mérito”, pelo fato de a primeira ter relação com a idéia de um presente e a última, com a idéia de uma recompensa. A questão, na verdade, é bem mais complexa do que isso e merece – se me permitem o jogo de palavras – ser objeto de uma discussão minuciosa. A seguir, examinaremos o debate medieval sobre o significado desses termos, como forma de ilustrar algumas das questões que estavam sendo discutidas e também como uma espécie de antecedente histórico dos debates do período da Reforma sobre esses temas.

A graça

Agostinho explorou a natureza da graça por meio de várias imagens, como observamos anteriormente (vide pp. 510-11). No contexto sob análise é possível notar, mais uma vez, duas dessas imagens.

Em primeiro lugar, a graça é entendida como uma força libertadora, que livra a natureza humana da escravidão do pecado a que está sujeita. Agostinho usou o termo “o livre arbítrio cativo” (*liberum arbitrium captivatum*) para descrever o livre arbítrio que é tão fortemente influenciado pelo pecado, assim como argumentou que a graça é capaz de libertar o desejo humano de suas inclinações e de conceder ao homem o “livre arbítrio liberto” (*liberum arbitrium liberatum*). Retomando a analogia dos pratos da balança, a graça remove os pesos que sobrecarregam o prato da balança, inclinándolo para o mal, permitindo-nos reconhecer, em toda sua plenitude, o peso da decisão de escolher a Deus. Agostinho, portanto, conseguiu defender a perspectiva de que a graça, longe de eliminar ou comprometer o livre arbítrio do ser humano, é, na verdade, aquilo que torna possível sua existência.

Em segundo lugar, a graça é entendida como o fator responsável pela restauração da natureza humana. Uma das analogias favoritas de Agostinho para a igreja é a de um hospital repleto de pessoas doentes. Os cristãos são aquelas pessoas que reconhecem o fato de estar doentes e procuram a ajuda de um médico, para que possam se curar. Assim, Agostinho recorre à parábola do bom samaritano (Lucas 10.30-4), sugerindo que a natureza humana é como o homem que foi abandonado à beira da estrada e que estava morrendo, até que foi socorrido e curado pelo samaritano (que representa Cristo como redentor, de acordo com Agostinho). Ele alega, com base em ilustrações como esta, que o livre arbítrio humano não é saudável e precisa ser curado.

Ao explorar as funções da graça, Agostinho elaborou três noções essenciais, que têm tido um grande impacto sobre a teologia ocidental. Essas três noções são as seguintes:

- 1 *A graça preveniente.* O termo latino *preveniens* significa literalmente “vir à frente”; ao falar de “graça preveniente”, Agostinho está defendendo sua posição característica de que a graça de Deus está atuando na vida do ser humano antes mesmo da conversão. A graça “vem à frente” da humanidade, preparando a vontade humana para a conversão. Agostinho destaca o fato de que a graça não se torna operante na vida de uma pessoa apenas após sua conversão; o processo que leva à conversão é um processo preparatório, no qual a graça preveniente de Deus está ativa.
- 2 *A graça operativa.* Agostinho dá ênfase ao aspecto de que Deus opera a conversão dos pecadores sem que haja a menor participação deles. A conversão é um processo puramente divino, no qual Deus age sobre o pecador. O termo “graça operativa” é usado como uma referência ao modo pelo qual a graça preveniente não depende da cooperação do homem para produzir seus efeitos, ao contrário da graça cooperativa.
- 3 *Graça cooperativa.* Tendo alcançado a conversão do pecador, Deus agora colabora com a renovada disposição do ser humano, no sentido de conseguir se transformar e crescer em santidade. Tendo libertado a vontade humana do jugo do pecado, Deus agora pode cooperar com essa vontade liberta. Agostinho usa o termo “graça cooperativa” para se referir à maneira pela qual a graça atua na natureza humana após a conversão.

Os teólogos do início da Idade Média geralmente se contentavam em considerar o termo “graça” como uma forma abreviada dos termos benevolência ou liberalidade de Deus. Entretanto, a crescente pressão por uma sistematização levou ao desenvolvimento de um vocabulário cada vez mais preciso e específico em relação ao termo graça. A principal manifestação do entendimento medieval sobre a natureza e o propósito da graça encontra-se em Tomás de Aquino. Embora Aquino trate a análise da graça feita por Agostinho com grande respeito, fica claro que ele sente ao mesmo tempo um grande receio quanto a sua viabilidade. Ele traça uma distinção fundamental entre dois tipos diferentes de graça, como demonstramos a seguir:

- 1 *A graça verdadeira* (expressão a qual se referia, geralmente, por meio do *slogan* latino *gratia gratis data*, ou seja, a “graça que é dada gratuitamente”). Aquino via essa graça como uma série de ações ou influências de Deus sobre a natureza humana.
- 2 *A graça habitual* (expressão a qual se referia, geralmente, por meio do *slogan* latino *gratia gratis faciens*, ou seja, a “graça feita por contentamento”). Aquino via esse tipo de graça como um hábito criado no interior da alma humana. É um conceito complexo que requer uma explicação mais detalhada.

Aquino alega que existe um enorme abismo entre Deus e a humanidade. Logo, Deus não pode fazer-se diretamente presente na natureza humana. Assim, ele faz-se presente de uma outra forma, instituindo um estágio intermediário, no qual prepara-se a alma humana para a presença de Deus. Essa alteração permanente da alma humana é denominada “um hábito de graça”, em que o termo “hábito” significa “alguma coisa que é constante”. Desse modo, a graça habitual é uma substância, “algo de sobrenatural na alma humana”. Essa mudança na natureza humana é considerada por Aquino como o fundamento de sua justificação. Algo ocorreu em relação à natureza humana, permitindo que ela se torne aceitável a Deus. Enquanto os reformadores viam a base da justificação no favor gracioso de Deus, por meio do qual os pecadores são aceitos diante dele, Aquino defende a necessidade de algo intermediário nesse processo de aceitação divina – o hábito da graça ou a “graça habitual”.

A discussão de Aquino a respeito da natureza da graça, em sua obra *Summa theologiae* [*Suma teológica*], envolve o estudo dos três sentidos com que a palavra graça é usada no dia-a-dia:

Da maneira como é utilizada na linguagem cotidiana, a palavra “graça” pode possuir três sentidos diferentes. Primeiro, pode significar a afeição de alguém, como quando se diz que um soldado goza da graça, do favor do rei – ou seja, que o rei sente simpatia por ele. Segundo, pode significar um favor, um presente que é dado de forma espontânea, como quando se diz: “Eu faço esse favor a você”. Terceiro, também pode significar a resposta a um favor que é feito espontaneamente, como quando nos dizem para agradecer pelos favores recebidos. Ora, o segundo sentido depende do primeiro, à medida que alguém faz espontaneamente um favor a alguém em razão da afeição que existe entre ambos. E o terceiro sentido depende do segundo,

uma vez que a gratidão é um sentimento apropriado em relação aos favores recebidos espontaneamente. Ora, se a “graça” é entendida de acordo com o segundo ou o terceiro sentido da palavra, ficará evidente o fato de que ela deixa algo naquele que a recebe – que tanto pode ser o favor feito espontaneamente, quanto a gratidão por esse favor... Dizer que alguém tem a graça de Deus é dizer que há alguma coisa sobrenatural em sua alma, que vem de Deus.

O argumento de Aquino, neste ponto, fundamenta-se no reconhecimento de que cada sentido da palavra “graça” subordina-se totalmente à noção de que alguém que seja “favorecido” dessa forma tenha, como resultado, sua vida modificada. Em outras palavras, “ter a graça de Deus” é gozar do favor de Deus, de tal maneira que uma transformação sobrenatural venha a acontecer no interior da alma daquele que encontrou esse favor. Essa “transformação” é descrita conforme a imagem de um hábito sobrenatural de graça – isto é, uma transformação permanente naquele que recebe a graça, em vez de uma série de ações passageiras de graça.

A idéia da “graça habitual” tornou-se objeto de intensa crítica, no final da Idade Média. Guilherme de Occam, armado de sua famosa “navalha”, começou a eliminar as hipóteses desnecessárias de cada área da teologia. Ele considerava que um hábito de graça era algo totalmente inútil. Deus era perfeitamente capaz de aceitar diretamente um pecador, sem que houvesse a necessidade de algum estágio ou entidade intermediária. O princípio de que “Deus pode fazer diretamente qualquer coisa que fosse passível de ser feita por intermédio de causas intermediárias” levou Occam a questionar a necessidade da graça habitual. Seu argumento era tão convincente que, ao final do século XV, a noção da graça habitual se encontrava bastante desacreditada. Pouco a pouco, a graça passou a ser entendida como “o favor gracioso de Deus” – isso é, como uma atitude divina, e não uma substância.

O mérito

A controvérsia pelagiana chamou a atenção para a hipótese da salvação ser uma recompensa por bom comportamento ou um dom gratuito de Deus (vide pp. 511-3). O debate mostrou a importância de esclarecer o que o termo “mérito” realmente significava. Mais uma vez, foi no período medieval que se chegou uma explicação do termo. Até a época Tomás de Aquino, havia-se chegado a um consenso sobre os seguintes pontos:

- 1 Não existe modo algum pelo qual os seres humanos possam reivindicar salvação como uma “recompensa”, fundamentando-se estritamente na justiça. A salvação é um ato da graça de Deus, pela qual os pecadores se tornam capazes de receber algo que se encontraria, de outra maneira, totalmente fora de seu alcance. Os seres humanos, se deixados à própria sorte, jamais conseguiriam alcançar a salvação. A visão de que os seres humanos pudessem ser capazes de obter a salvação por meio de mérito próprio foi rejeitada, sendo encarada como pelagianismo.
- 2 Os pecadores não podem conquistar a salvação, pois não há nada que eles

possam alcançar ou fazer que obrigue Deus a recompensá-los com a fé ou a justificação. O início da vida cristã é uma questão apenas de graça. Entretanto, embora a graça de Deus *opere* nos pecadores para que venham a se converter, essa mesma graça, em um segundo momento, *coopera* com eles, para trazer-lhes crescimento em santidade. E é essa cooperação que leva ao mérito, pelo qual Deus recompensa as atitudes morais dos cristãos.

- 3 Traça-se uma diferença entre dois tipos de méritos: o mérito *coerente* e o mérito *devido*. O mérito devido é aquele que se justifica com base nas atitudes morais de um indivíduo específico; o mérito coerente baseia-se na liberalidade de Deus.

Nesse contexto de consenso geral acerca da natureza do mérito, surgiu, no final da Idade Média, um debate sobre a causa fundamental do mérito, podendo-se perceber a presença de duas correntes contrárias. O debate ilustra o crescimento da influência do voluntarismo, ao final da Idade Média. A corrente mais antiga, que podemos descrever como *intelectualista*, é representada por escritores como Tomás de Aquino. Ele defendeu a existência de uma relação diretamente proporcional entre o valor moral e o valor meritório de uma ação praticada por um cristão. O intelecto divino reconhece o valor intrínseco a uma ação e a recompensa conforme esse valor.

Ao contrário, a perspectiva *voluntarista*, representada por Guilherme de Occam, dava ênfase à vontade divina. Deus determina o valor que uma ação merece, por intermédio de um ato de sua vontade. Para Guilherme de Occam, a proposta intelectualista comprometia a liberdade de Deus, pois submetia Deus à obrigação de recompensar uma atitude moral de acordo com seu mérito. Defendendo a liberdade divina, Occam argumenta que Deus deveria ser livre para recompensar a ação humana da forma como achasse melhor. Não havia, portanto, nenhuma relação direta entre o valor moral e o valor meritório de uma ação humana. De acordo com a visão de seus críticos, Occam parecia haver rompido a ligação entre as noções divina e humana de justiça e equidade – uma questão que retomaremos quando analisarmos o tema da predestinação, que traz para o centro da discussão o papel da vontade de Deus.

Nossa atenção volta-se agora para a grande controvérsia que envolveu a igreja, no período da Reforma, a qual se concentrou em torno da doutrina da justificação pela fé.

A doutrina da justificação pela fé

Como já vimos, a idéia de que a obra de Cristo na cruz marca o início de uma nova vida para os seres humanos é expressa, a princípio, nos livros do Novo Testamento (especialmente nas epístolas paulinas: vide p. 491-2) e, mais tarde, nas reflexões teológicas cristãs que se fundamentavam nesses textos, por intermédio de uma série de metáforas ou imagens, como, por exemplo, “salvação” e “redenção”.

Na Reforma Protestante do século XVI, começou a ocorrer uma mudança

fundamental no vocabulário relacionado à salvação. Os primeiros teólogos cristãos – como Agostinho – haviam dado prioridade aos textos do Novo Testamento que usavam a linguagem da “salvação pela graça” (e.g. Efésios 2.5). Entretanto, o empenho de Martinho Lutero para compreender a questão de como Deus era capaz de aceitar os pecadores, levou-o a concentrar-se nas passagens em que Paulo falava principalmente a respeito da “justificação pela fé” (e.g. Rm 5.1-2). Embora seja possível alegar que esses dois contextos tratam da mesma questão fundamental, a *linguagem* usada como forma de expressar essa questão é diferente. Uma das principais influências da Reforma foi a substituição da linguagem da “salvação pela graça” pela linguagem da “justificação pela fé”.

A doutrina da justificação passou a ser encarada como uma doutrina que tratava da questão sobre aquilo que um indivíduo deveria fazer para que fosse salvo. Como indicam algumas fontes contemporâneas, com o início do século XVI, essa questão tornou-se cada vez mais freqüente. O surgimento do humanismo trouxe consigo uma nova ênfase sobre a consciência do indivíduo e uma nova percepção da individualidade humana. Com o despertar dessa consciência individual surgiu um novo interesse pela doutrina da justificação – que trata da questão sobre como os seres humanos, *como indivíduos*, poderiam relacionar-se com Deus. Como um pecador poderia ter esperanças de relacionar-se com Deus? Essa questão representava o centro dos interesses teológicos de Martinho Lutero e veio a dominar a fase inicial da Reforma. Em virtude da importância da doutrina para esse período, examiná-la-emos mais detidamente, a começar pela discussão de Martinho Lutero sobre esse tema.

A radical mudança teológica de Martinho Lutero

Em 1545, um ano antes de sua morte, Lutero escreveu o prefácio do primeiro volume da edição completa de suas obras em latim, no qual ele descreve a forma como se deu seu rompimento com a igreja de seu tempo. O prefácio foi escrito com a clara intenção de apresentar Lutero aos leitores que talvez ignorassem a forma como ele havia chegado a defender as perspectivas radicais reformadas associadas a seu nome. Nesse “trecho autobiográfico” (como é normalmente conhecido), Lutero teve como objetivo fornecer a esses leitores informações sobre o contexto em que ocorreu o desenvolvimento de seu chamado reformador. Após tratar de algumas informações históricas preliminares, conduzindo sua narrativa até o ano de 1519, ele começou a descrever suas dificuldades pessoais com a questão da “justiça de Deus”:

Com toda certeza, gostaria de ter compreendido o que Paulo dizia em sua carta aos Romanos. Contudo, o que me impedia de compreendê-lo não era tanto a falta de coragem, mas aquela frase do primeiro capítulo: “Porque no evangelho é revelada a justiça de Deus” (Rm 1.17). Pois eu odiava aquela expressão, “a justiça de Deus”, que haviam me ensinado a entender como a justiça por meio da qual Deus, que é justo, pune os pecadores injustos. Embora, como monge, vivesse uma vida irrepreensível, sentia-me um pecador com a consciência culpada diante

de Deus. Eu também não podia acreditar que havia agradado a Deus com minhas obras. Longe de amar aquele Deus justo que punia os pecadores, eu, na verdade, o odiava... Ficava desesperado para saber o que Paulo queria dizer naquela passagem. Por fim, à medida que meditava dia e noite a respeito da relação que havia entre aquelas palavras, “Porque no evangelho é revelada a justiça de Deus, uma justiça que do princípio ao fim é pela fé”, como está escrito: “O justo viverá pela fé”, comecei a entender a “justiça de Deus” como aquela justiça por meio da qual o justo vive pelo dom de Deus (a fé); em que essa frase: “é revelada a justiça de Deus”, faz referência a uma justiça passiva, por meio da qual o Deus misericordioso nos justifica pela fé, conforme está escrito, “O justo viverá pela fé”. Imediatamente, tive a sensação de haver nascido de novo, como se tivesse entrado pelos portões abertos do paraíso. Desde aquele momento, vi toda a Bíblia sob a perspectiva de uma nova luz... E agora, aquilo que eu havia uma vez odiado na frase “a justiça de Deus”, comecei a amar e a glorificar como a mais doce das frases, pois essa passagem em Paulo tornou-se para mim o verdadeiro portão do paraíso.

Sobre o que Lutero está falando nessa famosa passagem, na qual ele vibra com alegria pela descoberta? É óbvio que seu entendimento da frase “a justiça de Deus” sofreu uma mudança radical. Mas qual é a natureza dessa mudança?

A mudança básica é fundamental. Originariamente, Lutero considerava a obra humana como um pré-requisito para a justificação, alguma coisa que o pecador teria de realizar antes que pudesse ser justificado. Cada vez mais convencido, por intermédio de suas leituras de Agostinho, de que isso era impossível, Lutero apenas conseguia interpretar a “justiça de Deus” como justiça *punitiva*. Nessa passagem, porém, ele conta como descobriu um “novo” sentido para essa expressão – uma justiça que Deus *concede* ao pecador. Em outras palavras, Deus satisfaz o pré-requisito, dando graciosamente aos pecadores aquilo que eles precisam para que sejam justificados. Uma analogia (que não foi usada por Lutero) pode ajudar a demonstrar as divergências existentes entre essas duas perspectivas.

Suponha que você esteja preso e que lhe ofereçam a oportunidade de conseguir sua liberdade, sob a condição de que você pague uma elevada multa. A promessa é real – desde que você possa satisfazer o pré-requisito, a promessa será cumprida. Como observamos anteriormente, Pelágio trabalha com o pressuposto, do qual Lutero compartilha inicialmente, pelo menos em parte, de que você possua o dinheiro necessário amontoado em algum canto. Como sua liberdade vale muito mais do que isso, a oportunidade oferecida representa uma verdadeira pechincha. Portanto, você paga a multa. Isso não apresenta grandes dificuldades, pois você tem os recursos necessários.

No entanto, Lutero progressivamente passou a compartilhar do ponto de vista de Agostinho – que entendia que a humanidade pecadora simplesmente não possuía os recursos necessários para atender a esse pré-requisito. Retomando nossa analogia, Agostinho e Lutero trabalharam com a hipótese de que, como você não possui o dinheiro necessário, a promessa de liberdade é quase irrelevante para sua

situação. Para ambos, Agostinho e Lutero, entretanto, as boas novas do evangelho representam que lhe foi *dado* o dinheiro necessário para pagar por sua liberdade. Em outras palavras, alguém satisfaz o pré-requisito em seu lugar.

O discernimento alcançado por Lutero, descrito por ele nessa passagem autobiográfica, revela que o Deus do evangelho cristão não é um juiz impiedoso que recompensa os indivíduos de acordo com seus méritos, mas sim um Deus bondoso e misericordioso que concede a justiça como uma dádiva aos pecadores. O consenso geral entre os estudiosos de Lutero é que sua teologia da justificação passou por uma mudança radical em algum momento do ano de 1515.

Lutero e a fé justificadora

A doutrina da “justificação somente pela fé” era central nas idéias defendidas por Lutero. A noção de “justificação” já é conhecida. Mas o que dizer da expressão “somente pela fé”? Qual é a natureza dessa fé justificadora?

“A razão pela qual algumas pessoas não entendem porque somente a fé justifica é por não entender o que é a fé”. Ao escrever estas palavras, Lutero chama nossa atenção para a necessidade de investigar mais de perto essa palavra enganosamente simples: “fé”. Pode-se destacar três pontos relacionados à idéia de fé, conforme a concepção de Lutero, a saber, aqueles pontos que apresentam uma importância especial para sua doutrina da justificação. Cada um desses pontos foi adotado e desenvolvido por escritores posteriores, como Calvino, por exemplo, demonstrando que a contribuição de Lutero nesse aspecto foi de fundamental importância para o avanço do pensamento reformado. Estes três pontos são:

- 1 A fé possui uma dimensão pessoal e não uma dimensão puramente histórica.
- 2 A fé envolve a confiança nas promessas de Deus.
- 3 A fé une o cristão a Cristo.

Analisaremos agora cada um desses pontos individualmente:

- 1 Em primeiro lugar, a fé não significa apenas conhecimento histórico. Lutero argumenta que uma fé que se contenta em sustentar a credibilidade histórica dos evangelhos não é uma fé que justifica. Os pecadores são perfeitamente capazes de crer nos detalhes históricos dos evangelhos; mas esses fatos, por si só, não são adequados para conduzir a uma verdadeira fé cristã. A fé salvadora envolve o ato de crer e confiar que Cristo nasceu *pro nobis* (“por nós”), nasceu por nós de uma maneira pessoal, e realizou, por nós, a obra da salvação.
- 2 Em segundo lugar, a fé deve ser entendida como “confiança” (*fiducia*). A noção de confiança é algo que se destaca na concepção de fé da Reforma, como demonstra uma analogia marítima utilizada por Lutero. “Todas as coisas dependem da fé. A pessoa que não tem fé é como alguém que tem que atravessar o oceano, mas está tão amedrontado que não confia em seu navio. Assim, essa pessoa permanece onde está e nunca é salva, pois jamais subirá a bordo do navio nem cruzará os mares.” A fé não significa apenas crer que algo é verdade; é estar preparado para agir de acordo com essa crença, depositando

nela sua confiança. Recorrendo à analogia de Lutero: fé não se restringe apenas em acreditar que o navio existe - mas significa estar pronto para subir a bordo desse navio, confiando nossa vida a ele.

- 3 Em terceiro lugar, a fé une o cristão a Cristo. Lutero expressou claramente esse princípio em sua obra de 1520, *The liberty of a Christian* [*Da liberdade do cristão*], já mencionada anteriormente. A fé não é a aceitação de um conjunto de doutrinas abstratas, mas representa uma união entre Cristo e o cristão. É uma resposta pessoal do cristão a Deus, que envolve todas as áreas de seu ser e que leva, por sua vez, à presença real e pessoal de Cristo no cristão. “Conhecer a Cristo é conhecer seus favores”, escreveu Filipe Melancton, um colega de Lutero em Wittenberg. A fé torna Cristo e seus favores – como o perdão, a justificação e a esperança – acessíveis ao cristão.

Portanto, a doutrina da “justificação pela fé” não significa que o pecador é justificado porque crê, apenas em razão de sua fé. Isso seria o mesmo que considerar a fé como uma obra ou atitude humana. Lutero ressalta que Deus provê tudo o que é necessário para a justificação, de forma que tudo que o pecador precisa fazer é recebê-la. No que se refere à justificação, Deus é ativo, e os seres humanos, passivos. A expressão “a justificação *pela graça por intermédio da fé*” mostra mais claramente o significado da doutrina: a justificação do pecador fundamenta-se na graça de Deus e é recebida por intermédio da fé.

A doutrina da justificação somente pela fé é, assim, a afirmação de que Deus faz tudo o que é necessário para a salvação. A fé é, em si mesma, uma dádiva de Deus, e não uma atitude humana. Deus satisfaz os pré-requisitos para a justificação. Assim, como vimos, a “justiça de Deus” não é uma justiça que julga se satisfizemos ou não os pré-requisitos para a justificação, mas sim uma justiça que nos é dada para que possamos satisfazer essa exigência.

O conceito forense de justificação

Um das idéias centrais da doutrina da justificação de Lutero somente pela fé é que o pecador é incapaz de justificar a si mesmo. É Deus quem toma a iniciativa da justificação, provendo todos os recursos necessários para justificar o pecador. Um desses recursos é a “justiça de Deus”. Em outras palavras, a justiça em que se fundamenta a justificação do pecador não representa sua própria justiça, mas sim a justiça que lhe é dada por Deus. Agostinho tinha discutido esse ponto de vista anteriormente: Lutero, entretanto, introduz uma mudança sutil e súbita nesta perspectiva, que resulta na elaboração de um conceito “jurídico de justificação”.

O ponto sob análise é de difícil explicação e concentra-se na questão da localização da justiça justificadora. Tanto Agostinho quanto Lutero concordavam que Deus graciosamente dá aos seres humanos pecadores a justiça que os justifica. Mas onde está localizada essa justiça? Agostinho argumenta que ela podia ser encontrada nos cristãos; Lutero insistia que ela não se encontrava nos cristãos. Para Agostinho, a justiça em questão é algo interior; para Lutero, algo exterior.

Para Agostinho, Deus aloja a justiça justificadora nos pecadores, de forma

que ela se torna parte de seu ser. Como resultado, essa justiça, embora tenha se originado de uma fonte *externa* ao pecador, torna-se parte integrante de seu ser. Para Lutero, a justiça em questão continua fora do pecador: ela é a “justiça que vem de outro” (*iustitia aliena*). Deus trata essa justiça ou a “considera” *como se* ela fizesse parte da pessoa do pecador. Lutero, em suas aulas sobre Romanos, ministradas no período de 1515 a 1516, desenvolveu a idéia da “justiça que vem de Cristo” que nos era imputada – e não concedida – pela fé, como a causa de nossa justificação. Seus comentários em Romanos 4.7 são especialmente importantes neste aspecto:

Uma vez que os santos estão sempre conscientes de seus pecados, e buscam a justiça de Deus, conforme sua misericórdia, eles são sempre considerados justos por Deus. Assim, a seus olhos, na verdade, são pecadores. Mas Deus os considera justos, devido à confissão de seus pecados. De fato, eles são pecadores; entretanto, eles são considerados justos por um Deus misericordioso. Sem saber disso, eles são justos; ao sabê-lo, são pecadores. São pecadores de fato, mas justos em esperança.

Os cristãos são justos devido à justiça que vem de Cristo que lhes é imputada – isso é, tida como se lhes pertencesse pela fé. Anteriormente, observamos que um elemento essencial do conceito de fé de Lutero é a fé que une o cristão a Cristo. A fé justificadora, assim, permite que o cristão una-se à justiça de Cristo e seja dessa forma justificado. Os cristãos são, portanto, “justificados pela imputação de um Deus misericordioso”.

Lutero sugere que pela fé o cristão é revestido da justiça de Cristo, praticamente da mesma forma que ocorre em Ezequiel 16.8, texto que fala de um Deus que cobre nossa nudez com sua capa. Para Lutero, a fé é o correto (ou o justo) relacionamento com Deus. Portanto, o pecado e a justiça coexistem; permanecemos internamente pecadores, mas externamente somos justos aos olhos de Deus. Ao confessar nossos pecados pela fé, estabelecemos um relacionamento correto e justo com Deus. Sob nossa própria ótica, somos pecadores; porém, sob a ótica de Deus, somos justos.

Lutero não deduz necessariamente que essa coexistência do pecado e da justiça seja uma condição permanente. A vida cristã não é estática, como se – recorrendo a uma maneira bastante inadequada para exprimir essa idéia – as quantias relativas de pecado e de justiça permanecessem sempre constantes. Lutero tem plena consciência de que a vida cristã é dinâmica, pois nela o cristão cresce em justiça. Ao contrário, sua tese defende que a existência do pecado não anula nossa condição de cristãos. Deus reveste nossos pecados com sua justiça. Esta justiça é como um escudo, sob cuja proteção conseguimos lutar contra nossos pecados.

Sob a ótica de Lutero, essa abordagem esclarece a permanência do pecado nos cristãos, embora, ao mesmo tempo, explique a gradual transformação da pessoa e a futura eliminação desse pecado. Contudo, não é necessário ser totalmente justo para ser um cristão. O pecado não aponta para a falta de fé ou para uma falha por parte de Deus; antes, ele aponta para a necessidade contínua de entregar-se ao cuidado bondoso de Deus. Assim, Lutero afirma, em uma frase bastante conhecida,

um cristão é “ao mesmo tempo, um justo e um pecador” (*simul iustus et peccator*); justo em esperança, mas pecador de fato; justo diante dos olhos de Deus e por meio da promessa dele; mas, na verdade, é pecador.

Essas idéias foram levadas adiante, posteriormente, pelo seguidor de Lutero, Filipe Melancton, resultando na doutrina agora geralmente conhecida como “a justificação forense”. Agostinho ensinava que o pecador *se torna justo* pela justificação, ao passo que Melancton ensinava que esse pecador é *considerado justo* ou *declarado justo*. Para Agostinho, a “justiça justificadora” é *concedida*; para Melancton, ela é *imputada*. Melancton traça uma nítida distinção entre o evento de ser *declarado* justo e o processo de *se tornar* justo, chamando o primeiro de “justificação” e o segundo de “santificação” ou “regeneração”.

Para Agostinho, o evento e o processo eram simplesmente aspectos diferentes da mesma coisa. De acordo com Melancton, Deus pronuncia o divino julgamento – que o pecador é justo – na corte celestial (*in foro divino*). Essa abordagem legal em relação à justificação deu origem ao termo “justificação forense”, cuja etimologia encontra-se na palavra latina *forum* (“praça” ou “corte”) – que era o local tradicionalmente relacionado à ministração da justiça na clássica Roma.

A importância desse novo conceito encontra-se no fato de que isso marca uma total ruptura com tudo aquilo que a igreja havia ensinado até aquele momento. Da época de Agostino em diante, a justificação sempre fora compreendida como algo que se referia tanto ao evento de ser declarado justo quanto ao processo de tornar-se justo. O conceito da justificação forense de Melancton divergia radicalmente dessa noção. À medida que o conceito de Melancton passou a ser aceito praticamente por todos os principais reformadores posteriores, ele passou a representar, dali por diante, um paradigma da divergência entre a Igreja Católica Romana e a Igreja Protestante.

Ao lado de suas divergências sobre o modo como se dava a justificação dos pecadores, havia agora uma outra divergência sobre qual seria, a princípio, o significado da palavra “justificação”. Como veremos, o Concílio de Trento, que representou a resposta definitiva da Igreja Católica Romana ao desafio protestante, reafirmou as perspectivas de Agostinho sobre a natureza da justificação, censurando o ponto de vista de Melancton como algo lamentavelmente inadequado.

Calvino e a justificação

O modelo de justificação que, finalmente, predominaria, no período posterior da Reforma, foi formulado por Calvino, nas décadas de 1540 e 1550. Calvino define justificação do seguinte modo:

Ser justificado aos olhos de Deus é ser considerado justo pelo julgamento de Deus e ser aceito em razão dessa justiça... A pessoa que é justificada pela fé é alguém que, à parte da justiça das obras, tomou posse da justiça de Cristo pela fé e, tendo sido revestida por essa justiça, aparece aos olhos de Deus não como pecador, mas como justo. Portanto, a justificação deve ser entendida, simplesmente, como a aceitação por meio da qual Deus nos recebe, em seu favor, como justos... Dizemos que ela consiste na remissão dos pecados e na imputação da justiça de Cristo... Não há a

menor dúvida de que alcançamos a justificação aos olhos de Deus apenas pela intercessão da justiça de Cristo. Isso é o mesmo que dizer que os cristãos não são justos em si mesmos, mas devido à justiça de Cristo que lhes foi transmitida pela imputação, algo a ser observado cuidadosamente... Nossa justiça não está em nós, mas em Cristo. Partilhamos dessa justiça apenas porque somos de Cristo; na verdade, partilhamos com ele de todas suas riquezas.

Os elementos básicos da perspectiva de Calvino podem ser resumidos da seguinte forma. A fé une os cristãos a Cristo sob a forma de uma “união mística”. (Aqui, Calvino lança mão da ênfase de Lutero sobre a presença real e pessoal de Cristo que habita nos cristãos, que se viabiliza por intermédio da fé.) Essa união com Cristo tem um duplo efeito, a que Calvino se refere como “uma dupla graça”. Primeiro, a união do cristão a Cristo conduz diretamente à sua *justificação*. Por intermédio de Cristo, o cristão é declarado justo aos olhos de Deus. Segundo, em razão dessa união – e não devido a sua justificação – o cristão inicia o processo de transformação que o tornará semelhante a Cristo, resultando no processo de regeneração do cristão. Calvino insiste que tanto a justificação quanto a regeneração resultam dessa união do cristão a Cristo pela fé.

A justificação no Concílio de Trento

Por volta de 1540, Lutero tornou-se um nome conhecido por toda a Europa. Suas obras estavam sendo lidas e assimiladas até mesmo nos mais altos círculos eclesiásticos da Itália, porém com graus de entusiasmo variáveis. Se a igreja católica tinha a intenção de restabelecer sua credibilidade nessa área, algo deveria ser feito. O Concílio de Trento, convocado em 1545, foi o ponto de partida de um longo processo que se dedicou a formular uma ampla estratégia de reação a Lutero. A doutrina da justificação encontrava-se entre suas preocupações primordiais.

A sexta sessão do Concílio de Trento foi encerrada em 13 de janeiro de 1547. O decreto tridentino a respeito da justificação estabeleceu, de forma bem clara, quais eram os ensinamentos da Igreja Católica Romana sobre esse assunto. (“Tridentino” é o adjetivo derivado da palavra “Trento”.) A crítica, que partiu de Trento, acerca da doutrina da justificação de Lutero pode ser dividida em quatro partes principais:

- 1 A natureza da justificação
- 2 A natureza da justiça justificadora
- 3 A natureza da fé justificadora
- 4 A certeza da salvação

Analisaremos agora individualmente cada um desses tópicos.

1 *A natureza da justificação*. Em sua fase anterior, por volta dos anos 1515 a 1519, Lutero tinha a tendência de entender a justificação como um processo de transformação, pelo qual o pecador ia gradualmente sendo moldado à semelhança de Jesus Cristo, por meio de um processo de renovação interna (vide pp. 518-21).

Em suas obras posteriores, entretanto, a partir da metade da década de 1530, talvez sob influência da abordagem mais forense de justificação, elaborada por Melancton (vide p. 523), Lutero manifestava a tendência de tratar a justificação como um evento ligado à questão de alguém ser declarado justo, e não mais como um processo de transformação. Paulatinamente, ele passou a ver a justificação como um evento, que era complementado por um processo distinto de regeneração e de renovação interior por intermédio da ação do Espírito Santo. A justificação altera a condição exterior do pecador “aos olhos de Deus” (*coram Deo*), ao passo que a regeneração altera a natureza interior do pecador.

Trento opôs-se veementemente a este ponto de vista, defendendo com vigor a idéia, originariamente associada a Agostinho, de que a justificação é um processo interno de regeneração e de renovação da natureza humana, que leva a uma mudança tanto da condição exterior como da natureza interior do pecador. O quarto capítulo do decreto de Trento fornece-nos a exata definição da justificação apresentada a seguir:

Em síntese, a justificação do pecador pode ser definida como a mudança daquele estado em que o ser humano nasce, como filho do primeiro Adão, para o estado de graça e de adoção como filhos de Deus, por meio do segundo Adão, Jesus Cristo, nosso salvador. De acordo com o evangelho, essa mudança não seria possível senão por meio da purificação decorrente da regeneração, ou de um desejo nesse sentido, como está escrito, “Ninguém pode entrar no Reino de Deus, se não nascer da água e do Espírito” (Jo 3.5).

Assim, na justificação está incluída a idéia de regeneração. Esta breve afirmação foi tratada de forma pormenorizada no capítulo sete, que destaca o fato de que a justificação “não é apenas a remissão dos pecados, mas também a santificação e a renovação do ser interior, por meio do recebimento voluntário da graça e dos dons, por meio dos quais um pecador se torna um justo”. Este ponto foi posteriormente enfatizado pelo cânon 11, o qual condenava aqueles que ensinassem que a justificação ocorria “exclusivamente pela imputação da justiça de Cristo, ou unicamente pela remissão dos pecados, com a exclusão da graça e do amor... ou ainda, que a graça, por meio da qual somos justificados, fosse apenas um favor divino”.

Em suma, podemos dizer, portanto, que Trento manteve a tradição medieval da época de Agostinho, cuja perspectiva considerava a justificação como algo que envolvia tanto um evento quanto um processo – o evento de ser declarado justo, por meio da obra de Cristo e o processo de tornar-se justo, pela atuação interna do Espírito Santo. Reformadores como Melancton e Calvino faziam uma distinção entre esses dois pontos, tratando a palavra “justificação” como algo relacionado apenas ao processo de ser declarado justo; o processo complementar de renovação interior, ao qual chamavam de “santificação” ou “regeneração”, era considerado por eles como algo teologicamente distinto.

Disto resultou uma séria confusão: católicos romanos e protestantes usavam a mesma palavra, “justificação”, para designar coisas bastante diferentes. Trento

usou apenas um termo, “justificação”, para designar aquilo que para os protestantes representava *duas coisas* distintas, ou seja, a justificação e a santificação.

2 *A natureza da justiça justificadora.* Lutero ressaltou o fato de que os pecadores não possuíam nenhuma justiça em si mesmos. Eles nada tinham em si mesmos que pudesse, de alguma forma, ser considerado como a causa da decisão graciosa de Deus no sentido de justificá-los. A doutrina de Lutero sobre a “justiça que vem de Cristo” (*iustitia Christi aliena*) deixava bem claro que a justiça responsável pela justificação dos pecadores era algo exterior a eles. Esta justiça é imputada, não concedida; ela é externa, não interna.

Os primeiros críticos da reforma argumentavam, seguindo Agostinho, que os pecadores eram justificados com base em uma justiça interna, graciosamente derramada ou gravada por Deus em seu coração. Esta justiça era em si concedida como um ato de graça; não era fruto de algum mérito pessoal. No entanto, conforme alegavam, deveria haver algo no interior das pessoas que pudesse permitir a justificação divina. Lutero refutou esta idéia. Para ele, Deus pode justificar os indivíduos diretamente, sem ter necessariamente que recorrer a um dom intermediário de justiça.

Trento defendeu com vigor a idéia agostiniana de justificação que tomava por base uma justiça interna. O sétimo capítulo deixa este ponto perfeitamente claro:

A única causa formal [de justificação] é a justiça de Deus – não a justiça pela qual ele mesmo é justo, mas a justiça pela qual ele nos torna justos, de forma que, quando essa justiça nos é concedida, somos “renovados no espírito de nossa mente” e não apenas somos considerados justos, mas assim somos chamados, pois somos, de fato, justos... Ninguém pode ser justo sem que Deus lhe transmita os méritos da paixão de nosso Senhor Jesus Cristo, o que acontece na justificação do pecador.

A expressão “causa formal singular” precisa ser explicada. Uma causa “formal” representa a causa *direta* ou a causa mais imediata de alguma coisa. Portanto, o que Trento está afirmando é que a causa direta da justificação é a justiça que Deus graciosamente nos concede – idéia que se opõe à existência de causas indiretas ou mais distantes de justificação, como “a causa eficiente” (Deus) ou “a causa meritória” (Jesus Cristo).

Contudo, era necessário atentar também para o uso da palavra “única”. Uma tentativa de chegar a um consenso entre a posição católica romana e a protestante, a qual recebeu especial atenção no Colóquio de Ratisbon em 1541, foi a proposta para que se reconhecesse a existência de *duas* causas da justificação – uma justiça externa (posição defendida pelos protestantes) e uma justiça interna (posição defendida pelos católicos romanos). Esta solução conciliatória parecia promissora. Trento, porém, não perdeu tempo com isso. O uso da palavra “única” foi intencional, pretendendo eliminar a idéia de que pudesse haver mais de uma causa de justificação. A *única* causa direta da justificação era o dom da justiça interna.

3 *A natureza da fé justificadora.* A doutrina da justificação somente pela fé, criada por Lutero, tornou-se alvo de intensas críticas. O cânon 12 condena um aspecto central dessa noção de fé justificadora, quando rejeita a idéia de que “a fé

justificadora nada mais é do que a confiança na misericórdia de Deus, que perdoa os pecados por amor a Cristo”. Em parte, essa rejeição da doutrina de Lutero reflete a ambigüidade, observada acima (vide pp. 524-6), em relação ao significado do termo “justificação”. No Concílio de Trento temia-se que qualquer pessoa, de forma indiscriminada, pudesse acreditar na possibilidade de ser justificada – conforme a aceção tridentina do termo – pela fé, dispensando totalmente a necessidade de obediência ou de renovação espiritual. O Concílio, ao atribuir ao termo “justificação” um duplo significado, interpretando-o como algo que *tanto* representa o início da vida cristã *quanto* sua continuação e crescimento, acreditou que Lutero estava sugerindo que a mera fé em Deus (sem a exigência de que o pecador fosse transformado e renovado por Deus) era o fundamento de toda vida cristã.

Entretanto, Lutero não defendia, na verdade, essa posição, embora sua maneira um tanto veemente de expressar-se possa ser a causa desse mal-entendido. Antes, ele afirmava que a vida cristã se iniciava pela fé, e somente pela fé; assim como que as boas obras vinham após a justificação, e não que precediam esta justificação. O próprio Concílio de Trento estava pronto a admitir que a vida cristã começava pela fé, aproximando-se bastante, na verdade, da posição de Lutero. Como declara o capítulo 8 do Decreto da Justificação, “considera-se que somos justificados pela fé, pois a fé é o princípio da salvação humana, o alicerce e a raiz de toda a justificação, sem a qual é impossível agradar a Deus”. Talvez este seja um exemplo clássico de um mal-entendido teológico que se fundamenta na controvérsia sobre o significado de um importante termo teológico.

4 *A certeza da salvação.* Para Lutero, assim como para os demais reformadores, a pessoa podia estar certa sobre sua salvação. A salvação baseava-se na fidelidade de Deus quanto às suas promessas de misericórdia; deixar de confiar na salvação era, na verdade, o mesmo que duvidar da fidelidade e da integridade de Deus. Contudo, isso não pode ser visto como uma confiança absoluta em Deus, que não estivesse sujeita à dúvida. Fé não é sinônimo de certeza; embora o alicerce teológico da fé cristã possa ser algo certo, indubitável, a percepção humana e nosso compromisso em relação a esse alicerce estão sujeitos a oscilações.

O Concílio de Trento encarava a doutrina dos reformadores sobre a certeza da salvação com grande ceticismo. O capítulo 9 do Decreto da Justificação, intitulado: “Contra a vã confiança dos hereges”, criticava a “confiança pecaminosa” dos reformadores. Embora ninguém pudesse duvidar da bondade e da generosidade de Deus, os reformadores se enganaram seriamente, ao ensinar que “ninguém é absolvido de seus pecados e justificado, a não ser que tenha certeza dessa absolvição e justificação, acreditando que isso ocorre somente pela fé”. O Concílio insistia que “ninguém pode ter certeza por meio de uma fé absoluta, acima de dúvidas, se alcançou a graça de Deus ou não”.

A tese do Concílio de Trento parece ser a de que os reformadores davam a impressão de estar fazendo da confiança ou da ousadia humanas o fundamento da justificação, de forma que a justificação baseava-se na falível convicção humana, e

não na graça de Deus. Entretanto, a percepção que os reformadores tinham de si mesmos era a de alguém que ressaltava o fato de que a justificação fundamentava-se nas promessas de Deus; deixar de confiar com ousadia nessas promessas era o mesmo que questionar o caráter de Deus.

Nesta seção, consideramos a importância que a doutrina da justificação teve para a reforma do século XVI, quando essa doutrina se tornou o centro de uma controvérsia. Ela ainda gera muita polêmica, embora dentro de um contexto diferente. Nossa atenção volta-se agora para alguns aspectos relacionados à doutrina da justificação conforme estudos mais recentes do Novo Testamento.

A justificação em estudos mais recentes do Novo Testamento

Em anos recentes, tem surgido uma grande discussão em torno da relação entre as perspectivas de Paulo sobre a doutrina da justificação e as perspectivas do judaísmo do século I, tomando por base os escritos de E. P. Sanders. Sua primeira grande obra a discutir esse tema foi *Paul and Palestinian Judaism* [*Paulo e o judaísmo palestino*] (1977), seguida, anos depois, por uma obra ainda mais importante, *Paul, the law and the Jewish people* [*Paulo, a Lei e o povo judeu*] (1983). A obra de Sanders representa a necessidade de uma total reavaliação de nossa compreensão da relação de Paulo com o judaísmo. Sanders observou que Paulo tem sido, muitas vezes, interpretado de acordo com uma ótica luterana.

De acordo com essa interpretação luterana de Paulo (que enfatiza a diferença entre a lei e o evangelho, em acentuado contraste com a perspectiva reformada associada a Calvino e Bullinger), Paulo criticava a tentativa totalmente equivocada, por parte dos legalistas judeus, de achar favor e aceitação aos olhos de Deus pela conquista da justiça por meio do cumprimento das obras da lei. Conforme alegava Sanders, essa perspectiva influenciou a análise de escritores luteranos como Ernst Käsemann e Rudolf Bultmann. Estes estudiosos, talvez involuntariamente, fizeram uma leitura de Paulo a partir de uma ótica luterana, deixando, assim, de perceber que Paulo tinha de ser interpretado dentro de seu próprio contexto histórico, o judaísmo do século I.

De acordo com Sanders, o judaísmo palestino da época de Paulo poderia ser caracterizado como uma forma de “nominalismo contratual”. A lei deveria ser interpretada como uma expressão da aliança entre Deus e Israel, prestando-se a explicar, da forma mais clara e precisa possível, quais eram os comportamentos humanos adequados ao contexto dessa aliança. Assim, define-se justiça em termos de comportamentos ou atitudes consistentes com o fato histórico de que aquele era o povo da aliança de Deus. Portanto, “as obras da lei” não são entendidas (como sugeria Lutero) como meios pelos quais os judeus acreditavam poder ter acesso à aliança, pois eles já eram parte dessa aliança. Antes, essas obras são uma expressão do fato de que os judeus já pertenciam ao povo da aliança de Deus e estavam, apenas, cumprindo suas obrigações para com essa aliança.

Sanders rejeitava a opinião conforme a qual “a justiça proveniente da lei” é “uma conquista fundamentada no mérito que dá a alguém o direito de exigir uma

recompensa de Deus, representando assim uma negação da graça". "As obras da lei" não eram consideradas o fundamento para o acesso à aliança, mas sim o fundamento para sua manutenção. Como Sanders disse: "As obras são a condição para permanecer 'nela' [aliança], mas elas não conquistam a salvação". Se Sanders estiver certo, as características básicas da interpretação que Lutero fez de Paulo estão incorretas e precisam ser objeto de radical revisão.

Qual é, portanto, o entendimento de Paulo no que diz respeito à diferença entre o judaísmo e o cristianismo, conforme a ótica de Sanders? Tendo afirmado que os judeus nunca acreditaram na salvação pelas obras ou pelo exclusivo esforço humano, o que Sanders considera a vantagem que distingue o cristianismo do judaísmo?

Havendo se pronunciado contrário à visão do judaísmo como a religião do mérito e do cristianismo como a religião da graça, Sanders apresenta a seguinte argumentação. O judaísmo vê a esperança da salvação do povo judeu como algo que se fundamenta "em sua condição de povo da aliança com Deus e, portanto, de detentor da lei", enquanto os cristãos acreditam na existência de "uma justiça mais perfeita, que se fundamenta exclusivamente na crença da participação em Cristo". Paulo, assim como o judaísmo, estava preocupado com a questão do acesso e da manutenção da aliança. A diferença básica está na declaração de Paulo, a saber, de que os judeus não têm em relação à aliança um título de exclusividade nacional, pois a participação na aliança está aberta a todos aqueles que tenham fé em Cristo e que são, portanto, descendentes de Abraão (Rm 4).

A análise de Sanders é importante, no mínimo porque nos força a fazer perguntas difíceis sobre a relação de Paulo com sua origem judaica, bem como a respeito da relação entre a idéia da participação em Cristo e a idéia da justificação. (Curiosamente, tanto Martinho Lutero como João Calvino fizeram da noção da participação em Cristo algo de central importância para suas doutrinas sobre a justificação, e Calvino chegou até o ponto de fazer da justificação a consequência dessa participação.) Mas, será que ele está certo? O debate sobre esta questão continua e, conforme parece, continuará ainda por algum tempo. Contudo, os pontos a seguir parecem estar suficientemente bem definidos, possibilitando algumas observações neste momento.

Primeiro, Sanders é bastante vago sobre o motivo de Paulo estar convencido da superioridade do cristianismo frente ao judaísmo. O judaísmo é apresentado como algo incorreto pelo simples fato de não ser o cristianismo. Eles representam diferentes dispensações da mesma aliança. Contudo, Paulo parece considerar o cristianismo muito mais do que algum tipo de mudança de dispensação no judaísmo. R. H. Gundry é um dos vários estudiosos que insistem no fato de que a história da salvação não leva em conta tudo aquilo que Paulo diz, muito menos com a paixão com que ele o diz.

Segundo, Sanders sugere que tanto Paulo como o judaísmo consideram as obras como o princípio de permanência na salvação por meio da aliança. Contudo, Paulo parece considerar as boas obras como evidências, e não como algo instrumen-

tal. Em outras palavras, elas são evidências que demonstram o fato de que o crente permanece na aliança, e não instrumentos para mantê-lo na aliança. O acesso à aliança se dá por meio da fé. Existe aqui um elemento radicalmente novo que não se encaixa tão facilmente às idéias sustentadas pelo judaísmo, como Sanders parece indicar. É possível que ele esteja certo ao sugerir que as boas obras representam tanto uma *condição para* a aliança, quanto um *sinal* de sua manutenção. Paulo, entretanto, vê a fé como a condição e o sinal necessários e suficientes da aliança e de sua manutenção, considerando as obras (na melhor das hipóteses) um sinal de que o indivíduo permanece na aliança.

Terceiro, Sanders tende a considerar a doutrina de Paulo sobre a justificação de uma maneira levemente negativa, como algo que representava um desafio à noção de uma eleição étnica nacional. Em outras palavras, a doutrina da justificação de Paulo representa um desafio sutil à noção de que Israel possuía direitos religiosos especiais, em razão de sua identidade nacional. No entanto, N. T. Wright tem defendido que a doutrina da justificação de Paulo deveria ser encarada sob uma ótica positiva, como uma tentativa de redefinir aqueles que se encontram no âmbito das promessas feitas por Deus a Abraão. Essas abordagens tratam a justificação como a redefinição de Paulo sobre a forma como a herança de Abraão, distanciando-se da lei, inclui, de fato, os gentios.

A doutrina da predestinação

Ao discutir a natureza da graça, em uma parte anterior deste capítulo, observamos a existência de uma íntima relação entre “graça” e “benevolência”. Deus não tem a obrigação de conferir graça a ninguém, como se ela fosse uma mercadoria que funcionasse como uma recompensa merecida por determinadas ações. A graça é um presente, como Agostinho jamais cansou de enfatizar. Contudo, essa ênfase sobre o caráter gratuito da graça considerada como um presente, conforme se tornará claro, conduz diretamente à doutrina da predestinação, muitas vezes considerada como um dos aspectos mais enigmáticos e complexos da teologia cristã. A fim de investigar o modo como essa ligação entre graça e predestinação se desenvolveu, analisaremos alguns aspectos da teologia de Agostinho, antes de passar a lidar com a explicação definitiva da doutrina da predestinação de acordo com a tradição teológica reformada.

Agostinho de Hipona

A graça é um presente, e não uma recompensa. Essa percepção é fundamental para Agostinho (vide pp. 510-11). Se a graça fosse uma recompensa, os seres humanos poderiam adquirir sua salvação por meio das boas obras. Poderiam conquistar sua redenção. Contudo, de acordo com Agostinho, isso era totalmente contrário àquilo que o Novo Testamento proclamava a respeito da doutrina da graça. A afirmação em relação ao caráter gratuito da graça, considerada como um presente, representava uma proteção contra teorias inadequadas sobre a salvação. Já discutimos bastante sobre o entendimento de Agostinho a respeito da graça, por essa razão não há necessidade de continuar aqui a análise deste aspecto.

A percepção de Agostinho acerca da graça é digna de elogios. Entretanto, após um exame mais detalhado, provou ter seu lado negro. À medida que a controvérsia pelagiana tornou-se mais acirrada e mordaz, as implicações negativas da doutrina da graça formulada por Agostinho tornaram-se mais evidentes. Essas implicações serão examinadas a seguir.

Se a graça é um presente, Deus deve ter a liberdade de oferecê-la ou não, com base em quaisquer aspectos exteriores. Se a graça é oferecida, com base em algum aspecto exterior a ser considerado, ela deixa de ser um presente – torna-se uma recompensa por uma determinada ação ou atitude. A graça, de acordo com Agostinho, apenas permanece graciosa se não é nada mais nada menos do que um presente, refletindo assim a liberalidade ou benevolência daquele que a concede. Mas esse presente, no entanto, não é dado a todos. É um presente específico. Assim, a graça é concedida somente a alguns. A defesa de Agostinho no que diz respeito à “liberalidade de Deus”, a qual se fundamenta em sua crença de que Deus deve ter a liberdade de conceder ou negar a graça, requer, portanto, o reconhecimento da *particularidade* da graça, em vez de sua *universalidade*.

Se relacionarmos essa perspectiva à doutrina do pecado, formulada por Agostinho, todas suas implicações tornam-se claras. Toda a humanidade foi corrompida pelo pecado e não consegue se libertar de seu domínio. Apenas a graça tem o poder de libertar a humanidade. Contudo, a graça não é concedida a todos, de uma maneira universal; ela é dada somente a alguns. Como resultado, somente esses serão salvos – esses a quem se concede a graça. Para Agostinho, a predestinação envolve o reconhecimento de que Deus não concede os meios de salvação para aqueles que não foram eleitos.

Essa é a predestinação dos santos e nada além disso: a presciência e a providência dos favores divinos, por meio dos quais quem quer que seja libertado, o é com toda certeza. E onde o restante será deixado pelo justo julgamento de Deus, senão naquela massa de perdição, na qual os habitantes de Tiro e Sidon foram deixados? Por outro lado, eles teriam crido, se tivessem visto os maravilhosos sinais de Cristo. Entretanto, como isso não lhes foi dado para que cressem, logicamente não lhes foram concedidos os meios para que pudessem crer. Por conseguinte, parece-nos que algumas pessoas possuem naturalmente o dom divino do entendimento, pelo qual podem ser movidas em direção à fé, se ouvirem as palavras ou virem os sinais apropriados. Mas se essas pessoas não tivessem sido predestinadas pela graça e separadas da massa da perdição, por meio de uma decisão divina que está além de nós, então, sem o contato com essas palavras ou obras divinas, tendo-as ouvido ou visto, jamais lhes seria permitido que cressem.

É importante observar que Agostinho destacou que isso não significava que alguns eram predestinados à condenação. Significava que Deus havia escolhido alguns dentre a massa da humanidade caída. Os poucos escolhidos foram certamente predestinados à salvação. O restante não foi, de acordo com Agostinho, efetivamente condenado à perdição; eles meramente não foram eleitos para a salvação.

Agostinho apresenta a tendência (embora não seja inteiramente consistente neste aspecto) de tratar a predestinação como algo *ativo e positivo* – uma decisão deliberada por parte de Deus no sentido da redenção. Entretanto, como seus críticos destacaram, essa decisão de redimir a alguns era igualmente uma decisão de *não* redimir a outros.

Essa questão reapareceu com uma nova força durante a grande controvérsia da predestinação do século IX, na qual o monge beneditino Godescalc de Orbais (c.804–c.869, também conhecido como Gottschalk de Orbais) elaborou uma doutrina da dupla predestinação semelhante àquela que veio a ser posteriormente associada a Calvino e seus seguidores.

Perseguindo, com lógica inflexível, as implicações de sua afirmação de que Deus havia predestinado alguns à condenação eterna, Gottschalk destacou, portanto, que era bastante impróprio falar que Cristo havia morrido por esses indivíduos, pois, se assim fosse, ele teria morrido em vão, uma vez que o destino daqueles predestinados à condenação não seria mudado.

Hesitante sobre as conseqüências dessa afirmação, Gottschalk propôs que Cristo morreu *somente por aqueles que foram eleitos*. O alcance de sua obra redentora era restrito, limitando-se apenas àqueles que foram predestinados a se beneficiar de sua morte. Muitos escritores do século IX reagiram de maneira crítica diante desta afirmação. Entretanto, ela voltaria posteriormente à tona com o calvinismo.

João Calvino

Geralmente, diz-se que Calvino fez da doutrina da predestinação o centro de seu sistema teológico. Contudo, uma leitura atenta de suas *Institutas* não confirma esse julgamento consagrado. Calvino adota, bem ao contrário, uma abordagem bem restrita em relação a essa doutrina, dedicando somente quatro capítulos a sua explicação (livro III, capítulos 21–24). A predestinação é definida como “o eterno decreto de Deus, pelo qual ele determinou o que desejava fazer de cada pessoa. Pois ele não cria a todos nas mesmas condições, mas, antes, determina a vida eterna para alguns e a condenação eterna para outros”. Em certo ponto, ao escrever sobre a predestinação, Calvino parece referir-se a ela como “um horrível decreto”: “Admito que o decreto é *horribile*”. Entretanto, a melhor tradução para palavra latina *horribile* é “aterrador”; na própria tradução para o francês, que Calvino fez dessa passagem (1560) lê-se: “Confesso que esse decreto deve nos causar temor” (*doit nous épouvanter*).

O ponto em que se encontra a discussão de Calvino sobre a predestinação, na edição de 1559 de *As institutas*, é significativo. Essa discussão aparece após sua explicação a respeito da doutrina da graça. Apenas após a explicação dos principais tópicos dessa doutrina – como a justificação pela fé, por exemplo – é que Calvino se dedica à análise do misterioso e complexo tema da predestinação. Logicamente, a predestinação deveria preceder essa análise, pois, afinal de contas, a predestinação define as bases da eleição de uma pessoa, e, portanto, de sua justificação e santificação

posteriores. Contudo, Calvino nega-se a se submeter aos decretos da lógica. A pergunta que fazemos é: Por quê?

A análise que Calvino faz da predestinação parte de fatos empíricos. Alguns crêem no evangelho. Outros não. A função primária da doutrina da predestinação é explicar o porquê de alguns indivíduos responderem ao evangelho, e de outros não. Representa uma tentativa de explicar a variedade das respostas humanas diante da graça. A teologia calvinista da predestinação deve ser considerada como uma reflexão sobre os dados colhidos da experiência humana e interpretados à luz das Escrituras, em vez de algo que se deduz com base em idéias preconcebidas sobre a onipotência divina. A crença na predestinação não é em si mesma um artigo de fé, mas é o resultado final de uma reflexão, inspirada nas Escrituras, a respeito dos efeitos da graça sobre os indivíduos, à luz dos enigmas da experiência.

É preciso ressaltar que isso não representa uma inovação teológica. Calvino não está introduzindo uma noção até então desconhecida no domínio da teologia cristã. Muitos teólogos do posterior período medieval, especialmente escritores da “Escola Agostiniana Moderna” (vide p. 78), como Gregório de Rimini e Hugolino de Orvieto, ensinavam a doutrina da dupla predestinação absoluta – afirmando que Deus elege alguns para a vida eterna, e outros para a condenação eterna, sem fazer nenhuma referência a seus méritos ou deméritos. Seus destinos dependem totalmente da vontade de Deus, e não de suas características individuais. Na verdade, é possível que Calvino tenha se apropriado ativamente desse aspecto do agostinismo medieval posterior, o qual, certamente, guarda uma estranha semelhança com seus próprios ensinamentos.

Longe de ser uma premissa de importância central no pensamento de Calvino, a predestinação é uma doutrina acessória, que se preocupa em explicar um aspecto intrigante das conseqüências da proclamação do evangelho da graça. Contudo, à medida que os seguidores de Calvino buscaram desenvolver e reformular seu pensamento à luz dos novos progressos intelectuais, talvez tenha sido inevitável (perdoem-me se isso lhes parece uma forma potencialmente predestinada de falar) que pudessem acontecer certas alterações na estrutura de sua teologia cristã. A seguir, examinaremos os conceitos de predestinação que se tornaram influentes no calvinismo, após a morte de Calvino.

A ortodoxia reformada

Não é correto afirmar que Calvino tenha criado um “sistema” no sentido estrito do termo. As idéias religiosas de Calvino, da forma como são apresentadas nas *Institutas* de 1559, encontram-se *sistematicamente organizadas* com base em considerações pedagógicas; não são, entretanto, *sistematicamente deduzidas* a partir de princípios especulativos. Calvino considerava a interpretação bíblica e a teologia sistemática como coisas praticamente idênticas, recusando-se a fazer entre elas a distinção que tornar-se-ia comum após sua morte. Entretanto, como observamos anteriormente, surgiu um renovado interesse pela questão metodológica, após a morte de Calvino. A questão sobre o adequado ponto de partida para a teologia passou a ser cada vez mais debatida (vide pp. 112-16).

É esse interesse em estabelecer um ponto de partida lógico para a teologia que nos permite entender a nova importância que foi dada à doutrina da predestinação, na ortodoxia reformada. Calvino concentrou-se em um fato histórico específico, Jesus Cristo, e depois prosseguiu na investigação de suas implicações (o que representa, conforme uma linguagem técnica apropriada, que a abordagem de Calvino era analítica e indutiva). Teodoro Beza – um futuro adepto de Calvino (vide p. 115) – ao contrário, parte de princípios gerais e prossegue na dedução de suas conseqüências para a teologia cristã (isto é, sua abordagem é sintética e dedutiva).

Portanto, quais são os princípios gerais que Beza utiliza como um ponto de partida para sua sistematização teológica? A resposta para essa pergunta é que ele baseou seu sistema nos decretos divinos da eleição – isto é, na decisão divina de eleger certas pessoas para a salvação, e outras para a condenação. Todo o restante de sua teologia se preocupa com a investigação das conseqüências dessas decisões. Assim, a doutrina da predestinação assume a posição de um princípio determinante.

Pode-se notar uma das principais conseqüências dessa mudança: a doutrina da “reconciliação limitada” ou da “redenção particular”. (O termo “reconciliação” muitas vezes é usado como referência aos “benefícios resultantes da morte de Cristo”.) Pense a respeito da seguinte questão: Por quem Cristo morreu? A resposta tradicional para esta questão era a seguinte: Cristo morreu por todos; contudo, embora sua morte tenha poder para redimir a todos, somente é eficaz para aqueles que optaram por permitir que ela tivesse esse efeito. Essa doutrina foi encarada com intenso desprezo pelo arminianismo, que passaremos agora a analisar.

Antes de fazê-lo, a idéia dos “Cinco pontos do calvinismo” precisa ser introduzida e explicada. Esse termo refere-se aos cinco princípios centrais da soteriologia reformada (isto é, a perspectiva da redenção associada aos escritores calvinistas), da forma como foram definitivamente estabelecidos pelo Sínodo de Dort (1618-19). Os “Cinco pontos” são com freqüência apresentados por meio do processo mnemônico com a palavra TULIP (tulipa, em português) :

- T** total depravação da natureza pecadora do ser humano;
- U** eleição incondicional (em inglês, unconditional election), pois os seres humanos não são predestinados com base em aspectos previstos, como algum mérito, qualidade ou conquista;
- L** reconciliação limitada (em inglês, limited atonement), pois Cristo morreu somente pelos eleitos;
- I** graça irresistível (em inglês, irresistible grace), pela qual os eleitos são inevitavelmente chamados e redimidos;
- P** perseverança dos santos, pelo fato de que aqueles que são verdadeiramente predestinados por Deus não podem de maneira nenhuma abandonar esse chamado.

Uma importante controvérsia surgiu nos círculos calvinistas, no início do século XVII, com respeito à seqüência lógica dos “decretos da eleição”. Duas

posições clássicas podem ser percebidas em meio a esse debate notoriamente pedante, que se transformou em um símbolo do obscurantismo teológico.

- 1 A posição *infralapsariana*, associada a François Turretini (1623-87), afirma que a eleição pressupõe a queda da humanidade. Dessa forma, os decretos da eleição voltam-se para toda a humanidade como uma “massa de pecados” (*massa perditionis*). Em outras palavras, a decisão de Deus de predestinar alguns para a eleição e outros para a condenação é uma reação à Queda. Os seres humanos caídos são o objeto dessa decisão.
- 2 A posição alternativa *supralapsariana*, associada a Beza, considera a eleição anterior à Queda. Aqui, a humanidade antes da Queda é considerada o objeto do decreto divino da predestinação. Assim, a Queda é vista como um meio de levar a cabo o decreto da eleição.

É possível também observar uma terceira posição, particularmente associada a Moisés Amyraut (1596-1664) e à Academia Calvinista em Saumur, na França. Essa posição, com freqüência, é designada como *universalismo hipotético* e teve um impacto relativamente pequeno em meio ao calvinismo.

O arminianismo

O arminianismo recebeu esse nome em razão de Jakob Arminius (1560-1609), que reagiu contra a doutrina reformada da redenção particular. Para ele, Cristo havia morrido por todos, não apenas pelos eleitos. Essa perspectiva recebeu apoio nos círculos reformados holandeses, em consequência do Sínodo de Dort, levando à publicação do *Manifesto remonstrance* de 1610. Essa declaração afirmava o caráter e o alcance universal da obra de Cristo:

Deus, por meio de um eterno e imutável decreto em Cristo, antes da existência do mundo, determinou-se a eleger para a vida eterna, dentre a raça humana pecadora e caída, todos aqueles que, por meio da graça de Deus, crêem em Jesus Cristo e perseveram na fé e na obediência... Cristo, o salvador do mundo, morreu por todos os seres humanos, obtendo dessa forma, pela sua morte na cruz, a reconciliação e o perdão para todos, de tal maneira, entretanto, que apenas aqueles que são fiéis realmente desfrutaram disso.

A idéia da predestinação é assim mantida; entretanto, seu referencial é radicalmente alterado. Enquanto o Sínodo de Dort entendia a predestinação como uma questão individual, os arminianos entenderam-na de forma coletiva: Deus havia predestinado que um grupo específico de pessoas seria salvo – isto é, aqueles que crêem em Jesus Cristo. Pela fé, os indivíduos cumprem a condição predestinada da salvação.

O arminianismo logo alcançou uma posição relevante em meio ao evangelicalismo do século XVIII. Apesar das perspectivas mais calvinistas de George Whitefield, as idéias arminianas foram vigorosamente afirmadas no meio metodista por Charles Wesley (1707-88). Por exemplo, seu hino “Would Jesus have a sinner die?” [Jesus faria um pecador morrer?] afirma com grande vigor a doutrina da redenção universal da humanidade:

Deixe que o teu amor constanja meu coração
 Que o teu amor liberte cada pecador,
 Que cada alma humana caída,
 Possa experimentar a graça que me encontrou;
 Que toda a humanidade possa comigo provar
 Da tua soberania, do teu amor sem fim.

Esta concepção também alcançou uma posição de destaque nos Estados Unidos, no século XVIII: as obras de Jonathan Edward fazem freqüentes referências ao que ele considerava como inconsistências e falhas de seus opositores arminianos. A perspectiva arminiana tinha um grande apelo popular, apesar das suspeitas com que seus críticos normalmente a encaravam.

Karl Barth

Uma das características mais interessantes da teologia de Karl Barth é a maneira como ela interage com a teologia do período da ortodoxia reformada. A seriedade com que Barth encarou os escritos desse período foi, em parte, responsável pela criação do termo “neo-ortodoxia”, expressão usada para designar a ampla abordagem de Barth (vide pp. 139-41). O tratamento que Barth dispensou à doutrina reformada da predestinação é particularmente interessante, pois demonstra o modo como ele consegue lançar mão de termos tradicionais e atribuir-lhes um novo significado, no contexto de sua própria teologia. A discussão de Barth sobre a predestinação (*Church dogmatics* [*Dogmática da igreja*], volume 2, parte 2) fundamenta-se em duas afirmações centrais:

- 1 Jesus Cristo é o Deus que elege.
- 2 Jesus Cristo é o ser humano eleito.

Essa forte orientação cristológica da predestinação é mantida ao longo de sua análise da doutrina. “Em seu sentido mais simples e abrangente possível, a doutrina da predestinação consiste na afirmação de que a predestinação divina é a eleição de Jesus Cristo. Esse conceito de eleição, porém, faz uma dupla referência – refere-se àquele que elege e também àquele que é eleito”. Portanto, o que exatamente Deus predestinou? A resposta de Barth a essa questão engloba vários elementos, dentre os quais os mais importantes são apresentados a seguir:

- 1 “Deus escolheu ser amigo e parceiro da humanidade”. Deus escolheu, por meio de uma decisão livre e soberana, relacionar-se com a humanidade. Barth afirma assim o compromisso de Deus para com a humanidade, apesar do pecado e da corrupção humana.
- 2 Deus escolheu demonstrar esse compromisso entregando, pela redenção da humanidade, a Cristo. “De acordo com a Bíblia, foi isso que aconteceu na encarnação do Filho de Deus, em sua paixão e morte e em sua ressurreição dos mortos”. O ato da redenção expressa a atitude de Deus, que elege a si mesmo como redentor da humanidade pecadora.

- 3 Deus escolheu suportar toda a dor e todo o preço da redenção. Ele escolheu aceitar a cruz do Gólgota como um trono real. Escolheu também aceitar a porção que pertencia à humanidade caída, especialmente no sofrimento e na morte. Ele escolheu o caminho da auto-humilhação e degradação para redimir a humanidade.
- 4 Deus escolheu receber em nosso lugar os aspectos negativos de seu julgamento. Ele rejeita a Cristo, para que nós não sejamos rejeitados. O lado negativo da predestinação que deveria, conforme Barth sugere, ter recaído, por direito, sobre a humanidade pecadora, é, em vez disso, direcionado a Cristo, o Deus que elege e o ser humano eleito. Deus optou por suportar a “rejeição, condenação e morte”, que são as conseqüências inevitáveis do pecado. Assim, “a rejeição não pode vir outra vez a tornar-se a porção ou o destino da humanidade”. Cristo suportou aquilo que a humanidade pecadora deveria ter suportado, para que a humanidade jamais tivesse de suportar isso novamente.

Embora a predestinação contenha um “não”, essa negação não se volta contra a humanidade. Embora a predestinação envolva exclusão e rejeição, não se trata da exclusão e da rejeição da humanidade. Embora ela esteja voltada para a perdição e a morte, não se volta para a perdição e a morte da humanidade.

Assim, Barth elimina qualquer idéia de uma “predestinação para a condenação” em relação à humanidade. O único que é predestinado à condenação é Jesus Cristo que “desde toda a eternidade escolheu sofrer por nós”.

As conseqüências dessa abordagem são claras. Embora todas as aparências indiquem o contrário, a humanidade não pode ser condenada. No final, a graça triunfará, até mesmo sobre a descrença. A doutrina da predestinação de Barth elimina a possibilidade de rejeição da humanidade. Pelo fato de Cristo haver suportado a pena e a dor da rejeição de Deus, isso não mais caberá à humanidade. Aliada a sua ênfase característica sobre o “triumfo da graça”, a doutrina da predestinação de Barth aponta para a restauração e salvação universal da humanidade – uma posição que tem provocado um certo grau de crítica por parte daqueles que, em diferentes condições, seriam favoráveis à perspectiva geral de Barth. Emil Brunner é um exemplo deste tipo de crítica:

O que essa declaração, “que Jesus é a única pessoa realmente rejeitada”, significa para a condição humana? Evidentemente significa isso: Que não há possibilidade de condenação... O julgamento já foi feito em Cristo – e isso serviu para toda a humanidade. O fato de a humanidade ter ou não conhecimento disso, crer ou não nesse fato, não é tão importante. A humanidade é como um grupo de pessoas que parecem estar perecendo em um mar revolto. Contudo, elas, na realidade, não se encontram em um mar onde possam se afogar, mas apenas em águas rasas, nas quais é impossível se afogar. Acontece apenas que elas ignoram esse fato.

Predestinação e economia: a tese de Weber

Uma das conseqüências mais fascinantes da ênfase calvinista sobre a questão

da predestinação está em seu impacto sobre as atitudes de seus adeptos. A questão da *certeza* possui uma importância especial: como o cristão pode saber se está realmente entre os eleitos? Embora Calvino insistisse no fato de que as obras não constituíam a base da *salvação*, ele todavia permitiu que as obras fossem vistas, de forma um tanto vaga, como o fundamento para a *certeza* da salvação. De acordo com sua perspectiva, as obras podem ser consideradas como “testemunhos de que Deus vive e governa dentro de nós”. Os cristãos não são salvos pelas obras; antes, sua salvação é demonstrada pelas obras. “A graça das boas obras... demonstra que o espírito da adoção nos foi concedido”. É possível encarar essa tendência de considerar as obras uma evidência da eleição como a primeira fase da articulação de uma ética do trabalho, que apresentava significativas nuances pastorais: afirmava-se que era por meio do ativismo secular que o cristão poderia assegurar sua consciência atormentada de que estava entre os eleitos.

Posteriormente, a ansiedade em torno dessa questão da eleição representou uma característica genérica da espiritualidade calvinista que, de modo geral, recebeu profunda atenção dos pregadores e escritores calvinistas. Entretanto, a resposta básica a que chegavam era essencialmente a mesma: o cristão que pratica boas obras era, com certeza, escolhido. Theodore Beza defende esse mesmo ponto:

Por esta razão, São Pedro nos adverte para que asseguremos nossa vocação e eleição por meio das boas obras. Não que elas possam ser a causa de nossa vocação e eleição... mas pelo fato de que as boas obras trazem testemunho para nossa consciência de que Jesus habita em nós e que, por conseguinte, não podemos perecer, sendo eleitos para a salvação.

Novamente, encontramos o mesmo ponto sendo discutido: as obras testificam a salvação, embora não nos faça alcançá-la; elas são uma conseqüência e não um pré-requisito da salvação. Por um processo de raciocínio *a posteriori* (baseado na observação), o cristão é capaz de inferir sua eleição a partir dessa conseqüência (as boas obras). Além de glorificar a Deus e demonstrar a gratidão do cristão, essa atitude ética do ser humano desempenha um papel psicológico de vital importância para a aflita consciência cristã, pois dava ao cristão a certeza de que era realmente um dos eleitos.

Essa idéia foi, com freqüência, expressa por meio do “silogismo prático”, um raciocínio construído da seguinte maneira:

Todos aqueles que são eleitos exibem certos sinais como conseqüência dessa eleição.
Eu exibo estes sinais.
Portanto, estou entre os eleitos.

Assim, esse *sylogismus practicus* determina a base da convicção da eleição pela presença de “certos sinais” na vida do cristão. Dessa maneira, havia uma grande pressão psicológica no sentido de demonstrar essa eleição, para si mesmo e para o mundo em geral, por intermédio da ostentação desses sinais – entre os quais encontrava-se o compromisso sincero de servir e glorificar a Deus por meio do

trabalho no mundo. De acordo com o sociólogo Max Weber, é essa pressão que se encontra por trás do surgimento do capitalismo em meio às sociedades calvinistas.

A versão popular da tese de Weber afirma que o capitalismo é um resultado direto da Reforma Protestante. Isso é historicamente insustentável e, de qualquer maneira, não representa aquilo que Weber disse de fato. Ele deixou isso bem claro:

Não tenho a menor intenção de sustentar uma tese tão fantasiosa e insensata como essa de que o espírito do capitalismo... somente poderia ter surgido como resultado de certos efeitos da Reforma. O fato de saber que certas formas importantes de capitalismo são bem anteriores à Reforma é, em si mesmo, suficiente para refutar essa alegação.

Weber, ao contrário, defendia que um novo “espírito do capitalismo” havia surgido no século XVI. Portanto, não é bem o *capitalismo*, mas *uma forma específica* de capitalismo que precisa ser explicada.

O protestantismo, conforme Weber alegava, havia criado os pré-requisitos psicológicos essenciais para o desenvolvimento do capitalismo moderno. Na verdade, Weber atribuía a contribuição fundamental do calvinismo a sua capacidade de gerar impulsos psicológicos devido a seu sistema de crenças. Weber dedicou uma atenção especial à noção de “chamado” que associou à noção calvinista da predestinação. Os calvinistas, seguros de sua salvação pessoal, eram, por conseguinte, capazes de engajar-se nas atividades seculares sem muita ansiedade a respeito de sua salvação em consequência disso. A pressão no sentido de provar sua eleição levava a uma busca ativa do sucesso secular – um sucesso que, como a história nos mostra, geralmente não demorava a aparecer.

Não é nossa preocupação aqui fazer uma crítica da tese de Weber. Em alguns círculos, essa tese é totalmente desacreditada; em outros, ela continua viva. Nossa preocupação é simplesmente observar que Weber teve uma percepção correta quanto ao fato de que as idéias religiosas poderiam ter um poderoso impacto social e econômico sobre a Europa, no início do período moderno. O simples fato de Weber ter sugerido que o pensamento religioso da Reforma era capaz de fornecer o estímulo necessário para o desenvolvimento do capitalismo moderno é, por si só, um poderoso testemunho da necessidade de estudar-se teologia para alcançar uma boa compreensão da história humana. Indica também que idéias aparentemente abstratas – como a predestinação – podem ter um impacto bastante concreto sobre a história!

O presente capítulo apresentou um breve panorama a respeito de uma grande quantidade de material relacionado à compreensão cristã da natureza humana, do pecado e da graça. Apenas uma pequena parte dos debates que surgiram na tradição cristã foi explorada. Apesar disso, identificamos marcos centrais, que continuam a ter importância decisiva nos constantes debates que ocorrem no cristianismo em torno dessas questões.

Perguntas para o Capítulo 14

- 1 Faça um breve resumo das principais questões discutidas na controvérsia pelagiana.
- 2 Por que Agostinho acreditava no pecado original?
- 3 Imagine que você está explicando a idéia da “graça” para alguém que não estuda teologia e que não está disposto a prestar muita atenção. Com uma explicação de até duzentas palavras, o que você diria sobre este assunto?
- 4 Martinho Lutero é associado à doutrina da “justificação somente pela fé”. O que ele quis dizer com essa doutrina? E quais foram as alternativas que ele rejeitou?
- 5 “Se você não é predestinado, então se mexa e arrume um jeito de tornar-se um predestinado?”. De que forma essa atitude está ligada à tese de Weber no que diz respeito à origem do capitalismo?

Leitura complementar

Para uma seleção de fontes importantes para essa seção, ver Alister McGrath, *The Christian theology reader* 2ª ed. (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2001), capítulo 6.

Marilyn McCord Adams, *What sort of human nature? Medieval philosophy and the systematics of Christology* (Milwaukee: Marquette University Press, 1999).

Ray S. Anderson, *On being human: essays in theological anthropology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982).

— “Christian anthropology”, em A. E. McGrath(ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 5-9.

G. C. Berkouwer, *Man: the image of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962).

David Cairns, *The image of God in man*, edição revisada (London: Collins, 1973).

Everett Ferguson, *History, hope, human language, and Christian reality* (New York: Garland Publishing, 1999).

David A. S. Fergusson, *The cosmos and the Creator: an introduction to the theology of creation* (London: SPCK, 1998).

Edmund Hill, *Being human: a biblical perspective* (London: Geoffrey Chapman, 1984).

Philip Edgcumbe Hughes, *The true image: the origin and destiny of man in Christ* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989).

Paul K. Jewett, *Man as male and female* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975).

David H. Kelsey, “Human being” em P. Hodgson e R. King (eds), *Christian theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 141-67.

Hans Küng, *Justification: the doctrine of Karl Barth and a catholic reflection* (New York: Nelson, 1964).

G. W. H. Lampe e F. W. Dillistone, *The doctrine of justification by faith* (London: Mowbray, 1954).

Eugene Laver e Joel Mlecko (eds), *A Christian understanding of the human person: basic readings* (New York: Paulist Press, 1982).

Alister E. McGrath, *Iustitia dei: a history of the Christian doctrine of justification*, 2ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

John Macquarrie, *In search of humanity: a theological and philosophical approach* (London: SCM Press, 1983).

Gerhard May, *Creatio ex nihilo: the doctrine of “creation out of nothing” in early Christian thought* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995).

Karl Menninger, *Whatever became of sin?* (New York: Hawthorn, 1973).

Jürgen Moltmann, *Man: Christian anthropology in the conflicts of the present* (Philadelphia: Fortress Press, 1974).

- Richard A. Muller, *Christ and the decree: Christology and predestination in reformed theology from Calvin to Perkins* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988).
- Joan E. O'Donovan, "Man in the image of God: the disagreement between Barth and Brunner reconsidered", *Scottish Journal of theology* 39 (1986), 433-59.
- Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in theological perspective* (London: SCM Press, 1985).
- Ted Peters, *Sin: radical evil in soul and society* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994).
- Alvin Plantinga, *God, freedom and evil* (New York: Harper & Row, 1974).
- Bernard Ramm, *Offense to reason: the theology of sin* (San Francisco: Harper & Row, 1985).
- E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion* (Philadelphia: Fortress Press, 1977).
- _____, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1985).
- Paul R. Sponheim, "Sin and evil", em C. E. Braaten e R. W. Jenson (eds), *Christian dogmatics*, 2 vols (Philadelphia: Fortress Press, 1984), vol.1, 363-463.
- John Edward Sullivan, *The image of God: the doctrine of St Augustine and its influence* (Dubuque, IA: Priory Press, 1963).
- W. Telfer, "The birth of Christian anthropology", *Journal of theological studies* 13 (1962), 347-54.
- N. P. Williams, *The ideas of the fall and original sin* (London: Longmans, 1927).
- R. R. Williams, "Sin and evil" em P. Hodgson e R. King (eds), *Christian theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 168-95.
- N. T. Wright, *The New Testament and the people of God* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992).
- _____, *Jesus and the victory of God* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996).

Citações

- Tertullian, *de baptismo*, 5 (p. 503-4).
- Origen, *de principiis*, III.iv.1 (p. 504).
- Lactantius, *Divinae Institutiones*, VI, 10-11 (p. 504).
- Pelagius, *Letter to Demetrias*, 16 (p. 508).
- Augustine, *de natura et gratia*, iii, 3 – iv, 4 (p. 510).
- Details as set out in the Letter of Faustus of Rhegium to Lucidus (473), in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 20, ed. A. Engelbrecht (Vienna: Tempsky, 1891), 165-6 (p. 513).
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Prima Secundae, q. 110, a. 1 (p. 515-6).
- Martin Luther, Preface to the Latin Works (1545), in *D. Martin Luthers Werke: Kristische Gesamtausgabe*, vol. 54 (Weimar: Bohlau, 1938), 185-6 (p. 518-9).
- Martin Luther, Lectures on Romans (1515-16), in *D. Martin Luthers Werke: Kristische Gesamtausgabe*, vol. 56 (Weimar: Bohlau, 1938), 269, 272 (p. 522).
- John Calvin, *Institutes*, III.xi.2, 23 (p. 523-4).
- Council of Trent, Session VI, chapter 4, in H. Denzinger (ed.), *Enchiridion Symbolorum*, 24-5 edn (Barcelona: Herder, 1948), 285-6 (p. 525).
- Council of Trent, Session VI, chapter 7, in H. Denzinger (ed.), *Enchiridion Symbolorum*, 24-5 edn (Barcelona: Herder, 1948), 287-8 (p. 526).
- Augustine, *de dono perseverantiae*, XIV, 35 (p. 531).
- Remonstrant Articles* 1-2 (p. 535).
- Charles Wesley, "Would Jesus Have a Sinner Die?" Text in F. Whaling (ed.), *John and Charles Wesley: Selected Writings and Hymns* (London: SPCK, 1981), 183 (p. 536).
- Karl Barth, *Church Dogmatics*, 14 vols (Edinburgh: Clark, 1936-75), II/2, 166 (p. 537).
- Emil Brunner, *The Christian Doctrine of God: Dogmatics*, vol. 1 (London: Lutterworth Press, 1949), 346-51 (p. 537).
- Theodore Beza, *A Briefe and Pithie Summe* (London, 1565), 37-8 (p. 538).
- Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: Allen & Unwin, 1930), 91 (p. 539).

A DOUTRINA DA IGREJA

O ramo da teologia cristã que trata da doutrina da igreja é, via de regra, chamado *eclesiologia* (do grego: *ekklesia*, “igreja”), sendo de suma importância para todo aquele que deseja envolver-se em qualquer tipo de ministério pastoral. Várias questões eclesiológicas surgem a todo instante ao longo da prática pastoral. Que tipo de instituição é a igreja? A eclesiologia é aquela área da teologia que busca fornecer uma explicação teórica para uma instituição que passou por muita mudança e evolução ao longo dos séculos e que se estabeleceu em um contexto social e político também variável. Assim, estudar as diversas perspectivas cristãs sobre a igreja significa adquirir uma noção sobre a maneira como as instituições adaptam-se às mudanças com a finalidade de sobreviver. Nesta reflexão, a Reforma constitui um período particularmente importante, pois foi quando surgiram diversas eclesiologias, cada qual em resposta a diferentes necessidades, percepções e oportunidades. Este capítulo tem por objetivo investigar alguns destes temas que surgiram a partir dessa incrível história do desenvolvimento da igreja ao longo dos séculos.

O início do desenvolvimento da eclesiologia

A eclesiologia não foi uma questão de grande importância para a igreja primitiva. A igreja oriental não demonstrou ter consciência da importância potencial dessa questão. A maior parte dos escritores gregos patrísticos dos cinco primeiros séculos contentavam-se em descrever a igreja pelo uso de imagens reconhecidamente inspiradas nas Escrituras, sem maiores questionamentos. Assim, Isidoro de Pelusium definia a igreja como “a assembléia dos santos unida pela fé ortodoxa e pela excelência na maneira de viver”. Podem-se observar os seguintes elementos como objeto de consenso naquela época:

- 1 A igreja é uma comunidade espiritual que substitui Israel como povo de Deus na terra .
- 2 Todos os cristãos são um em Cristo, apesar de suas diferentes origens e experiências.
- 3 A igreja é o repositório do verdadeiro ensinamento cristão.

4 A igreja reúne os fiéis de todo o mundo, com a finalidade de capacitá-los a crescer em fé e santidade.

Em parte, esta falta de interesse pela doutrina da igreja era um reflexo da situação política do período. A igreja era, na melhor das hipóteses, apenas tolerada e, na pior das hipóteses, uma organização perseguida com vigor, na esfera de autoridade de um Estado pagão e hostil – a saber, o Império Romano.

Com a conversão de Constantino, a situação alterou-se radicalmente. Cada vez mais teólogos começaram a traçar paralelos entre o império romano e a igreja cristã – seja com sentido negativo (como fez Hipólito de Roma, que viu no império uma imitação satânica da igreja), seja com uma carga positiva (como fez Eusébio, que viu o império como uma instituição ordenada por Deus e encarregada da tarefa de preparar o mundo para a vinda do reino de Cristo).

Uma questão de ordem prática levou a uma gradual reflexão em torno da questão eclesiológica. Em uma fase inicial, surgiu uma grande rivalidade entre os líderes das igrejas, especialmente em Roma e Constantinopla. Nos primeiros quatro séculos, vários centros urbanos tiveram uma importância especial, dentre os quais podemos destacar Alexandria, Antioquia, Constantinopla, Jerusalém e Roma. No entanto, no final do século IV tornava-se cada vez mais evidente que Roma, como centro do Império Romano, havia adquirido uma posição de especial destaque. O termo “papa”, originário da palavra latina *papa* que significa “pai”, era usado a princípio para todos os bispos cristãos; pouco a pouco, ele passou a ser utilizado com maior frequência para designar o bispo mais importante da igreja – a saber, o bispo de Roma. A partir de 1073, o título era reservado exclusivamente para esse bispo. Portanto, começou a surgir o seguinte questionamento: que autoridade tem o bispo de Roma fora de sua diocese?

Na prática, a resposta era bem simples: bastante autoridade. O bispo de Roma (de agora em diante passaremos a chamá-lo de “papa”, apesar do ligeiro anacronismo em que incorremos) era em regra chamado para servir de árbitro em diversas disputas ocorridas na igreja, por todo o mundo mediterrâneo. Quando Nestor e Cirilo de Jerusalém envolveram-se em debates cristológicos intermináveis, no século V, e ficou claro que não havia qualquer sinal de uma solução a vista, ambos correram para Roma em busca do apoio do papa.

Contudo, será que esta hierarquia tinha alguma base teológica? As igrejas orientais não hesitavam em dizer que não. No entanto, outras igrejas não tinham tanta certeza. Afinal, o papa era o sucessor de São Pedro, que havia sido martirizado em Roma. Tendo em vista o aparente “primado de Pedro” no Novo Testamento (Mt 16.18), não era possível afirmar que isto conferia aos sucessores de Pedro autoridade sobre as demais igrejas? Para alguns, mesmo dentre as igrejas orientais, parecia que, de alguma maneira insondável, a autoridade espiritual de Pedro fora transmitida aos bispos que o sucederam em Roma. Cipriano de Cartago é exemplo de um escritor ocidental que defendeu com veemência o primado de Roma perante todo o mundo cristão. Esta questão assumiria renovada importância em diversos momentos da história da igreja, dentre os quais destaca-se a Reforma.

A controvérsia donatista

No final, foi a igreja ocidental que forçou o ritmo da reflexão teológica sobre a natureza e identidade da igreja. Parece ser regra geral o fato de que o desenvolvimento da doutrina cristã seja ocasionado por controvérsias. Parece ser sempre necessário um certo estímulo para provocar uma reflexão teológica mais sólida sobre as questões. Especificamente no caso da eclesiologia, este estímulo foi fornecido por uma controvérsia que surgiu no norte de África, território romano, e que passou para a história com o nome de “controvérsia donatista”.

No governo do imperador Diocleciano (284–313), a igreja cristã foi bastante perseguida. A origem desta perseguição data de 303, tendo finalmente terminado com a conversão de Constantino e a promulgação do Édito de Milão, em 313. Antes disso, vigorava um édito de fevereiro de 303, que determinava que livros cristãos fossem queimados e igrejas demolidas. Os líderes cristãos que entregaram seus livros para ser queimados ficaram conhecidos como *traditores* — “aqueles que entregaram [seus livros]”. A palavra atual “traidor” deriva desse mesmo radical. Um desses *traditores* foi Félix de Aptunga, que posteriormente, em 311, ordenou Ceciliano como bispo de Cartago.

Muitos cristãos do local ficaram indignados com essa ordenação e declararam que não poderiam aceitar sua autoridade. Alegavam que a autoridade do novo bispo estava comprometida, pelo fato de que a pessoa que o ordenara havia cedido à pressão da perseguição. Assim, a hierarquia da igreja católica ficara maculada em decorrência disto. A igreja deveria ser imaculada, não permitindo a inclusão desse tipo de pessoa.

Até a época em que Agostinho regressou à África, em 388, uma facção separatista havia se estabelecido como a organização cristã dominante na região, a qual gozava de apoio especialmente forte por parte da população local. Algumas questões de ordem sociológica conturbavam o debate teológico; os donatistas (grupo separatista que recebeu este nome em razão de seu líder Donato: vide p. 63) tendiam a buscar apoio na população local, enquanto os católicos eram apoiados pelos colonizadores romanos.

As questões teológicas envolvidas nessa discussão eram de extrema importância, além de ter relação direta com uma séria tensão na teologia, que teve origem com uma figura importante da igreja africana no século III – Cipriano de Cartago. Em sua obra *Unity of the Catholic Church* [*A unidade da igreja católica*] (251), Cipriano havia defendido dois importantes dogmas, ambos relacionados. Primeiro, ele alegava que o cisma era algo totalmente injustificado. A unidade da igreja não podia ser rompida, qualquer que fosse o pretexto. Pôr-se fora dos limites da igreja era o mesmo que se privar de qualquer possibilidade de salvação. Segundo, disso decorria que os bispos que aderiram ao cisma estavam privados de toda a capacidade de ministrar os sacramentos ou de atuar como ministros da igreja cristã. Ao pôr-se fora da esfera de influência da igreja, eles haviam perdido seus dons espirituais e sua autoridade. Portanto, não se deveria permitir que eles ordenassem sacerdotes ou bispos. Todos que haviam sido ordenados por eles o foram de forma ilegítima; todos os que haviam sido batizados por eles, também.

Mas o que acontecia quando um bispo cedia à perseguição, mas vinha se arrepender depois? A tese defendida por Cipriano é profundamente ambígua e dá abertura a duas diferentes linhas de interpretação:

- 1 Ao ceder, o bispo cometera o pecado da apostasia (que significa literalmente “renuncia”). Portanto, ele havia se posto fora dos limites da igreja, e não se poderia conferir validade aos sacramentos por ele ministrados.
- 2 Ao se arrepender, o bispo havia sido restaurado ao estado de graça, sendo, desse modo, capaz de continuar a ministrar os sacramentos de forma válida.

Os donatistas adotaram a primeira posição, os católicos (seus adversários, como vieram a se tornar conhecidos) adotaram a segunda.

Os donatistas acreditavam que todo o sistema de sacramentos da igreja católica havia se corrompido. Como os sacramentos poderiam ser validamente ministrados por pessoas que haviam se corrompido dessa maneira? (Voltaremos a essa questão no próximo capítulo, quando consideraremos a visão donatista sobre a eficácia dos sacramentos). Portanto, era necessário substituir os *traditores* por pessoas que haviam se mantido firmes na fé, mesmo sob perseguição. Também era preciso batizar e ordenar novamente todos os que haviam sido batizados e ordenados pelos *traditores*. Isso levou à inevitável formação de uma facção separatista na igreja africana. Na época em que Agostinho voltou a África, esta facção era maior do que a própria igreja da qual havia se originado.

Contudo, Cipriano havia proibido totalmente qualquer forma de cisma. O grande paradoxo do cisma donatista reside justamente no fato de que ele havia resultado de princípios criados por Cipriano – e ainda assim contradizia esses mesmos princípios. Em decorrência disso, tanto donatistas quanto católicos apelaram para a autoridade de Cipriano, embora recorressem a aspectos bastante diferentes de seus ensinamentos. Os donatistas davam destaque ao caráter indigno da apostasia, os católicos enfatizavam com semelhante paixão a impossibilidade do cisma. Haviam chegado a um impasse, isto é, até a chegada de Agostinho, quando ele se tornou bispo de Hipona, daquela região. Agostinho conseguiu resolver as tensões existentes no legado de Cipriano e lançou uma visão “agostiniana” da igreja, que tem gozado de grande influência desde aquela época.

Em primeiro lugar, Agostinho destacou a *natureza pecadora dos cristãos*. A igreja não pretendia ser uma comunidade de santos, mas um “corpo misto” (*corpus permixtum*) de santos e pecadores. Ele encontra essa imagem em duas parábolas bíblicas: a parábola da rede que pega muitos peixes, e a parábola do joio e do trigo. Esta última parábola (Mt 13.24-31) assume especial importância e precisa ser discutida.

A parábola conta a história de um fazendeiro que semeou sua terra e descobriu mais tarde que o joio havia crescido junto com o trigo. O que ele poderia fazer a respeito? Tentar separar o joio do trigo enquanto eles ainda cresciam teria sido um desastre, que provavelmente provocaria estragos em sua plantação enquanto ele tentava se livrar do joio. Contudo, na colheita, todas as plantas – o joio e o trigo

– eram colhidos e separados, sem qualquer perigo de danificar o trigo. A separação entre o bem e o mal acontece, portanto, no fim dos tempos, e não no curso da história.

Para Agostinho essa parábola refere-se à igreja no mundo. Ela deve esperar encontrar em seu meio tanto santos quanto pecadores. Tentar fazer uma separação neste mundo é algo prematuro e inadequado. Essa separação acontecerá no tempo de Deus, no final da história. Nenhum ser humano deve tomar para si o papel de julgar e separar entre bons e maus, pois este papel pertence a Deus.

Portanto, em que sentido a igreja é santa? Para Agostinho, a santidade em questão não está relacionada aos membros da igreja, mas a Cristo. A igreja não pode ser uma congregação de santos neste mundo, pois seus membros estão contaminados pelo pecado original. No entanto, a igreja é santificada por Cristo, que a torna santa – uma santidade que será aperfeiçoada e finalmente concretizada no juízo final.

Ao lado desta análise teológica, Agostinho faz uma observação prática, afirmando que os donatistas haviam falhado em viver de acordo com seus próprios e altíssimos padrões de moralidade. Conforme sugere Agostinho, os donatistas tinham a mesma capacidade que os católicos para embebedar-se e envolver-se em contendas.

Segundo, Agostinho alega que o cisma e a *traditio* (a entrega de livros cristãos, ou qualquer outra forma de traição da fé) são de fato atitudes pecaminosas – porém, para Cipriano o cisma constituía um pecado muito mais grave. Assim, os donatistas eram culpados por uma grave distorção dos ensinamentos do grande bispo e mártir do norte da África.

Com base nessas ponderações, Agostinho defende que o donatismo possuía uma falha fatal. A igreja é, conforme fora idealizada para ser, um corpo misto. O pecado é um aspecto inevitável da vida da igreja na presente era, o qual não representa nem a ocasião nem a justificativa para o cisma. Contudo, exatamente esse cisma, que Agostinho temia e abominava tanto, ocorreria posteriormente, no século XVI, com a formação das igrejas protestantes na Europa Ocidental, em decorrência da Reforma. Portanto, passaremos agora a analisar esse período.

As controvérsias da Reforma

O século XVI foi um período de fundamental importância para a reflexão sobre a natureza e a identidade da igreja cristã. Os reformadores estavam convencidos de que a igreja de sua época havia perdido a noção da doutrina da graça, que Lutero considerava como o núcleo do evangelho cristão. Assim, Lutero declarava que sua doutrina da justificação somente pela fé era o *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, “o artigo sobre o qual a igreja permanece ou cai”. Convencido de que a igreja católica havia se distanciado dessa doutrina, ele concluiu (com alguma relutância, pelo que parece), que ela havia perdido o direito de ser considerada a autêntica igreja cristã.

Seus adversários católicos responderam a esta declaração com escárnio: Lutero estava simplesmente criando uma facção que não tinha qualquer ligação com a

igreja. Em outras palavras, ele era um cismático. Contudo, Agostinho mesmo não havia condenado o cisma? Ele não havia atribuído uma grande ênfase sobre a questão da unidade da igreja, que Lutero agora ameaçava destruir? Lutero, ao que parecia, somente poderia sustentar a doutrina da graça de Agostinho por meio da rejeição da doutrina de Agostinho sobre a igreja. É no contexto desta tensão existente entre dois aspectos do pensamento de Agostinho, os quais se mostraram incompatíveis no século XVI, que as perspectivas da Reforma quanto à natureza da igreja devem ser vistas.

Martinho Lutero

As primeiras perspectivas de Lutero sobre a natureza da igreja retratam sua ênfase sobre a palavra de Deus: A palavra de Deus segue adiante conquistando, e onde quer que ela conquiste e ganhe a verdadeira obediência a Deus, aí *está* a igreja:

Ora, onde quer que você ouça ou veja [a palavra de Deus] sendo pregada, aceita, confessada e posta em prática, não tenha dúvidas de que a verdadeira *ecclesia sancta catholica*, um “povo santo” deve ali se encontrar, mesmo que existam poucos deles. Pois a palavra de Deus “não voltará [para mim] vazia” (Is 55.11), mas deve tomar para si um quarto ou pelo menos uma parte do campo. E mesmo que não haja nenhum outro sinal além deste, ela será suficiente para provar que ali existe um povo santo, pois não pode haver a palavra de Deus sem o povo de Deus, assim como não pode haver um povo de Deus sem sua santa palavra. Pois quem pregaria a palavra, ou quem a ouviria, se não houvesse o povo de Deus? E no que o povo de Deus creria, se não fosse a palavra de Deus?

Portanto, não basta o ministro ser ordenado pelos bispos para garantir a existência da igreja, ao passo que a pregação do evangelho é algo essencial para a identidade da igreja. “Onde está a palavra, há fé; e onde está a fé, aí está à verdadeira igreja”. A igreja visível é constituída pela pregação da palavra de Deus: nenhum grupo humano pode alegar ser “a igreja de Deus” a não ser que esteja fundamentada no evangelho. Assim, é mais importante pregar o mesmo evangelho que os apóstolos pregavam, do que ser membro de uma instituição que seja historicamente deles derivada. Filipe Melancton, colega de Lutero em Wittenberg, compartilhava desta mesma perspectiva e concebia a igreja primordialmente em termos de sua função na ministração dos meios de graça.

No entanto, se a igreja não era definida em termos *institucionais*, mas pela pregação do evangelho, como Lutero poderia diferenciar sua perspectiva daquela defendida pelos reformadores radicais? Lutero havia admitido que “a igreja é santa mesmo onde os fanáticos [termo que Lutero usava para os radicais] dominam, contanto que eles não neguem a palavra e os sacramentos”. Lutero defendeu a necessidade de uma igreja institucional, ao declarar que a instituição histórica da igreja era um meio de graça ordenado por Deus. Contudo, ao rebater os radicais, afirmando que a igreja era de fato visível e institucional, Lutero encontrou-se em sérias dificuldades para distinguir sua perspectiva daquela defendida por seus adversários católicos. Assim Lutero foi forçado a dizer que “a falsa igreja tem apenas

a aparência de igreja, muito embora ela possua os ofícios cristãos”. Em outras palavras, a igreja medieval pode ter sido *parecida* com a verdadeira igreja, mas era, na verdade, algo bem diferente.

Ficará evidente, portanto, que a abordagem de Lutero apresentava certos problemas e deficiências. Em parte, isto pode ser um reflexo da crença geral, que imperava os círculos reformistas na década de 1520, de que a separação da igreja católica era uma questão temporária. Que sentido havia em se desenvolver extensas teorias sobre a igreja, para legitimar as facções evangélicas que se formaram, quando a reunião com a igreja católica reformada era apenas uma questão de tempo? Foi somente na década de 1540, quando esta união finalmente se mostrou nada mais do que um sonho, que os teólogos protestantes começaram a destinar maior atenção à elaboração de doutrinas da igreja caracteristicamente protestantes. Talvez o mais importante desses teólogos tenha sido João Calvino.

João Calvino

Um acontecimento muito importante para a Reforma ocorreu em 1541. O Colóquio de Ratisbon frustrou-se. Esta conferência, sediada em Regensburg, representou a última tentativa de chegar a um acordo com os católicos, que permitisse aos protestantes juntar-se novamente à igreja da qual haviam temporariamente se separado. É importante destacar que a princípio os reformadores consideravam que eles haviam deixado a igreja católica apenas de forma temporária. Havia uma total expectativa no sentido de um regresso, uma vez que a situação melhorasse. O fracasso de Regensburg pôs fim a essa esperança.

Agora, delineava-se um novo panorama. Até 1541, não houvera uma real necessidade para os escritores protestantes no sentido de desenvolver doutrinas sobre a igreja. A eclesiologia incipiente de Lutero fora, na verdade, uma medida de segurança, destinada a justificar um abandono temporário da igreja. Sua doutrina carecia de rigor e convicção, justamente porque Lutero acreditava não haver necessidade de desenvolver uma extensa eclesiologia. Afinal, eles logo voltariam a se juntar à igreja católica. A segunda geração de reformadores, dentre os quais se destaca João Calvino, enfrentou o desafio de elaborar uma eclesiologia coerente e sistemática, com base na compreensão de que a separação da corrente dominante da igreja católica continuaria de forma indefinida.

Calvino aceitou o desafio e ofereceu uma doutrina que é tida em geral como a mais sofisticada declaração de uma eclesiologia protestante no século XVI. Para ele, as marcas da verdadeira igreja eram:

- 1 que a palavra de Deus fosse pregada e
- 2 que os sacramentos fossem devidamente ministrados.

Uma vez que a igreja católica romana não se adequava nem mesmo a esta definição mínima de igreja, os evangélicos tinham plena justificativa para deixá-la. E, como as igrejas evangélicas estavam de acordo com essa definição de igreja, não havia motivo para posteriores divisões entre elas. Este ponto é de importância

especial, pois retrata a opinião política de Calvino de que posteriores divisões das congregações evangélicas seriam um verdadeiro desastre para a causa da Reforma.

Posteriormente, Calvino defendeu a existência de diretrizes bíblicas específicas relativas à correta ordem do ministério na igreja visível, de maneira que uma forma específica de ordem eclesiástica havia se tornado agora um item da doutrina. Em outras palavras, ele acrescenta ao lado da “pura pregação do evangelho” uma forma específica de administração eclesiástica (e aqui ele empresta o termo *administratio* do campo secular da administração governamental).

A definição minimalista de igreja, elaborada por Calvino, adquiria agora um novo significado. A verdadeira igreja encontra-se de fato onde o evangelho é devidamente pregado, e os sacramentos adequadamente ministrados – e nesta definição, conforme o entendimento geral, estava incluída uma forma específica de instituição e administração eclesiástica. Calvino refere-se à “ordem por meio da qual o Senhor desejava que sua igreja fosse governada” e, desse modo, desenvolveu uma teoria detalhada sobre o governo eclesial, com base em sua exegese do Novo Testamento, inspirando-se bastante na terminologia da administração do Império Romano. Contrariando o que os radicais afirmavam, Calvino insistia em que uma forma específica de estrutura e administração eclesiástica era estipulada pelas Escrituras. Assim, Calvino sustentava que o governo ministerial da igreja era ordenado por Deus, assim como as distinções entre “ministro”, “presbítero”, “diácono” e “congregação”.

Calvino traçou uma importante distinção entre igreja *visível* e *invisível*. De certa forma, a igreja é a comunidade formada pelos cristãos, um grupo visível. No entanto, ela também é a comunhão dos santos e a companhia dos eleitos – uma entidade *invisível*. Em seu aspecto invisível, a igreja é a assembléia invisível dos eleitos, conhecidos apenas por Deus; em seu aspecto visível, ela é a comunidade dos fiéis sobre a terra. A primeira é constituída somente dos eleitos; a última abrange tanto bons quanto maus, tanto eleitos como recusados. A primeira é objeto de fé e esperança; a última, de experiência presente. A diferença entre ambas é de ordem escatológica: a igreja invisível é a igreja que se formará no final dos tempos, à medida que Deus realizar o juízo final. Calvino ressalta que todos os fiéis são obrigados a honrar e permanecer comprometidos com a igreja visível, a despeito de suas deficiências, em razão da igreja invisível, que é o verdadeiro corpo de Cristo. Apesar disto existe apenas uma igreja, uma entidade única que tem Jesus Cristo como cabeça.

A distinção entre a igreja visível e a invisível tem duas conseqüências importantes. Em primeiro lugar, espera-se que a igreja visível inclua tanto eleitos quanto recusados. Agostinho de Hipona defendeu esta tese contra os donatistas, recorrendo à parábola do joio e do trigo (Mt 13.24-31). Encontra-se além da competência humana discernir entre um e outro, correlacionando qualidades humanas ao favor divino (de qualquer maneira, a doutrina da predestinação de Calvino impede tais bases para a eleição).

Em segundo lugar, era, porém, necessário perguntar qual das várias igrejas visíveis correspondia à igreja invisível. Dessa forma, Calvino reconhece a necessidade

de elaborar critérios objetivos pelos quais a autenticidade de uma determinada igreja pudesse ser avaliada. Dois critérios foram estipulados: “Onde quer que vejamos a palavra de Deus tanto ser pregada com pureza e sendo ouvida, e os sacramentos sendo ministrados conforme a ordem de Cristo, não podemos duvidar de que a igreja exista”. Portanto, não é a qualidade de seus membros, mas sim a presença dos meios oficiais de graça, que constitui a verdadeira igreja. Curiosamente, Calvino não segue o exemplo de Martinho Bucero – o reformador de Estrasburgo com quem tanto aprendera – fazendo da *disciplina* uma marca da verdadeira igreja; Calvino, embora se preocupasse seriamente com a necessidade da disciplina caridosa dos membros da igreja, não a considerava tão essencial para a definição ou avaliação das credenciais de uma igreja.

A importância de Calvino também se relaciona a um outro aspecto da doutrina da igreja. Havendo definido a natureza da igreja, Calvino prossegue na exploração de sua importância. Por que existe, em primeiro lugar, a necessidade de uma igreja – sendo esta última entendida em termos institucionais, e não como prédio? Assim como Deus salva os seres humanos no âmbito de um processo histórico, por intermédio da encarnação, Deus, da mesma forma, o santifica dentro desse mesmo processo, ao criar uma instituição voltada para esse propósito. Deus utiliza certos meios terrenos e específicos para trabalhar a salvação dos eleitos. Assim, a igreja é identificada como um corpo de origem divina, no qual Deus efetua a santificação dos eleitos. Calvino expressa esta idéia da seguinte forma:

Devo, portanto, começar com a igreja, no seio da qual Deus se compraz em reunir seus filhos, não apenas para que sejam nutridos por meio de seu auxílio e ministério, enquanto ainda são como crianças, mas também para que sejam guiados por seu cuidado maternal, até que alcancem a maturidade e o propósito da fé. “Portanto, o que Deus ajuntou não separe o homem” (Mc 10.9). Pois, para aqueles para quem Deus é pai, a igreja também deve ser como mãe.

Calvino confirma esta elevada eclesiologia ao citar as duas grandes máximas eclesiológicas de Cipriano de Cartago: “Você não pode ter Deus como pai a menos que tenha a igreja como mãe”, e: “Fora da igreja não há esperança de remissão dos pecados, nem qualquer salvação” (vide pp. 562-63).

A eclesiologia de Calvino nos relembra da séria inadequação que existe em retratar os reformadores como radicais individualistas e desenfreados, sem qualquer consideração pelas concepções corporativas da vida cristã. A imagem da “igreja como mãe” (que Calvino, de forma feliz, tomou emprestado de Cipriano de Cartago) salienta a dimensão corporativa da fé cristã:

Aprendamos desta simples palavra “mãe”, o quão útil (e na verdade, o quão necessário) faz-se conhecê-la. Pois, não há outra maneira de viver, a não ser que esta mãe nos conceba em seu ventre, nos alimente em seu seio e nos mantenha sob seus cuidados e orientações.

Poderosas metáforas teológicas estão contidas nesta linguagem, sobretudo a de que a palavra de Deus nos concebe no ventre da igreja. No entanto, são os

aspectos práticos desse modo de pensar sobre a igreja que exigem nossa atenção neste ponto. A instituição da igreja é um meio de crescimento espiritual necessário, útil, concedido e ordenado por Deus. Fica claro, portanto, o contraste que existe entre essa visão e a da Reforma radical, que analisaremos na seqüência.

A Reforma radical

Para os radicais, como Sebastian Franck e Menno Simons, a igreja apostólica tinha sido totalmente comprometida por meio de seus vínculos, bem estreitos, com o Estado, que datavam da época da conversão do imperador Constantino. A igreja, como instituição, fora corrompida pelas lutas pelo poder e pela ambição humana. Sebastian Franck assim escreveu:

Acredito que a igreja visível de Cristo, com todos seus dons e sacramentos, devido ao assalto do anticristo e à devastação por ele efetivada, logo após a morte dos apóstolos, ascendeu ao céu e permanece oculta em espírito e em verdade. Portanto, estou bem certo de que por mil e quatrocentos anos não existiu uma igreja unida e, tampouco, qualquer sacramento.

Conforme ele afirma, a verdadeira igreja estava no céu, e a igreja instituída era uma mera paródia aqui na terra.

A ênfase radical quanto à necessidade da igreja separar-se da sociedade secular é especialmente nítida em suas atitudes em relação à autoridade, especialmente a autoridade dos magistrados. A Reforma radical concebia a igreja como uma “sociedade alternativa” na cultura européia dominante do século XVI. Assim como a igreja antes de Constantino existira no Império Romano, embora se recusasse a adaptar-se aos padrões do império, também a Reforma radical via a si mesma existindo de forma paralela ao seu contexto do século XVI, embora sem unir-se a ele. Para Menno Simons, a igreja era “uma assembléia de justos”, estranha ao mundo, e não um “corpo misto”:

Na verdade, aqueles que simplesmente se gabam de seu nome, não são de fato a verdadeira congregação de Cristo. Esta é formada por aqueles que são verdadeiramente convertidos, que nasceram de Deus, que possuem uma mente regenerada pela atuação do Espírito Santo por meio do ouvir a palavra de Deus, tendo-se tornado filhos de Deus.

É evidente a existência de fortes paralelos com a visão donatista da igreja como corpo santo e imaculado (vide pp. 566-567), isolada das influências corruptoras do mundo e preparada para conservar sua pureza e singularidade por meio de quaisquer meios disciplinares que se mostrassem necessários.

Esta noção de igreja, como um remanescente fiel em constante conflito com o mundo, harmonizava-se com experiência anabatista de perseguição pelas forças do anticristo, personificado na figura dos magistrados. A Reforma radical era, em geral, contrária ao uso da coerção e defendia uma política de não resistência. Jacob Hutter conferiu a sua postura apolítica uma justificação teológica por meio

de um apelo ao exemplo de Cristo: “Como todos podem ver não temos armas como lanças ou mosquetes. Desejamos mostrar, por meio de nossas palavras e atos, que somos os verdadeiros seguidores de Cristo”. Hans Denck apelou à brandura de Cristo, e ao seu silêncio diante de seus acusadores, ao declarar que “a força não é um atributo de Deus”.

A declaração mais clara da atitude anabatista, em geral em relação à autoridade secular, pode ser encontrada na Confissão de Schleithem (1527), cujos artigos sexto e sétimo explicam e justificam a política de não envolvimento nas questões seculares, bem como a não resistência às autoridades seculares. A coerção tinha lugar “fora da perfeição de Cristo” (isto é, fora da comunidade radical); dentro dela, a força física não tinha espaço.

A espada é ordenada por Deus fora da perfeição de Cristo... Não é adequado que o cristão sirva como magistrado, pelas seguintes razões: o governo da magistratura é segundo a carne, mas o governo dos cristãos é segundo o espírito. As casas e as habitações deles estão neste mundo; porém, as dos cristãos, no céu; a cidadania deles é deste mundo, mas a nossa é celestial; as armas que eles usam em suas guerras e conflitos são concretas, para ser usadas contra a carne, enquanto nossas armas são espirituais, usadas contra as fortificações do demônio. Os mundanos estão armados com ferro e aço, mas os cristãos estão armados com a armadura de Deus, com a verdade, justiça, paz, fé salvação e a palavra de Deus.

O anabatismo mantinha a disciplina em suas comunidades por intermédio do “banimento” – uma forma pela qual seus membros eram excluídos das congregações anabatistas. Esta forma de disciplina era tida como essencial para a identidade de uma verdadeira igreja. Parte da tese anabatista favorável a uma radical separação das igrejas dominantes (uma prática que ainda persiste nos dias atuais, entre os Amish de Lancaster County, na Pensilvânia) devia-se à falha destas igrejas em manter a devida disciplina entre seus membros. A Confissão Schleithem fundamentou a doutrina do banimento com as palavras de Cristo, conforme registradas em Mateus 18.15-20:

O banimento deve ser utilizado no caso daqueles que entregaram suas vidas ao Senhor para andar em seus caminhos e foram aceitos no corpo de Cristo, sendo chamados irmãos e irmãs, mas que, porém, ocasionalmente se desviaram e vieram a cair inadvertidamente no erro e no pecado. Tais pessoas devem ser admoestadas por duas vezes em segredo, e na terceira vez, devem ser disciplinadas em público, sendo por fim banidas, conforme o mandamento de Cristo (Mt 18).

O banimento era visto como algo que, ao mesmo tempo, detinha e remediava, fornecendo tanto um estímulo aos indivíduos banidos para que mudassem seu estilo de vida, quanto um desestímulo aos demais para imitá-los em seus pecados. O Catecismo Racoviano da Polônia apresenta uma lista de cinco razões para manter-se uma rigorosa disciplina nas comunidades anabatistas, das quais a maior parte reflete sua política de separação radical:

- 1 Para que o membro que caiu em pecado possa ser restaurado e trazido de volta à comunhão com a igreja.
- 2 Para impedir que outros cometam a mesma ofensa.
- 3 Para acabar com o escândalo e a desordem na igreja.
- 4 Para impedir que a palavra do Senhor caia em descrédito fora da congregação.
- 5 Para impedir que a glória do Senhor seja profanada.

Apesar de suas intenções pastorais, o banimento via de regra veio a ser interpretado com dureza, levando os membros da congregação em geral a evitar todo o tipo de contato social (conhecido como “distanciamento”) tanto com o indivíduo banido quanto com a sua família.

Cristo e a igreja: alguns temas do século XX

O século XX presenciou um renovado interesse na área da eclesiologia, em parte, devido ao surgimento do movimento ecumênico (preocupado em promover a unidade cristã) e, em parte, por meio de um enorme estímulo dado a essa área da teologia, por meio de um processo de renovação e reforma iniciado pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), especialmente o documento *Lumen Gentium* [*Luz para os gentios*] (observe que as declarações oficiais católicas romanas do concílio e do papa são em geral citadas pelas duas primeiras palavras em latim). Analisaremos os ensinamentos deste concílio.

Uma forma conveniente de reunir certos temas da eclesiologia do século XX é refletir sobre a máxima do escritor do século I, Inácio de Antioquia, que fez a seguinte declaração: “Onde quer que Cristo esteja, aí também se encontra a igreja católica”. Este memorável aforismo tem tido um profundo impacto sobre a reflexão eclesiológica – seja ela protestante, seja católica, seja ortodoxa – ao longo da história cristã. A seguir, analisaremos três diferentes formas de abordar esta máxima, que surgiram no século XX.

Cristo está presente por intermédio dos sacramentos

Uma das contribuições mais distintas do Concílio Vaticano II para o desenvolvimento da eclesiologia é a sua afirmação do caráter sacramental da igreja. Conforme *Lumen Gentium* diz, “a igreja, em Cristo, é um tipo de sacramento – um sinal e instrumento da comunhão com Deus e da unidade entre todos os seres humanos”. O concílio não sugeriu que a igreja seja um sacramento; assim, os sete sacramentos tradicionais são mantidos (vide pp. 577-581). Antes, diz que a igreja é “como um sacramento [*veluti sacramentum*]”. Ao fazer esta afirmação, o Concílio parece estar se empenhando em unir a idéia da igreja, por um lado, como algo constituído pela palavra de Deus e, por outro lado, como uma entidade visível e concreta. Certamente, esta idéia encontra-se presente no conceito de Agostinho sobre os sacramentos como “palavras visíveis”.

A idéia da igreja como sacramento teve um grande impacto sobre a eclesiologia católica do século XX. Mesmo antes do Concílio Vaticano II, esta idéia já ganhava

prestígio na igreja. Isto reflete em parte o surgimento de uma “teologia de resgate”, que buscava se apropriar de uma série de temas essenciais de períodos iniciais da história cristã, principalmente o período patrístico, que adotavam uma compreensão sobre a natureza da igreja que contrastava profundamente com os conceitos mais institucionais que se impuseram a partir do século XVI.

Podemos ver esta visão de forma bastante clara nas obras de Henri de Lubac, um teólogo anterior ao Concílio, celebre por seu domínio e conhecimento da herança patrística. Em sua importante obra *Catholicism* [*Catolicismo*], escreveu:

Se Cristo é o sacramento de Deus, a igreja é para nós o sacramento de Cristo; ela o representa, no sentido mais pleno e antigo do termo, pois ela realmente o faz presente. Ela não somente carrega sua obra, mas é sua continuação, em um sentido muito mais real do que aquele em que pode se dizer que qualquer outra instituição humana é uma continuação da obra de seu fundador.

Embora conservando uma compreensão institucional de igreja, Henri de Lubac conferiu um novo senso de identidade e propósito às concepções católicas de igreja: a igreja está ali para tornar Cristo presente ao mundo. A máxima de Inácio recebe portanto um novo significado por intermédio dessa visão sacramental do papel da igreja.

A idéia difundiu-se. Em 1953, Otto Semmelroth publicou um estudo bastante influente, intitulado *The church as primordial sacrament* [*A igreja como sacramento primordial*], no qual ele defendia que a igreja era o “sacramento primordial” (*Ursakrament*), demonstrando a capacidade de Deus em usar a ordem material como testemunho da ordem espiritual. O teólogo dominicano Edward Schillebeeckx desenvolveu conceitos semelhantes em sua obra *Christ, the sacrament of the encounter with God* [*Cristo, o sacramento do encontro com Deus*]. O efeito geral desta abordagem refere-se ao sentido de integrar as áreas da cristologia, eclesiologia e sacramentologia em um todo coerente. Hans Urs von Balthasar adota uma abordagem bastante encarnacional em sua compreensão de igreja, alegando que a igreja é o *elongetur Christi* – o prolongamento de Cristo no tempo e no espaço. Karl Rahner, autor jesuíta, dá continuidade a esta visão sacramental de igreja, declarando que a igreja existe para tornar Cristo presente no mundo, de forma visível, histórica e concreta.

A abordagem de Rahner atraiu grande interesse. De acordo com ele, a igreja “é a continuação, a manifestação contemporânea da presença real, escatológica, triunfante e irrevogavelmente estabelecida em Cristo no universo da vontade redentora de Deus”. Assim, a igreja é uma “manifestação concreta da salvação da humanidade por Deus”, a constante presença de Deus no mundo (uma idéia já presente nos escritos da mística espanhola Teresa de Ávila, no século XVI). Assim, devido a sua presença real e histórica no mundo, conclui-se que a igreja necessita de uma estrutura.

Por essa razão, Rahner consegue justificar a presença de um constante elemento institucional em todas as compreensões católicas sobre a natureza da igreja e, ao mesmo tempo, insistir que essa estrutura em particular não é necessariamente de

importância *conceitual*. Além disso, Rahner está pronto a admitir uma certa flexibilidade em relação a essas estruturas. Aquilo que havia sido adequado para determinadas situações históricas do passado, poderia não sê-lo no presente. A igreja deveria ser livre para alcançar sua missão sacramental por meio de novas estruturas históricas.

Schillebeeckx discorda de Rahner em certos pontos importantes, sobretudo em sua refutação do argumento apresentado por Rahner de que a igreja é o “sacramento primordial” (uma idéia que, como já observamos, tem sua origem em Otto Semmelroth).

De acordo com Schillebeeckx, Cristo deve ser considerado como o sacramento primordial; qualquer que seja o caráter sacramental que a igreja possui, este deve ser entendido como algo que brota de seu relacionamento com Cristo.

Os críticos protestantes desta abordagem expressaram preocupação sobre sua relativa falta de fundamento bíblico, bem como a relativa ausência de um lugar para uma teologia da pregação. Tendo em vista a importância desse ponto, consideraremos a seguir algumas interpretações de cunho protestante do axioma de Inácio, que concentram no aspecto da presença de Cristo como algo resultante da pregação da palavra de Deus.

Cristo está presente por intermédio da palavra

Um tema central da visão protestante sobre a natureza da igreja concentra-se na presença de Cristo como algo resultante da proclamação de sua palavra, na pregação e nos sacramentos. Consideremos, por exemplo, a afirmação de Calvino sobre a natureza da igreja:

Onde quer que vejamos a palavra de Deus sendo pregada com pureza e sendo ouvida, e os sacramentos ministrados conforme o mandamento de Cristo, não se pode duvidar de que aí exista uma igreja de Deus. Pois sua promessa não falha: “Pois onde se reunirem dois ou três em meu nome, ali eu estou no meio deles” (Mt 18.20)... Se um ministério prega a palavra e a honra, assim como ministra os sacramentos, merece sem dúvida alguma ser considerado uma igreja.

Para Calvino, a pregação da palavra e a correta ministração dos sacramentos estão ligados à presença de Cristo – e onde quer que Cristo esteja, aí também encontraremos sua igreja.

Este tema de ordem querigmática (do grego *kerygma* = “mensageiro”) continuou a ser de grande importância no século XX, em especial nas obras de Karl Barth. Para ele, a igreja é a comunidade que se forma em resposta à proclamação da palavra de Deus. Assim, a igreja é vista como uma comunidade querigmática que proclama as boas novas daquilo que Deus fez pela humanidade em Cristo e que se forma onde quer que a palavra de Deus seja pregada com fidelidade e seja aceita, conforme ele mesmo disse em seu discurso ao Concílio Mundial de Igrejas. Em 1948, a igreja consiste no “ajuntamento (*congregatio*) dos homens e mulheres (*fidelium*) a quem o senhor Jesus Cristo escolhe e chama para ser testemunhas da vitória que ele já

alcançou e mensageiros de sua futura manifestação”. A eclesiologia de Barth é inteiramente trinitariana nesse aspecto, pois envolve Pai, Filho e Espírito em uma compreensão dinâmica da natureza da igreja. Para ele, a igreja não é uma extensão de Cristo, mas está unida a Cristo, sendo chamada e comissionada por ele para o serviço no mundo. Cristo se faz presente em sua igreja por intermédio do Espírito Santo.

O papel do Espírito Santo é particularmente importante. Embora não seja correto dizer que Barth tenha uma visão “carismática” da igreja, sua abordagem cristológica à questão da identidade da igreja destina um papel decisivo e diferenciado ao Espírito Santo, que é assim sintetizado por Barth em sua obra *Dogmatics in outline* [*Dogmática em esboço*]:

Credo ecclesiam [*Creio na igreja*] significa que creio que aqui, neste local, nesta assembleia, a obra do Espírito santo acontece. Por esta razão, não pretendo sugerir uma deificação da criatura; a igreja não é objeto de fé, pois não cremos *na* igreja; mas cremos, sim, que nesta congregação a obra do Espírito Santo torna-se um fato.

Assim, a igreja é vista como um fato e não uma instituição. Barth não identifica o Espírito Santo com a igreja, nem limita a atuação do Espírito aos limites da instituição eclesiástica. Sua tese defende que o Espírito capacita e renova a igreja, unindo-a à obra redentora de Cristo na cruz, sendo o meio pelo qual o Cristo ressurrecto se faz presente ao povo de Deus. Desta forma, o Espírito impede que a igreja se reduza a uma compreensão exclusivamente secular de sua identidade e missão.

Rudolf Bultmann também adota uma abordagem extremamente querigmática à natureza da igreja, fazendo uma ligação entre a ênfase de Barth sobre o papel fundamental da “proclamação” e a noção de “igreja como fato”:

A igreja e a palavra de Deus são inseparáveis. A igreja é constituída pela palavra de Deus como a congregação dos eleitos, sendo que a palavra de Deus não é uma mera declaração de verdades abstratas, mas sim a proclamação devidamente autorizada, a qual necessita portanto de mensageiros portadores das devidas credenciais (2Co 5.18,19). Assim como a palavra de Deus torna-se sua palavra somente de fato, também a igreja é realmente a igreja somente quando ela se torna um fato.

Cristo está presente por intermédio do Espírito

Um terceiro tema de grande importância para a eclesiologia do século XX volta-se à questão do papel do Espírito Santo como elemento constitutivo da igreja. Neste aspecto, a máxima de Inácio é interpretada de forma a enfatizar a necessidade do Espírito na concretização da presença de Cristo. Já vimos a importância deste aspecto em relação à eclesiologia de Barth; no entanto, ele é tratado de forma mais elaborada por escritores como o teólogo da libertação Leonardo Boff e o teólogo ortodoxo John Zizioulas. Estes dois escritores possuem

uma interpretação pneumatológica (do grego: *pneuma* = “espírito”) da igreja bastante diferente. Boff permanece cristocêntrico, apesar de sua ênfase no Espírito, devido a sua compreensão extremamente ocidental da Trindade; Zizioulas desenvolve uma abordagem muito mais ortodoxa que se fundamenta em uma compreensão de inspiração capadócia sobre o papel do Espírito na divindade.

Para Boff, o papel constitutivo do Espírito na compreensão da igreja baseia-se no fato de que se trata do Espírito de Jesus Cristo. Enquanto escritores como Rahner e von Balthasar defendiam a visão de que a igreja era a corporificação ou a “representação” de Cristo no mundo, Boff defende a visão de que a igreja é primeiramente o corpo espiritual de Cristo, não estando, portanto, confinada a estruturas materiais específicas. Neste aspecto, podemos ver Boff apresentando uma crítica às visões institucionalizadas da igreja, em particular aquelas que floresceram no período anterior ao Concílio Vaticano II.

Boff, em *E a Igreja se fez povo: eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*, apresenta uma definição de igreja que demonstra certos paralelos com as visões querigmáticas:

A igreja forma-se como igreja quando um povo toma consciência do chamado à salvação em Jesus Cristo, unindo-se em uma comunidade, professando a mesma fé, celebrando a mesma libertação escatológica e buscando viver como discípulo de Jesus Cristo. Somente podemos falar de igreja *no sentido próprio do termo*, quando existe a questão desta consciência eclesial.

Para Boff, esta “consciência eclesial” é resultado da obra do Espírito Santo, cuja pessoa e obra são inseparáveis do Cristo ressurrecto. Ele interpreta a doutrina do credo, de que o Espírito Santo precede do Pai e do Filho, como uma afirmação deste ponto.

No caso de Zizioulas, no entanto, o Espírito Santo recebe um papel bastante diferente. Ele aponta a forma como Paulo parece atribuir um papel constitutivo ao Espírito Santo na igreja, em particular na passagem de 1 Coríntios 12. Portanto, aqui a pneumatologia não trata do “bem estar da igreja... ela é a própria essência da igreja”. A abordagem característica de Zizioulas pode ser assim sintetizada: a igreja pode ter sido *instituída por Jesus Cristo*, mas ela é *constituída pelo Espírito Santo*.

A visão do Vaticano II sobre a igreja

O Concílio Vaticano II trouxe nova vida à discussão da doutrina da igreja, em parte por intermédio de uma nova apropriação das imagens bíblicas relativas à igreja. Antes do concílio, os escritores tinham a tendência de pensar a igreja no sentido de “uma sociedade perfeita”. Esta imagem data do último período do século XVI e dá destaque às credenciais institucionais da igreja, especialmente à luz do crescente poder das nações-Estado da Europa. Parte da estratégia da igreja para assegurar sua independência diante do crescente poder do Estado consistia em afirmar sua própria identidade como uma sociedade ou instituição. Assim,

Roberto Belarmino, um dos mais importantes escritores da Reforma católica, defendia que a igreja era uma realidade social tão visível e tangível quanto “o reino da França ou a república de Veneza”. Portanto, a edição padrão do livro texto anterior ao Concílio, escrito por Adolphe Tanqueray (1854-1932), dedica cerca de sessenta e quatro páginas para demonstrar que a igreja é (a) uma sociedade infalível, (b) uma sociedade perfeita, (c) uma sociedade hierárquica e (d) uma sociedade monárquica.

De forma inevitável, esta abordagem eclesiológica levou a uma definição de igreja primeiramente em termos de seus aspectos visíveis, em particular suas estruturas visíveis de governo e seus códigos de crença e conduta. Na verdade, a igreja espelhava-se nas instituições sociais do final do século XVI. Sempre houve um aspecto institucional nas doutrinas cristãs da igreja, quer protestantes quer católicas. Assim, tanto Lutero quanto Calvino destacaram a importância de um adequado governo eclesial. Contudo, nenhum deles considerava o fator institucional como algo que tivesse uma importância conceitual. O ponto crítico era o evangelho, não a instituição. Visões semelhantes a esta são em geral típicas dos autores dos períodos patrístico e medieval até o século XIV. Nessa altura, o aumento do poder político do papa e a crescente determinação em deter os ataques às instituições eclesiais (em especial o papado e a hierarquia) levaram a uma tendência cada vez maior de defesa dessas instituições, tornando-as parte integrante de um correto entendimento da igreja. Acredita-se em geral que essa tendência alcançou seu apogeu no século XIX. Em resposta a uma situação política cada vez mais perigosa na Europa, em que o secularismo e o anticatolicismo pareciam estar em alta, o Primeiro Concílio do Vaticano assim definiu a igreja em termos extremamente institucionais:

A igreja possui todas as marcas de uma verdadeira sociedade. Cristo não deixou esta sociedade indefinida ou destituída de uma forma determinada; antes, ele mesmo deu-lhe existência, determinou sua forma e lhe conferiu sua constituição.

Talvez esta concepção fortemente hierárquica de igreja seja mais clara na rígida distinção que se fazia entre “os pastores e o rebanho”:

A igreja de Cristo não é uma comunidade de iguais, na qual todos os fiéis tenham os mesmos direitos. Ela é uma sociedade de desiguais, não apenas porque entre os fiéis alguns sejam do clero e outros sejam leigos, mas também porque existe na igreja o poder que vem de Deus, o qual é dado a alguns para que santifiquem, ensinem e governem, ao passo que a outros, não.

Este aspecto era, via de regra, expresso por intermédio da distinção entre *ecclesia docens* (“a igreja que ensina”, uma referência à hierarquia) e *ecclesia discens* (“a igreja que aprende”, uma referência aos leigos cuja responsabilidade primária era a obediência a seus superiores).

Contudo, até a metade do século XX, os estudiosos e teólogos católicos expressavam crescente suspeitas com respeito a este modelo. Isto reflete, em parte, uma consciência da crescente evidência que sugeria que a igreja primitiva não possuía uma estrutura monolítica coerente, mas, antes, tinha no mínimo um certo

grau de flexibilidade quanto a sua instituição e ordem. A emergência de um modelo de igreja fortemente organizado e institucional passou a ser cada vez mais visto como algo que datava de um período posterior ao período apostólico, sendo em parte uma resposta às pressões políticas, como a que resultara do reconhecimento do cristianismo por Constantino. Lucien Cerfaux e outros abriram caminho para o resgate das idéias bíblicas e patrísticas, que haviam sido postas de lado em função da tendência de institucionalização. Outros, como Yves Congar, trabalharam em prol da recuperação de uma teologia para os leigos, que se preocupava com sua marginalização nos modelos institucionais de igreja. O resultado foi que o Vaticano II estava em posição para revitalizar o pensamento católico romano nessa área vital da teologia, com todas as implicações daí decorrentes para o ecumenismo e o evangelismo. Os frutos desse esforço podem ser vistos no documento *Lumen Gentium* [*Luz para os gentios*]. Já analisamos a posição do concílio sobre “a igreja como sacramento” (vide pp. 554), e a forma como foi desenvolvida por teólogos como Karl Rahner. Exploraremos na seqüência três outros aspectos da posição do concílio sobre a natureza da igreja.

A igreja como comunhão

Em 1943, o escritor católico alemão, Ludwig von Hertling, publicou um estudo intitulado *Communio: church and papacy in early Christianity* [*Comunhão: igreja e papado na igreja primitiva*], que tratava da importância do tema da “comunhão” (em geral conhecido pelo termo grego *koinonia*) para um correto entendimento da natureza da igreja. Esta obra teve uma profunda influência sobre as reflexões do Concílio, sendo que seus temas distintos podem ser encontrados na declaração final sobre a igreja, devido às nuances que o tema “comunhão” hoje possui, talvez seja mais produtivo utilizar o termo mais antigo “comunidade” para tratar desse assunto. O tema bíblico básico, que fundamentalmente exprime esse termo, é o compartilhar de uma vida comum, quer esta vida seja concebida como a vida da própria Trindade, quer esta vida seja concebida como a vida em comum dos fiéis na igreja. Assim, o termo possui uma dimensão vertical e uma dimensão horizontal, sendo que a primeira refere-se à relação entre Deus e o fiel, enquanto a última, à relação entre os membros da comunidade.

O resgate deste conceito bíblico mostrou-se um poderoso corretivo das concepções puramente institucionais de igreja, que ganharam proeminência no século XIX. As normas reguladoras da comunhão eram agora vistas como apenas um aspecto da idéia mais fundamental de comunhão entre o fiel e Deus, estabelecida por intermédio da morte e ressurreição de Cristo, e a daquela vivenciada na vida da igreja.

A igreja como o povo de Deus

Dos vários modelos de igreja lançados pelo Vaticano II, o mais importante é o que concebe a igreja como “o povo de Deus”. Esta noção é fortemente bíblica e tem profundas raízes nos dois testamentos. O Vaticano II é cuidadoso em evitar

uma identificação direta do “povo de Deus” com “a igreja católica romana”, como também busca evitar a sugestão de que a igreja tenha de alguma forma substituído Israel como povo de Deus. Na verdade, o segundo capítulo do texto produzido pelo Concílio sobre a vida da igreja descreve-a como “o novo povo de Deus”, cuja existência é estabelecida em continuação a de Israel. A eleição da igreja como povo de Deus não envolve a rejeição de Israel, mas antes uma extensão do reino de Deus. Este ponto torna-se bastante claro na “Declaração sobre as religiões não-cristãs”, feita pelo Concílio, a qual reconhece um papel especial para os judeus nos propósitos divinos de redenção:

A igreja de Cristo reconhece que no plano de salvação divino, o início de sua fé e eleição deve ser encontrado nos patriarcas, Moisés e os profetas. A igreja professa que todos os fiéis de Cristo, que como homens de fé são filhos de Abraão (conforme Gl 3.7), estão incluídos no mesmo chamado dos patriarcas, sendo que a salvação da igreja é antecipada, de forma mística, no êxodo do povo escolhido de Deus da terra de escravidão. Em função disto, a igreja não pode se esquecer de que recebeu a revelação do Antigo Testamento por meio daquele povo com quem Deus, em sua inexprimível misericórdia, estabeleceu a antiga aliança. Também não pode se esquecer de que ela se alimentou daquela mesma oliveira na qual foram enxertados os ramos da oliveira brava dos gentios (conforme Rm 11.17-24). A igreja acredita que Cristo, que é nossa paz, reconciliou, por intermédio da cruz, judeus e gentios, tornando-os um nele (conforme Ef 2.14-16).

A igreja como comunidade carismática

Concílio do Vaticano aconteceu em um momento em que havia um interesse geral pelo movimento carismático (vide pp. 161-162). O impacto disso foi sentido de forma profunda em algumas áreas da igreja católica. Levou, por exemplo, o cardeal belga Leo-Josef Suenens a fazer um forte apelo ao conselho no sentido de fazer-se referência a esse movimento nas reflexões sobre a natureza da igreja. A resposta dada pelo documento *Lumen Gentium* foi reconhecer abertamente a importância dos dons carismáticos na vida da igreja. O Concílio usou o termo “carisma” (do grego: *charisma* = dom) como referência aos dons e capacidades concedidas a certos indivíduos para o cumprimento de determinado serviço. Este termo possui uma longa história de uso, a qual não implica necessariamente o tipo de “dons espirituais” (como, por exemplo, o dom de falar em línguas ou o dom de cura) especificamente associados ao movimento carismático. No entanto, o uso que Paulo faz do termo grego *charisma* abrange claramente tais dons, o que sugere que o Concílio estava admitindo um grau significativo de abertura a esse aspecto cada vez mais importante da experiência cristã no século XX.

As marcas da igreja

Um tema central da eclesiologia relaciona-se às quatro “marcas” da igreja – isto é, as quatro características que definem a igreja cristã, conforme aparecem nos

credos cristãos. Estes credos declaram a crença em “uma só igreja, santa, católica e apostólica”. Os quatro referidos nesta expressão - “uma”, “santa”, “católica” e “apostólica” - passaram a ser conhecidos como as marcas da igreja e têm sido de grande importância para a discussão eclesiológica desde o século IV. A seguir, faremos um breve exame de cada um deles.

“Uma só” igreja

A unidade da igreja tem tido importância fundamental para o pensamento cristão sobre o tema. O Concílio Mundial das Igrejas, um dos órgãos mais importantes do período moderno, que se preocupa com a unidade cristã, define-se como a “união de igrejas que confessam nosso Senhor Jesus Cristo como Deus e Salvador”. Contudo, esta definição reconhece a existência de uma pluralidade de igrejas - igreja anglicana, batista, luterana, metodista, ortodoxa, presbiteriana, católica romana e assim por diante. Assim, como alguém pode falar em “uma só” igreja, quando existem tantas? Ou ainda, como alguém pode falar em “unidade” da igreja, quando a desunião que impera na esfera institucional é tão clara?

Podemos destacar dois episódios da história da igreja que tiveram uma importância particular com relação a esta questão. O primeiro ocorreu no norte da África, no século III, quando a divisão na igreja tornou-se uma questão potencialmente nociva. A perseguição empreendida por Décio (250-251) levou muitos cristãos a abandonar sua fé. Imediatamente, estabeleceu-se uma divisão de opiniões sobre a forma como esses indivíduos deveriam ser tratados: isso deveria marcar o fim de sua fé ou havia a possibilidade de reconciliar-se com a igreja por meio de penitência? As opiniões eram bastante diferentes e, portanto, o resultado foi um sério desentendimento e tensão. (A controvérsia donatista, que vimos anteriormente, pode ser percebida como uma evolução dessa questão não solucionada, em resposta à posterior perseguição de Diocleciano).

Cipriano de Cartago, em sua obra *On the unity of the Catholic Church* [*Sobre a unidade da Igreja Católica*] (251), escrita em resposta à crise provocada pela perseguição de Décio, insistiu na defesa da absoluta unidade da igreja, comparando-a à “túnica sem costura de Cristo” que não poderia ser dividida, pois era tecida em uma só peça de alto a baixo. Uma vez destruída sua unidade, sua identidade seria igualmente devastada.

Aquele que se separa da igreja e se une a uma adúltera, separa-se das promessas da igreja; e quem deixa a igreja de Cristo para trás não pode se beneficiar de suas recompensas. Tais pessoas são como estrangeiros, banidos ou inimigos. Não é possível ter Deus como pai, a menos que se tenha a igreja como mãe. Se alguém tivesse sido capaz de sobreviver fora da arca de Noé, talvez houvesse uma forma de sobreviver fora da igreja.

Existe uma só igreja, e fora dela a salvação é impossível. *Extra ecclesiam nulla salus* - “fora da igreja não há salvação”. Posteriormente, Cipriano foi martirizado, e, em consequência disto, suas idéias sobre a unidade da igreja alcançaram grande prestígio

na região. Cipriano era um mártir local, sendo que o respeito e a veneração atribuídos a sua pessoa foram com facilidade transferidos para suas idéias. Isto obrigou Agostinho a atribuir-lhes considerável ênfase em suas próprias obras que tratavam desta questão.

A Reforma do século XVI também testemunhou uma grande controvérsia em torno deste tema. Como era possível, perguntavam-se os críticos da Reforma, que os reformadores rompessem com a igreja estabelecida de uma forma que fosse legítima e formassem suas próprias igrejas? Esta atitude não correspondia à violação da unidade da igreja? (Devemos lembrar aqui que a reforma ocorreu na Europa Ocidental, uma região na qual a única organização eclesiástica de peso era a Igreja Católica Romana, uma instituição onde praticamente não havia divisões internas.) Como já vimos, a resposta tradicional dos reformadores a esta crítica era alegar que a igreja medieval havia tornado-se corrupta a tal ponto que a Reforma tornara-se inevitável. Em sua ótica, a igreja medieval continuava ser uma igreja *cristã*. Contudo, corria o risco de perder a visão de sua identidade e vocação e, por essa razão, precisava passar por uma reforma e renovação. Se uma reforma interna não fosse possível, a separação e a formação de uma igreja reformada, fora da esfera de influência da igreja católica medieval, seria necessária.

Uma vez consolidado o princípio da separação do corpo eclesiástico por razões doutrinárias, pouco se podia fazer para controlá-lo. Isso levou, via de regra, a uma série de fragmentações internas nessas novas igrejas, como um efeito cascata. A Igreja Anglicana separou-se da Igreja Católica Romana no século XVI; uma controvérsia interna na Igreja Anglicana levou à saída de parte de seu clero, bem como dos leigos, o que resultou na formação da Igreja Metodista; outra controvérsia interna na Igreja Metodista no século XIX, resultou na formação de grupos wesleyanos e calvinistas, em que ambos diziam-se “metodistas”. Do século XVI em diante, ficou bem claro que a idéia clássica do credo acerca da existência de “uma só igreja” era uma noção que não mais poderia ser concebida em termos institucionais. No entanto, desde quando ela deveria ter sido concebida nesses termos? Os primeiros escritores cristãos, em particular na primeira fase da era patrística, tinham experimentado essa mesma tensão e foram capazes de equacioná-la.

Confrontados com essa aparente tensão entre o dogma da existência de “uma só igreja” e a dura realidade da coexistência de uma pluralidade de igrejas, os escritores cristãos desenvolveram uma série de abordagens que permitissem que a realidade a sua volta se encaixasse na concepção do dogma. Podemos destacar o surgimento de quatro abordagens principais à questão da unidade da igreja, em que cada uma apresenta pontos fortes e deficiências características:

- 1 Uma abordagem imperialista que declara a existência de uma única igreja empírica – isto é, observável – que mereça ser conhecida e tratada como a verdadeira igreja. De acordo com esta ótica, todas as demais são fraudulentas, ou, na melhor das hipóteses, um arremedo de igreja. Esta era a posição defendida pela Igreja Católica Romana antes do Concílio Vaticano II (1962-65), quando a igreja católica reconheceu as demais igrejas cristãs como irmãos e irmãs “separados” em Cristo.

- 2 Uma abordagem platônica que traça uma diferenciação fundamental entre a igreja empírica (isto é, a igreja como uma realidade histórica visível) e a igreja ideal. Esta abordagem encontrou poucos adeptos na teologia cristã dominante, embora alguns estudiosos tenham sugerido que algo dessa idéia poderia estar por trás da diferenciação que Calvino estabelece entre a igreja “visível” e “invisível”. No entanto, como observamos acima, essa diferenciação é mais bem interpretada conforme um raciocínio escatológico.
- 3 Uma abordagem escatológica que afirma que a atual desunião da igreja será abolida no final dos tempos. A situação atual é temporária e será solucionada no tempo da realização escatológica. Essa compreensão está por trás da diferenciação calvinista entre a igreja “visível” e “invisível” (vide pp. 550-51).
- 4 Uma abordagem biológica que estabelece uma ligação entre a evolução histórica da igreja e a idéia do crescimento dos ramos de uma árvore. Esta metáfora, que surgiu no século XVIII, por intermédio do escritor pietista alemão Nicolas von Zinzendorf, e que foi abraçada com entusiasmo pelos escritores anglicanos do século seguinte, permite que as distintas igrejas empíricas (e.g. Católica Romana, Ortodoxa e Anglicana) sejam vistas como algo que possui uma unidade orgânica, a despeito de suas diferenças institucionais.

Entretanto, em anos mais recentes, muitos teólogos preocupados com o ecumenismo (palavra derivada do grego *oecumene*, “o mundo inteiro”, que hoje é, em geral, interpretada como “o movimento que se dedica a incentivar a unidade cristã”) alegavam que a verdadeira base da “unidade da igreja” precisava ser resgatada, após séculos de graves distorções. A máxima *ubi Christus, ibi ecclesia* (“onde Cristo está, aí também se encontra a sua igreja”), que deriva de Inácio de Antioquia (veja a citação original na p. 554), apontava que a unidade da igreja estava em Cristo, e não em algum fator histórico ou cultural. De acordo com eles, a diversidade das igrejas locais, em todo o Novo Testamento, não era tida como algo que comprometesse a unidade da igreja. A igreja já possui uma unidade que se manifesta por meio de seu chamado comum por parte de Deus, chamado este que se expressa em diferentes comunidades, diferentes culturas e situações. A “unidade” não deve ser entendida de forma *sociológica* ou *organizacional*, mas sim, *teologicamente*. Hans Küng destaca este ponto em seu magistral estudo *The church [A igreja]*:

A unidade da igreja é um fator espiritual. É somente um e o mesmo Deus que reúne aqueles que estão dispersos, vindos de todos os lugares e de todas as épocas, transformando-os em um só povo de Deus. É somente um e o mesmo Cristo que, por meio de sua palavra e do Espírito, une a todos nos mesmos laços de comunhão em um só corpo de Cristo.... A igreja é uma só e, portanto, *deve ser* única.

A tese que Küng defende é que a unidade da igreja baseia-se na obra redentora de Deus em Cristo. Isto de forma alguma é incoerente com o fato de que uma igreja adapte-se às condições da cultura local, o que leva à formação de igrejas locais. Como o próprio Küng diz:

A unidade da igreja pressupõe uma multiplicidade de igrejas; as diversas igrejas existentes não precisam negar suas origens ou seu contexto; sua língua, sua história, seus costumes e tradições, seu modo de vida e pensamento, sua estrutura específica, tudo isso apresentará uma diferença fundamental, e ninguém tem o direito de lhes tirar isso. A mesma coisa não serve para todos, em todos os lugares, em todas as épocas.

O anglicanismo, um grupo de igrejas que teve origem com a reforma na Inglaterra, fornece-nos uma ilustração deste fenômeno. Os *Trinta e nove artigos* (1571), documento que definiu a identidade do movimento naquela época, representam somente o compromisso do anglicanismo com uma afirmação dos pontos principais da fé cristã, permitindo, no entanto, um grau considerável de liberdade em relação às áreas potencialmente divisivas (que ficam evidentes nas entrelinhas da discussão da questão altamente controversa da predestinação, no artigo XVII). Se o anglicanismo possui pontos “essenciais”, estes são comuns a toda igreja de Deus, da qual o anglicanismo faz parte. Pode-se dizer que as características específicas do anglicanismo encontram-se em sua aplicação do evangelho a um contexto histórico específico – Inglaterra e, posteriormente, as colônias britânicas. Louis Weil, teólogo anglicano estado-unidense, assim afirma este aspecto:

O evangelho no anglicanismo é, assim, uma faceta de um vasto mosaico. Em seus pontos essenciais, ele corresponde ao evangelho que tem sido proclamado e que é objeto de fé em todo o mundo. Contudo, ele também se caracteriza por sua particularidade como experiência da obra redentora de Deus em culturas específicas, sendo moldado pelas percepções e limitações das pessoas que estão procurando viver o evangelho em um contexto específico.

Isto representa uma afirmação da unidade fundamental da igreja cristã, que ao mesmo tempo destaca a necessidade de uma adaptação às circunstâncias locais.

De grande importância em relação à doutrina da igreja é também o rápido crescimento do evangelicalismo na igreja moderna. O evangelicalismo é um movimento interdenominacional de proporções mundiais, capaz de coexistir no seio das maiores denominações da igreja ocidental, inclusive da Igreja Católica Romana. Vemos, portanto, que o evangelicalismo não está restrito a uma denominação específica. Um compromisso evangélico com uma concepção coletiva de vida cristã não envolve a definição expressa de uma teologia da igreja (vide pp. 159-61). Precisamente pelo fato do evangelicalismo não possuir uma eclesiologia fundadora ou restrita, ele pode acomodar-se a praticamente qualquer tradição.

Isso é bem retratado pela própria história do movimento. Hoje, sabe-se da existência de atitudes evangélicas que influenciaram profundamente a igreja italiana, nas décadas de 1520-30, sendo fato que vários líderes importantes da igreja na Itália (inclusive vários cardeais) encontravam-se regularmente em diversas cidades para estudar as Escrituras e as obras dos reformadores protestantes. Não se percebia, naquela época, a existência de qualquer tensão entre uma espiritualidade evangélica e uma eclesiologia católica; foi somente quando a situação foi radicalmente politizada,

na década de 1540, por meio da intromissão de políticas imperiais no debate teológico, que o evangelicalismo passou a ser visto, na igreja italiana, como influência nociva.

Sabe-se que acontecimentos semelhantes ocorreram na igreja católica romana dos Estados Unidos, à medida que um número cada vez maior de membros passou a considerar o evangelicalismo satisfatório para suas necessidades espirituais, embora não sintam (e não são forçados a admitir) que sua adesão a uma espiritualidade evangelical envolva o abandono de sua lealdade à estrutura da igreja católica. Aqui, vemos que a unidade da igreja fundamenta-se não em uma organização ou sistema eclesástico específico, mas sim no compromisso comum com o *Evangel* – as boas novas de Jesus Cristo.

Uma igreja “santa”

Anteriormente, já vimos que a idéia de unidade da igreja parecia estar fatalmente comprometida pelo denominacionalismo excessivo. A unidade teórica da igreja parecia um paradoxo diante da realidade empírica, em que a igreja tinha um aspecto de divisão e fragmentação. Exatamente essa mesma tensão existente entre a teoria e a prática, surge na declaração de que a igreja é “santa”, quando, tanto o passado quanto o presente da história desta instituição, aponta para o caráter pecaminoso tanto da igreja quanto de seus membros.

Como reconciliar a dimensão teórica da santidade com a existência do pecado na vida dos cristãos? Podemos observar que as tentativas mais relevantes de aproximar experiência e teoria deram-se em movimentos sectários, como o donatismo e o anabatismo. Ambos depositaram grande ênfase na santidade prática de seus membros, o que levou à exclusão daqueles membros que, conforme os critérios desses movimentos, julgava-se ter se desviado dos padrões de santidade estabelecidos. Essa abordagem extremamente rigorosa parecia estar em contradição com partes substanciais do Novo Testamento, as quais afirmavam a falibilidade humana e a possibilidade de perdão dos fiéis. Outros movimentos defenderam que uma diferença poderia ser traçada entre a santidade da igreja e a natureza pecadora de seus membros. Esta tese dá origem a um problema de natureza teórica sobre a questão de ser possível a existência de uma igreja sem membros, pois parece sugerir uma igreja fantasma, sem uma real conexão com os seres humanos.

Uma abordagem diferente inspira-se em uma perspectiva escatológica. No presente, a igreja é tão pecadora quanto seus membros; ela será, no entanto, purificada no final dos tempos. “Onde quer que eu tenha descrito a igreja como algo sem mácula, não tive a intenção de dizer que ela já era desta forma, mas sim que a igreja deveria se preparar para ser assim, no tempo em que também ela aparecerá em glória” (Agostinho). “O fato de que a igreja será... imaculada... somente será verdade na eternidade, e não no percurso até ela. Se disséssemos que não temos pecado algum, como nos lembra o texto de 1João 1.8, seria o mesmo que nos enganar a nós mesmos” (Tomás de Aquino).

Talvez, a abordagem mais proveitosa seja aquela que explore com maior profundidade o sentido do termo “santa”. Na linguagem comum, o termo é

associado às idéias de “moralidade”, “santidade” ou “pureza”, que, via de regra, parecem guardar pouca relação com o comportamento dos seres humanos pecadores. O termo hebraico *kadad*, que informa o conceito neotestamentário de “santidade”, tem o sentido de “ser separado” ou “ser cortado”. Nele, encontramos fortes nuances da idéia de *dedicação*: ser “santa” é ser separada e dedicada ao serviço de Deus.

Um elemento fundamental da idéia de santidade do Antigo Testamento – na verdade, talvez o elemento fundamental – corresponde ao significado de “algum objeto ou alguém separado por Deus”. O Novo Testamento restringe a idéia quase que inteiramente à noção de santidade pessoal. Assim, relaciona a idéia de santidade às pessoas, abrindo mão da idéia de “locais santos” ou de “objetos santos”. As pessoas são “santas”, quando dedicadas a Deus, e, assim, são diferenciadas do mundo devido a seu chamado por parte de Deus. Uma série de teólogos sugeriu uma correlação entre a idéia de “igreja” (cuja palavra em grego pode ter o sentido de “aqueles que são chamados”) e a noção de “santa” (isto é, aquela que foi separada do mundo, devido a fato de ter sido chamada por Deus).

Portanto, falar sobre a “santidade da igreja” significa primordialmente falar da santidade daquele que chamou a igreja e seus membros. A igreja foi separada do mundo para que testemunhasse a graça e a salvação de Deus. Neste sentido, existem ligações evidentes entre o fato de a igreja ser “santa” e o fato de ela ser “apostólica”. O termo “santa” tem conotações teológicas, e não morais, afirmando o chamado da igreja e de seus membros, bem como a esperança de que a igreja compartilhará, um dia, da vida e da glória de Deus.

Uma igreja “católica”

Na linguagem moderna, o termo “católico” é, via de regra, confundido, especialmente fora dos círculos religiosos, com “Igreja Católica Romana”. Embora esta confusão seja compreensível, a diferença deve ser mantida. Não são apenas os membros da Igreja Católica Romana que são católicos, assim como, de forma alguma, não são apenas os escritores da igreja ortodoxa oriental que são ortodoxos em sua teologia. Na verdade, muitas igrejas protestantes, ligeiramente incomodadas com o uso da palavra “católica” em seus credos, substituíram-na pela palavra “universal”, de sentido mais neutro, alegando que esta palavra proporciona maior inteligibilidade à crença em “uma igreja santa, universal e apostólica”.

A palavra “católica” deriva da palavra grega *kath'holou* (“que se refere a todos”). Esta expressão transformou-se na expressão latina *catholicus*, que veio a adquirir o sentido de “universal ou geral”. Este sentido da palavra é mantido em algumas línguas, como, por exemplo, o inglês, em expressões como *catholic taste* [predileção católica], cujo significado é *predileção diversificada*, e não predileção pelas coisas católicas romanas. Versões mais antigas da Bíblia, às vezes, referem-se a algumas das epístolas do Novo Testamento (como a de Tiago e a de João) como as “epístolas católicas”, com o sentido de que elas se dirigem a todos os cristãos (distintas das epístolas de Paulo, que são voltadas às necessidades e aos contextos de determinadas igrejas, como a de Roma ou a de Corinto).

Em parte alguma o Novo Testamento utiliza-se a expressão “católica” em uma referência à igreja como um todo. Usa-se, porém, o termo *ekklesia* em relação às igrejas ou comunidades locais, o que, no entanto, conforme se entende, é algo que representa aquilo que transcende a entidade local. Embora uma igreja específica não seja a igreja em sua totalidade, ela compartilha, no entanto, dessa totalidade. É esta noção de “totalidade” que, mais tarde, é englobada pela expressão “católica”. A noção é introduzida em séculos posteriores, em uma tentativa de reunir algumas noções centrais do Novo Testamento sob um único termo. A primeira ocorrência conhecida da expressão “a igreja católica” deu-se nas obras de Inácio de Antioquia, que foi martirizado em Roma, por volta do ano 110: “Onde está Jesus Cristo, aí se encontra a igreja católica”. Outras obras do século II utilizam a expressão como referência à existência de uma igreja universal ao lado das congregações locais.

O sentido da expressão alterou-se fundamentalmente com a conversão de Constantinopóli. Até o final do século IV, a expressão *ecclesia catholica* (“a igreja católica”) tinha o sentido de “igreja imperial” – isto é, a única religião oficial no Império Romano. Qualquer outra crença, inclusive dogmas cristãos que divergissem dos dogmas dominantes, era considerada ilegal.

A expansão da igreja, nesse período, contribuiu para uma evolução posterior da expressão “católica”. Até o início do século V, a fé cristã estava firmemente estabelecida por todo o mundo Mediterrâneo. Em reação a este fato, a expressão “católica” passou a ser interpretada como algo que “abarcava o mundo inteiro”.

Quanto a seu desenvolvimento inicial, a expressão “católica”, aplicada à igreja, passou assim por três diferentes estágios em relação a seu significado:

- 1 Uma igreja universal e abrangente, noção que se encontra implícita e que apóia o conceito de igrejas locais. Neste sentido, trata-se de uma expressão descritiva e sem conteúdo polêmico, que aponta para o fato de que a igreja local era a representante da igreja universal. Existe aqui uma evidente correlação entre as noções de “unidade” e “catolicidade”.
- 2 Uma igreja que é ortodoxa em sua teologia. A expressão assume agora um caráter extremamente prescritivo e polêmico. O “catolicismo” é agora confrontado com a idéia de “cisma” ou de “heresia”, por meio das quais os indivíduos se põem fora dos limites de uma igreja doutrinariamente ortodoxa.
- 3 Uma igreja que se estende por todo o mundo. Na primeira fase da igreja cristã, esta interpretação não teria sido plausível, dado o caráter localizado do cristianismo. No entanto, o aspecto fortemente missionário da fé cristã (ligado, como veremos, à idéia de “apostolicidade”) levou à expansão da igreja por todo o mundo mediterrâneo civilizado. Assim, a expressão passou a ter um sentido geográfico, originariamente ausente.

A evolução da palavra talvez seja mais evidente nas obras de catequese do século IV, de autoria de Cirilo de Jerusalém. Em sua décima oitava lição de catequese, Cirilo traz à tona uma série de sentidos que a palavra grega *katholikos* assume:

Assim, a igreja é chamada “católica” porque se espalhou por todo o mundo civilizado (*oikoumene*), de um lado ao outro do mundo, e também porque ensina em sua totalidade (*katholikos*), sem deixar nada de fora, toda doutrina que as pessoas precisam saber com relação às coisas visíveis e invisíveis, seja na terra seja no céu. Também é chamada “católica” porque submete a sua obediência todo tipo de pessoa – sejam governantes sejam súditos, quer sejam pessoas instruídas quer não. Ela também torna acessível um remédio ou uma cura universal (*katholikos*) para toda espécie de pecado.

Observe os seguintes sentidos que a expressão “católica” adquire nesta passagem:

- 1 “Espalhou-se por todo o mundo civilizado”. Aqui, Cirilo destaca o sentido geográfico da palavra. Assim, entende-se que a noção de “totalidade” ou “universalidade” é uma ordem para que a igreja seja difundida por todo o mundo.
- 2 “Sem deixar nada de fora”. Com esta expressão, Cirilo ressalta que a “catolicidade” da igreja envolve a completa proclamação e explicação da fé cristã. É um convite a assegurar-se de que a totalidade do evangelho seja pregada e ensinada.
- 3 “Todo tipo de pessoa”. Aqui, Cirilo faz uma observação de cunho essencialmente sociológica. O evangelho e a igreja existem para toda a espécie de seres humanos, a despeito de raça, sexo ou classe social. Vemos aqui um eco evidente da famosa declaração de Paulo, a saber, de que “não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus” (Gl 3.28).
- 4 “Um remédio ou uma cura universal para toda espécie de pecado”. Com esta afirmação, Cirilo faz uma declaração de ordem soteriológica: o evangelho, assim como, a igreja que o proclama podem responder a todas as necessidades e aflições humanas. Qualquer que seja o pecado existente, a igreja é capaz de oferecer um antídoto para isso.

As várias acepções da expressão “católica” também são levantadas por Tomás de Aquino, de forma bem clara, em sua discussão sobre a parte do credo apostólico que trata da doutrina da igreja. Em sua análise, ele destaca três aspectos essenciais da idéia de “catolicidade”:

Em primeiro lugar, a igreja é católica, isto é universal, em relação ao local, porque ela está por todo o mundo (*per totum mundum*), ao contrário dos donatistas. Veja Romanos 1.8: “porque em todo o mundo está sendo anunciada a fé que vocês têm”; Marcos 16.15: “Vão pelo mundo todo e puguem o evangelho a todas as pessoas”. Nos tempos antigos, Deus era conhecido somente na Judéia, mas hoje ele é conhecido no mundo inteiro. Além disso, a igreja divide-se em três partes. Uma está na terra, a outra no céu, e a terceira no purgatório. Em segundo lugar, a igreja é universal no que diz respeito à condição das pessoas, pois ninguém é rejeitado, seja escravo seja livre, seja homem seja mulher. Veja Gálatas 3.28: “Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus”. Em terceiro lugar, a igreja é universal no que se refere ao tempo. Pois alguns disseram que a igreja permanecerá até um certo

tempo, mas isto é falso, porque a igreja começou na época de Abel e permanecerá até o fim do mundo. Veja Mateus 28.20: “E eu estarei sempre com vocês, até o fim dos tempos”. E após o fim dos tempos, ela continuará a existir no céu.

Observe a forma como a catolicidade é entendida aqui em termos de uma universalidade geográfica, antropológica e cronológica.

Como já vimos, uma revisão fundamental da noção de “catolicidade” aconteceu no período da Reforma. Para muitos, parecia que a catolicidade e a unidade da igreja foram simultaneamente destruídas com a fragmentação da igreja ocidental, na Europa do século XVI. Escritores protestantes alegavam que a essência da catolicidade encontrava-se não nas igrejas institucionais, mas nas questões de doutrina. Vincent de Lérins, um escritor do século XV, definiu a catolicidade nos seguintes termos: “Aquilo em que se crê em todo lugar, em todos os tempos, por todas as pessoas”. Os reformadores defendiam que eles continuavam a ser católicos, apesar de ter rompido com a igreja medieval, pois eles mantinham elementos centrais e universalmente reconhecidos da doutrina cristã. A continuidade institucional ou histórica era secundária à fidelidade doutrinária. Por esta razão, as principais igrejas protestantes insistiam na tese de que eram ao mesmo tempo *católicas e reformadas* – ou seja, mantinham uma continuidade com a igreja apostólica na esfera do ensino, na qual haviam eliminado práticas e dogmas ilegítimos, que não eram bíblicos.

A noção de “catolicidade” que se sobressaiu em anos recentes, especialmente nas discussões ecumênicas posteriores ao Concílio Vaticano II, é a que corresponde ao sentido mais antigo do termo, a saber, a idéia de totalidade. As igrejas locais e as denominações específicas devem ser vistas como manifestações ou representações ou personificações de uma única igreja universal. Como Hans Küng diz:

Portanto, a catolicidade da igreja consiste na noção de totalidade, baseada na identidade e resultante da universalidade. A partir disso, fica claro que unidade e catolicidade caminham juntas; se a igreja é uma só, deve ser universal; se é universal, deve ser uma só. Unidade e catolicidade são duas dimensões entrelaçadas de uma única e mesma igreja.

No século XX, a teologia ocidental tem prestado uma atenção cada vez maior às noções de “catolicidade” que têm predominado nas igrejas ortodoxas. Geralmente, são expressas pela palavra russa *Sobornost*, termo que não possui um equivalente exato em outras línguas. O termo, ao mesmo tempo em que denota a idéia geral de “universalidade”, também destaca a unidade dos fiéis na comunhão da igreja. A idéia, mais trabalhada nas obras de Sergei Bulgakov e A. S. Khomyakov, tenta fazer justiça tanto à singularidade de cada um dos membros da igreja, quanto à harmonia geral de sua vida coletiva. Esta idéia liga-se à noção de “conciliar” (a palavra russa *sobor*, que significa “um concílio” ou “uma assembléia”), por meio da qual a vida da igreja é governada de tal forma que a autoridade está disseminada entre todos os fiéis, e não concentrada e centralizada em uma única figura quase papal.

Uma igreja “apostólica”

A expressão “apostólica”, assim como a expressão “católica”, não era usada em relação à igreja no Novo Testamento. Diferentemente da última expressão (isto é, católica), a expressão apostólica é restrita ao uso cristão, não estando portanto sujeita aos tipos de confusão com as idéias seculares, que observamos no caso de outras marcas da igreja. Seu sentido fundamental é “algo que se originou com os apóstolos”, ou “que guarda uma direta relação com os apóstolos”. Ela nos relembra o fato de que a igreja se fundamenta no testemunho apostólico.

O termo “apóstolo” precisa ser explicado. Seu uso no Novo Testamento indica que ele possui dois sentidos correlatos:

- 1 Alguém que fora comissionado por Cristo, encarregado da tarefa de pregar as boas novas do reino de Deus.
- 2 Alguém que era testemunha do Cristo ressurrecto, ou alguém a quem Cristo se revelara como ressurrecto.

Ao declarar que a igreja é “apostólica”, os credos parecem assim enfatizar as raízes históricas do evangelho, a continuidade entre a igreja e Jesus Cristo, por meio dos apóstolos que ele escolheu, e a contínua tarefa evangelística e missionária da igreja.

A noção de “apostolicidade” da igreja foi objeto de grande discussão nos círculos teológicos ingleses, desde cerca de 1870 até o início da Primeira Guerra Mundial, em 1914. Em uma série de palestras proferidas na Universidade de Cambridge, no ano acadêmico de 1913-14, H. B. Swete (1835-1917) definiu os contornos de uma eclesiologia fundamentada na Bíblia, que fazia extenso uso da discussão dos escritores patrísticos sobre o tema. Swete – que foi professor titular de teologia em Cambridge, de 1890 a 1915 – estabeleceu três temas básicos que considerava como aqueles que eram abraçados pelo conceito de apostolicidade da igreja:

A igreja católica é apostólica em três aspectos: pelo fato de ter sido plantada pelos apóstolos; por aderir aos ensinamentos dos apóstolos; por continuar o ministério apostólico.

O primeiro aspecto, conforme o autor, pode ser notado no próprio Novo Testamento, especialmente na história da expansão da igreja registrada em Atos dos Apóstolos.

Antes da ascensão, nosso Senhor encarregou os apóstolos da tarefa de pregar o evangelho na Judéia e Samaria, e até os confins da terra. A evangelização da Judéia e da Samaria foi realizada pelos doze apóstolos e seus companheiros, como o livro de Atos relata; as missões gentílicas, no que tange ao ocidente, foram obras de outras mãos. No entanto, a missão de Paulo foi desempenhada com plena aprovação dos primeiros apóstolos e foi, de fato, uma realização de parte de sua tarefa, com a qual eles não estavam preparados para lidar. Os doze, por intermédio deste acordo e da comunhão com Paulo, “foram capazes de sentir que eles estavam, de fato, levando adiante, por intermédio de Paulo, a continuação

de sua missão, a qual era impossível que eles um dia pudessem cumprir por si mesmos”. Assim, o reino cristão gentílico foi, em última análise, uma obra plantada pelos apóstolos, mesmo que limitemos o grupo apostólico aos doze. As igrejas fundadas por Paulo e seus companheiros eram apostólicas, não somente porque Paulo era um apóstolo, mas também porque foram plantadas com a concordância dos primeiros apóstolos.

Tendo definido que as origens históricas da igreja estavam nos apóstolos, Swete prossegue na demonstração de que também o ensino da igreja era apostólico:

Os primeiros convertidos, como observamos em Atos, “Eles se dedicavam ao ensino dos ” (At 2.42). Em seus ensinamentos, bem como nos de Paulo, foi construída uma tradição, ou como as cartas pastorais dizem, foi formado um “depósito”, que ficou como o tesouro permanente da igreja (2Ts 2.15; 3.6). Seu conteúdo era conhecido como a “regra de fé”, tendo encontrado expressão nos primeiros credos. Esta tradição apostólica foi preservada com especial integridade nas igrejas que alegavam ter sido fundadas pelos apóstolos, de maneira particular a igreja romana cujos fundadores foram tanto Pedro quanto Paulo. Contudo, na verdade, toda igreja católica, em todas as partes do mundo, possuía a única e mesma fé de origem apostólica. Essa tradição não era somente oral; foi consolidada também nos escritos apostólicos, os quais até o final do século II, haviam sido reunidos no Novo Testamento, ou “Instrumento”. Sob a forma escrita ou oral, o testemunho da era apostólica era um legado da igreja católica; a igreja reivindicava todo o ensinamento apostólico como seu, não admitindo qualquer outro ensinamento como verdadeiro.

A atenção de Swete volta-se agora para a questão do tipo de ministério exercido pela igreja cristã. Mais uma vez, sua tese mistura a reflexão histórica e teológica. De acordo com ele, o ministério confiado à igreja era de origem apostólica:

Ao lado da tradição apostólica, a igreja católica possuía também um ministério apostólico. A transmissão ordenada da autoridade ministerial do apostolado é um claro princípio da primeira era. Os sete foram escolhidos por todo o grupo de discípulos, mas, em sua eleição, foram postos diante dos apóstolos e admitidos por eles para a função. Entre as igrejas gentílicas, os anciãos (presbíteros) foram indicados por Barnabé e Paulo. Posteriormente, em Éfeso e Creta, na ausência do apóstolo, a ordenação de presbíteros-bispos e diáconos foi confiada por Paulo a seus enviados, Timóteo e Tito. Até mesmo Timóteo havia recebido o dom da graça ministerial pela imposição das mãos do apóstolo. (2Tm 1.6).

Podemos perceber que a discussão de Swete sobre esta questão reflete, em geral, o teor da reflexão vitoriana posterior sobre este mesmo ponto. Os três critérios de apostolicidade identificados por ele são:

- 1 O fato de as igrejas terem sido plantadas pelos apóstolos;
- 2 O fato de elas aderirem a seus ensinamentos;
- 3 O fato de elas continuarem a sucessão do ministério apostólico.

Tais idéias tiveram especial influência na igreja da Inglaterra (em que foram de certa relevância para os debates sobre eclesiologia, fruto dos impactos causados pelo Movimento de Oxford, no início do século XIX), embora recebessem uma aceitação que ultrapassou os limites da igreja nacional inglesa.

Havendo considerado os aspectos do pensamento cristão sobre a igreja, discutiremos no próximo capítulo a questão dos sacramentos.

Perguntas para o Capítulo 15

- 1 Faça uma síntese dos itens em discussão na controvérsia donatista.
- 2 Agostinho de Hipona escreveu que a igreja é como um hospital. Explique esta afirmação.
- 3 A doutrina da igreja, via de regra, é descrita como “o calcanhar de Aquiles da Reforma”. Por quê?
- 4 Como pode alguém falar em uma igreja, quando existem dezenas de denominações cristãs? Avalie quais as respostas possíveis para esta afirmação e faça uma síntese delas.
- 5 Como a igreja pode ser santa, se está repleta de pecadores? Que respostas você daria a esta pergunta?

Leitura complementar

Para uma seleção de fontes primárias relevantes a esta seção, ver Alister E. McGrath, *The Christian theology reader*, 2ª ed. (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2001) capítulo 7.

P. D. L. Avis, “Ecclesiology”, em A. E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 127-34.

Carl E. Braaten, *Mother church: ecclesiology and ecumenism* (Minneapolis: Fortress Press, 1998).

Yves M. J. Congar, “The church: the people of God”, *Concilium* 1 (1965), 7-19.

Avery Dulles, *Models of the church* (Dublin: Gill & MacMillan, 1976).

Gillian R. Evans, *The church and the churches: towards an ecumenical ecclesiology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Philip J. Hefner, “The church” em C. E. Braaten e R. W. Jenson (eds), *Christian Dogmatics*, 2 vols (Philadelphia: Fortress Press, 1984), vol. 2, 183-247.

Michael J. Himes, *Ongoing incarnation: Johann Adam Möhler and the beginnings of modern ecclesiology* (New York: Crossroad, 1997).

Peter Hodgson, “The church”, em P. Hodgson e R. King (eds), *Christian Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 223-47.

Hans Küng, *The church* (London: Sheed & Ward, 1968).

Gordon W. Lathrop, *Holy people: a liturgical ecclesiology* (Minneapolis: Fortress Press, 1999).

Richard Lennan, *The ecclesiology of Karl Rahner* (New York: Oxford University Press, 1997).

K. McNamara (ed.), *Vaticán II: the constitution on the church. A theological and pastoral commentary* (London: Geoffrey Chapman, 1968).

Jürgen Moltmann, *The church in the power of the Spirit: a contribution to a messianic ecclesiology* (New York: Harper & Row, 1977).

Karl Frederick Morrison, *The two kingdoms: ecclesiology in Carolingian political thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964).

Jeremiah Newman, *Change and the catholic church: an essay in sociological ecclesiology* (Baltimore: Helicon, 1966).

Colm O’Grady, *The church in catholic theology: dialogue with Karl Barth* (London: Geoffrey Chapman, 1969).

- Martyn Percy, *Power and the church: ecclesiology in an age of transition* (London: Cassell, 1998).
- G. H. M. Posthumus Meyjes, *Jean Gerson, apostle of unity: his church politics and ecclesiology* (Leiden: Brill, 1999).
- Herwi Rikhof, *The concept of the church: a methodological inquiry into the use of metaphors in ecclesiology* (London: Sheed & Ward, 1981).
- Edward Schillebeeckx, *The church: the human story of God* (New York: Crossroad, 1990).
- Michael Schmaus, *Dogma 4: The church: its origins and structure* (London: Sheed & Ward, 1972).
- *Dogma 5: The church as sacrament* (London: Sheed & Ward, 1975).
- Juan Luis Segundo, *The community called church* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978).
- George H. Tavard, *The church, community of salvation: an ecumenical Christology* (Collegetown, MN: Liturgical Press, 1993).
- Jean M. Tillard, *Church of churches: the ecclesiology of communion* (Collegetown, MN: Liturgical Press, 1992).
- G. G. Willis, *Saint Augustine and the donatist controversy* (London: SPCK, 1950).
- John D. Zizioulas, *Being as communion: studies in personhood and the church* (New York: St Vladimir's Seminary Press, 1985).

Citações

- Martin Luther, *On the Councils and the Church* (1539), in *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, vol. 50 (Weimar: Bohlau, 1914), 628-30 (p. 548).
- John Calvin, *Institutes*, IV.i.1 (p. 551).
- John Calvin, *Institutes*, IV.i.1 (p. 551).
- Sebastian Frank, letter to John Campanus (1531), in B. Becker, "Fragment van Francks latijnse brief aan Campanus." *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 46 (1964-5), 197-205 (p. 552).
- Menno Simons, *Complete Writings*, ed. John C. Wenger (Scottsdale, PA: Herald Press, 1956), 300 (p. 552).
- Schleitheim Confession* (1527), article 6 (p. 553).
- Schleitheim Confession* (1527), article 2 (p. 553).
- Henri de Lubac, *Catholicism* (London: Burns & Oates, 1950), 29 (p. 555).
- John Calvin, *Institutes*, IV.i.9-10 (p. 556).
- Karl Barth, *Dogmatics in Outline* (London: SCM Press, 1949), 143 (p. 557).
- Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (London: SCM Press, 1959), 82-3 (p. 557).
- Leonardo Boff, *EcclesioGenesis: The Base Communities Reinvent the Church* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986), 11 (p. 558).
- Vatican I, Dogmatic Constitution on The Church, in H. Denzinger (ed.), *Enchiridion symbolorum*, 24-5 edn (Barcelona: Herder, 1948), 501-9 (p. 559).
- Vatican II, *Nosra Aetate*, October 28, 1965, in Vatican II: *Conciliar and Postconciliar Documents*, ed. Austin Flannery, OP (Northport, NY: Costello Publishing; Dublin: Dominican Publications, 1975), 738-42 (p. 561).
- Cyprian of Carthage, *de catholicae ecclesiae unitate*, 5-7 (p. 562).
- Hans Küng, *The Church* (London: Search Press, 1978), 273-4 (p. 564-5).
- Louis Weil, "The Gospel in Anglicanism," in S. Sykes and J. Booty (eds), *The Study of Anglicanism* (London: SPCK, 1988), 75 (p. 565).
- Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lecture XVIII*, 23, 26 (p. 569).
- Thomas Aquinas, *In symbolum Apostolorum*, 9 (p. 569-70).
- Hans Küng, *The Church* (London: Search Press, 1978), 303 (p. 570).
- H. B. Swete, *The Holy Catholic Church: The Communion of Saints, A Study in the Apostles' Creed* (London: Macmillan, 1915), 44-8 (p. 571-72).

A DOCTRINA DOS SACRAMENTOS

No capítulo anterior, refletimos sobre questões relacionadas à identidade da igreja cristã. Agora, nossa atenção voltar-se-á para uma série de temas relacionados aos sacramentos. Os temas a ser discutidos, como acontece com a doutrina da igreja, são de grande relevância para o estudante de teologia que pretende exercer o ministério pastoral. No entanto, interessam também àqueles que estudam a teologia por razões mais acadêmicas.

Logo ficará claro que o termo “sacramento” é extremamente difícil de definir, devido à controvérsia existente entre as igrejas cristãs quanto à natureza e à quantidade de sacramentos.

Em termos gerais, um sacramento pode ser considerado como um rito ou sinal exterior, que de certo modo transmite graça aos cristãos. Os debates mais importantes na igreja sobre a identidade e a função dos sacramentos ocorreram no século XVI. Por este motivo, a discussão sobre a teologia dos sacramentos incluirá uma extensa referência aos debates ocorridos nessa época. No entanto, a controvérsia donatista (vide pp. 545-47) também teve como resultado a discussão de vários temas relevantes. Assim, a melhor maneira de lidar com o material que examinaremos é tratando das questões levantadas pela controvérsia donatista e pela Reforma.

As principais discussões que aconteceram na história do cristianismo em relação aos sacramentos, dizem respeito aos seguintes temas:

- 1 O que é um sacramento?
- 2 Quantos sacramentos existem?
- 3 Qual é a denominação correta para o sacramento que os cristãos têm utilizado vários termos, como “Santa Ceia”, “Eucaristia”, “a Ceia do Senhor” e “Partir o Pão”, para referir-se a ele?
- 4 Em que sentido Jesus está presente na Eucaristia?

A terceira questão é simplesmente impossível de responder! Neste livro, o termo “eucaristia” tem sido usado como uma concessão conveniente, pois tem a vantagem de possuir uma forma adjetiva (“eucarístico”). Os leitores que não concordarem com o termo sintam-se à vontade para substituí-lo por outros que considerem mais apropriados. Nossa intenção não é prescrever este termo como

correto ou normativo. Na prática, podemos observar que o termo “eucaristia” é mais usado pelos católicos romanos, ao passo que o termo “a Ceia do Senhor” tem conotações mais protestantes.

O desenvolvimento da teologia dos sacramentos

O Novo Testamento não utiliza especificamente o termo *sacramento*. Em vez disso, encontramos a palavra grega *mysterion* (que é traduzida como “mistério”), usada em geral como referência à obra redentora de Deus. Esta palavra grega nunca é usada como referência a algo que hoje consideraríamos como sacramento (por exemplo, o batismo). No entanto, fica claro, a partir do que sabemos da história da igreja primitiva, que houve uma ligação, bem a princípio, entre o “mistério” da obra redentora de Deus em Cristo e os “sacramentos” do batismo e da eucaristia.

Talvez os maiores avanços da teologia dos sacramentos tenham ocorrido na colônia romana do norte da África, nos séculos III e IV, sendo possível notá-los nas obras de Tertuliano, Cipriano de Cartago e Agostinho de Hipona. É curioso notar o motivo pelo qual esses avanços estão ligados a essa região específica. Uma possível razão para isso é que a igreja nessa região estava sujeita a circunstâncias particularmente difíceis, inclusive à perseguição. (Devemos nos lembrar de que Cipriano morreu como mártir nas mãos das autoridades romanas.) Assim, a igreja do norte da África caracterizava-se por um forte senso de solidariedade em face das difíceis condições que enfrentava. Como fruto disto, a igreja africana depositava uma grande importância na solidariedade dos fiéis e nas formas pelas quais esta poderia ser mantida e aperfeiçoada. Aqui entra o papel dos sacramentos, como um aspecto vital desta estratégia.

A contribuição de Tertuliano para o desenvolvimento da teologia sacramental pode ser sintetizada em três pontos:

- 1 O uso do termo latino *sacramentum* (que hoje nos é familiar por meio da palavra “sacramento”) para traduzir a palavra grega *mysterion*. É bem possível que ele já conhecesse esta tradução por meio das versões latinas do Novo Testamento. No entanto, como já vimos, Tertuliano (vide p. 375) era notório por sua capacidade de inventar novos termos latinos para traduzir termos teológicos em grego, sendo perfeitamente possível que esta tradução tenha sido feita por ele.
- 2 O uso da palavra “sacramento” no plural. O Novo Testamento falava de “um mistério” no singular. Como acabamos de observar, Tertuliano traduziu esta palavra como “sacramento” – mas usou o termo *no plural*, como forma de referir-se aos sacramentos individuais que estavam ligados a este mistério. Assim, Tertuliano usa a palavra latina *sacramentum* com dois sentidos distintos, embora relacionados: primeiro, como referência ao mistério da salvação de Deus; segundo, como referência aos sinais e ritos que, na vida da igreja, estavam relacionados a esta salvação.
- 3 A exploração do significado teológico de um paralelo entre os sacramentos e os

juramentos militares. Tertuliano aponta que no uso comum do latim, a palavra *sacramentum* significa “um juramento sagrado”, uma referência ao juramento de lealdade e obediência, que era exigido dos soldados romanos. Tertuliano usa este paralelo como meio de trazer à tona a importância dos sacramentos em relação ao compromisso e lealdade dos cristãos para com a igreja. Este tema assumiria uma importância fundamental na teologia dos sacramentos do reformador suíço Ulrico Zuínglio, como veremos mais adiante (vide pp. 587).

A teologia dos sacramentos seria ainda mais elaborada por Agostinho, durante a controvérsia donatista (vide pp. 545-47). Um tema central de suas reflexões concentra-se em torno da relação entre um sinal e aquilo que ele significa. Para Agostinho, a palavra contém muitos sinais que apontam para diferentes realidades; por exemplo, a fumaça é um sinal de fogo, ou ainda as palavras podem ser um sinal daquilo que elas representam. No entanto, também existem “sinais sagrados” que transpõem a distância existente entre nós e Deus, pois servem como portas ou entradas concretas que conduzem às realidades espirituais. Agostinho utiliza muitas definições de sacramentos como forma de expressar esse ponto; talvez a mais famosa seja a idéia dos sacramentos como “formas visíveis de uma graça invisível”. Contudo, Agostinho deixa claro que os sacramentos não apenas *significam* graça; de alguma forma, eles evocam ou tornam possível aquilo que significam. Em certo sentido, podemos dizer que o desenvolvimento posterior da teologia dos sacramentos diz respeito à maneira como o sinal e a coisa que ele representa são relacionados.

Começaremos nosso estudo pela questão da definição de um sacramento.

A definição de sacramento

No capítulo anterior, observamos que os primeiros séculos caracterizaram-se por uma relativa falta de interesse pela doutrina da igreja. Podemos dizer o mesmo em relação aos sacramentos. No século II, algumas discussões de caráter geral sobre os sacramentos podem ser encontradas em obras como *O didaquê*, como também nas obras de Ireneu. Somente nas obras de Agostinho começam a surgir questões mais específicas desta natureza, inclusive sobre a definição de sacramento.

Em geral Agostinho é considerado como aquele que estabeleceu os princípios gerais relativos à definição dos sacramentos. Os princípios são os seguintes:

- 1 O sacramento é um *sinal*. “Os sinais, quando relacionados às coisas divinas, são chamados sacramentos”.
- 2 O sinal deve guardar alguma relação com aquilo que ele representa. “Se os sacramentos não guardassem certa semelhança com as coisas que representam, não seriam absolutamente sacramentos”.

Estas definições ainda são imprecisas e inadequadas. Por exemplo, não podemos concluir, a partir disso, que todo “símbolo de algo sagrado” deve ser considerado um sacramento? Na prática, Agostinho concebia como “sacramentos” uma série de coisas que não mais são consideradas de caráter sacramental; podemos citar, como exemplos, o credo e a oração do Pai Nosso. Com o passar do tempo, tornou-

se cada vez mais claro que a simples definição de sacramento como “um sinal de algo sagrado” não era apropriada. Foi no início da Idade Média – o período por excelência de maior desenvolvimento da teoria dos sacramentos – que o conceito de sacramento começou a se tornar mais claro.

Na primeira metade do século XII, Hugo de São Victor, teólogo parisiense, reformulou a definição de sacramento, da seguinte maneira:

Não é adequado que todo sinal de algo sagrado seja considerado um sacramento (pois as epístolas dos escritos sagrados, ou as estátuas e pinturas são todas elas “sinais de coisas sagradas”, mas nem por essa razão podem ser chamadas de sacramentos)... Todo aquele que deseja uma definição mais completa e adequada de sacramento pode adotar o seguinte conceito: “um sacramento é um elemento físico ou material que se apresenta aos sentidos, representando por semelhança, significando por sua intuição e contendo por meio da santificação alguma graça invisível e espiritual”.

Assim, existem quatro elementos essenciais para a definição de sacramento:

- 1 Um elemento “físico ou material”, como a água do batismo, o pão e o vinho da eucaristia, ou o óleo da unção dos enfermos. (A “unção dos enfermos” é a prática de ungir com óleo consagrado aquelas pessoas que se encontram enfermas, em estado terminal).
- 2 Uma “semelhança” com a coisa que simboliza, de forma que possa representá-la. Assim, podemos afirmar que o vinho da eucaristia guarda uma “semelhança” com o sangue de Cristo, que lhe permite representar este sangue no contexto do sacramento.
- 3 A autorização para simbolizar a coisa em questão. Em outras palavras, deve existir um bom motivo para crer que o sinal em questão esteja *autorizado* a representar a realidade espiritual para a qual ele aponta. Um exemplo da “autorização” em questão - na verdade, o exemplo máximo – encontra-se no fato de o sacramento ter sido instituído pelas mãos de Jesus Cristo.
- 4 A eficácia do sacramento, por meio da qual ele é capaz de proporcionar os benefícios daquilo que representa àqueles que dele participam.

Este quarto ponto é de especial importância. Na teologia medieval, traçava-se uma cuidadosa diferenciação entre os “sacramentos da antiga aliança” (como a circuncisão) e os “sacramentos da nova aliança”. A diferença essencial que os primeiros teólogos medievais identificaram entre esses dois tipos de sacramento era que os sacramentos da antiga aliança meramente *representavam* as realidades espirituais, enquanto que os sacramentos da nova aliança *concretizavam* aquilo que representavam. Boaventura, um teólogo franciscano do século XIII, defendeu este ponto da seguinte maneira, recorrendo a uma analogia inspirada na medicina:

Na antiga lei, havia unções de uma determinada espécie, mas elas não curavam, eram apenas simbólicas. A doença era fatal, mas a unção, superficial... Unções genuinamente restauradoras devem proporcionar tanto a unção espiritual quanto

ter o poder de dar vida; somente nosso senhor Jesus Cristo foi capaz disso, uma vez que... por intermédio de sua morte, os sacramentos têm poder de trazer vida.

No entanto, a definição de sacramento dada por Hugo de São Victor ainda não era satisfatória. De acordo com ele, havia os seguintes “sacramentos”: a encarnação, a igreja e a morte. Ainda faltava algo. Por volta dessa época, havia consenso quanto à existência de sete sacramentos: o batismo, a confirmação ou crisma, a eucaristia, a penitência ou confissão, o matrimônio, a ordem sacerdotal e a unção dos enfermos. No entanto, conforme a definição de Hugo, a penitência não poderia ser considerada um sacramento, pois não possuía um elemento material. Assim, a teoria e a prática estavam em sério desacordo. A solução para essa dificuldade era uma questão premente.

Os últimos retoques foram acrescentados pela definição dada por Pedro Lombardo que – ao omitir um aspecto central da definição de Hugo – foi capaz de encontrar um ponto de equilíbrio entre a teoria e a prática. A façanha de Pedro Lombardo foi omitir a referência a algum “elemento físico ou material” em sua definição, que tinha o seguinte teor:

Um sacramento guarda semelhança com a coisa que representa. “Pois, se os sacramentos não guardassem certa semelhança com as coisas que representam, não seriam absolutamente sacramentos” (Agostinho). [...] Somente podemos chamar com propriedade alguma coisa de sacramento, se esta é um sinal da graça de Deus e uma forma da graça invisível, de maneira que retrate sua imagem e exista como sua causa. Portanto, os sacramentos foram instituídos para a santificação, assim como para a representação... Aquelas coisas que foram instituídas somente como sinais, nada mais são do que sinais, e não sacramentos, como no caso dos sacrifícios físicos e das regras cerimoniais da antiga lei, que jamais puderam tornar justos aqueles que as praticavam.

Esta definição se adéqua aos sete sacramentos citados acima, e deixa de fora coisas como o credo e a encarnação. Como esta definição era parte do livro de Pedro Lombardo, *Four books of the sentences* [*Quatro livros de sentenças*], texto teológico aceito e amplamente usado na época, ela passou a ser de uso geral na teologia medieval posterior, permanecendo praticamente inquestionável até a época da Reforma.

Lutero, em seu tratado de 1520, *The Babylonian captivity of the church* [*O cativo babilônico da Igreja*], lançou um tremendo desafio ao conceito católico de sacramento. Tirando vantagem das mais recentes pesquisas acadêmicas humanistas na área da filologia, ele defendeu que o uso que fora feito do termo *sacramentum* no texto da Vulgata, com base no texto grego, não se justificava (vide p. 96). A Igreja Católica Romana reconhecia a existência de sete sacramentos, Lutero, porém, a princípio, reconhecia somente três (o batismo, a eucaristia e a penitência) e, pouco tempo depois, somente dois deles (o batismo e a eucaristia). A transição entre essas duas posturas pode ser vista na obra citada, e faremos um breve intervalo para examiná-la e compreender seus motivos.

O tratado de Lutero começa com a declaração bombástica de um princípio, que põe de lado o consenso medieval que havia em torno dos sacramentos:

Para começar, devo negar a existência de sete sacramentos, e manter ao menos no presente a existência de somente três: o batismo, a penitência e a comunhão. Esses três sacramentos têm sido sujeitos a uma miserável escravidão por parte da cúria romana, e a igreja tem sido completamente roubada em sua liberdade.

Ao final desta obra, no entanto, Lutero veio a pôr ênfase considerável sobre a importância de um sinal concreto e visível. Ele assinalou essa relevante alteração de sua visão com a seguinte declaração:

Contudo, tem-nos parecido correto restringir a denominação de sacramento àquelas promessas de Deus, as quais têm atreladas a si determinados sinais. As demais, que não estejam ligadas a sinais, são simples promessas. Disso, concluímos que, estritamente falando, existem somente dois sacramentos na igreja de Deus – o batismo e a comunhão. Pois somente nestes dois sacramentos encontramos sinais instituídos por Deus e a promessa do perdão dos pecados.

Portanto, a penitência deixou de gozar de seu estado de sacramento, conforme a visão de Lutero, pois as duas características essenciais de um sacramento eram:

- 1 A palavra de Deus
- 2 Um sinal sacramental exterior (como a água no batismo, e o pão e o vinho na eucaristia).

Assim, os dois únicos verdadeiros sacramentos da igreja neotestamentária eram o batismo e a eucaristia; a penitência, por não possuir qualquer sinal exterior, não mais poderia ser tida como um sacramento.

Assim como Lutero, Zuínglio, o reformador suíço, tinha sérias discordâncias a respeito da palavra sacramento. Ele defendia que o sentido básico do termo era o de “juramento”, tendo inicialmente tratado os sacramentos do batismo e da eucaristia (mas rejeitou os outros cinco sacramentos restantes, aceitos pela igreja católica) como sinais da fidelidade de Deus à igreja e da divina e graciosa promessa do perdão. Assim, em 1523, ele escreveu que a palavra “sacramento” poderia ser usada como referência àquelas coisas que “Deus havia instituído, comandado e ordenado com sua palavra, que eram tão certas e seguras como se Deus mesmo as tivesse dito em um juramento”. No entanto, mais tarde Zuínglio veio a entender os sacramentos como sinais que representavam a aliança dos fiéis para com a igreja, em vez da aliança de Deus para com os fiéis (um ponto que consideraremos mais adiante na pp. 587-88).

O Concílio de Trento, reagindo a estas abordagens protestantes na questão dos sacramentos, respondeu a elas defendendo a posição apresentada por Pedro Lombardo:

Se alguém disser que os sacramentos da nova aliança (a nova lei) não foram todos instituídos por nosso Senhor Jesus Cristo, ou que existam mais ou menos do que os sete sacramentos, a saber, o batismo, a confirmação ou crisma, a eucaristia, a

penitência ou confissão, a unção dos enfermos, a ordem sacerdotal e o matrimônio, ou ainda que um destes não seja verdadeiramente um sacramento, que seja condenado.

Esta posição fundamental tem sido característica da teologia católica romana desde o século XVI.

A controvérsia donatista: a eficácia dos sacramentos

No capítulo anterior examinamos algumas das questões que estão por trás da controvérsia donatista. (vide pp. 545-47). Uma questão central, que possui direta relevância e que deve portanto ser examinada neste capítulo, diz respeito ao mérito ou santidade pessoal daquele que ministra os sacramentos. Os donatistas rejeitaram a idéia de que um *traditor* – isto é, um ministro cristão cuja credibilidade pessoal houvesse sido comprometida ou maculada por sua colaboração com as autoridades romanas, durante a perseguição de Diocleciano, pudesse ministrar os sacramentos. Por conseguinte, alegavam que os batismos, as ordenações e a eucaristia ministrados por tais sacerdotes eram inválidos.

Parte desta postura fundamentava-se na autoridade de Cipriano de Cartago, que havia alegado não existir sacramentos válidos fora da igreja. Assim, o batismo de hereges era inválido, uma vez que eles não haviam aceitado a fé cristã, encontrando-se, portanto, fora da igreja. Ainda que as visões de Cipriano tenham sido inatacáveis do ponto de vista lógico, falharam por não prever a situação surgida na controvérsia donatista – ou seja, a existência de sacerdotes que professavam a fé ortodoxa, mas cuja conduta pessoal era tida como indigna de seu chamado. Os sacerdotes doutrinariamente ortodoxos, mas moralmente falhos, poderiam ministrar os sacramentos? Os sacramentos ministrados por eles eram válidos?

Levando mais adiante a visão de Cipriano, aparentemente além dos limites que este último pretendia, os donatistas alegavam que os atos e sacramentos ministrados por tais sacerdotes deveriam ser tidos como inválidos, em função das falhas subjetivas por parte da pessoa que os ministravam. Assim, os donatistas defendiam que as pessoas batizadas ou ordenadas por sacerdotes ou bispos católicos, os quais não haviam aderido ao movimento donatista, deveriam ser batizadas ou ordenadas novamente pelas mãos de sacerdotes donatistas. De acordo com eles, a validade dos sacramentos derivava das qualidades pessoais daquele que os ministrava.

Podemos ver esta postura em uma carta escrita por Petiliano, o bispo donatista de Circa, a Agostinho, em 402, na qual aquele criticava as visões de Agostinho sobre a moralidade sacerdotal. Pouco antes, Petiliano fizera circular uma carta entre os sacerdotes de sua jurisdição, em que os advertia sobre a imoralidade e os erros doutrinários da igreja católica. A resposta de Agostinho a esta carta, escrita em 401, foi o que levou Petiliano a escrever uma carta mais detalhada, em que criticava Agostinho. Nesta carta, da qual Agostinho cita alguns trechos, Petiliano apresenta, em detalhes, a ênfase donatista sobre a questão da validade dos sacramentos ser tida como algo totalmente dependente do mérito moral daquele

que os ministra. Suas palavras aparecem entre aspas no texto de Agostinho, transcrito abaixo:

“Aquilo que buscamos é a consciência”, diz ele [Petiliano], “daquele que ministra [os sacramentos], conferindo-lhes santidade, de forma a purificar a consciência daquele que os recebe. Pois, quem quer que conscientemente receba *fé* de quem não a possua, *fé* não recebe, mas, antes, culpa”. E ele prossegue dizendo: “Portanto, como é possível verificar isto? Tudo, pois, consiste na origem”, diz ele, “na raiz; uma vez que se não tiver uma orientação, nada representa. Nem pode alguém receber validamente o segundo nascimento, a menos que nasça novamente de uma boa semente”.

Em sua réplica, Agostinho alegava que os donatistas atribuíam uma ênfase excessiva às qualidades do agente humano, dando menor peso à graça de Jesus Cristo. De acordo com ele, era impossível aos seres humanos caídos diferenciar entre puros e impuros, dignos e indignos. De acordo com esta visão, que se encontra em perfeita sintonia com sua compreensão da igreja como um “corpo misto” formado por santos e pecadores, Agostinho defende que a eficácia de um sacramento baseia-se não nos méritos daquele que ministra, mas sim nos méritos daquele que antes de tudo os instituiu – Jesus Cristo. Assim, de acordo com ele, a validade dos sacramentos não dependia dos méritos de quem os ministrava.

Dito isto, Agostinho inseria sua argumentação em um importante contexto. De acordo com ele, deveríamos traçar uma distinção entre “batismo” e “o direito de batizar”. Embora o batismo seja válido, mesmo quando ministrado por hereges ou cismáticos, isto não significa que o direito de batizar seja atribuído, indiscriminadamente, a todas as pessoas. Este direito existe somente dentro da igreja e é, acima de tudo, atribuído aos sacerdotes por ela escolhidos e autorizados a ministrá-los. A autoridade para a ministração dos sacramentos de Cristo foi por ele mesmo conferida aos apóstolos e, por meio destes, a seus sucessores e bispos, que, por sua vez, atribuíram-na aos sacerdotes da igreja católica.

A questão teológica em discussão veio a ser expressa mediante dois lemas em latim, em que cada qual retratava uma compreensão diferente sobre o fundamento da eficácia dos sacramentos:

- 1 Os sacramentos são eficazes *ex opere operantis* – que significa literalmente “em função da ação de quem os ministra”. Aqui, entende-se que a eficácia do sacramento depende das qualidades pessoais do sacerdote.
- 2 Os sacramentos são eficazes *ex opere operato* – que significa literalmente “em função da obra feita”. De acordo com esta posição, entende-se que a eficácia do sacramento depende da graça de Cristo, representada e comunicada por meio dos sacramentos.

Quanto à visão da causalidade dos sacramentos, os donatistas enquadraram-se na primeira posição, ao passo que Agostinho adere à segunda corrente. A visão de Agostinho tornou-se a visão oficial da igreja ocidental, tendo sido mantida pelos principais reformadores, no século XVI.

A segunda corrente *ex opere operato* foi veementemente defendida por Inocêncio III, no final do século XII. Para ele, os méritos ou deméritos do sacerdote não tinham qualquer conseqüência sobre a eficácia da eucaristia. Em última análise, os sacramentos tinham como fundamento a palavra de Deus, que não é limitada à fraqueza ou à falha humana:

Não há maior mérito nos atos praticados por um bom sacerdote, nem menor mérito naqueles praticados por um mau sacerdote, pois a eficácia do ato é alcançada pela palavra do Criador e não pelo mérito do sacerdote. Assim, a indignidade do sacerdote não anula o efeito do sacramento, da mesma forma que a enfermidade de um médico não tira o poder de cura do medicamento. Embora a “prática do ato (*opus operans*)” possa ser impura, ainda assim o “ato praticado” (*opus operatum*)” é sempre puro.

Os principais autores protestantes do século XVI adotaram uma visão semelhante. Os *Trinta e nove artigos da Igreja Anglicana* (1563) professam este aspecto de forma bastante clara:

Para aqueles que recebem os sacramentos, que lhes são ministrados pela fé e de maneira adequada, a eficácia das ordenanças de Cristo não é anulada pela maldade do sacerdote, tampouco é por esta razão diminuída a graça dos dons de Deus. Tudo isto é válido em função da instituição e da promessa de Cristo, mesmo quando ministrado por pessoas indignas.

A função dos sacramentos

Ao longo do desenvolvimento da teologia cristã, surgiram diversas visões sobre o papel dos sacramentos. A seguir, examinaremos as quatro visões mais importantes. Devemos destacar o fato de que não são incompatíveis entre si. A visão de que os sacramentos comunicam graça não é inconsistente, por exemplo, com aquela que defende que os sacramentos renovam a confiança dos cristãos nas promessas de Deus. Via de regra, o debate apresentou a tendência de concentrar-se na questão sobre qual das funções era essencial para uma correta compreensão dos sacramentos.

Os sacramentos comunicam graça

Já vimos anteriormente a insistência, por parte dos escritores medievais, sobre o fato de que os sacramentos *comunicam* a graça cujo significado transmitem. Podemos observar indícios desta visão no século II. Inácio de Antioquia declarava que a eucaristia era “o remédio da imortalidade e o antídoto que nos garantia que não morreríamos, mas que teríamos vida eterna em Jesus Cristo”. Vê-se claramente nessa idéia que a eucaristia não apenas *significava* a vida eterna, mas que também era de certa forma *instrumental* ao *torná-la efetiva*. A idéia é levada adiante por diversos escritores, particularmente Ambrósio de Milão. Escrevendo no século IV, Ambrósio defendia que, no batismo, o Espírito Santo “vindo sobre aqueles que eram batizados, tornava concreta a realidade da regeneração”.

Agostinho traça uma importante distinção em relação a este aspecto. Ele diferencia o sacramento em si da “força (*virtus*) do sacramento”. O primeiro era apenas um sinal, enquanto o último produzia o efeito para o qual o sinal apontava. No pensamento de Agostinho e de seus sucessores no período medieval fica bem claro que a principal função dos sacramentos era a de ser uma eficaz concessão de graça.

Escritores medievais favoráveis à posição de Duns Scotus defendiam que não era estritamente correto dizer que os sacramentos *causavam* graça. Pedro de Áquila, um escritor do século XIV, põe a questão da seguinte maneira:

Quando Pedro Lombardo declara que os sacramentos concretizam aquilo que significam, não devemos entender que isto signifique que os sacramentos em si sejam a causa da graça, no sentido estrito da palavra. Antes, é Deus que efetua a graça na presença dos sacramentos.

Assim, os sacramentos são vistos como causas, no sentido de uma *causa sine qua non* – ou seja, como pré-requisitos indispensáveis –, e não como causas no sentido estrito da palavra.

Esta visão foi rejeitada pelos reformadores, que se sentiam incomodados pela insistência de Agostinho sobre a questão da natureza eficaz dos sacramentos, especialmente do batismo. Pedro Mártir Vermigli é um exemplo de um dos escritores protestantes do século XVI que criticavam Agostinho com relação a este aspecto:

Agostinho lamentavelmente cometeu um equívoco com esta doutrina, ao atribuir um peso excessivo ao sacramento do batismo. Ele não reconhece que o sacramento representa um mero símbolo exterior da regeneração, mas, antes, defende que, pelo ato do batismo em si, somos regenerados e adotados na família de Cristo.

A natureza eficaz dos sacramentos foi confirmada pelo Concílio de Trento, que criticou a inclinação protestante (apresentada acima por Pedro Mártir) de tratar os sacramentos como sinais, mas não como causas de graça.

Se alguém disser que os sacramentos da Nova Aliança não contêm a graça que simbolizam, ou que eles não conferem esta graça sobre aqueles que não obstruírem seu caminho (considerando-os como meros sinais exteriores de graça ou justiça, recebidos pela fé, ou um simples sinal da profissão de fé cristã, pela qual os fiéis são diferenciados dos infiéis neste mundo), seja anátema.

O Concílio prefere referir-se aos sacramentos como algo que “confere” graça (em vez de algo que “cause” graça), permitindo assim a manutenção da posição escocesa, acima mencionada.

Os sacramentos fortalecem a fé

Esta visão adquiriu uma importância especial na Reforma do século XVI, em parte, devido à importância atribuída à idéia de confiança (*fiducia*), tida como uma característica que definia a fé justificadora. Para a primeira geração de reformadores, os sacramentos eram uma resposta de Deus à fraqueza humana.

Sabendo da dificuldade humana em receber as promessas divinas e em corresponder a elas, a palavra de Deus supriu esse aspecto com sinais visíveis e tangíveis do gracioso favor divino. Os sacramentos representavam as promessas de Deus, mediadas por meio de objetos do cotidiano. Melancton, em sua obra *Propositions on the mass* [*Proposições sobre a missa*] (1521), enfatizava que os sacramentos eram fundamentalmente uma graciosa acomodação de Deus diante da fraqueza humana. Em uma série de sessenta e cinco proposições, ele apresentava aquilo que considerava como uma abordagem confiável e responsável sobre o papel dos sacramentos na espiritualidade cristã. “Os sinais são os meios pelos quais somos ao mesmo tempo lembrados e assegurados da palavra da fé”.

Em um mundo ideal, conforme Melancton sugere, os seres humanos estariam prontos a confiar em Deus somente fundamentados em sua Palavra. No entanto, uma das fraquezas da natureza humana caída é sua necessidade de sinais (aqui Melancton apela para a história de Gideão, no Antigo Testamento). De acordo com ele, os sacramentos são sinais: “Aquilo que alguns chamam sacramentos, eu chamo de sinais – ou, se preferir, de sinais sacramentais”. Estes sinais sacramentais aumentam nossa confiança em Deus. “Deus acrescentou os sinais a sua palavra, a fim de diminuir a desconfiança inerente ao coração humano”. Portanto, os sacramentos são sinais da graça de Deus, que foram acrescentados às promessas de graça a fim de renovar a confiança e fortalecer a fé dos pecadores.

Os sinais não justificam, como diz o apóstolo: “A circuncisão não significa nada” (1Co 7.19), da mesma forma o batismo não é nada, a participação na ceia do Senhor (*mensa domini*) não é nada, mas são testemunhos ou “marcas” da vontade divina em relação ao fiel, que renovam a confiança em sua consciência, quando esta tem dúvidas sobre a graça e a bondade de Deus para conosco... O conhecimento dos sinais é muito salutar, e não tenho idéia de algo que possua maior capacidade para consolar e fortalecer a consciência, de forma mais eficaz, do que o uso desses sinais. São estas coisas que alguns chamam de “sacramentos” e que eu chamo de “sinais”, ou se preferir, de “sinais sacramentais”... Aqueles que os comparam a meros símbolos ou palavras de ordem devem ser condenados por isto, pois estes sinais somente são marcas para aqueles, a quem as divinas promessas neles contidas, puderam ser reveladas.

Lutero defende uma posição semelhante, ao definir os sacramentos como “promessas dotadas de sinais”, ou “sinais instituídos por Deus e a promessa do perdão dos pecados”. Curiosamente, Lutero utiliza também o termo “compromisso” para enfatizar o caráter seguro da eucaristia. O pão e o vinho renovam em nós a confiança na realidade da promessa divina do perdão dos pecados, tornando-a mais fácil de aceitar, e uma vez aceita, de ser mantida.

Uma visão semelhante, no século XII, é associada ao avivamento da teologia dos sacramentos na igreja católica romana. Podemos traçar a renovação do interesse católico por esta doutrina até a figura do acadêmico beneditino Odo Casel, cujas obras datam do período situado entre as duas guerras mundiais. Este interesse foi mantido e trabalhado por escritores como Edward Schillebeeckx e Karl

Rahner, encontrando expressão no Concílio Vaticano II. Uma das características mais notáveis da doutrina do Concílio diz respeito à compreensão dos sacramentos pela igreja, uma questão que foi tratada mais detalhadamente em outro ponto (vide pp. 554-556).

O Concílio Vaticano II destacou a importância dos sacramentos em relação ao fortalecimento da fé, tanto em termos do compromisso pessoal, quanto em relação a um correto entendimento da fé cristã. A teologia cristã sempre reconheceu a diferença existente entre o ato e o conteúdo da fé cristã. Tradicionalmente, recorria-se a duas expressões em latim para comunicar essa diferença. Primeiro, o termo *fides qua creditur* (literalmente, “a fé pela qual cremos”) refere-se ao ato de confiança e certeza que se encontra no cerne da fé cristã. Segundo, a expressão *fides quae creditur* (“a fé em que cremos”) refere-se ao conteúdo específico da fé cristã, comunicado em diversos credos, confissões, doutrinas e outras declarações de fé. Para o Vaticano II, os sacramentos mantêm e nutrem a fé, tanto no sentido da primeira quanto da segunda expressão.

Devido ao fato de ser sinais, os sacramentos também instruem. Eles não somente pressupõem a fé, mas também a nutrem, fortalecem e expressam-na por meio de palavras e objetos. Este é o motivo pelo qual são chamados “sacramentos de fé”. Eles, de fato, conferem graça, mas também, pelo próprio ato de sua celebração, predisõem o fiel a receber, de forma mais efetiva, sua graça em benefício próprio, para que adore a Deus adequadamente e pratique a caridade.

Os sacramentos intensificam a unidade e o compromisso da igreja

A unidade da igreja foi fonte de grande preocupação no período patrístico, especialmente com a divisão provocada pelas perseguições de Décio e Diocleciano. Cipriano de Cartago, como já vimos (vide p. 562), depositou considerável ênfase no aspecto da unidade da igreja, exortando seus membros a trabalhar em prol de maior compromisso e harmonia na igreja. Agostinho leva este aspecto adiante, especialmente em relação aos sacramentos. Para que uma comunidade desfrute de um certo grau de coesão, deve existir algum ato, do qual todos possam compartilhar, que demonstre e intensifique esta unidade. “Em nenhuma religião, seja ela verdadeira seja falsa, as pessoas se mantêm associadas, a menos que estejam unidas em torno de algo em comum, que se expressa por meio de sinais ou sacramentos visíveis”. Embora os escritores medievais tenham compreendido esse aspecto, ele encontrou sua maior expressão na época da Reforma, particularmente nas obras de Zuínglio.

Lutero assegurava que uma função fundamental dos sacramentos era assegurar os fiéis de que eram verdadeiramente membros do corpo de Cristo e herdeiros do reino de Deus. Ele tratou desta questão com maior detalhe em seu tratado de 1519, intitulado *The blessed sacrament of the holy and true Body of Christ* [O abençoado sacramento do santo e verdadeiro Corpo de Cristo], dando destaque à certeza que isto conferia aos fiéis:

Portanto, receber este sacramento no pão e no vinho, nada mais é do que receber um sinal seguro desta comunhão e união com Cristo e todos os santos. É como se aos cidadãos fosse dado um sinal, um documento, ou alguma outra prova, que os assegurassem de que eram realmente cidadãos de uma determinada cidade e membros de uma comunidade específica... Nesses sacramentos, portanto, recebemos um sinal seguro de Deus de que estamos unidos a Cristo e aos santos, tendo em comum com eles todas as coisas, bem como a vida e o sofrimento de Cristo também são nossos.

Como ficará bem claro, esta ênfase na visão dos sacramentos como marcas de que pertencemos à comunidade cristã talvez seja mais característica de Zuínglio do que de Lutero; no entanto, é um elemento muito importante a esta altura do pensamento de Lutero.

Para Zuínglio, o propósito dos sacramentos é fundamentalmente demonstrar que o indivíduo pertence à comunidade da fé. O batismo representa a declaração pública de que uma criança é membro da casa de Deus. Zuínglio destacou que, no Antigo Testamento, os meninos eram circuncidados poucos dias após seu nascimento, como um sinal de que pertenciam ao povo de Israel. A circuncisão era um rito estabelecido pela aliança do Antigo Testamento, a qual demonstrava que a criança circuncidada pertencia à comunidade da aliança. A criança havia nascido no seio de uma comunidade, à qual agora pertencia – sendo a circuncisão o sinal deste fato.

Uma antiga tradição na teologia cristã é o fato de considerar-se o batismo como algo equivalente à circuncisão. Trabalhando a partir desta idéia, Zuínglio alegava que o batismo era o equivalente, no Novo Testamento, ao rito da circuncisão do Antigo Testamento. Era uma prática menos agressiva do que a circuncisão, pois não envolvia dor nem derramamento de sangue, como também era mais inclusiva, pelo fato de que era aplicada tanto a meninos quanto meninas. Posteriormente, Zuínglio destacou que o batismo era um sinal de que a criança pertencia a uma comunidade – a igreja. O fato de que ela não tinha consciência disso era irrelevante: a criança era um membro da comunidade cristã, em que o batismo era a demonstração pública deste fato. O contraste que havia com a posição de Lutero, em relação a este ponto, ficará evidente.

Da mesma forma, a participação na eucaristia representa uma declaração pública de constante lealdade à igreja. Zuínglio trabalha o significado da eucaristia por meio de uma analogia de caráter militar, que extraiu de sua experiência como capelão do exército na Confederação Suíça:

Se um homem carrega o emblema de uma cruz branca, ele professa seu desejo de ser confederado. E se ele faz uma peregrinação até Náhensfels e dá graças a Deus pela vitória concedida a seus antepassados, ele testifica que é de fato confederado. Do mesmo modo, qualquer um que receba o sinal do batismo é alguém que está decidido a ouvir aquilo que Deus lhe diz, a aprender os preceitos divinos e a viver de acordo com os mesmos. E também, qualquer um que, na congregação dos santos, dê graças a Deus em memória da Santa Ceia, testifica o fato de que se regozija na morte de Cristo, do fundo do coração, e dá graças por ela.

Ele faz referência à vitória do exército suíço sobre os austríacos, em 1388, próximo a Nähenfels, no cantão de Glaros. Essa vitória, via de regra, é considerada como o marco do início da Confederação Suíça (ou Helvética) e era comemorada por uma peregrinação, feita na primeira quinta-feira do mês de abril, até o local da batalha.

Zuínglio defende dois pontos. Primeiro, o soldado suíço carrega o emblema de uma cruz branca (hoje incorporada à bandeira suíça) como *Pflichtszeichen*, como demonstração pública de sua lealdade à Confederação. Da mesma forma, o cristão professa publicamente sua lealdade à igreja, a princípio por meio do batismo e depois pela participação na eucaristia. O batismo é “o ingresso visível na comunidade, o momento em que o cristão é selado em Cristo”.

Segundo, o acontecimento histórico, que deu origem à Confederação, é comemorado como sinal da aliança a essa mesma Confederação. Da mesma forma, os cristãos comemoram o acontecimento histórico que deu origem à igreja cristã (a morte de Jesus Cristo) como sinal de sua lealdade para com a igreja. Assim, a eucaristia é praticada em memória desse acontecimento que levou ao estabelecimento da igreja cristã, assim também como forma de demonstração pública da lealdade do cristão para com a igreja e seus membros. Esta visão relaciona-se com a abordagem memorialista de Zuínglio frente à eucaristia, que examinaremos mais adiante (vide pp. 595).

Os sacramentos renovam nossa confiança nas promessas de Deus

Mais uma vez, esta função dos sacramentos apresenta especial relação com a visão dos reformadores que depositavam uma ênfase particular sobre a questão da fé como o equivalente humano às promessas de Deus. Os reformadores tinham a profunda consciência da fraqueza da natureza humana e sabiam que ela necessitava ser constantemente assegurada com relação ao amor e ao compromisso de Deus. Lutero considerava a morte de Cristo como símbolo tanto da integridade quanto do enorme valor da graça de Deus. Ele formulou este argumento recorrendo à idéia de um “testamento”, que deve ser entendido no sentido de um “último desejo”. Este argumento atinge seu ápice na obra escrita em 1520, intitulada *The Babylonian captivity of the church* [O cativo babilônico da igreja]:

Um testamento é, sem dúvida alguma, uma promessa feita por alguém que está para morrer, pela qual identifica-se um legado e apontam-se os herdeiros. Portanto, o testamento envolve em primeiro lugar a morte do testador; em segundo lugar, a promessa de uma herança e a identificação dos herdeiros... Cristo testifica a respeito de sua morte quando diz: “Isto é o meu corpo dado em favor de vocês... Este cálice é a nova aliança no meu sangue, derramado em favor de vocês” (Lc 22.19,20). Ele nomeia e designa o legado, quando diz: “para perdão de pecados” (Mt 26.28). E ele aponta os herdeiros ao dizer: “em favor de vocês” (Lc 22.19,20; 1Co 11.24). “Derramado em favor de muitos” (Mt 26.28; Mc 14.24), isto é, por aqueles que aceitarem a promessa do testador e nela crerem.

Aqui, o conceito de Lutero trabalha com a idéia de um testamento que envolve promessas, as quais somente se concretizarão após a morte da pessoa que as fez.

Assim, a liturgia da eucaristia marca três pontos de importância fundamental:

- 1 Afirma as promessas de graça e perdão.
- 2 Identifica aqueles a quem tais promessas são feitas.
- 3 Declara a morte daquele que fez as promessas.

Dessa forma, a eucaristia proclama de forma dramática que as promessas de graça e perdão são agora efetivas. É “uma promessa do perdão dos pecados, que nos é feita por Deus, tendo sido tal promessa confirmada pela morte do filho de Deus”. Ao proclamar a morte de Cristo, a comunidade da fé afirma que as preciosas promessas de perdão e vida eterna tornam-se agora efetivas para aqueles que têm fé. Como Lutero explica:

Assim, vejam vocês que aquilo que chamamos de eucaristia é uma promessa do perdão dos pecados, que nos é feita por Deus, tendo sido tal promessa confirmada pela morte do filho de Deus. Pois, uma promessa e um testamento diferem somente no aspecto de que o último envolve a morte daquele que o fez. Um testador é alguém que está para morrer e faz uma promessa, ao passo que alguém que faz uma promessa (se me permitem pôr dessa forma) é um testador que não está para morrer. O testamento de Cristo foi anunciado em todas as promessas de Deus desde o princípio; na verdade, qualquer que seja o valor atribuído a essas antigas promessas, ele deriva plenamente desta nova promessa que estava por vir em Cristo... Ora, Deus fez um testamento; assim, era necessário que ele morresse. Contudo, Deus não poderia morrer, a menos que se tornasse homem. Desta forma, a encarnação e a morte de Cristo devem ser ambas compreendidas como parte deste conceito tremendamente rico, a saber, o conceito de um “testamento”.

A eucaristia: A questão da presença real

Os sacramentos jamais foram algo de importância puramente teórica para o cristianismo. Desde os primórdios, tiveram importância decisiva para a vida e a adoração cristãs. Isto é válido especialmente no caso da eucaristia. Mesmo no Novo testamento, podemos encontrar referências ao fato de os primeiros cristãos obedecer ao mandamento de Cristo, celebrando a eucaristia em memória dele por intermédio do pão e do vinho (1Co 11.20-27).

Portanto, era inevitável e inteiramente apropriado que a teologia dedicasse grande atenção à explicação do significado dessa prática. O que resultava dessa prática? De que forma o pão e o vinho da eucaristia se diferenciavam do pão e do vinho comuns? As palavras ditas por Jesus Cristo sobre o pão, na Santa Ceia, e repetidas na liturgia da igreja, evidentemente eram de suma importância.

Contudo, o que significavam as palavras: “Isto é o meu corpo” (Mt 26.26)? Com certeza sugeriam que Jesus estava de fato presente no partir do pão da eucaristia – uma idéia que normalmente é denominada como “a presença real de Cristo”. É

precisamente esta a questão que examinaremos agora. Não é somente uma questão que seja de grande interesse por si mesma, mas também é importante no que diz respeito às diferenças que surgiram, desde a época da Reforma, no cristianismo.

Um testemunho especialmente importante, da época da igreja primitiva, quanto à compreensão dos papéis do pão e do vinho, é-nos fornecido pelas “aulas de catequese” de Cirilo de Jerusalém. Este documento é composto de vinte e quatro palestras instrutivas sobre os dogmas e práticas da igreja cristã, que foram ministradas por volta do ano 350, para pessoas que estavam sendo preparadas para o batismo, constituindo-se em um importante testemunho acerca das idéias que predominavam na igreja de Jerusalém naquela época. Fica claro que Cirilo considerava o pão e o vinho como algo que se tornava de alguma forma o corpo e o sangue de Cristo.

[Jesus Cristo] por sua vontade, certa vez, transformou a água em vinho, em Caná da Galiléia. Portanto, por que não deveríamos acreditar que ele possa transformar vinho em sangue?... Assim, devemos ter plena certeza de que estamos participando do corpo e do sangue de Cristo. Pois, na forma de pão, seu corpo nos é dado e, na forma de vinho, seu sangue nos é dado, para que participando do corpo e sangue de Cristo possamos nos tornar um só corpo e sangue com ele.

A questão sobre como essa transformação se dá era de especial interesse para os escritores patrísticos. Em sua maioria, da mesma forma que o grande teólogo grego João de Damasco, que escreveu no início do século VIII, eles se contentavam simplesmente em afirmar este mistério:

E agora vocês me perguntam como o pão se transforma no corpo de Cristo, e o vinho e a água se transformam em seu sangue. Então, digo a vocês: o Espírito Santo desce sobre eles e realiza coisas que ultrapassam toda a palavra e entendimento... É suficiente que vocês compreendam que isto ocorre por intermédio do Espírito Santo.

Outros, no entanto, tinham a tendência de ser mais questionadores, o que levou a uma grande controvérsia sobre esta questão na igreja ocidental, no século IX, a qual examinaremos a seguir.

Os debates do século IX sobre a questão da presença real

O mosteiro de Corbie foi o cenário de algumas das batalhas teológicas, em torno da doutrina da predestinação e da questão da presença real, travadas no século IX.

Os dois maiores adversários foram Paschasius Radbertus e Ratramnus, ambos monges do grande mosteiro francês de Corbie, naquela época. Cada um deles escreveu uma obra cujos títulos eram idênticos – *De corpore et sanguine Christi* [*Do corpo e do sangue de Cristo*] – que apresentavam, contudo, visões bastante diferentes sobre a presença real. Radbertus, cuja obra foi finalizada por volta de 844, desenvolveu a idéia de que o pão e o vinho tornavam-se realmente o corpo e o sangue de Cristo. Ratramnus, cuja obra foi escrita pouco depois, defendia a idéia de que eram simplesmente símbolos do corpo e sangue de Cristo.

Embora Radbertus não pudesse fornecer uma explicação precisa sobre como o pão se transformava no corpo de Cristo, ele estava convencido da realidade física e da importância espiritual dessa transformação:

O mesmo Espírito que criou o ser humano Jesus Cristo no ventre da virgem, sem contar com a semente humana, cria diariamente o corpo e o sangue de Cristo, por intermédio de seu poder invisível, pela consagração desse sacramento, mesmo que isto não possa ser compreendido externamente pela visão ou pelo sabor.

Ratramnus não estava convencido disto e defendia uma posição bastante diferente. Para ele, a diferença entre o pão comum e o consagrado encontrava-se na forma como o fiel os encarava. O pão consagrado continuava sendo pão; no entanto, o fiel era capaz de perceber nele um significado espiritual mais profundo, resultante da consagração. Assim, a diferença encontrava-se no fiel, e não no pão em si:

O pão que, por intermédio da consagração do sacerdote, torna-se o corpo de Cristo, revela externamente uma realidade aos sentidos humanos e aponta para uma outra realidade interior na mente dos fiéis. Externamente, o pão conserva sua forma, cor e sabor; internamente, ele manifesta algo muito diferente, bem mais precioso e excelente, pois é algo celestial e divino – isto é, o corpo de Cristo – que nos é revelado. Esta realidade, porém, não é percebida, nem recebida ou consumada por meio dos sentidos, mas somente na visão do fiel.

Uma terceira posição também surgiu nessa época. No famoso mosteiro alemão, Candidus de Fulda, alegava-se que a frase: “Isto é o meu corpo” (Mt 26.26), é uma referência ao “corpo de Cristo” no sentido de *igreja cristã*. O propósito do sacramento da eucaristia é nutrir e aperfeiçoar a igreja como o corpo de Cristo.

Este é o corpo que é dado para vocês. Ele tomou esse corpo humano, partiu-o em paixão e, o havendo partido, ressuscitou-o dentre os mortos... Assim, aquilo que havia tomado de nós, ele agora nos dava novamente. E vocês devem “tomá-lo”. Em outras palavras, vocês devem aperfeiçoar o corpo da igreja, de forma que se torne o perfeito e completo pão, cuja cabeça é Cristo.

O debate sobre a questão da presença real continuou ativo nas discussões teológicas posteriores, especialmente na Idade Média. Esta questão tornou-se particularmente controversa na época da Reforma e, ainda hoje, continua a ser motivo de contendas entre os cristãos. A seguir, traçaremos as características das três principais posições encontradas no cristianismo moderno sobre essa questão, indicando sua evolução histórica.

A transubstanciação

Esta doutrina, anteriormente definida pelo Quarto Concílio Laterano (1215), baseia-se em fundamentos aristotélicos – em especial, na distinção feita por Aristóteles entre “substância” e “acidente”. A *substância* de algo constitui sua natureza essencial, ao passo que os *acidentes* são suas características exteriores (por exemplo, cor, forma, cheiro e assim por diante). A teoria da transubstanciação

afirma que as características acidentais do pão e vinho (sua aparência exterior, sabor, cheiro, etc.) permanecem inalteradas no momento da consagração, embora sua substância transforme-se de pão e vinho para o corpo e sangue de Cristo.

Esta doutrina foi alvo de duras críticas por parte de teólogos protestantes, particularmente na época da Reforma, sob a alegação de que introduzia idéias aristotélicas na teologia cristã. Foi somente em 1551, que o Concílio de Trento finalmente definiu a posição da igreja católica romana, por meio do “Decreto sobre a Santíssima Eucaristia”. Até esse momento, o Concílio limitara-se a criticar os reformadores, sem que houvesse definido uma posição alternativa e coerente. Assim, com o decreto, esta falha estava remediada. O decreto inicia-se com uma impactante afirmação sobre a presença substancial e real de Cristo: “Após a consagração do pão e do vinho, nosso Senhor Jesus Cristo está verdadeiramente, real e substancialmente, contido no venerável sacramento da santa eucaristia, sob a aparência daquelas substâncias ali presentes”. O concílio defendia com vigor a doutrina e a terminologia da transubstanciação. “Por meio da consagração do pão e do vinho ocorre a transformação de toda a substância do pão para a substância do corpo de Cristo, bem como de toda a substância do vinho, que se transforma no sangue de Cristo. A esta transformação, a santa igreja católica, com propriedade e de maneira adequada, denomina transubstanciação”.

A transsignificação e a transfinalização

Mais recentemente, a idéia da transubstanciação tem sido reformulada por teólogos católicos romanos, como por exemplo Edward Schillebeeckx. Dois conceitos resultantes deste esforço são especialmente importantes. O conceito da *transfinalização* exprime a idéia de que a consagração altera a finalidade ou o propósito do pão e do vinho. Outro conceito associado a este é o da *transsignificação*, que transmite a idéia de que a consagração trata primordialmente da *mudança de significado* do pão e do vinho. Assim, a transfinalização está ligada à mudança fundamental de propósito do pão e do vinho (por exemplo, a finalidade de nutrição física é substituída pela nutrição do espírito). A transsignificação diz respeito a uma mudança fundamental no significado para o qual o pão e o vinho apontam (por exemplo, do significado de alimento passa a significar o próprio Cristo). Ambas as noções fundamentam-se no pressuposto de que a identidade do pão e do vinho não pode ser separada de seu contexto ou utilização.

As idéias fundamentais destes conceitos podem ser encontradas nos escritos de Zuínglio, na década de 1520. O que torna o pão da eucaristia diferente de qualquer outro? Se este pão não é o corpo de Cristo, o que é ele? As respostas que Zuínglio dá a esta questão fundamentam-se em uma analogia. Ele sugere que imaginemos o anel de uma rainha. A seguir, pede que pensemos nesse anel em dois contextos completamente diferentes. No primeiro contexto, o anel é um simples presente. Talvez você possa imaginá-lo sobre uma mesa. Neste contexto, ele não tem maiores associações. Agora, imagine-o em um novo contexto. O anel está no dedo da rainha, pois a ela foi dado de presente pelo rei. Neste segundo

contexto, o anel apresenta associações pessoais, que derivam de sua ligação com o rei – com sua autoridade, poder e majestade. Seu valor ultrapassa o próprio valor do metal do qual ele é feito. Estas associações surgem por intermédio de sua transferência do contexto original para um novo contexto. O anel em si permanece o mesmo.

O mesmo ocorre com o pão da eucaristia, conforme alega Zuínglio. O pão, assim como o anel, permanece em si inalterado, embora seu significado altere-se drasticamente. A significação de um objeto – em outras palavras, as associações relativas a este objeto – pode mudar, sem que ocorra qualquer diferença na natureza deste mesmo objeto. Zuínglio sugere que precisamente este mesmo processo ocorre com o pão e o vinho. Em seu contexto cotidiano, são simplesmente pão e vinho, sem qualquer associação especial. No entanto, quando transpostos para um novo contexto, eles assumem novas e importantes associações. Quando postos no centro da comunidade de adoradores, como parte integrante da história da santa ceia, eles transformam-se em poderosas lembranças dos acontecimentos fundamentais da fé cristã. É o contexto que lhes confere este significado; o pão e o vinho em si mesmos permanecem os mesmos.

Contudo, os termos “transsignificação” e “transfinalização” começaram a ser bastante usados na década de 1960, especialmente por um grupo de teólogos católicos romanos da Bélgica, que não se sentiam confortáveis com a expressão tradicional da “transsubstanciação”. Edward Schillebeeckx, em seu importante estudo, *The Eucharist [A eucaristia]* (1968), alegou que o sistema filosófico de Aristóteles que embasava essa noção causava grandes dificuldades para a maioria das pessoas nos tempos atuais. De acordo com ele, era necessária uma nova abordagem que mantivesse os conceitos teológicos essenciais do Concílio de Trento, sem incorporá-los, contudo, dentro desse sistema filosófico vulnerável e ultrapassado.

Schillebeeckx observou que uma crescente hostilidade em relação ao uso de categorias ontológicas ou “físicas” de interpretação da eucaristia, em meio aos círculos católicos após a Segunda Guerra Mundial foi concomitante com a “redescoberta da atividade simbólica dos sacramentos” – isto é, uma percepção de que “os sacramentos são, antes de tudo, atos ou atividades simbólicas como sinais”. Ele sugere que o escritor italiano J. de Baciocchi deu nova direção a esta linha de pensamento na década d 1950, havendo introduzido os termos “transfuncionalismo”, “transfinalização” e “transsignificação” para explicar aquilo que ele tinha em mente. Após haver apontado a contribuição dessa linha de pensamento por escritores como Piet Schoonenberg e Luchesius Smits, Schillebeeckx apresenta sua visão da questão a seguir:

O dom do próprio Cristo no entanto, não é dirigido sobretudo ao pão e ao vinho, mas aos fiéis. A presença real visa aos fiéis, embora por meio deste dom do pão e do vinho. Em outras palavras, o Senhor que entrega a si mesmo está assim presente sob a *forma do sacramento*. Nesta ceia memorial, o pão e o vinho tornam-se sujeitos a uma nova *definição de sentido*, que não se dá por mãos humanas,

mas pelo Cristo vivo *na* igreja, por meio da qual se tornam o *signal* da real presença do Cristo que se deu por nós.

Schillebeeckx defende o ponto de que a interpretação do significado do pão e do vinho da eucaristia não é arbitrária, nem uma imposição humana; antes, é um ato de discernimento por parte da igreja, para o qual foi *autorizada* pelo próprio Cristo.

De acordo com ele, não há a menor necessidade de evocar-se o conceito de uma alteração física da substância do pão e do vinho. A intenção de Cristo não era a de alterar a metafísica dos elementos da eucaristia, mas sim assegurar que estes elementos apontassem para sua contínua presença no seio da igreja, como a comunidade dos fiéis.

Uma coisa pode ser alterada em sua essência sem que sofra qualquer alteração física ou biológica em sua constituição. Nos relacionamentos interpessoais, o pão adquire um sentido um tanto diferente daquele que possui para um físico ou um metafísico, por exemplo. O pão, embora permaneça fisicamente igual, pode ser elevado a uma outra categoria de significado, distinta daquela puramente biológica. Portanto, o pão é diferente do que era, porque sua específica relação com o homem desempenha um papel essencial na determinação da realidade à qual nos referimos.

Difícilmente podemos ignorar os paralelos existentes entre esta posição e a de Zuínglio, embora o próprio Schillebeeckx não tenha notado este fato.

A resposta oficial da igreja católica a essas teorias foi afirmar que elas eram admissíveis, desde que mantidas no contexto da compreensão tradicional da transubstanciação. Se o pão e o vinho fossem de fato transformados da maneira como esta doutrina tradicional afirmava, concluíam-se que tanto o propósito quanto a significação do pão e do vinho também se transformavam. Em sua encíclica *Mysterium fidei* (1965) o papa Paulo VI pôs esta questão da seguinte forma:

Como resultado da transubstanciação, os gêneros do pão e do vinho assumem, sem dúvida, uma nova significação e finalidade, pois não são mais simplesmente pão e o vinho, mas, antes, um sinal de algo sagrado e de um alimento espiritual. Contudo, eles assumem esta nova significação, esta nova finalidade, precisamente porque contêm uma nova “realidade”... Pois, o que agora se encontra sob os gêneros anteriormente citados [ou seja, aquilo que é agora a nova substância destes elementos] não mais é aquilo que havia antes, mas algo completamente diferente... a saber, o corpo e o sangue de Cristo.

Consustanciação

Esta posição, associada especialmente a Martinho Lutero, insiste na questão da presença simultânea do pão e do corpo de Cristo a um só tempo. Não há alteração alguma na substância; tanto a substância do pão quanto a do corpo de Cristo estão presentes ao mesmo tempo. Para Lutero, a doutrina da transubstanciação parecia absurda, uma tentativa de racionalizar um mistério.

De acordo com ele, o ponto crucial estava no fato de que Cristo se encontrava realmente presente na eucaristia – e não em alguma teoria específica sobre a forma como ele se encontrava presente. Ele utiliza uma imagem emprestada de Orígenes em defesa de seu ponto: Se o ferro é posto no fogo e aquecido, o metal fica incandescente – e neste material incandescente, tanto o ferro quanto o calor encontram-se presentes. Por que não usar tal analogia, tão simples e cotidiana, para ilustrar o mistério da presença de Cristo na eucaristia, em vez de racionalizá-lo por meio de sutilezas escolásticas? Não é na doutrina da transubstanciação que devemos crer, mas simplesmente no fato de que Cristo está realmente presente na eucaristia. Este fato é mais importante do que qualquer teoria ou explicação.

A questão da ausência real: o memorialismo

Esta visão da natureza da eucaristia é associada especificamente a Zuínglio. De acordo com ele, a eucaristia é “um memorial do sofrimento de Cristo, e não um sacrifício”. Por razões que veremos a seguir, Zuínglio insiste no fato de que as palavras: “Isto é o meu corpo” não podem ser tomadas literalmente, eliminando assim qualquer idéia de uma “presença real de Cristo” na eucaristia. Da mesma forma que um homem que se prepara para seguir uma longa jornada deve deixar seu anel para que sua esposa lembre-se dele até que volte, também Cristo deixa a sua igreja um símbolo para que se lembre dele até sua volta gloriosa.

Mas o que dizer das palavras: “Isto é o meu corpo” (Mt 26.26), que tem sido o fundamento das tradicionais perspectivas católicas sobre a presença real, e as quais Lutero utilizou em defesa dessa mesma doutrina? Zuínglio questiona que “havia inúmeras passagens nas Escrituras em que o verbo “ser” tem o sentido de “significar”. A questão que deve ser tratada é esta:

Resta saber se as palavras de Cristo, em Mateus 26, “Isto é o meu corpo”, também podem ser tomadas metaforicamente ou *in tropice*. Já está claro o bastante o fato de que neste contexto o verbo “ser” não pode ser tomado literalmente. Daí, conclui-se que deve ser entendido em sentido metafórico ou figurativo. Assim, nas palavras: “Isto é o meu corpo”, o pronome “isto” significa o pão, e a palavra “corpo” significa o corpo que foi entregue à morte por nós. Portanto, o verbo “ser” não pode ser tomado literalmente, pois o pão não é o corpo.

A polêmica sobre o batismo infantil

O batismo é o segundo grande sacramento que é reconhecido praticamente em todo o mundo cristão. Talvez a controvérsia mais importante em torno deste sacramento seja a questão da legitimidade do batismo infantil – isto é, se devemos ou não batizar as crianças e, em caso positivo, qual a justificativa teológica que podemos apresentar para essa prática. Não está bem claro se a igreja primitiva batizava ou não suas crianças. No Novo Testamento não encontramos referências específicas a este fato. No entanto, não existe nenhuma proibição expressa quanto a essa prática, havendo ainda diversas passagens que poderiam ser interpretadas

como evidências de que o batismo infantil era admissível – por exemplo, diversas passagens em que famílias inteiras eram batizadas (e entre seus membros, provavelmente, deveriam existir crianças; At 16.15, 33; 1Co 1.16). Paulo trata o batismo como uma contrapartida espiritual da circuncisão (Cl 2.11,12), indicando que este paralelo poderia ser estendido às crianças.

A prática de batizar os filhos de pais cristãos – normalmente chamada *pedobatismo* – parece ter sido uma reação a uma série de pressões. É possível que tenha sido feito um paralelo com o rito judaico da circuncisão, levando os cristãos a criar um rito de passagem equivalente para suas crianças. De modo mais geral, parece também ter havido uma necessidade pastoral de que os pais cristãos celebrassem o nascimento de um filho no seio de uma família cristã. O batismo infantil pode muito bem ter se originado em parte como uma resposta a este tipo de preocupação. No entanto, devemos destacar a incerteza genuína com relação tanto às origens históricas, quanto às causas sociais ou teológicas dessa prática.

Podemos dizer no entanto que o batismo tornou-se uma prática normal, se não universal, até o século II ou III, e exerceria considerável influência sobre uma grande polêmica teológica: a controvérsia pelagiana. No século III, Orígenes tratava o batismo infantil como uma prática universal, por ele justificada com base na necessidade humana e universal da graça de Cristo. Agostinho lançaria mão de um argumento semelhante: devido ao fato de Cristo ser o Salvador de todos, conclui-se que todos – inclusive as crianças – precisam de redenção, que pode ser, ao menos em parte, oferecida pelo batismo. Podemos ver uma posição contrária nas obras de Tertuliano, que defendia que o batismo fosse adiado até a época em que a criança pudesse “conhecer a Cristo”.

Mais recentemente, o batismo infantil foi alvo de intensa crítica nas obras de Karl Barth, que dirige contra essa prática três principais argumentos:

- 1 O batismo infantil não tem bases bíblicas. Todas as evidências que temos apontam para o fato de o batismo infantil haver se tornado uma norma no período posterior ao apostólico, e não na época do Novo Testamento.
- 2 Essa prática levou ao desastroso pressuposto de que os indivíduos eram cristãos em decorrência de seu nascimento. Barth argumenta, em termos bastante parecidos com a idéia da “graça barata” de Bonhoeffer, que o batismo infantil desvalorizava a graça de Deus e reduzia o cristianismo a um fenômeno puramente social.
- 3 Essa prática enfraquece o vínculo fundamental existente entre o batismo e o discipulado cristão. O batismo é um testemunho da graça de Deus e assinala o início da resposta do homem a esta graça. Pelo fato de que as crianças não podem conscientemente oferecer esse tipo de resposta, o significado teológico do batismo fica obscurecido.

Ainda que os argumentos de Barth possam ser refutados, eles representam um forte testemunho de uma contínua inquietação entre as principais igrejas acerca do potencial abuso em relação à prática do batismo infantil.

Podemos notar a presença de três grandes correntes sobre esta questão na tradição cristã. A seguir, examinaremos cada uma delas.

O batismo infantil expia a culpa do pecado original

Esta corrente originou-se com Cipriano de Cartago, que declarava que o batismo infantil obtinha a remissão tanto das transgressões quanto do pecado original. Os últimos passos na direção de uma justificativa teológica para esta prática devem-se a Agostinho de Hipona, em sua resposta às questões relativas à controvérsia pelagiana. O credo não havia estabelecido que existia “um só batismo para o perdão dos pecados”? Isso concluía-se que o batismo infantil expiava a culpa do pecado original.

Isto levou a uma questão potencialmente complexa. Se o pecado original era expiado por meio do batismo, por que as crianças batizadas continuavam a pecar? Agostinho respondia a esta questão fazendo a distinção entre a *culpa* e *doença* do pecado original (vide pp. 508-510). O batismo expiava a culpa do pecado original, mas nada fazia para nos livrar de seus efeitos, que somente poderiam ser eliminados por meio da contínua obra da graça na vida do cristão.

Uma importante implicação desta visão diz respeito ao destino daqueles que morrem sem ser batizados. O que acontece com eles, se o batismo expia a culpa do pecado original, as pessoas que morrem sem ser batizadas continuam carregando esta culpa. Assim, o que acontece a elas? Conforme a posição de Agostinho, tais pessoas não podem ser salvas. Ele mesmo certamente defendia esta crença, alegando veementemente que as crianças não batizadas estavam condenadas à perdição eterna. No entanto, ele fazia uma certa concessão a estas crianças, admitindo que elas não teriam um castigo tão penoso no inferno, quanto aqueles que morriam adultos, tendo, de fato, cometido diversos pecados. Considerações desse tipo aumentavam grandemente a apreensão em torno da idéia do inferno, como veremos mais adiante (vide pp. 638-640).

Contudo a posição de Agostinho modificou-se diante das pressões populares, que achavam aparentemente que a crença baseada nesta doutrina era injusta. Pedro Lombardo defendia que as crianças que morriam sem ser batizadas recebiam apenas “a pena da condenação”, mas não recebiam “a pena dos sentidos”, que era pior. Embora fossem condenadas, não experimentavam o sofrimento físico do inferno. Essa idéia recebe o nome de “limbo”, embora nunca tenha se tornado parte do ensino oficial de qualquer igreja cristã. Encontra-se retratada na descrição do inferno feita por Dante, que veremos mais adiante (vide pp. 629).

O batismo infantil baseia-se na aliança entre Deus e a igreja

Já observamos anteriormente a grande quantidade de teólogos que interpretam os sacramentos como uma espécie de *sinal afirmativo de que o indivíduo pertence a uma comunidade* (vide pp. 586-588). Diversos escritores protestantes buscaram justificar a prática do batismo infantil, vendo-o como um sinal da aliança entre Deus e seu povo. Na igreja, o batismo infantil é visto como um equivalente direto do rito judaico da circuncisão.

Podemos encontrar as origens desta corrente em Zuínglio. Ele considerava a idéia do “pecado original” com grande ceticismo. Como é possível que uma criança possa ser culpada de algo? A culpa implica certo grau de responsabilidade moral que as crianças não possuem. Ao rejeitar a noção agostiniana de “pecado original”, Zuínglio viu-se temporariamente sem qualquer justificativa para a prática do batismo infantil – uma prática que ele, com base no Novo Testamento, considerava justificável. Assim, como justificá-la teoricamente?

Zuínglio encontrou sua resposta no Antigo Testamento, que determinava que os meninos nascidos no povo de Israel deveriam ostentar um sinal exterior de que faziam parte do povo de Deus. O sinal em questão era a circuncisão – isto é, a remoção da pele do prepúcio. Assim, o batismo infantil deveria ser visto como uma prática análoga à circuncisão – um sinal de que a criança pertencia à comunidade da aliança (vide pp. 587). Zuínglio alegava que o caráter mais gentil e inclusivo do cristianismo era aquele afirmado publicamente pelo batismo infantil. O caráter mais *inclusivo* era afirmado pelo batismo de crianças de ambos os sexos; o judaísmo, ao contrário, circuncidava somente os meninos. O caráter mais *gentil* do evangelho era publicamente demonstrado pela ausência de dor e derramamento de sangue no batismo. Cristo sofrera – ao ser circuncidado e também ao morrer na cruz – para que seu povo não precisasse sofrer dessa maneira.

O batismo infantil não se justifica

O surgimento da Reforma radical no século XVI, e a seguir das igrejas batistas na Inglaterra, no século XVII, testemunhou uma rejeição da tradicional prática do batismo infantil. O batismo devia ser ministrado somente quando o indivíduo mostrasse sinais de graça, arrependimento ou fé. O silêncio do Novo Testamento quanto a esta questão deveria ser tomado como indício de que não havia qualquer base bíblica para essa prática.

Em parte, esta posição baseia-se em uma compreensão específica da função geral dos sacramentos e do batismo em particular. Um antigo debate na tradição cristã concentrava-se em torno da questão de os sacramentos ser *causativos* ou *declarativos* (vide pp. 581-584). Em outras palavras, o batismo era a causa do perdão dos pecados? Ou ele apenas significava ou declarava esse perdão que já havia ocorrido? A prática do “batismo de fiéis” fundamenta-se no pressuposto de que o batismo representa uma declaração pública de fé por parte de uma pessoa convertida. Assim, a conversão já havia ocorrido; o batismo representava apenas a profissão pública daquilo que já acontecera.

Existem certos paralelos entre esta posição e a de Zuínglio, que vimos anteriormente; a diferença essencial entre a visão de Zuínglio e a posição batista está no fato de que o evento, que o batismo declara publicamente, é interpretado de diferentes formas. Zuínglio vê este evento como *o nascimento do cristão no seio da comunidade da fé*; os escritores batistas em geral o entendem como *o despertar da fé pessoal na vida de um indivíduo*.

Esta última posição é definida de forma sucinta por Benajah Harvey Carroll

(1843-1914), uma importante figura na vida da denominação batista do sul, no estado do Texas. Ele alegava que para o batismo ser válido eram necessárias quatro condições:

- 1 A *autoridade* apropriada – isto é, a igreja – deveria ministrar o sacramento.
- 2 O *sujeito* apropriado – isto é, o fiel penitente – deveria receber o sacramento. Carroll insistia no fato de que a conversão precedia ao batismo.
- 3 O *ato* apropriado deveria ser praticado: o batismo deveria ser por meio da imersão total na água.
- 4 A *finalidade* apropriada deveria ser afirmada: o batismo é um ato simbólico, que de forma alguma poderia ser entendido como aquilo que efetuava a conversão do indivíduo que era batizado.

Isto representa uma pequena evolução dos critérios estabelecidos por James Robinson Graves (1820-1893), que provavelmente foi a força intelectual mais significativa do período inicial da convenção batista do sul, nos Estados Unidos. Graves havia apontado três características essenciais do batismo: o sujeito apropriado (um cristão); o modo apropriado que era o batismo pela imersão total e em nome da Trindade; e o ministrador apropriado, que deveria ser “um cristão batizado que agisse sob a autoridade de uma igreja evangélica”.

Acabamos de examinar os principais aspectos teológicos da vida da igreja cristã, inclusive a questão do relacionamento entre a igreja e seus sacramentos com o evangelho. No entanto, uma série de outras questões nos aguarda. Como a igreja cristã se relaciona com outras comunidades que não comungam da mesma fé? Esta questão tem assumido grande importância, à medida que a sociedade ocidental toma consciência de sua natureza multicultural. Como a igreja cristã vê sua relação com as outras religiões? No próximo capítulo, trataremos destas questões.

Perguntas para o Capítulo 16

- 1 “Um sacramento é um sinal das coisas divinas”. Por que esta primeira definição de sacramento veio a ser posteriormente considerada inadequada?
- 2 Faça uma lista dos sete sacramentos reconhecidos pela igreja medieval.
- 3 Aponte os critérios utilizados pelos reformadores para reduzir o número de sacramentos de sete para dois.
- 4 Qual fundamento levou Zuínglio a rejeitar a idéia de “uma presença real” de Cristo na eucaristia?
- 5 De que forma o conceito da “transsignificação” relaciona-se ao conceito da “transsubstanciação”? O primeiro pode ser mantido sem o último?
- 6 Faça uma síntese dos principais argumentos a favor e contra o batismo infantil. Isto faz alguma diferença para a criança?

Leitura complementar

Para uma seleção de fontes primárias relevantes a esta seção, ver Alister E. McGrath, *The Christian theology reader*, 2ª ed. (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2001), capítulo 8.

D. M. Baillie, *The theology of the sacraments* (New York: Scribner, 1957).

George R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (London: Macmillan, 1962).

- G. C. Berkouwer, *The sacraments* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969).
- Ole E. Borgen, *John Wesley on the sacraments: a theological study* (Nashville, TN: Abingdon, 1972).
- Robert Cabié, *The sacraments* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1988).
- Francis Clark, *Eucharistic sacrifice and the Reformation* (London: Darton, Longman e Todd, 1960).
- Oscar Cullmann, *Baptism in the New Testament* (London: SCM Press, 1950).
- Regis A. Duffy, et al., "Sacraments", em Francis F. Fiorenza e John P. Galvin (eds), *Systematic theology: Roman Catholic perspectives*, 2 vols (Minneapolis: Fortress Press, 1991); também publicado como uma edição de volume simples (Dublin: Gill e Macmillan, 1992) 503-670.
- P. Fink (ed.), *New dictionary of sacramental worship* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1990).
- P. J. Fitzpatrick, *In breaking of bread: the Eucharist and ritual* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Peter Taylor Forsyth, *The church and the sacraments* (London: Independent Press, 1953).
- Mark R. Francis, "Sacramental theology", em A.E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 581-7.
- Alexandre Ganoczy, *An introduction to Catholic sacramental theology* (New York: Paulist Press, 1984).
- Brian A. Gerrish, *Grace and gratitude: the Eucharistic theology of John Calvin* (Philadelphia: Fortress Press, 1993).
- Nicholas H. Haring, "Berengar's definitions of Sacramentum and their influence on medieval sacramentology", *Medieval Studies* 10 (1948), 109 - 46.
- Robert W. Jenson, *Visible words* (Philadelphia: Fortress Press, 1978).
- Joachim Jeremias, *Infant baptism in the first four centuries* (Philadelphia: Westminster Press, 1960).
- *The origins of infant baptism* (London: SCM Press, 1965).
- Aidan Kavanagh, *The shape of baptism* (New York: Pueblo Publishing, 1978).
- Bernard Leeming, *Principles of sacramental theology* (Westminster, MD: Newman Press, 1960).
- Hebert McCabe, "Transubstantiation", *New blackfriars* 52 (1972), 546-54.
- J. F. McCue, "The doctrine of transubstantiation from Berengar through Trent: the point at issue", *Harvard theological review* 61 (1968), 385-430.
- Joseph C. McL gland, *The visible words of God: an exposition of the sacramental theology of Peter Martyr Vermigli* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1957).
- Gary Macy, *The theologies of the Eucharist in the early scholastic period* (Oxford: Clarendon Press, 1984).
- *The banquet's wisdom: a short history of the theologies of the Lord's supper* (New York: Paulist Press, 1992).
- David N. Power, *The sacrifice we offer: the Tridentine dogma and its reinterpretation* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1987).
- Karl Rahner, *The church and the sacraments* (New York: Herder & Herder, 1963).
- Hugh M. Riley, *Christian initiation* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1974).
- Edward Schillebeeckx, *Christ: the sacrament of encounter with God* (New York: Sheed & Ward, 1963).
- *The Eucharist* (London: Sheed & Ward, 1968).
- Michael Schmaus, *Dogma 5: the church as sacrament* (London: Sheed & Ward, 1975).
- Alexander Schmemmann, *Sacraments and orthodoxy* (New York: Herder & Herder, 1965).
- *The Eucharist* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1988).
- Juan Luis Segundo, *The sacraments today* (Maryknoll, NY: Orbis, 1974).
- Otto Semmelroth, *Church and sacraments* (Notre Dame, IN: Fides, 1965).
- Daniel A. Tappeiner, "Sacramental causality in Aquinas and Rahner: some critical thoughts", *Scottish Journal of theology* 28 (1975), 243-57.
- Hebert Vorgrimler, *Sacramental theology* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992).
- James F. White, *Sacraments as God's self giving: sacramental practice and faith* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1983).
- World Council of Churches, *Baptism, Eucharist and ministry* (Geneva: World Council of Churches, 1982).

Citações

- Hugh of St Victor, *de sacramentis*, XI, 2 (p. 578).
- Bonaventure, *In IV Sent.*, preface, in *Opera theologica selecta*, 5 vols (Quaracchi: Editiones S. Bonaventurae, 1934-64), vol. 1, 15 (p. 578-9).
- Peter Lombard, *Sententiarum libri quatuor*, IV.i.4; ii.1 (p. 579).
- Martin Luther, *The Babylonian Captivity of the Church* (1524), in *D. Martin Luthers Werke: Kritische Ausgabe*, vol. 6 (Weimar: Bohlaus, 1888), 509-12, 513-14 (p. 580).
- Council of Trent, Session VII, Canon 1, in H. Denzinger (ed.), *Enchiridion Symbolorum*, 24-5 edn (Barcelona: Herder, 1948), 300 (p. 580-1).
- Petilian, Letter to Augustine (402), in Augustine, *contra litteras Petilianii*, III.iii.64; in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 52, ed. M. Petschening (Vienna: Tempusky, 1909), 462-3 (p. 582).
- Innocent III, *de sacro altaris mysterio*, iii, 6 (p. 583).
- *The Thirty-Nine Articles*, article 26 (p. 583).
- Peter of Aquila, *In IV Sent.* IV, dist. I, q. 1, c. 1 (584).
- Peter Martyr Vermigli, *Loci Communes* (London, 1583), IV. ix.11 (p. 584).
- Council of Trent, Session VII, Canon 6, in H. Denzinger (ed.), *Enchiridion Symbolorum*, 24-5 edn (Barcelona: Herder, 1948), 300 (p. 584).
- Philip Melancthon, *Loci Communes* (1521), in *Melancthons Werke in Auswahl*, ed. H. Engelland (Gütersloh: Bertelsmann Verlag, 1953), vol. 2, 140-4 (p. 585).
- Vatican II, *Sacrosanctum Concilium*, December 4, 1963, in *Vatican II: Conciliar and Postconciliar Documents*, ed. Austin Flannery, OP (Northport, NY: Costello Publishing; Dublin: Dominican Publications, 1975), 20 (p. 586).
- Martin Luther, *Ein Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament*, 5-8, in *Luther's Works*, vol. 35 (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1960), 51-2 (p. 587).
- Huldrych Zwingli, *On Baptism*, in *Corpus Reformatorum: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 91 (Leipzig: Heinsius, 1927), 217-18 (p. 587).
- Martin Luther, *The Babylonian Captivity of the Church* (1520), in *D. Martin Luthers Werke: Kristische Ausgabe*, vol. 6 (Weimar: Bohlaus, 1888), 513-14 (p. 588-9).
- Cyril of Jerusalem, *Fourth Address on the Mysteries*, 2-6 (p. 590).
- John of Damascus, *de fide orthodoxa*, 86 (p. 590).
- Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Christi*, III.1; III.4; IV.1 (p. 591).
- Ratranmus, *De corpore et sanguine Christi*, 2, 9-11, 16 (p. 591).
- Candidus of Fulda, *de passione domini*, 5 (p. 591).
- Edward Schillebeeckx, *The Eucharist* (London: Sheed & Ward, 1968), 137 (p. 593-4).
- Edward Schillebeeckx, *The Eucharist* (London: Sheed & Ward, 1968), 131 (p. 594).
- Paul VI, *Mysterium Fidei*, 46 (p. 594).
- Huldrych Zwingli, *On the Lord's Supper* (1526), in *Corpus Reformatorum: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 91 (Leipzig: Heinsius, 1927), 796-800 (p. 595).

O CRISTIANISMO E AS RELIGIÕES MUNDIAIS

O mundo ocidental moderno tem profunda consciência acerca da pluralidade de culturas que existem em seu meio. Como bem observou um grande teólogo inglês do século XX, Lesslie Newbigin:

Tornou-se chavão afirmar que vivemos em uma sociedade pluralista – não uma sociedade que seja de fato plural quanto à variedade de culturas, religiões e estilos de vida que admite em seu seio, mas pluralista no sentido de que essa pluralidade é celebrada como algo a ser aprovado e mesmo acalentado.

Nesta passagem, Newbigin faz uma importante distinção entre o pluralismo como um fato da vida e o pluralismo como ideologia – isto é, a crença de que o pluralismo é algo que deve ser buscado e encorajado, e as propostas normativas de verdade devem ser censuradas e taxadas de imperialistas e divisivas (o que representa um importante aspecto da visão de mundo pós-moderna). Neste capítulo, nossa preocupação volta-se para este segundo significado do pluralismo.

O pluralismo no ocidente e o problema das demais religiões

A proclamação cristã sempre ocorreu em um universo pluralista, em franca competição com religiões e convicções intelectuais rivais. O surgimento do evangelho a partir da matriz do judaísmo; sua expansão em um contexto helenístico; o avanço do cristianismo primitivo no ambiente pagão de Roma; a fundação da igreja de Mar Thoma no sudeste da Índia – todos esses casos são exemplos de situações em que os apologistas e teólogos cristãos, sem mencionar os fiéis comuns, tinham consciência de que existiam no mercado diversas alternativas ao cristianismo e, portanto, tiveram de oferecer respostas apropriadas à circunstância na qual estavam inseridos.

É bem provável que a maioria dos cristãos estado-unidenses e europeus, do final do século XIX e início do século XX, tenha perdido este discernimento, pois se encontra presa em um paroquialismo indolente e acomodado. Para ela, o pluralismo deve significar pouco mais do que diversas formas de protestantismo, ao passo que a noção da existência de “diferentes religiões”, provavelmente, deve

ser compreendida como algo que se refira meramente à antiga tensão entre o protestantismo e o catolicismo romano.

Contudo, na segunda metade do século XX, as coisas transformaram-se de maneira radical no ocidente. As costas ocidentais dos Estados Unidos e do Canadá, assim como várias cidades da Austrália, vivenciaram um grande fluxo migratório de pessoas provenientes de contextos em que predominavam as religiões orientais, especialmente aquelas oriundas de contextos chineses. A imigração proveniente da Índia alterou de forma irreversível a situação na Grã Bretanha, pois o hinduísmo e o islamismo tornaram-se focos de identidade para as minorias étnicas, da mesma forma com que a França tem sido abalada pela nova presença do islamismo, por intermédio da imigração proveniente de suas antigas colônias no norte da África. Em consequência disso, os teólogos ocidentais (que ainda parecem dominar a discussão global dessas questões) conscientizaram-se, depois de muito tempo, da necessidade de começar a tratar dessas questões, que faziam parte da rotina cotidiana de muitos cristãos, em diversas partes do mundo. O resultado foi que, no mundo em que vivemos, o fornecimento de um relato teológico sobre a relação entre o cristianismo e as demais religiões tornou-se algo extremamente relevante.

Podemos apontar duas abordagens cristãs completamente distintas em relação às demais religiões, cada uma delas facilmente perceptível no mundo acadêmico ocidental de nossos dias:

1 *A abordagem isolacionista*, que busca fornecer uma explicação acerca das religiões, inclusive do cristianismo, a partir de uma perspectiva ligada à filosofia ou às ciências sociais, ou ainda de uma ampla perspectiva “religiosa” (como ocorre em várias “faculdades de religião” modernas dos Estados Unidos). Podemos encontrar um excelente exemplo dessa abordagem no livro texto bastante influente de Anthony Giddens, *Sociology [Sociologia]*, que trata as questões religiosas a partir de uma perspectiva sociológica. Sua abordagem é muito instrutiva; ele fornece, por exemplo, quatro ilustrações acerca do que *não é religião*, a fim de apontar a extensão com que o preconceito cultural no ocidente pode influenciar o pensamento acerca das demais religiões. De acordo com ele, que escreve a partir de uma perspectiva sociológica, a religião *não* deve:

- a) ser identificada com o *monoteísmo*;
- b) ser identificada com *prescrições morais*;
- c) ser necessariamente voltada às explicações sobre o mundo;
- d) ser identificada com o sobrenatural.

Os comentários que ele faz em relação à pronta identificação da religião com o monoteísmo são bastante interessantes:

A religião não deve ser identificada com o monoteísmo (a crença em um único Deus). A tese de Nietzsche sobre “a morte de Deus” era intensamente etnocêntrica, pois dizia respeito apenas aos conceitos religiosos ocidentais. Diversas religiões possuem várias divindades... Em outras, não existe absolutamente qualquer divindade.

A preocupação de Giddens como sociólogo é simplesmente documentar o fenômeno religioso, sem impor sobre ele uma interpretação restritiva.

2 *A abordagem comprometida com a visão cristã*, que busca fornecer uma explicação sobre a origem e função das religiões a partir de uma perspectiva abertamente cristã. É esta a abordagem que nos interessa neste livro, pelo fato de tratar da questão a partir de uma teologia especificamente *cristã*, em vez de recorrer a teorias genéricas sobre a religião.

Entretanto, na cultura moderna, a importância da questão referente às religiões é tamanha que abrir esta discussão, ao considerar algumas abordagens “imparciais” no que tange às religiões do mundo, antes de examinar mais explicitamente as abordagens cristãs, é totalmente apropriado.

Diversas perspectivas acerca das religiões

Ao tratar do tema “ciência e religião”, surge imediatamente a questão de como definir religião. Isso torna-se algo bem mais problemático, pois ainda não surgiu uma definição universalmente aceita. No último século, houve uma grande variedade de definições significativamente diferentes acerca da natureza da religião, cada qual alegando ser “científica” ou “objetiva”. Algumas delas (principalmente as definições de Karl Marx, Sigmund Freud e Émile Durkheim) eram extremamente reducionistas e, em geral, refletiam as agendas pessoais ou institucionais daqueles que as propuseram. Tais abordagens têm sido alvo de duras críticas por parte de escritores como, por exemplo, Mircea Eliade, em função de suas evidentes impropriedades.

Robert Towler observou que a obra de Thomas Luckmann, *The invisible religion* [*A religião invisível*] (1967) representou a última contribuição significativa à sociologia da religião, pois utilizou a palavra “religião” conforme a visão durkheimiana, no sentido de “crenças destituídas de uma referência sobrenatural ou supra-empírica”. Atualmente, a palavra “religião” tem sido geralmente aceita por muitos escritores como algo que se refere a “crenças e práticas que possuem uma referência sobrenatural”. Entretanto, como as observações de Anthony Giddens feitas anteriormente deixam bem claro, esta definição não é de forma alguma aceita por todos, especialmente entre sociólogos, que possuem um interesse velado em tratar as religiões como uma elaboração da mente humana e um fenômeno social.

Devemos destacar o fato de que as definições de religião raramente são neutras, sendo em geral criadas para favorecer crenças e instituições em relação as quais alguém seja simpatizante e, ao mesmo tempo, desfavorecer aquelas às quais a pessoa se opõe. Em outras palavras, as diversas definições de religião demonstram uma nítida tendência de dependência em relação aos propósitos e preconceitos particulares de cada acadêmico. Assim, um acadêmico, cujo interesse particular seja demonstrar que todas as religiões levam à mesma realidade divina, acabará por criar uma definição de religião que incorpore esta crença (podemos citar, por exemplo, a famosa definição fornecida por F. Max Mueller, que trata a religião como “uma disposição que habilita os homens a apreender o infinito sob diferentes nomes e máscaras”). Uma finalidade semelhante encontra-se subjacente em diversas

obras mais recentes, as quais estão comprometidas com a visão de que todas as religiões não passam de respostas condicionadas pela cultura local diante da suprema realidade fundamental e transcendente. Tais teorias, em geral, baseiam-se naquilo que pode ser considerado como excessiva confiança na distinção kantiana entre “*phenomena*” e “*noumena*”, em que as diversas religiões correspondem ao primeiro termo e “a realidade suprema” relaciona-se ao último. Esta distinção tem sido desafiada pelo surgimento de uma espécie de abordagem hermenêutica de cunho holístico, proveniente da lingüística, encontrada nas obras de Donald Davidson e outros escritores, que levanta sérias dúvidas sobre a coerência da visão kantiana, quando aplicada ao caso das diversas religiões.

Escritores especialistas na área da antropologia (como, por exemplo, E. E. Evans-Pritchard e Clifford E. Geertz) propuseram modelos mais complexos e elaborados de religião. Um importante debate da antropologia contemporânea e da sociologia da religião diz respeito à possibilidade de a religião dever ser obrigatoriamente definida em termos “funcionais” (ou seja, o fato de a religião ter relação com certas funções sociais ou pessoais das idéias e rituais) ou em termos “substanciais” (isto é, o fato de a religião dizer respeito a certas crenças relativas a entes espirituais ou divinos). Apesar dessas disseminadas diferenças terminológicas (embora muitos escritores discordem sobre ser ou não apropriado o uso de termos-chave como “sobrenatural”, “espiritual” e “místico”), parece haver ao menos um mínimo de consenso em torno da idéia de que religião, qualquer que seja sua definição, envolve de certo modo crenças e comportamentos que são vinculados ao domínio sobrenatural de entes espirituais ou divinos.

A seguir, veremos várias das principais perspectivas existentes acerca das religiões mundiais. Uma delas – aquela adotada por Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer – pode ser tida como uma perspectiva de orientação abertamente cristã. Nós a incluímos aqui em função de seu impacto sobre os movimentos que defendiam a “morte de Deus” e o “sentido secular do evangelho”, surgidos nos Estados Unidos, nas décadas de 1960 e início da década de 1970. Começaremos pelas perspectivas que surgiram na época do Iluminismo.

A perspectiva iluminista: as religiões vistas como deturpação da religião natural originária

O Iluminismo assistiu ao surgimento da idéia de que a religião era em essência uma deturpação, forjada por sacerdotes com o fim de fortalecer e preservar sua posição na sociedade, de uma visão que fora originariamente racional. Esta perspectiva aparece nas obras extremamente influentes de Matthew Tindal, como *Christianity as old as creation* [*Cristianismo tão antigo quanto a criação*] ou *The gospel a republication of the religion of nature* [*O evangelho, uma republicação da religião da natureza*] (1730). Com base no pressuposto fundamental do Iluminismo sobre a racionalidade da realidade e a conseqüente capacidade humana de compreender e apreender essa racionalidade, alegava-se que o que quer que estivesse por trás das diversas religiões existentes, certamente era algo de caráter essencialmente racional, sendo, desse modo, passível de revelação, descrição e análise pela razão humana.

Entretanto, a idéia de uma religião racional e universal era algo inconsistente com a diversidade de religiões existentes no mundo. À medida que, na Europa, se aprofundava o conhecimento acerca das demais religiões, por meio da expansão do gênero literário conhecido como “literatura de viagens”, bem como pelo crescente acesso às obras das religiões chinesa, indiana, persa e védica, tornou-se cada vez mais claro que a noção de uma religião racional e universal enfrentava sérias dificuldades, quando confrontada com a evidência da incrível variedade de crenças e práticas religiosas existentes. Muitos escritores iluministas, talvez mais preocupados com a defesa da razão do que em lidar com a evidência empírica, desenvolveram teorias que tentavam explicar, ao menos em parte, essa diversidade.

Ralph Cudworth, em seu livro *True intellectual system of the universe* [O verdadeiro sistema intelectual do universo] (1678), defendia que todas as religiões eram, em última instância, fundamentadas em uma ética monoteísta comum – uma mera religião natural, de caráter basicamente ético e destituída de quaisquer doutrinas ou ritos arbitrários que fossem provenientes do cristianismo ou do judaísmo. A religião natural, primordialmente de natureza racional, havia sido deturpada por seus primeiros intérpretes.

A tese que ganhou ampla aceitação alegava que as diversas religiões mundiais não passavam de meras invenções concebidas por sacerdotes ou líderes religiosos, cuja motivação principal era a preservação de seus próprios interesses e *status* social. Tácito, um historiador romano, sugeriu que Moisés inventou os ritos religiosos judaicos como um meio de assegurar, após a saída do Egito, a coesão religiosa; vários escritores do início do Iluminismo elaboraram noções semelhantes, alegando que a grande diversidade de ritos e práticas religiosas eram meros frutos da invenção humana em resposta às circunstâncias históricas específicas, hoje definitivamente situadas em um passado distante. Estava aberto o caminho para o resgate da religião natural, primordialmente universal, que poria um fim à confusão religiosa da humanidade.

Nessa época, a noção de “superstição”, que freqüentemente assumia a função de sinônimo de “religião”, porém, com uma carga bastante pejorativa, ganhou relevância. John Trenchard, em sua obra *Natural history of superstition* [História natural da superstição] (1709), elaborou o conceito da credulidade inerente ao ser humano, o que permitiu que o monoteísmo natural se degenerasse nas mais diversas tradições religiosas existentes no mundo. Podemos aferir o entusiasmo com que essa idéia foi aceita, a partir dos comentários registrados no *Independent Whig*, de 31 de dezembro de 1720, que afirmava: “O ponto fraco da humanidade é a superstição ou um pavor intrínseco em relação ao invisível e desconhecido”.

Para Trenchard, as religiões representavam o triunfo da superstição sobre a razão. Eliminando-se tais crenças e ritos supersticiosos era possível alcançar a religião natural pura. Uma idéia semelhante foi apresentada no Iluminismo francês, por Paul Henri Thiry, o Barão d’Holbach, que dizia que a religião não passava de uma espécie de desordem patológica. A Revolução Francesa parecia propícia para liquidar essa desordem; seu total fracasso nesse aspecto levantou difíceis questionamentos sobre a perspectiva iluminista acerca das religiões. Por essa razão, a perspectiva

adotada por Ludwig Feuerbach parecia oferecer, naquele período, novas possibilidades para aqueles descontentes com a situação religiosa da Europa.

Ludwig Feuerbach: a religião como forma de objetivação do sentimento humano

Feuerbach, no prefácio da primeira edição de *Essence of Christianity* [*Essência do cristianismo*] (1841), declara que: “O propósito deste livro é demonstrar que os mistérios sobrenaturais da religião baseiam-se em verdades naturais bastante simples”. A idéia central do livro é enganosamente simples: a idéia de que os seres humanos eram os responsáveis pela criação de suas divindades e religiões, que por sua vez incorporavam as concepções idealizadas de suas aspirações, necessidades e medos humanos. Já analisamos alguns aspectos da abordagem de Feuerbach (vide pp. 239-240); agora, examiná-la-emos com maior profundidade.

Não é correta a sugestão de que Feuerbach simplesmente reduziu o divino ao que era natural. A duradoura relevância de sua obra repousa em sua análise detalhada das formas pelas quais se dá o surgimento dos conceitos religiosos na consciência humana. A tese de que o homem criou os deuses à sua imagem não passa de uma conclusão da crítica radical e incisiva à formação dos conceitos religiosos, que se baseia nos conceitos hegelianos de “auto-alienação” e “auto-objetivação”.

A análise de Hegel sobre a consciência exige a existência de uma relação formal do sujeito com o objeto. A noção de “consciência” não pode se dar de forma isolada, como uma idéia abstrata, pelo fato de que está necessariamente vinculada a um objeto: estar “consciente” é ter consciência de *alguma coisa em concreto*. A consciência humana em relação a sentimentos como o medo ou o amor, por exemplo, leva à sua objetivação e, por conseguinte, à exteriorização desses mesmos sentimentos. Assim, os atributos divinos são reconhecidos como atributos humanos.

A consciência da existência de Deus é, em síntese, a autoconsciência do ser humano; o conhecimento de Deus é também o autoconhecimento do homem. Por intermédio de Deus é possível conhecer o homem e, reciprocamente, por meio do ser humano é possível conhecer a Deus. Os dois são parte de uma mesma realidade... Aquilo que a religião primitiva havia considerado como objetivo é posteriormente reconhecido como algo subjetivo; o que anteriormente era considerado como Deus, e assim adorado, agora é reconhecido como algo humano. Aquilo que antigamente era considerado religião, posteriormente passa a ser idolatria: entende-se que os seres humanos haviam adorado sua própria natureza. Assim, os seres humanos objetivaram a si mesmos, mas falharam, contudo, em se reconhecer neste objeto. A religião posterior deu esse passo adiante; portanto, cada nova descoberta no campo da religião é, ao mesmo tempo, um aprofundamento no autoconhecimento humano.

É evidente a tendência de Feuerbach em utilizar os termos “cristianismo” e “religião” como sinônimos ao longo de sua obra *Essence of Christianity* [*Essência do cristianismo*], encobrendo assim o fato de que sua teoria apresentava uma certa dificuldade para explicar as religiões não-teístas. Entretanto, fica claro que seu reducionismo da teologia cristã à antropologia possui um significado considerável.

A análise epistemológica mais relevante nessa obra está voltada para o papel do sentimento no processo de formação dos conceitos religiosos e apresenta importantes conseqüências no que tange à abordagem de Schleiermacher, centrada no “sentimento religioso”, bem como em relação à posterior tradição liberal. Para Feuerbach, a teologia cristã inclinava-se a interpretar a imagem exteriorizada do “sentimento” ou da autoconsciência como algo essencialmente diferente e absoluto, ao passo que isso, na verdade, tratava-se de mera “percepção de si mesmo”: os sentimentos e as experiências religiosas do ser humano não podem ser interpretados como percepção sobre Deus, mas apenas como uma autoconsciência mal compreendida. “Se o sentimento é o principal instrumento ou veículo da religião, logo a natureza de Deus não é outra senão uma expressão da natureza do sentimento... A essência divina, captada pelo sentimento, é, na verdade, nada mais do que a essência do sentimento, envolvido e encantado consigo mesmo – nada mais do que o sentimento entorpecido e satisfeito consigo mesmo”.

Ainda que a análise de Feuerbach tenha tido um papel importante, ela foi superada pela análise de Marx, que passaremos a examinar.

Karl Marx: a religião como fruto da alienação socioeconômica

Marx, em seus manuscritos de 1844, em que trata de questões de ordem política e econômica, desenvolve uma perspectiva em relação à religião notoriamente influenciada por Feuerbach. De acordo com ele, a religião era destituída de qualquer existência autônoma ou real. Na verdade, não passava de um mero reflexo do mundo material, uma decorrência das necessidades sociais e das expectativas do ser humano (vide pp. 135-37). “O mundo da religião não passa de um mero reflexo do mundo real”. Marx declarava que “a religião é apenas um sol fictício, em torno do qual o homem parece gravitar, até que este perceba que é ele mesmo quem é o centro de seu próprio movimento”. Em outras palavras, Marx está afirmando que Deus é simplesmente uma projeção dos anseios humanos. Os seres humanos “buscam por um ser sobrenatural na realidade fantasiosa do céu, onde encontram nada mais do que seus reflexos”.

Contudo, a natureza humana, responsável pela criação dos conceitos religiosos, é *alienada*. A noção de alienação é de importância crucial para a compreensão da teoria de Marx sobre as origens do sentimento religioso. “O homem cria a religião; não é a religião que cria o homem. A religião nada mais é do que a autoconsciência e a auto-estima de pessoas que ainda não encontraram a si mesmas ou que já estão completamente perdidas de novo”. Em síntese, a religião é fruto da alienação econômica e social. Ela brota dessa alienação e, ao mesmo tempo, a encoraja, por meio de uma espécie de embriaguez espiritual, que torna as massas incapazes de reconhecer sua própria condição e de tomar alguma atitude quanto a isso. A religião é um consolo que torna as pessoas capazes de suportar sua alienação econômica. Se essa alienação não existisse, a religião seria desnecessária. A divisão do trabalho e a existência da propriedade privada eram os fatores responsáveis pela introdução da alienação e dos conflitos na ordem econômica e social.

O materialismo defende que os fatos que ocorrem no mundo material provocam mudanças correspondentes no mundo intelectual. Assim, a religião é resultado de um determinado conjunto de circunstâncias econômicas e sociais. Uma vez alteradas essas circunstâncias, de forma a eliminar a alienação econômica, a religião deixaria de existir, pois não teria mais qualquer função social. As condições econômicas injustas produziam a religião e eram, por sua vez, sustentadas por ela. “Portanto, a luta contra a religião é indiretamente uma luta contra *um mundo* cuja fragrância espiritual é a religião”.

Assim, Marx defende que a religião continuará a existir enquanto for uma resposta às necessidades existenciais das massas alienadas. “A sombra religiosa do mundo real... somente então se desvanecerá: quando as relações da prática cotidiana da vida oferecerem à humanidade nada menos do que um contexto de relações perfeitamente compreensíveis e razoáveis no que concerne aos demais seres humanos e à natureza”. Feuerbach, por sua vez, havia afirmado que a religião era uma projeção das necessidades humanas, uma expressão do “mais absoluto lamento da alma humana”.

Marx está de acordo com essa interpretação. Entretanto, sua tese é ainda mais radical. Para ele, não basta explicar a forma como a religião surge em função desse lamento e das injustiças sociais. Marx acreditava que, ao mudar o mundo, era possível eliminar as causas da religião. É importante observar que Marx considerava correta a análise de Feuerbach sobre as origens da religião, mesmo que essa análise falhasse em perceber a forma como uma compreensão dessas origens poderia levar a sua eventual eliminação. É justamente essa percepção que motiva sua décima primeira tese sobre Feuerbach, comumente citada: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo, das mais variadas formas; o ponto crucial, no entanto, repousa no transformá-lo”.

Sigmund Freud: a religião como a satisfação dos desejos

As idéias fundamentais associadas a Feuerbach e Marx receberam um novo enfoque nas obras do psicanalista Sigmund Freud. Na verdade, provavelmente seja bastante justo afirmar que a teoria da “projeção” ou da “satisfação dos desejos” é hoje, talvez, mais conhecida em sua vertente freudiana, do que por intermédio da versão original de Feuerbach. O enunciado de maior impacto da abordagem freudiana pode ser visto em sua obra *The future of an illusion* [O futuro de uma ilusão] (1927), na qual ele desenvolve um enfoque extremamente reducionista em relação à religião.

Para Freud, os conceitos religiosos eram “ilusões, a mera satisfação dos desejos mais primitivos, mais poderosos e mais prementes do ser humano”. Em outras palavras, a religião representava a perpetuação de parte do comportamento infantil na idade adulta, sendo nada mais do que uma resposta imatura à sensação humana de abandono e de desamparo, por meio de um retrocesso às experiências de cuidado paternal na infância: “Meu pai me protegerá; ele está no controle de tudo”. Sob esta ótica, a crença em um Deus pessoal não passa, portanto, de uma fantasia

infantil. Assim, Freud vê a religião como uma espécie de ficção criada pelo homem, uma fantasia que pode facilmente se degenerar em alguma forma de desordem patológica.

Émile Durkheim: religião e ritual

Durkheim, na obra *Elementary forms of religious life* [*As formas elementares da vida religiosa*], escrita em 1912, explora a relação existente entre a religião e as demais instituições sociais. O estudo do totemismo nas sociedades aborígenes australianas fundamenta a maioria de suas idéias. Para ele, o totemismo representa “a forma elementar de vida religiosa”. O totem havia sido, a princípio, um animal ou uma planta dotado de uma importância simbólica especial para determinado povo. Portanto, era tratado como algo sagrado – isto é, algo que fora separado dos aspectos rotineiros da vida humana.

Conforme Durkheim, a razão disso era que o totem viera a representar os valores centrais da sociedade. Por conseguinte, tornara-se um símbolo daquele grupo social específico. A reverência com que o totem era tratado, na realidade, era uma reverência pelo grupo em si e por seus valores fundamentais. Assim, o verdadeiro objeto de adoração não era o totem, mas a própria sociedade. A cerimônia e o ritual que acompanhavam essa adoração eram encarados como reflexos da necessidade de coesão social. As cerimônias religiosas específicas associadas ao nascimento, ao casamento e à morte deveriam ser tidas como uma forma de reafirmar a solidariedade do grupo em momentos relevantes para sua cultura. Desse modo, os ritos fúnebres demonstravam que os valores de uma sociedade sobreviveriam após a morte de seus membros.

Apesar da evolução de uma visão científica, Durkheim acreditava que a religião continuaria a desempenhar um importante papel no futuro, tendo em vista o fato de que proporcionava a coesão social de diversos grupos (um aspecto que também destacamos em relação aos sacramentos – vide pp. 586-588). A ascensão de uma “religião civil” nos Estados Unidos, que se concentrava em torno da pessoa do presidente ou do símbolo retratado na bandeira estado-unidense, pode ser vista como uma confirmação dessa abordagem, assim como ocorre com o surgimento do ateísmo da “religião do Estado”, na antiga União Soviética, sob a liderança de Lênin e Stalin.

Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer: a religião como uma invenção humana

Uma última perspectiva de grande importância tem suas origens no cristianismo, mais especificamente na teologia dialética de Karl Barth. Ela trabalha com a idéia de que a “religião” é uma construção exclusivamente humana, em geral um ato de desafio diante de Deus. Nesse sentido, a religião é vista como uma busca que se dirige aos céus, a atitude por meio da qual a humanidade procura por Deus. Esta idéia, que apresenta a religião como uma criação humana, contrasta nitidamente com a idéia da auto-revelação de Deus.

A formação teológica de Barth deu-se no protestantismo liberal alemão. A

“cultura do protestantismo” que dominava aquele período colocava uma ênfase considerável sobre a importância da religiosidade humana. Barth, em uma palestra proferida em 1916, intitulada *The righteousness of God* [A justiça de Deus], declarou que a religiosidade humana não passava de uma torre de Babel, a saber, uma construção exclusivamente humana que fora erigida em um ato de desafio a Deus. Há uma descontinuidade radical entre a idéia da auto-revelação de Deus ao homem, que conduz à fé, e a busca de Deus pelo homem, que leva à religião.

Assim, Barth consegue unir-se às críticas da religião, seguindo a mesma linha de Feuerbach e Marx, precisamente em função do fato de que ele acreditava que as críticas por eles proferidas eram dirigidas especificamente contra a invenção da religião pelo homem. Para Barth, a religião representa um obstáculo que deve ser eliminado, se pretendemos discernir a Deus em Cristo. Na pior das hipóteses, é uma forma de idolatria, pelo fato de que envolve várias pessoas adorando algo construído pelo homem.

Diversos escritores tentaram sintetizar a visão de Barth sobre a religião com a seguinte expressão: “A abolição da religião”. É verdade que o título da seção 17, da obra *Church dogmatics* [Dogmática da igreja], de Barth, em seu volume 1, parte 2, é traduzida por: “A revelação de Deus como a abolição da religião”. Essa tradução, no entanto, é profundamente ambígua e merece uma explicação cuidadosa. Devemos lembrar que Barth escreveu em alemão, e não em outra língua, como o inglês, por exemplo, língua para a qual grande parte de sua obra foi traduzida. *Aufhebung* é a palavra em alemão que foi traduzida por “abolição”. O uso desse termo tem uma longa e importante história na tradição filosófica alemã, em especial no hegelianismo. É, contudo, um termo ambíguo, que possui duas raízes semânticas: “remover” e “exaltar”.

Certamente, é fato que Barth, em suas primeiras obras, adota uma atitude extremamente negativa em relação à religião, por ele entendida como uma invenção humana. Entretanto, nesse aspecto Barth procura destacar a tendência humana natural de criar conceitos de Deus, os quais busca justificar. Na verdade, ele não está criticando as demais religiões, mas sim a religião em geral. Barth vê o fenômeno da “religião” como algo cuja atuação no cristianismo ocorre da mesma forma como em outras áreas: os valores culturais são impostos ao evangelho e acabam por se confundir com ele. A grande preocupação que ele tinha em relação a esse fato devia-se especialmente à luta da igreja alemã da década de 1930, que sofrera, conforme Barth acreditava, um processo de incorporação dos ideais alemães à fé cristã. No entanto, posteriormente sua atitude abrandou-se. Pouco a pouco, Barth passou a enxergar a necessidade da religião por um outro prisma. Assim, a “religião” adquiriu um significado mais de acordo com as “instituições humanas” ou “formas de adoração”, em vez da visão anterior, que a via como “uma tentativa do homem de determinar como Deus era”.

Barth insiste na idéia de que a “religião” subsistirá até o fim dos tempos, como um suporte ou apoio necessário para a fé. Sua principal preocupação neste ponto era ressaltar que, pela graça de Deus, essa forma de “religião” é transcendida e superada pela ação de Deus. Assim, na verdade, é vista como algo neutro, e não negativo.

Portanto, a referência à expressão por ele usada, *Aufhebung* da religião, se traduzida por a *abolição* da religião, não faz o menor sentido. Na verdade, deveria ser interpretada com o sentido de “transformação” ou mesmo “sublimação” da religião. A religião, vista como uma criação humana, em contraste com a revelação divina, certamente precisa ser objeto de crítica – contudo, ela tem sua utilidade.

Com certeza, Dietrich Bonhoeffer definitivamente *não* pensava dessa forma. Em geral, sua maior contribuição para a teologia moderna é considerada a análise que fez da situação cultural em cujo âmbito deve ocorrer a proclamação de Cristo no mundo moderno. Em 5 de abril de 1943, Bonhoeffer foi preso pela Gestapo, acusado de envolvimento em uma conspiração contra Adolf Hitler. Nos dezoito meses que passou no presídio Tegel, em Berlim, ele escreveu sua famosa obra *Letters and papers from prison* [*Cartas e ensaios da prisão*], na qual ele reflete sobre a questão da identidade de Jesus Cristo em um “mundo emancipado”, em um tempo “completamente destituído de religião”. Ele defendia de forma apaixonada a idéia de “um cristianismo sem religião”.

Esta expressão de grande impacto tem sido normalmente mal interpretada, em especial por escritores como John Robinson, em sua obra bastante conhecida, *Honest to God* [*Honesto com Deus*]. Bonhoeffer dirigia suas críticas contra as formas de cristianismo que se fundamentavam no pressuposto de que os seres humanos eram naturalmente religiosos – um pressuposto que ele considerava insustentável, dada a nova situação de um mundo sem Deus. Um “cristianismo sem religião” é, portanto, uma fé que se fundamenta não na insustentável e desacreditada noção da “natural religiosidade humana”, mas, ao contrário, na auto-revelação de Deus em Cristo. Assim, o apelo à cultura, à metafísica ou à religião deve ser evitado, pelo fato de consistir em idéias intrinsecamente improváveis no novo contexto de um mundo secular, as quais levavam a uma distorção inevitável da compreensão de Deus (neste ponto existem fortes afinidades entre o pensamento de Barth e de Bonhoeffer).

Para Bonhoeffer, o Cristo crucificado representava um paradigma bastante apropriado de Deus para um mundo moderno – pois mostrava um Deus que “admitia ser expulso do mundo e pregado na cruz”. Estas idéias, especificamente pelo fato que se relacionavam ao novo secularismo e à necessidade de fundamentar a teologia em algo distinto da religião ou da metafísica, mostraram-se de importância crucial para a cristologia alemã do pós-guerra, tendo, na década de 1960, um profundo impacto sobre vários escritores estado-unidenses.

Entretanto, também havia aqui nítidas confusões. Assim como ocorrera com a expressão de Barth, “a abolição da religião”, a expressão de Bonhoeffer, “um cristianismo sem religião”, foi interpretada por muitos escritores mais radicais do período como algo que significava o fim de qualquer vida cristã comunitária, ou o abandono das tradicionais idéias cristãs. Este tipo de interpretação pode ser visto em obras bastante conhecidas da década de 1960, como *Honest to God* [*Honesto com Deus*], de John Robinson, como também no movimento que defendia “a morte de Deus”.

Tendo tratado da perspectiva cristã em relação à religião de modo geral,

podemos agora prosseguir na análise de perspectivas cristãs, no que concerne às demais religiões, mais específicas.

Perspectivas cristãs acerca das demais religiões

O cristianismo é apenas uma dentre as muitas tradições religiosas que existem no mundo. Assim, como se relaciona com as demais religiões? Essa pergunta não é atual; ela tem sido feita ao longo de toda história. A princípio, no período entre o ano 30–60 d.C., voltava-se para a questão do relacionamento do cristianismo com o judaísmo, de cuja matriz havia emergido a tradição cristã. Conforme o cristianismo se expandia, viu-se face a face com outras práticas e tradições religiosas como, por exemplo, o paganismo clássico. À medida que se consolidava na Índia, no século V, encontrou os diversos movimentos culturais nativos que os acadêmicos da religião, do ocidente, agruparam equivocadamente sob a ampla designação de “hinduísmo”. No mediterrâneo oriental, o cristianismo árabe há muito tempo havia apreendido a coexistir com o islamismo.

Na era moderna, a questão do relacionamento entre o cristianismo e as demais tradições religiosas assumiu nova importância na teologia acadêmica ocidental, em parte devido ao surgimento do multiculturalismo na sociedade ocidental. Ficará bem claro o fato de que três perspectivas principais ganharam espaço. No entanto, consideramos melhor começar pela reflexão sobre a idéia da religião em si.

Uma visão ingênua de religião pode ser aquela que a considera uma perspectiva de vida que crê ou adora um ser supremo. É fácil demonstrar a inadequação dessa perspectiva, característica do deísmo e do racionalismo iluminista. Por exemplo, podemos citar o caso do budismo, que é considerado por muitas pessoas como uma religião, embora nele esteja totalmente ausente a crença em um ser superior. O mesmo problema persiste, qualquer que seja a definição de religião que se ofereça. Não existem características comuns nítidas que possam ser identificadas entre as diversas religiões, em termos de fé e prática. Assim, Edward Conze, um grande acadêmico do budismo, lembra-nos que ele “certa vez leu uma coleção completa de biografias dos santos católicos romanos e notou que não havia sequer um deles que pudesse ser plenamente aprovado por um budista... Todos eram péssimos budistas, embora fossem excelentes cristãos”.

Existe um consenso cada vez maior em torno da idéia de que representa um grave erro de interpretação considerar as diversas tradições religiosas do mundo como variações de um único tema. “Não há uma única essência, um único conteúdo de revelação, uma única forma de emancipação ou liberação que possa ser encontrada em meio a toda essa pluralidade” (David Tracy). John B. Cobb Jr. também observa as enormes dificuldades que alguém encontra quando pretende defender a existência de uma “essência da religião”:

Os argumentos sobre aquilo que a religião realmente é são inúteis. Não existe algo como a religião. Temos apenas tradições, movimentos, comunidades, povos, crenças e práticas que possuem várias características que as pessoas associam àquilo que entendem por religião.

Cobb ressalta que esse pressuposto de que a religião possua uma única essência tem atrapalhado e confundido seriamente a discussão recente acerca da relação entre as várias tradições religiosas do mundo. Ele aponta, por exemplo, que tanto o budismo quanto o confucionismo possuem elementos “religiosos”, o que não significa necessariamente que possam ser classificados como “religiões”. De fato, várias “religiões” são mais bem compreendidas como movimentos culturais dotados de componentes religiosos.

A idéia de uma noção universal de religião, na qual se enquadrassem as diversas religiões específicas, parece haver surgido na época do Iluminismo. Recorrendo a uma analogia da biologia, o pressuposto de que exista um gênero, a religião, do qual as diversas religiões seriam espécies, é na verdade uma idéia bastante ocidental e sem paralelos fora dessa cultura – exceto por parte daqueles que foram educados no ocidente, tendo absorvido de forma acrítica esse pressuposto.

O que dizer, então, a respeito das perspectivas cristãs e da forma como entendem a relação entre o cristianismo e as demais tradições religiosas? De que modo tais tradições podem ser compreendidas, no contexto da fé cristã, que crê na vontade redentora de Deus, revelada por meio de Jesus Cristo? Devemos destacar que a teologia cristã preocupa-se em avaliar as demais tradições religiosas *a partir de uma perspectiva cristã*. Esta reflexão não se dirige aos membros das demais tradições religiosas, ou aos observadores que não sejam da tradição cristã e, tampouco, pretende conquistar sua aprovação.

Podemos identificar três amplas perspectivas: o *particularismo*, que defende que somente podem ser salvos aqueles que ouvem e respondem ao evangelho cristão; o *inclusivismo*, que alega que, embora o cristianismo represente a revelação oficial de Deus, ainda assim há possibilidade de salvação para os que pertençam a outras tradições religiosas; e o *pluralismo*, que prega que todas as tradições religiosas da humanidade são caminhos válidos para a mesma essência da realidade religiosa. A seguir, veremos cada uma dessas perspectivas.

O particularismo

Talvez a declaração mais conhecida dessa corrente possa ser encontrada nas obras de Hendrik Kraemer (1888-1965), particularmente na obra *Christian message in a non-Christian world [Mensagem cristã em um mundo não-cristão]* (1938). Kraemer destacava que “Deus havia revelado em Jesus Cristo o Caminho, a Verdade e a Vida, e queria que isso fosse revelado por todo o mundo”. Essa revelação é *sui generis*, possui uma categoria ímpar e sem paralelos com as demais idéias de revelação encontradas em outras religiões.

Neste ponto, podemos perceber uma certa tolerância por parte dessa perspectiva. O próprio Kraemer parece sugerir que exista um conhecimento verdadeiro de Deus fora de Cristo, quando fala em Deus estar brilhando por intermédio “da razão, da natureza e da história, mesmo que de forma frágil e confusa”. A verdadeira questão é se tal conhecimento é acessível somente por meio de Cristo ou se Cristo fornece a única estrutura, por meio da qual tal conhecimento possa ser percebido e interpretado em tudo o mais que existe.

Alguns adeptos do particularismo (como Karl Barth) adotam a posição de que não há conhecimento de Deus fora de Cristo; outros (como Kraemer) admitem que a auto-revelação de Deus ocorre de várias maneiras e em vários locais, mas insistem no fato de que ela só pode ser corretamente interpretada e conhecida por aquilo que realmente representa à luz da definitiva revelação de Deus em Cristo. (Vemos aqui importantes paralelos com o debate acerca do conhecimento natural ou revelado de Deus.)

O que dizer, então, daqueles que nunca ouviram o evangelho de Cristo? O que acontece a eles? Os particularistas não estão negando a salvação para aqueles que não ouviram falar de Cristo ou que, tendo ouvido a proclamação cristã, optaram por rejeitá-la? Em geral, essa crítica é dirigida aos particularistas por seus opositores. Assim, John Hick, argumentando a partir de uma perspectiva pluralista, sugere que a doutrina de que a salvação somente seja possível por intermédio de Cristo é inconsistente com a crença na vontade redentora e universal de Deus. Na verdade, é fácil demonstrar o fato de que não é este o caso, se considerarmos a visão de Karl Barth, que foi de longe um dos mais sofisticados defensores do particularismo no século XX.

Barth declara que a salvação somente é possível por intermédio de Cristo. Ele, no entanto, insiste na idéia da vitória escatológica suprema da graça sobre a descrença – isto é, a vitória no final dos tempos (um aspecto sobre o qual já refletimos, juntamente com a doutrina de Barth sobre a eleição, nas pp. 536-537). No futuro, a graça de Deus triunfará completamente, e todos crerão em Jesus Cristo. Essa é a única forma de salvação, embora seja um modo que, por meio da graça de Deus, aplica-se a todos. Para Barth, a particularidade da revelação de Deus por meio de Cristo não se contradiz pela universalidade da salvação.

Uma apresentação mais recente da corrente particularista é associada à figura de Lesslie Newbigin (nascido em 1909), um escritor inglês que passou grande parte de sua vida na Índia, atuando como bispo cristão. Sua defesa da particularidade da fé cristã fundamenta-se em vários fatores, em particular em seu argumento de que a opção pluralista é falha. Ele ilustra esse ponto ao indicar algumas das dificuldades encontradas na perspectiva defendida por Wilfred Cantwell Smith, que diz que todas as religiões compartilham de um núcleo de experiência comum:

É evidente que na visão de Smith “o Transcendente” é uma categoria puramente formal. Na verdade, pode ser concebido de qualquer forma que aquele que o adora possa escolher. Portanto, nessa idéia, não pode haver algo como adoração falsa ou mal direcionada, uma vez que a realidade a qual se dirige é desconhecida. Smith cita as seguintes palavras do *Yogavasishta* como “uma das observações teológicas mais perspicazes que conheço”: “Tu és sem forma. A única forma que possuis é a forma como nós o conhecemos”. Qualquer defesa que um dado conceito de Transcendente faça a favor de sua singularidade, como, por exemplo, a alegação do cristianismo de que o Transcendente se faz presente em sua totalidade na pessoa de Jesus (Cl 1.19), deve ser considerada como algo absolutamente

inaceitável. Não existem quaisquer critérios pelos quais os distintos conceitos de Transcendente possam ser comprovados. Assim, a subjetividade absoluta faz-nos calar: é impossível conhecer o Transcendente.

Portanto, Newbigin reafirma aquilo que considera a posição cristã clássica – que Jesus Cristo é a único fundamento e o único núcleo de uma fé única e singular.

Por último, devemos observar que diversas obras publicadas nos anos de 1980 designavam essa perspectiva de “exclusivismo”. De modo geral, essa designação já foi atualmente abandonada, principalmente por ser considerada bastante polêmica. Hoje, via de regra, e denominada de “particularismo”, devido a sua afirmação das características particulares e distintas da fé cristã.

O inclusivismo

Karl Rahner, o influente escritor jesuíta, é o defensor mais importante desta corrente. No quinto volume de seu livro, *Theological investigations [Especulações teológicas]*, ele traça quatro teses que estabelecem a visão de que não apenas aqueles que não são cristãos podem ser individualmente salvos, mas que também todas as tradições religiosas em geral, mesmo as não-cristãs, podem ter acesso à graça redentora de Deus. As quatro teses são as seguintes:

- 1 O cristianismo é a suprema religião que se fundamenta no evento único da auto-revelação de Deus em Cristo. No entanto, essa revelação aconteceu em um momento específico da história. Aqueles que viveram em uma época anterior a esse evento, ou os que ainda terão de ouvir sobre ele no futuro pareceriam, assim, todos ter sido excluídos da hipótese de salvação – o que contraria a vontade redentora de Deus.
- 2 Por essa razão, apesar de seus equívocos e falhas, as tradições religiosas que não são cristãs também são tidas como válidas e capazes de intermediar a graça redentora de Deus, até que o evangelho seja conhecido por seus membros. No entanto, depois que seus membros tiveram a oportunidade de ouvir a proclamação do evangelho, essas tradições deixam de ser legítimas, conforme a ótica da teologia cristã.
- 3 Assim, o adepto fiel e zeloso de uma tradição religiosa não-cristã deve ser considerado um “cristão anônimo”.
- 4 As demais tradições religiosas não serão todas substituídas pelo cristianismo. O pluralismo religioso continuará a ser um aspecto integrante da existência humana.

Agora, deter-nos-emos em uma análise mais detalhada das três primeiras teses. De acordo com a interpretação que a tradição cristã lhe confere, fica bem claro que Rahner defende com veemência o princípio de que a salvação só pode ser obtida por meio de Jesus Cristo. “O cristianismo se reconhece como a religião suprema, dirigida a todos os povos, o qual não pode admitir qualquer outra religião, além de si mesmo, como detentora dos mesmos direitos”. Entretanto, Rahner complementa este pensamento, destacando a questão da vontade redentora universal de Deus: de acordo com ele, Deus quer que todos sejam salvos, mesmo que

nem todos conheçam a Cristo. “De alguma maneira, todas as pessoas devem ser capazes de tornar-se membros da igreja”.

Por essa razão, ele alega que a graça redentora também deve estar disponível fora dos limites da igreja – e, portanto, nas demais tradições religiosas. Ele opõe-se veementemente àqueles que oferecem soluções muito simplistas, insistindo que *ou uma tradição religiosa é inspirada por Deus ou é uma criação exclusivamente humana* e, portanto, ilegítima. Kraemer alega que as tradições religiosas não-cristãs não passam de meras criações humanas que servem de justificativa para si mesmas, ao passo que Rahner defende que tais tradições podem perfeitamente possuir elementos de verdade.

Ele justifica essa posição ao considerar a relação existente entre os Antigo e Novo Testamentos. Embora, em sentido estrito, o Antigo Testamento apresente a perspectiva de uma religião não-cristã (isto é, o judaísmo), os cristãos são capazes de lê-lo e discernir quais de seus elementos continuam a ter validade. Assim, o Antigo Testamento é avaliado à luz do Novo Testamento e, por conseguinte, certas práticas (como, por exemplo, as normas relativas aos alimentos) são descartadas por ser inaceitáveis, ao passo que outras (como, por exemplo, os preceitos de ordem moral) são mantidas. Rahner alega, portanto, que a mesma abordagem deve ser adotada no caso das demais religiões.

Assim, a graça redentora de Deus encontra-se disponível por intermédio das tradições religiosas não-cristãs, apesar de suas deficiências. Conforme Rahner defende, muitos de seus adeptos aceitaram, assim, a graça de Deus, sem que estivessem plenamente conscientes disso. É por esse motivo que ele *introduz a expressão “cristãos anônimos”*, uma referência àqueles que experimentaram a graça divina sem que necessariamente o soubessem.

Essa expressão tem sido alvo de duras críticas. John Hick, por exemplo, sugeriu que ela é paternalista, por oferecer “de forma unilateral uma posição honorífica a pessoas que não expressaram o menor desejo de possuí-la”. No entanto, a intenção de Rahner é permitir os efeitos concretos da graça divina na vida daqueles que pertençam a tradições religiosas não-cristãs. O pleno acesso à verdade acerca de Deus (da forma como é entendida no âmbito da tradição cristã) não é um pré-requisito necessário para ter acesso à graça redentora de Deus.

No entanto, Rahner não admite que o cristianismo e as demais tradições religiosas sejam tratadas como iguais, ou ainda que sejam casos específicos de um encontro comum com Deus. Para ele, o cristianismo e Jesus Cristo possuem uma posição exclusiva que é negada às demais religiões. De fato, a verdadeira questão é: as demais religiões podem dar acesso à mesma graça redentora que é oferecida por meio do cristianismo? A abordagem de Rahner admite que, embora não sejam necessariamente verdadeiras, as crenças das demais religiões podem permitir, no entanto, uma mediação da graça de Deus, pelos estilos de vida que elas evocam, como, por exemplo, o amor altruísta pelo próximo. Uma abordagem bastante diferente é associada à posição adotada pelo Concílio Vaticano II. Em seu decreto a respeito das demais crenças (*Nostra Aetate*, 28/10/1965), o Concílio seguiu a

posição de Rahner, ao afirmar que os raios da verdade divina podiam de fato ser encontrados nas demais religiões. No entanto, ao passo que Rahner admitia a existência de um potencial soteriológico em relação às demais religiões, o Concílio manteve a distinção da fé cristã em relação a este aspecto:

A igreja católica não rejeita de forma alguma aquilo que é verdadeiro e sagrado nas demais religiões. Ela tem um grande respeito pela forma de viver e pelo comportamento, assim como por aqueles preceitos e doutrinas que, embora sejam divergentes, sob vários aspectos, de seus próprios ensinamentos, refletem, contudo, de modo geral, um raio da verdade que ilumina a todos os homens. No entanto, a igreja proclama a Jesus Cristo como o caminho, a verdade, e a vida (Jo 14.6) e é seu dever fazer isso de qualquer maneira. É em Cristo, em quem Deus reconciliou todas as coisas consigo mesmo (2Co 5.18,19), que os homens encontram a plenitude de sua vida religiosa.

A diferença que existe entre a posição de Rahner e aquela adotada pelo Concílio pode ser assim sintetizada: Rahner assume uma posição inclusiva tanto em termos da revelação quanto da salvação; o Vaticano II tende a ser inclusivo em termos da revelação, porém particularista em termos da salvação.

A questão do pluralismo religioso está sendo amplamente discutida nos dias atuais no seio do evangelicalismo. O consenso que existe neste âmbito é fortemente particularista. No entanto, devemos destacar uma opinião minoritária. O escritor canadense Clark H. Pinnock (nascido em 1937), baseia-se em uma cristologia do *Logos*, muito semelhante àquela adotada pelos apologistas do século II, para construir seu argumento em prol do acesso universal à salvação, adotando assim uma posição inclusivista muito parecida, em certos aspectos, com a posição de Rahner. O seguinte raciocínio claramente influencia seu pensamento:

Se Deus realmente ama o mundo inteiro e deseja que todos sejam salvos, devemos concluir, logicamente, que todos devem ter acesso à salvação. Deveria haver uma oportunidade para que todos participassem da salvação de Deus. Se Cristo morreu por todos, enquanto ainda éramos pecadores, essa oportunidade deve ser concedida a todos para que tomem uma decisão a respeito daquilo que foi feito por eles. Eles não podem perder a oportunidade simplesmente pelo fato de que alguém falhou em trazer o evangelho de Cristo até eles. A vontade redentora universal de Deus implica igualmente acesso universal à salvação para todas as pessoas.

Pinnock acredita claramente que as dificuldades que ele encontra no modelo “particularista” ou “exclusivista”, no que concerne à compreensão da relação entre o cristianismo e as demais religiões, é algo que pode ser tratado por meio da abordagem “inclusivista”. No entanto, outros discordam de sua posição. Ainda que reconheçam a dimensão das dificuldades encontradas no paradigma “particularista”, mesmo assim acreditam que elas podem ser tratadas de forma mais efetiva por meio de uma abordagem “pluralista”, a qual passaremos agora a analisar.

O pluralismo

De acordo com a característica básica da corrente pluralista no que concerne à relação entre o cristianismo e as demais religiões, entende-se que cada religião representa uma forma de compreensão distinta, embora igualmente válida, acerca de uma realidade espiritual superior, que algumas tradições chamam de “Deus”, ao passo que outras a definem em termos ateístas ou que, no mínimo, não apresentem qualquer ligação com o teísmo. Por essa razão, os escritores ligados a essa corrente têm a tendência de referir-se à realidade espiritual, que acreditam estar por trás de todas as religiões, por meio de termos como, por exemplo, “realidade superior” ou “o Real”, evitando assim o uso expresso da palavra “Deus”.

John Hick é o representante de maior peso da corrente pluralista. Em obras como *God and the universe of faiths* [*Deus e o universo das fés*] (1973) e *The second Christianity* [*O segundo cristianismo*] (1983), ele defende a necessidade de passar de uma perspectiva cristocêntrica para uma perspectiva teocêntrica. Descrevendo essa mudança como uma espécie de “revolução como a de Copérnico”, Hick afirma ser necessário abandonar “o dogma de que o cristianismo está no centro e passar a crer que é Deus quem está no centro, assim como que todas as religiões, inclusive a nossa, giram em torno dele e o servem”. Como ele mesmo coloca:

Ora, parece que hoje muitos de nós precisamos de uma espécie de revolução como a de Copérnico, no que concerne a nossa visão sobre as religiões. O dogma tradicional defende que o cristianismo é o centro do universo da fé, ao passo que todas as demais religiões são vistas como algo que gira em torno da revelação de Cristo, conforme estágios diferentes, sendo avaliadas de acordo com sua proximidade ou distância dessa revelação. Contudo, nos últimos cem anos, temos feito novas observações e percebemos que entre as demais religiões existe profunda devoção a Deus, santidade verdadeira e vida espiritual bastante rica; assim, temos criado nossos epiciclos teóricos, como as noções do cristianismo anônimo e da fé implícita. No entanto, não seria mais realista de nossa parte proceder a uma mudança que parta de uma visão em que o cristianismo esteja no centro para outra em que Deus esteja no centro para, desse modo, ver tanto a nossa quanto as demais religiões do mundo como algo que gira em torno da mesma realidade divina?

Hick, prosseguindo nesta perspectiva, sugere que o aspecto central da importância da natureza de Deus para a questão das demais religiões encontra-se em sua vontade redentora universal. Se Deus quer que todos sejam salvos, é inconcebível a idéia de que a própria revelação divina possa se efetivar de tal maneira que somente uma pequena porção da humanidade pudesse ser salva. De fato, como já vimos, esta característica não pertence necessariamente à corrente particularista ou mesmo à inclusivista. No entanto, Hick conclui que é necessário reconhecer que todas as religiões levam a Deus. Assim, de acordo com ele, os cristãos não possuem um acesso especial a Deus, pois ele está ao alcance de todas as tradições religiosas.

Ele também lança mão de uma estrutura filosófica de inspiração essencialmente kantiana para defender a necessidade de traçar uma distinção entre a realidade

espiritual superior, que representa a base dos vários sistemas religiosos do mundo, e as percepções relativas a essa realidade, as quais existem no âmbito desses sistemas. Kant enfatizava que “a coisa em si” não poderia ser diretamente conhecida; o homem é forçado a limitar suas reflexões ao mundo dos fenômenos, que, na melhor das hipóteses, oferece a ele uma forma indireta de conhecimento da realidade. Assim, “o Real” é inacessível ao homem. As religiões são respostas humanas a esse “Real”, que refletem o contexto histórico e social no qual tais religiões se desenvolveram.

Essa distinção nos capacita a reconhecer tanto a existência de uma única Realidade divina, transcendente e ilimitada, quanto a existência de uma pluralidade de conceitos, imagens, experiências e respostas humanas em face dessa Realidade. Essas diferentes percepções e respostas humanas frente ao Real são formadas e, ao mesmo tempo, informadas pelas tradições religiosas existentes no mundo. Nelas encontramos o reflexo de diferentes formas de pensar, sentimentos e experiências vividas no contexto universal da família humana.

Esta idéia também apresenta certos problemas. Entre eles, por exemplo, o fato de que é bastante evidente que as diversas tradições religiosas existentes no mundo diferem radicalmente em suas crenças e práticas. Hick lida com este ponto por meio da sugestão de que tais diferenças devam ser interpretadas em termos alternativos e não excludentes. De acordo com sua ótica, as religiões devem ser vistas como percepções complementares de uma mesma realidade divina, em vez de ser entendidas como algo contraditório. Essa realidade encontra-se no cerne de todas as religiões. Contudo, “a interação, ao longo dos séculos, das diferentes experiências dessa mesma realidade com as mais diversas culturas e formas de pensar, levou-as a uma diferenciação progressiva e a uma elaboração contrastante”. Em *The second Christianity* [*O segundo cristianismo*] (1983), ele explica esse aspecto da seguinte forma:

Dessa forma, o conceito de divindade concretiza-se como um amplo espectro de *personae* divinas – Yahweh, o Pai do céu, Alá, Krishna, Shiva, etc. Cada uma delas surgiu da experiência humana decorrente do impacto da Realidade divina sobre um contexto particular da vida humana. Assim, Yahweh representa a face de Deus voltada em direção ao povo judeu e por ele percebida, ou ainda, em uma linguagem mais filosófica, é a forma concreta pela qual os judeus experimentaram a Realidade divina e infinita. Desse modo, a existência de Yahweh se estabelece essencialmente em relação aos hebreus, sendo esse relacionamento definido mediante o conceito da aliança. Yahweh, portanto, não pode ser extraído de seu papel na experiência histórica do povo hebreu. Ele é parte da história desse povo, assim como eles são parte da história de Deus. E, desse modo, Yahweh é uma *persona* divina bastante diferente de Krishna, que representa a face de Deus voltada para centenas de milhões de pessoas que vivem na Índia e que pertencem à tradição Vaishnavite.

Fica bem claro que essa idéia é bastante semelhante à idéia de “uma religião natural, racional e universal”, proposta pelos escritores deístas, que se degenerou ao longo do tempo.

Todas essas dificuldades apontadas têm relação com as diferentes características apresentadas pelas várias tradições religiosas. Em outras palavras, as crenças defendidas pelas religiões não-cristãs dificultam a aceitação do fato de que elas estejam falando do mesmo Deus a que nos referimos. No entanto, resta uma preocupação teológica mais fundamental: será que Hick está, na verdade, falando de um Deus *cristão*? Para admitir que Hick prossiga com sua tese, é necessário colocar de lado um dogma central do cristianismo – o dogma que defende que Deus se revela de forma definitiva em Jesus Cristo. Hick alega que ele está simplesmente adotando uma perspectiva *teocêntrica*, em vez de *crístocêntrica*. No entanto, a ênfase cristã no fato de que Deus é conhecido obrigatoriamente por intermédio de Cristo implica que um conhecimento autenticamente cristão de Deus deriva-se de Cristo. Para diversos críticos, o fato de Hick ter abandonado Cristo, como ponto de referência, significa que ele abandonou também o direito de falar a partir da perspectiva *cristã*.

O debate acerca da perspectiva cristã no que concerne à relação entre o cristianismo e as demais tradições religiosas, alimentado pelo surgimento do multiculturalismo na sociedade ocidental, ainda se prolongará por um tempo considerável. É provável que as três correntes anteriormente expostas continuem a figurar na literatura cristã sobre esse tema ainda por algum tempo.

Agora, voltaremos nossa atenção para o aspecto final da teologia cristã, tradicionalmente chamado de “as últimas coisas”, ou também de escatologia, conforme a denominação mais técnica.

Perguntas para o Capítulo 17

- 1 Como você definiria uma “religião”?
- 2 Por que razão Dietrich Bonhoeffer sentia tanta atração pela idéia de um “cristianismo sem religião”?
- 3 Você, na verdade, acredita na idéia de que todas as religiões levam a Deus?
- 4 Você pensa que o conceito do “cristão anônimo”, defendido por Karl Rahner, é um conceito útil e convincente? Até que ponto?
- 5 Por que alguns conceitos como, por exemplo, a ressurreição e a divindade de Cristo, passaram a representar tamanhos obstáculos para o diálogo entre as distintas fés? Existe alguma teoria que defenda sua eliminação, de forma a facilitar esse diálogo?

Leitura complementar

Para uma seleção de fontes primárias relevantes a esta seção, ver Alister E. McGrath, *The Christian theology reader*, 2ª ed. (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2001), capítulo 9.

J. N. D. Anderson, *Christianity and world religions* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1984).

Arnulf Camps, *Partners in dialogue: Christianity and other world religions* (New York: Orbis, 1983).

John B. Cobb, *Christ in a pluralistic Age* (Philadelphia: Westminster Press, 1975).

— “The religions” em P. Hodgson e R. King (eds), *Christian theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 299-322.

Gavin D’Costa, *Theology and religious pluralism* (Oxford: Blackwell Publishers, 1986).

- ___(ed.), *Christian uniqueness reconsidered: the myth of a pluralistic theology of religions* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990).
- Mark S. Heim, *Salvations: truth and difference in religion* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995).
- John Hick, *God and the universe of faiths* (London: Fount, 1977).
- ___ *An interpretation of religion* (London: Macmillan, 1988).
- John Hick e Paul Knitter (eds), *The myth of Christian uniqueness* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987).
- Paul Knitter, *No other name? A critical survey of Christian attitudes towards the world religions* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985).
- Hendrik Kraemer, *The Christian message in a non-Christian world* (London: Harpers, 1938).
- John Milbank, "The end of dialogue", em Gavin D'Costa (ed.), *Christian uniqueness reconsidered: the myth of a pluralistic theology of religions* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990), 174-91.
- Harold A. Netland, *Dissonant voices: religious pluralism and the question of truth* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991).
- Lesslie Newbigin, "The Christian faith and the world religions", em G. Wainwright (ed.), *Keeping the faith* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 310-40.
- ___ *The Gospel in a pluralist society* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989).
- Joseph A. Di Noia, *The diversity of religions: a Christian perspective* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1992).
- Clark H. Pinnock, *A wideness in God's mercy: the finality of Jesus Christ in a world of religions* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992).
- Alvin Plantinga, "Pluralism: a defense of religious exclusivism", em Thomas Senor (ed.), *The rationality of belief and the plurality of belief* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995), 191-215.
- Karl Rahner, "Christianity and the non-Christian religions", em *Theological investigations*, vol. 5 (London: Darton, Longman e Todd, 1966), 115-34.
- Miikka Ruokanen, *The Catholic doctrine of non-Christian religions according to the Second Vatican Council* (Leiden: Brill, 1992).
- Wilfrid Cantwell Smith, *Towards a world theology* (London: Macmillan, 1981).
- Keith Ward, *Religion and revelation: a theology of revelation in the world's religions* (Oxford: Clarendon Press, 1994).
- Robert L. Wilken, "Religious pluralism and early Christian theology", *Interpretation* 44 (1988), 379-91.
- George H. Williams, "Erasmus and the reformers on non-Christian religions and *salus extra Ecclesia*", em T. K. Rabb e J. E. Seigel (eds), *Action and conviction in early modern Europe* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), 130-48.

Citações

- Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989), 1 (p. 601).
- Anthony Giddens, *Sociology* (Oxford: Polity Press, 1989), 452 (p. 602).
- Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, in *Gesammelte Werke*, ed. W. Schuffenhauer, vol. 5 (Berlin: Akademie Verlag, 1973), 46-7 (p. 606).
- John B. Cobb, Jr., "Beyond Pluralism," in G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, NY: Orbis, 1990), 81-95; quote at 81-4 (p. 613).
- Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989), 168-70 (p. 614-5).
- Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. 5 (London: Darton, Longman and Todd; New York: Crossroad, 1966), 115-34 (p. 617).
- Vatican II, *Nostra Aetate*, October 28, 1965, in *Vatican II: Conciliar and Postconciliar Documents*, ed. Austin Flannery, OP (Northport, NY: Costello Publishing; Dublin: Dominican Publications, 1975), 738-42 (p. 617).
- Clark H. Pinnock, *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992), 157 (p. 617).
- John Hick, *The Second Christianity* (London: SCM Press, 1983), 82-3 (p. 618).
- John Hick, *The Second Christianity* (London: SCM Press, 1983), 84-5 (p. 619).

AS ÚLTIMAS COISAS: A ESPERANÇA CRISTÃ

Em discussões anteriores a respeito da ressurreição e da doutrina da salvação, mencionamos alguns aspectos da “escatologia” – isto é, do pensamento cristão acerca das “últimas coisas”. A palavra “escatologia” vem do termo grego *ta eschata* (“as últimas coisas”) e diz respeito a questões como as expectativas cristãs quanto à ressurreição e ao juízo final. Neste último capítulo, estaremos tratando desse assunto com maior profundidade.

Vários aspectos desse tópico já foram tratados em outras partes deste livro. Gostaríamos de ressaltar, de modo particular, as seguintes discussões:

- 1 O debate sobre a ressurreição de Jesus e suas implicações teológicas (vide pp. 455-463);
- 2 O resgate do caráter escatológico do conceito neotestamentário do “reino de Deus”, ao final do século XIX (vide pp. 447-450);
- 3 As dimensões escatológicas da doutrina cristã da salvação (vide pp. 468-469).

Em seu sentido mais abrangente, o termo “escatologia” designa o “relato sobre o fim”. O “fim” em questão pode ter ligação com a existência individual, ou com a conclusão da presente era. O fato de que o tempo é linear, e não cíclico, é um pressuposto cristão característico de importância decisiva nesse contexto. Conforme esse pressuposto, a história teve um começo e terá um fim. A “escatologia” trata de uma série de crenças relacionadas ao fim da vida e da história, quer seja a nível individual quer em termos do mundo inteiro. É inquestionável a forma como essa doutrina tem incentivado e contribuído amplamente para o surgimento dos movimentos mais criativos e fantásticos de que se tem notícia no cristianismo.

Em anos mais recentes, tem sido feita uma distinção entre dois termos: “escatologia” e “apocalipse”. No passado, considerava-se que esses termos possuíam mais ou menos o mesmo significado. No entanto, a partir de aproximadamente 1980, tem havido uma consciência cada vez maior acerca dos diferentes significados dos mesmos, principalmente em decorrência do trabalho desenvolvido por alguns estudiosos do Novo Testamento, como Christopher Rowland, por exemplo. A “escatologia” continua a designar o ramo da teologia cristã que trata das “últimas coisas”, como a ressurreição dos mortos, o céu e o inferno. O termo “apocalíptico” (adjetivo derivado de “apocalipse”) é hoje usado para referir-se a um gênero ou

tipo de literatura específico, que em geral apresenta certo interesse pelas “últimas coisas”, mas que não é identificado especificamente por esse aspecto. Examinaremos esse ponto mais detalhadamente, afim de esclarecê-lo.

O termo “apocalíptico” (derivado da palavra grega *apocalypsis*, que significa “manifestação” ou “revelação”) é usado hoje em relação a um tipo específico de literatura, encontrado em alguns setores do judaísmo, em um período que se estende por cerca de duzentos anos antes de Cristo até aproximadamente duzentos anos após sua vinda. Nesse período de quatrocentos anos, alguns grupos no judaísmo produziram um tipo de literatura que retratava uma visão de mundo e um estilo característicos. Os escritos apocalípticos, em geral, concentram-se na expectativa da iminente intervenção divina nas questões do mundo, de acordo com a qual o povo de Deus será libertado, e seus inimigos, destruídos; em que a presente ordem do universo será destruída e substituída pela restauração da criação.

Em geral uma ênfase particular é posta sobre o papel das visões e sonhos, por intermédio dos quais os escritores desse tipo de literatura tiveram conhecimento dos planos secretos de Deus. Portanto, fica evidente que, embora os escritos apocalípticos possuam um certo interesse pelas “últimas coisas”, o termo “apocalíptico” é mais bem aplicado em relação a um tipo de teologia e a um estilo específico de literatura.

A evolução da doutrina das últimas coisas

Geralmente, acredita-se que os avanços mais importantes no que concerne ao pensamento cristão sobre as “últimas coisas” aconteceram no período posterior ao Iluminismo. A seguir, faremos uma breve reflexão sobre as bases neotestamentárias da escatologia, antes de prosseguir na consideração de suas interpretações mais recentes.

O Novo Testamento

O Novo Testamento está impregnado pela crença de que algo novo aconteceu na história da humanidade, por intermédio da vida e morte de Jesus Cristo e, sobretudo, mediante sua ressurreição. Assim, o tema da esperança predomina mesmo em face da morte. Em vista da importância do material encontrado no Novo Testamento para a formação do pensamento cristão sobre a escatologia, refletiremos agora a respeito de alguns de seus temas principais. As duas fontes mais importantes são em geral consideradas a pregação de Jesus Cristo e os escritos de Paulo. Veremos cada uma delas a seguir.

O tema dominante na pregação de Jesus é a vinda do reino de Deus. Esse termo raramente é encontrado nos escritos judaicos contemporâneos, sendo amplamente considerado um dos aspectos mais distintivos da pregação de Jesus. O próprio termo, ou idéias intimamente relacionadas a ele, ocorre cerca de setenta vezes nos evangelhos sinópticos. O uso da palavra “reino” nesse contexto é algo potencialmente mal interpretado. Embora essa palavra tenha sido regularmente utilizada, desde o século XVI, para traduzir o termo grego *basileia*, o vocábulo

“monarquia” seria mais apropriado. A palavra “reino” sugere uma região geográfica delimitada sob o governo de alguém, ao passo que o vocábulo grego refere-se principalmente ao ato de governar. Na pesquisa acadêmica do Novo Testamento, a expressão “o governo de Deus” tem sido mais freqüentemente usada para esclarecer esse ponto.

O termo, no entanto, tem profundas associações escatológicas na pregação de Jesus. Embora vários escritores liberais do século XIX, como A. B. Ritschl, tentaram interpretá-lo em termos de um conjunto de valores morais atuais, é evidente que o termo possui associações tanto presentes quanto futuras. O reino de Deus é algo que “está próximo” (Mc 1.15), embora, em sua plenitude, seja algo que ainda pertence ao futuro. A oração do Pai Nosso, que continua a ter uma importância central para a oração e a adoração individual e coletiva dos cristãos, possui uma referência à futura vinda do reino (Mt 6.10).

Na última ceia, Jesus falou a seus discípulos acerca de uma ocasião futura, quando eles tomariam vinho no reino de Deus (Mc 14.25). O consenso entre os estudiosos do Novo Testamento se estabelece no sentido da existência de uma tensão entre o “agora” e o “ainda não” em relação ao reino de Deus, que é semelhante àquela apresentada pela parábola do grão de mostarda (Mc 4.30-32). A expressão “escatologia inaugurada” tem sido bastante usada como uma referência à relação da inauguração do reino no presente e seu cumprimento no futuro.

A escatologia de Paulo também demonstra uma tensão entre o “agora” e o “ainda não”. Isso é articulado por meio de uma série de imagens fundamentais, que podem ser assim sintetizadas:

- 1 A presença de um “novo século”. Em diversas passagens Paulo destaca o fato de que a vinda de Cristo inaugura um novo século ou era (do grego *aionos*). Embora esse novo século – que Paulo chama de “nova criação” (em 2Co 5.17, conforme a NVI) – terá sua plena realização no futuro, sua presença já pode ser experimentada. Esse é o motivo pelo qual Paulo pode falar dos “fins dos séculos” em Cristo (em 1Co 10.11). A posição a que Paulo se opõe, nos primeiros capítulos de 1Coríntios, corresponde claramente a de uma escatologia realizada, conforme a qual cada um dos aspectos do futuro já havia se cumprido no presente século. Dá a impressão de que os opositores de Paulo, em Corinto, estavam ensinando que os últimos tempos já haviam chegado e que todos os benefícios da eternidade já poderiam ser obtidos aqui e agora. Conforme a ótica de Paulo, havia um elemento protelatório: a transformação final do mundo ainda está por vir, embora possa ser aguardada com confiança.
- 2 A ressurreição de Cristo é vista por Paulo como um evento escatológico, que confirma o fato de que um “novo século” fora realmente inaugurado. Embora isso não esgote todo o significado da ressurreição de Cristo (que possui também importantes implicações de caráter soteriológico: vide p. 463), Paulo claramente vê a ressurreição de Cristo como um evento que permite que os cristãos vivam com a certeza de que a morte – uma característica dominante do “presente século” – fora derrotada.

- 3 Paulo aguarda a futura vinda de Cristo, no fim dos tempos, para o juízo final, confirmando a nova vida dos cristãos e seu triunfo sobre o pecado e a morte. Diversas imagens são utilizadas com referência a esse fato, inclusive a imagem do “Dia do Senhor”. Em uma passagem (1Co 16.22), Paulo usa uma palavra em aramaico, *maranatha*, (que significa, literalmente, “Vem, nosso Senhor!”) como expressão da esperança cristã. Parúsia (*parousia*), um termo grego, geralmente usado para se referir à futura vinda de Cristo (e.g. 1Co 15.23; 2Ts 2.1, 8,9). Para Paulo, existe uma íntima relação entre a última vinda de Cristo e a realização do juízo final.
- 4 A vinda do Espírito Santo é um tema fundamental da escatologia paulina. Este tema, construído sobre um aspecto constante das expectativas do povo judeu, vê o dom do Espírito como uma confirmação de que um novo século foi inaugurado em Cristo. Um dos aspectos mais importantes do pensamento de Paulo sobre esse ponto está em sua interpretação sobre o dom do Espírito concedido aos cristãos, como um *arrabon* (2Co 1.22; 5.5). Essa palavra nada comum significa basicamente um “penhor”, uma “garantia”, confirmando que o cristão pode ficar seguro de sua salvação pelo fato de possuir o Espírito. Embora a salvação seja algo que ainda será totalmente consumado no futuro, o cristão já pode estar seguro em relação a esse evento futuro, mediante a presença do Espírito.

Portanto, fica claro que a escatologia do Novo Testamento é um tanto complexa. No entanto, podemos afirmar que um tema central dessa escatologia aponta para o fato de que um evento ocorrido no passado inaugurou algo novo, que terá sua consumação final apenas no futuro. Assim, o cristão encontra-se preso na tensão entre o “agora” e o “ainda não”. A forma como essa tensão deve ser entendida e articulada é, por si só, um tema de considerável interesse que será tratado em certos pontos deste capítulo. Agora, voltaremos nossa atenção para a evolução dos temas relacionados à escatologia no seio da tradição cristã antiga.

Agostinho: as duas cidades

Uma das reformulações mais influentes acerca da dimensão coletiva das idéias escatológicas do Novo Testamento encontra-se na obra *A Cidade de Deus*, de autoria de Agostinho de Hipona. Essa obra foi escrita em um contexto que poderia facilmente ser descrito como “apocalíptico” – pois nele acontecia a destruição da grandiosa cidade de Roma, bem como o colapso do império romano. Seu tema central descreve a relação entre duas cidades – a “cidade de Deus” e a “cidade dos homens”. As complexidades da vida cristã, especialmente no que tange aos aspectos políticos, estabelecem-se pela dialética entre essas duas cidades.

Os cristãos vivem “nesse período intermediário” que separa a encarnação de Cristo de sua volta final em glória. A igreja deve ser vista como uma espécie de exílio que existe no interior “da cidade dos homens”. Ela está no mundo, mas não pertence ao mundo. Existe uma profunda tensão escatológica entre a realidade presente — em cujo contexto a igreja se encontra exilada, em que de certa forma é forçada a

manter seu etos (caráter) ao mesmo tempo em que se vê rodeada pela descrença — e a esperança futura — em cujo contexto a igreja será libertada da opressão do mundo e, finalmente, admitida na comunhão da glória de Deus. Fica bem claro que Agostinho não dedicou seu tempo à idéia donatista da igreja como um corpo de santos (vide pp. 566-567). Para ele, a igreja compartilha da natureza caída do mundo e possui, portanto, em seu interior tanto os puros quanto os impuros, tanto os santos quanto os pecadores. Somente no último dia essa tensão será solucionada.

Contudo, paralelamente a essa compreensão coletiva da escatologia, Agostinho demonstra uma percepção das dimensões individuais da esperança cristã. Isso fica especialmente claro em sua discussão sobre a tensão entre a presente natureza humana e a forma que terá no futuro. Os cristãos são salvos, purificados e aperfeiçoados — isso, contudo, acontece em esperança (*in spe*), mas não na realidade (*in re*). Assim, a salvação é algo inaugurado na vida do cristão, mas que somente encontrará sua plenitude no fim da história. Essa mesma idéia é trabalhada por Martinho Lutero, como nós já vimos (vide pp. 520-521).

Dessa forma, Agostinho é capaz de oferecer esperança aos cristãos, à medida que eles contemplam a natureza pecadora de suas vidas e se perguntam como isso deve se reconciliar com as exigências de santidade contidas no evangelho, as quais apontam para uma natureza semelhante à de Deus. Para Agostinho, os cristãos são capazes de alcançar essa santidade em uma esperança que transcende sua condição presente. Essa esperança não é algo inventado ou falso, mas antes uma esperança certa e segura que se fundamenta na ressurreição de Cristo.

Agostinho tem perfeita consciência de que a palavra “fim” apresenta dois significados. Ela pode significar tanto “a cessação do que era, ou o aperfeiçoamento de algo começado”. A vida eterna deve ser entendida como o estado no qual o nosso amor por Deus, iniciado nesta vida que vivemos, atingirá finalmente sua consumação, mediante a união com aquele que é objeto de nosso amor. A vida eterna é “a recompensa que nos torna perfeitos”, a qual o cristão buscou ao longo de toda a sua vida de fé.

A Idade Média: Joaquim de Fiore e Dante Alighieri

Agostinho havia proposto uma esquematização relativamente simples da história cristã, a qual tratava o período em que a igreja existia como aquela era que separava a vinda (ou o “advento”) de Cristo de sua volta (ou a “Segunda Vinda”). No entanto, essa visão não satisfêz seus intérpretes posteriores. Joaquim de Fiore (c.1132-1202) desenvolveu uma abordagem histórica mais especulativa, dotada de uma forte orientação escatológica e levemente baseada na doutrina da Trindade. Joaquim era um monge do monastério beneditino de Corazzo, do qual foi eleito abade em 1177. Ele não ficou satisfeito em assumir essa função e, posteriormente, recebeu permissão para fundar suas congregações, nas montanhas de Sila.

De acordo com ele, a história universal pode ser dividida em três eras:

- 1 A era do Pai, que corresponde à dispensação do Antigo Testamento. Joaquim a chamava de *ordo conjugatorum*, na qual a humanidade vivia sob o domínio da lei, até o final do período do Antigo Testamento.

- 2 A era do Filho, que corresponde à dispensação do Novo Testamento, na qual se inclui a igreja. Ele designava esse período como *ordo clericorum*.
- 3 A era do Espírito, que assistiria o surgimento de novos movimentos religiosos, os quais levariam à reforma e à renovação da igreja, bem como à consolidação final da paz e da unidade sobre a terra.

O que conferia às perspectivas de Joaquim uma particular urgência era a datação precisa desses períodos. Cada era, conforme ele, consistia em quarenta e duas gerações de trinta anos cada. Em consequência disso, a “era do Filho” terminaria em 1260 e seria imediatamente seguida pela nova e radical “era do Espírito”. Nesse aspecto podemos dizer que ele antecipa vários dos movimentos milenaristas de nossos dias.

As idéias de Joaquim causaram certa consternação em sua época, especialmente à medida que se aproximava o ano 1260. Suas idéias foram condenadas pelo Quarto Concílio Laterano, em 1215, e Tomás de Aquino as descreveu como fundamentadas em meras “conjecturas”. Em 1255 – apenas cinco anos após o período em que a nova era do Espírito deveria chegar, conforme Joaquim – suas profecias foram censuradas, por uma comissão teológica papal, como heréticas. Contudo, outros mostravam-se mais favoráveis em relação a elas. O descontentamento com o caráter extremamente institucional da igreja levou muitos a ver com bons olhos as idéias de Joaquim sobre uma nova “era do Espírito”, bem como o advento de uma “igreja espiritual” em seu lugar.

Dentre os que tinham Joaquim em alta estima, destacamos o poeta toscano Dante Alighieri (1265-1321), que lhe designou um lugar no paraíso. Dante, inspirado-se na cidade de Florença, escreveu a *Divina Comédia* com a finalidade de conferir uma expressão poética à esperança do cristianismo, assim como de tecer comentários sobre a vida da igreja e da cidade de Florença na época em que viveu. O poema passa-se no ano de 1300 e descreve a maneira como Dante é guiado às profundezas da terra pelo poeta romano pagão, Virgílio, que atuará como seu guia através do inferno e do purgatório.

A obra é um importante retrato da visão de mundo medieval, segundo a qual entendia-se que as almas dos que haviam morrido passavam por uma série de processos de purificação, antes de estar preparadas para ter um relance da visão de Deus – o que representava o fim último da vida cristã. A importância que a obra apresenta para este capítulo está ligada a sua vívida descrição da geografia espiritual das últimas coisas.

A *Divina Comédia* assume a forma de três poemas principais inter-relacionados, respectivamente intitulados *Inferno*, *Purgatório* e *Paraíso*. A obra faz um apelo substancial aos principais temas da teologia e da espiritualidade cristãs, incluindo, ao mesmo tempo, comentários sobre a política e os fatos sociais contemporâneos. O poema descreve uma jornada que se desenrolou durante a Semana Santa, no ano de 1300 – antes do período em que Dante foi exilado de Florença. A partir de uma série de indícios presentes no texto, pode-se inferir que a jornada começa ao anoitecer de uma Sexta-feira Santa. Após chegar ao Inferno, Dante viaja cada vez mais para baixo, por um dia inteiro, antes de começar sua subida em direção ao Purgatório.

Após haver escalado o monte do Purgatório, Dante continua subindo até que, por fim, entra na presença de Deus.

Ao longo de sua jornada, ele é acompanhado por guias. O primeiro deles é Virgílio, o grande poeta romano, autor de *Eneida*. Muitos acreditam que Dante usou Virgílio como uma espécie de símbolo do pensamento clássico e da razão humana. À medida que eles se aproximam do pico do Monte do Purgatório, Virgílio fica para trás, e Dante vê-se na companhia de Beatriz, que o conduz aos círculos celestes. Por fim, ele se junta a Bernardo de Clairvaux, que o leva até a presença de Deus.

A estrutura do poema é tremendamente complexa e permite diversas leituras. É possível, por exemplo, lê-lo como um comentário sobre a política da Itália medieval, que aborda em especial as intrigas da política de Florença, no período de 1300-1304. Pode-se lê-lo, ainda, como um manual poético acerca das convicções cristãs a respeito da vida após a morte. Mas, principalmente, pode ser lido como uma jornada que leva à descoberta de si mesmo e à iluminação espiritual, na qual o poeta finalmente encontra aquilo que seu coração deseja.

Uma das primeiras coisas que intriga o leitor é a fascinação que Dante apresenta em relação ao número três. A obra se divide em três *cantiche* ou “livros”, em que cada qual trata de um estágio da vida após a morte: o inferno, o purgatório e o céu. Os três livros são compostos por 99 cantos, 33 cantos cada, e escrito em *terza rima*, uma complexa estrutura de rima que assume a forma de uma série de tercetos, nos quais as rimas compõem a seguinte combinação: ABA; BCB; CDC; e assim por diante.

O retrato que Dante apresenta do inferno é particularmente interessante, pois ele concebe o inferno como um grupo de círculos concêntricos – que representam a forma perfeita, conforme a geometria antiga. Os “nove círculos do inferno” são os seguintes:

Círculo	Designação
1	O Limbo
2	A Luxúria
3	A Glotonaria
4	A Avariza
5	A Ira
6	A Heresia
7	A Fúria
8	A Fraude
9	A Traição

Dante retrata a si mesmo como alguém que desce pelos sucessivos círculos de inferno, encontrando no caminho diversas pessoas que estão condenadas a viver confinadas a uma dessas regiões. Um dos aspectos mais curiosos do estudo de Dante é descobrir o motivo pelo qual ele reserva diferentes destinos às mais variadas pessoas – fatos que muitas vezes retratam aspectos da política papal e florentina daquele período. O “Limbo”, por exemplo, é visto como uma espécie de local “que antecede o inferno”, no qual não há dor ou sofrimento e que é iluminado por um “hemisfério de luz”, que corresponde à luz da razão humana. Dante povoa

essa região com pagãos virtuosos, em particular com filósofos, como Aristóteles (claramente considerado por Dante como o filósofo), Sêneca, Euclides e Virgílio. Além deste círculo encontra-se o segundo círculo do inferno, o qual Dante reserva para todos aqueles que “tornaram a razão cativa dos instintos”. Entre os habitantes dessa região Dante inclui Aquiles, Cleópatra, Helena de tróia e Tristão (um herói de muitos romances medievais).

A *Divina Comédia* de Dante ajudou a definir com certa profundidade as diferentes percepções medievais existentes acerca do inferno. Talvez valha a pena destacar o fato de que a visão de Dante representa uma espécie de elaboração bastante substancial (e um tanto especulativa) acerca do pouco material bíblico que possuímos sobre esse assunto. Dante tinha consciência de que a especulação em torno da escatologia daria uma excelente leitura e, ao mesmo tempo, apimentou seu texto com comentários da política municipal ou eclesiástica de sua época. A obra merece uma leitura cuidadosa, tanto como obra literária quanto como testemunho da visão medieval acerca do mundo.

Jeremy Taylor: a esperança em face da morte

Existe uma ligação muito importante entre a teologia e a vida cristã que costuma ser facilmente ignorada. O fato deste livro que escrevemos ter se concentrado em temas acadêmicos da teologia cristã já é, por si só, uma prova viva de que nem sempre é possível trazer à tona, de uma forma bem evidente, as ligações naturais e íntimas que existem entre as convicções que os cristãos defendem e a maneira como vivem (e morrem). Nessa parte, examinaremos o pensamento de um grande teólogo do século XVII, que se preocupou em explorar a relação que existe entre a crença cristã na ressurreição e na vida eterna e a espiritualidade pessoal do cristão.

Jeremy Taylor (1609-1667) é tido por muitos como um dos mais refinados escritores na área de espiritualidade do século XVII. Também é conhecido como *Caroline Divine* [*Divina Carolina*], uma alusão a uma escritora da Igreja Anglicana muito atuante nos reinados de Charles I e Charles II. Taylor, na Inglaterra, apoiou a causa monarquista na guerra civil, no século XVII, o que o fez gozar de pouco prestígio no período das comunidades puritanas. Ele ficou preso parte desse período; após sua libertação, passou os anos seguintes do protetorado no País de Gales, servindo na função de capelão para Richard Vaughan.

Foi nessa fase que Taylor escreveu as obras que o tornaram mais famoso, entre elas *The rules and exercises of holy living* [*As regras e exercícios da vida santa*] (1650) e *The rules and exercises of holy dying* [*As regras e exercícios da morte santa*] (1651). Esta última obra foi publicada no ano da morte de sua esposa. Provavelmente, essas obras são mais conhecidas por sua forma abreviada, *Holy living* [*Vida santa*] e *Holy dying* [*Morte santa*], e normalmente compõem um único volume.

Holy living [*Vida santa*] é uma de suas obras mais conhecidas. O título completo, que aparece abaixo, talvez seja um pouco estranho, mas possui a tremenda vantagem de transmitir imediatamente a compreensão dos objetivos de Taylor ao escrevê-lo:

The rule and exercises of holy dying: in which are described the means and instruments of preparing ourselves and others respectively for a blessed death: and the remedies against the evils and temptations proper to the state of sickness: together with prayers and acts of virtue to be used by sick and dying persons, or by others standing in their attendance [As regras e os exercícios da morte santa: nos quais são descritos os meios e os instrumentos para preparar a nós e aos outros respectivamente para a morte abençoada: e os remédios contra os infortúnios e as tentações próprias do estado doentio: junto com orações e atitudes de virtudes para ser usadas pelas pessoas doentes e à beira da morte, ou por aquelas que as assistem].

A obra possui um prefácio dedicado a Richard Vaughan, conde de Carberry, que deu abrigo a Taylor em seus anos de exílio. “Morrer bem é uma grande arte”, afirma Taylor; a obra iniciada por essas palavras pretende estabelecer as formas pelas quais um cristão pode morrer com dignidade e em paz. Um dos principais meios, por intermédio do qual Taylor acredita que os cristãos possam lidar com o medo da morte, é pela contemplação da esperança naquilo que se encontra além da morte:

Se tu desejas não temer a morte debes procurar apaixonar-se pelas observações de felicidade feitas pelos santos e anjos e ser, de uma vez por todas, convencido a acreditar que existe uma forma de viver muito melhor do que esta que conheces; que existem criaturas mais nobres do que nós; que lá em cima existe uma pátria melhor do que a nossa, cujos habitantes têm mais conhecimento e mais sabedoria e habitam em locais de descanso e prazer. E assim, debes primeiro aprender a valorizar tais coisas para, depois, aprender a conquistá-las, em que a morte não poderia ser algo tão formidável, se não fosse capaz de nos proporcionar tanta alegria e tamanha felicidade. E ainda, por outro lado, quem não pensaria que sua própria condição melhorou, quando deixa de ter contato com tiranos obtusos e inimigos do saber e passa a dialogar com Homero e Platão, com Sócrates e Cícero, com Plutarco e Fabrício? No entanto, são os pagãos que pensam assim. Nós, porém, temos pensamento mais sublime. Pois, para nós cristãos, “Aqueles que morrem no Senhor” encontrar-se-ão com Paulo, bem como com todos os apóstolos, todos os santos e mártires, com todos os homens de boa vontade cuja memória preservamos com honra, com os excepcionais soberanos e santos bispos, como também com o grande Pastor e Bispo de nossas almas, Jesus Cristo, e ainda com o próprio Deus.

Nesta passagem, podemos notar uma clara demonstração do impacto que têm as convicções cristãs acerca do céu sobre a vida cristã. Fica bastante evidente o fato de que Taylor acredita, firmemente, que a contemplação da esperança cristã funciona como um consolo, um bálsamo para aqueles que temem a morte, pois isso os relembra de que algo maravilhoso espera por eles além dessa vida.

O Iluminismo: a escatologia como superstição

A atmosfera extremamente racionalista do Iluminismo (vide pp. 125-31) levou a uma crítica da doutrina cristã a respeito das últimas coisas, que foi na época taxada como superstição primária e totalmente destituída de qualquer fundamento con-

creto. O conceito de inferno foi particularmente criticado. A perspectiva profundamente utilitária do Iluminismo posterior apresenta uma conseqüência: o progressivo fortalecimento da crença de que a punição eterna era algo que não servia a qualquer propósito útil. Feuerbach alegava que as noções de “céu” e “vida eterna” eram simples projeções do desejo humano de imortalidade, completamente destituídas de qualquer fundamento objetivo.

Uma crítica mais abalizada da doutrina da esperança cristã encontra-se nos escritos de Karl Marx (vide pp. 135-37). Ele defendia que a religião, de modo geral, procurava confortar aqueles que passavam por sofrimento neste mundo, ao persuadi-los da idéia de uma vida feliz após a morte. Ao fazê-lo, a religião os desviava da tarefa de transformar o mundo, de forma a eliminar o sofrimento existente. De certo modo, é possível considerar o marxismo como uma espécie de secularização da escatologia cristã, o qual tem na “revolução” um correspondente secularizado do “céu”.

Teorias semelhantes também podem ser encontradas no liberalismo do século XIX (vide pp. 138-140). A idéia de um fim catastrófico da história foi deixada de lado, em prol de uma doutrina da esperança, que por sua vez se baseava na tese da progressiva evolução da humanidade na busca do aperfeiçoamento ético e social. A teoria da seleção natural de Darwin, de acordo com a forma como se encontra expressa nas versões mais populares da teoria da evolução, parecia apontar para a ocorrência de um movimento na história, assim como na vida humana, por meio do qual a humanidade se movia em direção a formas mais avançadas de vida. Portanto, nesse cenário, a escatologia foi relegada ao *status* de curiosidade teológica. Assim, o conceito de “reino de Deus”, destituído de suas dimensões bíblicas e apocalípticas, era visto (por Albrecht Ritschl, por exemplo) como um reino estático, passivo, como um reino de valores morais, em direção ao qual a humanidade avançava, mediante um contínuo processo de evolução.

O resgate da escatologia

Posteriormente, a perspectiva iluminista tornou-se bastante desacreditada em decorrência de dois fatos. Em primeiro lugar, na última década do século XIX, Johannes Weiss e Albert Schweitzer resgataram o caráter apocalíptico da pregação de Jesus e defenderam com veemência a tese de que o “reino de Deus” era uma noção escatológica (vide pp. 447-449). De acordo com eles, Jesus não deveria ser visto como o mestre moral da humanidade, mas sim como aquele que proclamava a vinda iminente do escatológico reino de Deus.

É necessário ressaltar que nem todos os estudiosos do Novo Testamento concordaram com as idéias de Weiss e Schweitzer. Por exemplo, Charles H. Dodd (1884-1973), um especialista britânico na área de Novo Testamento, defendia que a pregação de Jesus sobre o reino de Deus tinha uma dimensão concreta, “realizada” – ou seja, de algo que já acontecera e não de algo futurista, que buscasse por coisas que ainda estavam por vir. Dodd, em sua obra *Apostolic preaching and its development* [*Pregação apostólica e seu desenvolvimento*], alegava que todas

as “últimas coisas” haviam de fato acontecido no ministério de Jesus. Aquilo que os profetas do Antigo Testamento consideravam como algo futuro (como, por exemplo, a vinda do “Dia do Senhor”) havia se cumprido na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo.

Um dos argumentos de Dodd aponta para o fato de que Jesus afirmava que o “reino de Deus está próximo”. Portanto, o reino de Deus não é algo que acontece em um futuro distante; ele já é chegado sobre nós (Mt 12.28). Logo, o futuro não se encontra adiante, distante de nós – ele já aconteceu: em Jesus, o futuro já aconteceu.

Seus críticos afirmavam que Dodd cometera exageros em sua tese. Eles sugeriam, por exemplo, que, no original grego, a declaração “o Reino de Deus está próximo” estava mais perto de significar que “o reino de Deus está mais próximo agora do que antes”. Isso quer dizer, em outras palavras, que o reino de Deus ainda não havia chegado; no entanto, estava mais próximo do que antes. Dodd parece ter reagido a essas críticas em algumas de suas obras posteriores. Nelas, ele passou a dizer que o reino havia “começado”, em vez de “chegado”, e a falar em “iniciação”, em vez de “realização”. Isto significa que Dodd admitiu o fato de que as “últimas coisas”, em toda sua plenitude, ainda estavam por vir, mesmo já havendo começado a acontecer. De modo geral, a discussão acerca da escatologia do Novo Testamento gira em torno das três correntes a seguir apresentadas. Gostaríamos de deixar claro, no entanto, que a segunda corrente, conhecida como “inaugurada”, é aquela que goza de maior prestígio dentre os estudiosos do Novo Testamento.

- 1 *Corrente futurista.* O reino de Deus é algo que permanece no futuro e que intervirá no curso da história humana, transformando-a totalmente (Weiss).
- 2 *Corrente inaugurada.* O reino de Deus já começou a exercer sua influência sobre a história, embora sua plena realização somente se dê no futuro.
- 3 *Corrente realizada.* O reino de Deus já se cumpriu com a vinda de Jesus (Dodd).

O segundo fato, que contribuiu para o descrédito da abordagem iluminista, diz respeito a um colapso geral na confiança de que a evolução da civilização poderia garantir o cumprimento da vinda do reino de Deus. A Primeira Guerra Mundial foi um episódio especialmente traumático no que diz respeito a esse aspecto. Assim como, o holocausto, o desenvolvimento de armas nucleares e a ameaça de uma guerra nuclear, além da constante ameaça de destruição ambiental em função da exploração desordenada dos recursos naturais, tudo isso ajudou para que surgissem sérias dúvidas em relação à credibilidade da visão defendida pelas diversas formas de cristianismo baseadas no pensamento liberal e humanista.

Mas o que foi feito da idéia de escatologia? Uma das abordagens que atraiu grande atenção, na década de 1950 e início dos anos de 1960, é atribuída a Rudolf Bultmann, estudioso do Novo Testamento Marburg. Examinaremos a seguir sua posição.

Rudolf Bultmann: a demitologização

A controversa proposta de “demitologização” defendida por Bultmann (vide

pp. 450-451) mostrou-se particularmente significativa no que tange às convicções relativas ao fim da história. Bultmann alegava que essas crenças eram apenas “mitos”, as quais necessitavam ser interpretadas existencialmente. O Novo Testamento relata diversas “histórias” que dizem respeito a tempos e lugares remotos e inacessíveis (como “no princípio” ou “no céu”), as quais envolviam a atuação de agentes e fatos sobrenaturais. Bultmann afirma que tais histórias possuem, na verdade, um significado existencial subjacente que pode ser captado e apropriado mediante um processo de interpretação adequado.

Talvez o mais relevante desses mitos seja aquele de caráter escatológico, o qual defende o iminente fim do mundo, mediante uma intervenção direta de Deus que levaria ao juízo final e posteriores recompensa ou punição. Esse conceito possui uma importância central para nossa narrativa, à medida que permite que Bultmann trate da demonstração feita por Schweitzer, acerca do “completo e total condicionamento escatológico” do Novo Testamento, mediante um amplo processo de demitologização. Para Bultmann, esse “mito” e outros similares poderiam ser reinterpretados existencialmente.

Assim, no caso do mito escatológico, o reconhecimento de que a história não havia, de fato, chegado ao fim não necessariamente invalidava o mito: se interpretado existencialmente, o “mito” dizia respeito ao aqui e agora da existência humana – ao fato de que os seres humanos devem encarar a realidade de sua própria morte e que, assim, são forçados a tomar decisões existenciais. O “juízo final” em questão não envolve algum tipo de julgamento *divino* futuro, que ocorrerá com o fim do mundo, mas sim um *juízo* de nós mesmos atual, que se fundamenta em nosso conhecimento sobre o que Deus fez em Cristo.

Bultmann defende que esse tipo de demitologização é precisamente o que podemos encontrar no quarto evangelho, escrito ao final do século I, quando as primeiras expectativas escatológicas da comunidade cristã primitiva se dissipavam. O “juízo final” é interpretado por Bultmann como uma referência ao momento de crise existencial, quando seres humanos são confrontados com o querigma (*kerygma*) de Deus para eles. A “escatologia realizada” do quarto evangelho surge do fato de que o escritor do evangelho havia percebido que a parúsia não é um evento futuro, mas sim algo que já aconteceu, no confronto entre o cristão e o querigma:

Lá, o “agora” relativo à vinda do Revelador corresponde exatamente ao “agora” da proclamação da Palavra como fato histórico, o “agora” do presente, do momento... Esse “agora”, em que somos abordados em um momento específico, é o “agora” escatológico, pois nele faz-se a decisão entre vida e morte. Ele representa a hora que está vindo e, ao ser atingidos por ela, passa a ser “agora”... Portanto, não é verdade que a parúsia, aguardada pelos demais como um evento ocorrido no tempo, estivesse sendo nesse momento negada ou transformada por João em um processo interno da alma, em uma experiência. Ao contrário, João abre os olhos do leitor: a parúsia já aconteceu!

Assim, Bultmann considera que o quarto evangelho faz uma reinterpretação parcial do mito escatológico, em termos de seu significado para a existência humana.

Cristo não é um fenômeno passado, mas, antes, o Verbo sempre presente de Deus que não expressa uma verdade genérica, mas sim uma proclamação concreta e dirigida a cada um de nós, que exige de nossa parte uma decisão existencial. Para Bultmann, o processo escatológico tornou-se um evento integrante da história, e torna-se mais uma vez um evento integrante da proclamação cristã contemporânea.

Tais idéias, porém, não satisfizeram muitos dos críticos, que sentiram que Bultmann havia abandonado demasiadamente as características centrais da doutrina da esperança defendida pelo cristianismo. Diziam, por exemplo, que a noção de escatologia de Bultmann era algo puramente individualista, ao passo que era evidente que a noção bíblica tinha uma dimensão comunitária. Uma outra abordagem começou a surgir ao final da década de 1960, que muitos consideravam mais completa do que a truncada versão da esperança apresentada por Bultmann.

Jürgen Moltmann: a teologia da esperança

Theology of hope [Teologia da esperança], de Jürgen Moltmann, causou um grande impacto, quando publicado em 1964, na Alemanha. Nessa obra, Moltmann inspira-se nas idéias de Ernst Bloch, registradas em sua notável obra, *Philosophy of hope* [Filosofia da esperança]. A análise neomarxista que Bloch faz da experiência humana baseia-se na crença de que toda a cultura humana é movida por uma esperança apaixonada pelo futuro que transcende toda a alienação do presente. Bloch via-se como alguém que permanecia coerente com a noção bíblica de uma esperança apocalíptica revolucionária. Bultmann procurava tornar a escatologia aceitável mediante sua demitologização, ao passo que Bloch a defendia, ao apontar tanto para a profunda crítica social quanto para a visão profética de transformação da sociedade que acompanhava as idéias escatológicas em seus contextos bíblicos originários. Na década de 1960, tanto a Europa quanto os Estados Unidos assistiram ao surgimento de uma explosão de otimismo em relação ao futuro da humanidade. O futuro parecia cheio de esperança.

Contra esse cenário de uma visão secular da esperança, via de regra fundamentado em uma ideologia marxista, Moltmann defendia a necessidade de um resgate da dimensão comunitária do conceito cristão de esperança, como um fator central na vida e no pensamento do cristão e da igreja. A escatologia precisava ser resgatada dessa posição, em que era considerada como “um pequeno capítulo inofensivo no final de uma dogmática cristã” (Karl Barth), para receber lugar de honra. De acordo com Moltmann, a escatologia possui uma importância central para o pensamento cristão. A atitude de Moltmann, orientada em direção ao futuro, definida e informada pelas promessas de Deus, é sintetizada da seguinte forma: *spes quaerens intellectum* – *spero, ut intellegam* (“a esperança em busca da compreensão – espero para que possa compreender”). Cada uma dessas frases representa uma alteração significativa da perspectiva de Anselmo de Cantuária, que destacou a importância da fé, sintetizada pela seguinte expressão: *fides quaerens intellectum* e *credo, ut intellegam* (“a fé em busca da compreensão” e “creio para que possa compreender”, vide p. 86). Para Moltmann, a teologia cristã proporciona-nos uma visão da esperança por intermédio

da obra transformadora de Deus, que permanece em profundo contraste com as idéias seculares de esperança e transformação social:

Se é a esperança que sustenta e mantém a fé e faz com que ela siga em frente, se é a esperança que atrai o cristão para uma vida de amor, então também será a esperança aquilo que constitui a força motriz do pensamento sobre a fé, de seu conhecimento e reflexões sobre a natureza humana, a história e a sociedade. A fé tem esperança para que possa saber aquilo em que acredita. Assim, todo seu conhecimento será uma espécie de antecipação, um conhecimento fragmentado que constitui um prelúdio do futuro prometido e, como tal, é devotada à esperança... A esperança cristã volta-se na direção de um *novum ultimum*, de uma nova criação de todas as coisas pelo Deus da ressurreição de Jesus Cristo. Assim, inaugura uma perspectiva futura que abrange todas as coisas, inclusive a morte, e nela também pode e deve abranger nossas limitadas esperanças de uma renovação da vida, incentivando-as, relativizando-as e dando-lhes uma direção.

Para Moltmann, a “esperança” em questão não é individual, existencial nem particular. É a esperança pública, comum a toda criação, à medida que ela espera pela obra restauradora do “Deus da esperança”. Portanto, é imperativo que o cristianismo resgate sua escatologia e perceba sua enorme importância para o mundo que anseia por esperança e que busca essa esperança fora da tradição cristã. Somente por intermédio desse resgate de sua própria teologia da esperança, a igreja pode esperar conseguir ser ouvida em uma cultura secular.

Helmut Thielicke: ética e escatologia

Uma das discussões teológicas mais relevantes da atualidade sobre a importância da escatologia é atribuída ao escritor luterano alemão, Helmut Thielicke (1908-1986). Em sua obra *Theological ethics [Ética teológica]* (1958-1964), ele se propôs a explorar as bases teológicas da ética cristã. Implícita em sua abordagem está sua insatisfação com a clássica perspectiva luterana em relação à ética, a qual fala de “dois reinos” ou “dois domínios distintos” da ética.

Para Thielicke, essa perspectiva falhava por não levar a escatologia a sério. Ao longo dos três volumes de sua obra, ele destaca “o caráter escatológico da ética cristã”. Com isso, ele queria dizer que a ética cristã deve levar a sério a declaração do Novo Testamento sobre o fato de que o cristão e a igreja existem em uma tensão entre o presente século (Thielicke usa o termo “*aeon*”) e a era futura. Ambas são simultaneamente presentes na vida do cristão, e a ética cristã deve reconhecer essa tensão entre a realidade do presente século e a esperança da era futura. Esses dois tempos “correm simultaneamente”; ambos se fazem presentes pela fé. O presente século está passando, a era futura apenas alvorecendo, mas já irrompeu plenamente. No entanto, sua presença futura já deve ter um impacto sobre o pensamento da ética cristã:

Portanto, a ética tem seu lugar precisamente na zona de tensão entre o novo e o velho *aeons*, não somente no novo, nem somente no velho... O problema da ética encontra-se justamente no fato de que esses dois tempos correm simultaneamente nos “últimos tempos”, isto é, o período entre a ascensão de Cristo e o Dia do

Senhor... Isso significa que, em sentido estrito, o problema da ética é uma questão teológica. Pois é representado pela inter-relação desses dois tempos.

Para Thielicke, as abordagens éticas fundamentadas em critérios exclusivamente seculares (como, por exemplo, o kantismo) deveriam ser inevitavelmente julgadas como deficientes a partir de uma perspectiva cristã, em função de deixar de apreciar o aspecto escatológico da ética. Ainda que seja provavelmente justo afirmar que não fica claro o modo como a ênfase de Thielicke sobre a escatologia possa afetar, em termos práticos, a ética do processo de decisão, fica evidente que sua análise colaborou para lembrar os eticistas e teólogos sobre a importância desse aspecto tão negligenciado da fé cristã.

O dispensacionalismo

O dispensacionalismo é um movimento que alcançou uma influência considerável no evangelicalismo do século XX, em particular em o período entre 1920 a 1970. O termo deriva seu nome de sua compreensão acerca da existência de uma série de “dispensações” (palavra que deriva do grego *oikonomia*) na história da salvação. O movimento originou-se na Inglaterra, com John Nelson Darby (1800-1882). No entanto, assumiu especial importância nos Estados Unidos, sob a influência de C. I. Scofield (1843-1921), cuja *Scofield Reference Bible* [*Bíblia de referência Scofield*] (1909) tornou-se um marco no pensamento dispensacionalista.

A característica mais marcante no dispensacionalismo é a forma como divide a história em períodos. Scofield dividiu a história da salvação em sete períodos ou “dispensações”, cada qual representando uma aliança diferente entre Deus e seu povo. Os períodos são os seguintes:

- 1 Período da inocência, que ocorreu entre a criação e a queda.
- 2 Período da consciência, que ocorreu entre a queda e o dilúvio.
- 3 Período do governo humano, que ocorreu entre o dilúvio e o chamado de Abraão.
- 4 Período da promessa, que ocorreu entre o chamado de Abraão e Moisés.
- 5 Período da lei, que ocorreu entre Moisés e a morte de Cristo.
- 6 Período da igreja, que ocorreu entre a ressurreição e o tempo presente.
- 7 Período do milênio.

Embora outras formas de dispensações tenham sido apresentadas no dispensacionalismo, a de Scofield tem tido uma influência particular.

Uma das características clássicas do dispensacionalismo de maior relevância diz respeito à sua interpretação da palavra “Israel”. Para alguns como Scofield e Charles C. Ryrie (nascido em 1925), Israel sempre designa o povo judeu e nunca representa a igreja cristã. Israel e a igreja são duas entidades completamente distintas, cada qual com sua própria história e destino. “Israel” refere-se a um povo cuja esperança se concentra em um reino terreno; “a igreja”, por outro lado, é um termo que se refere a um povo celeste cujo destino encontra-se além desse mundo.

Assim, os dispensacionalistas apresentaram um interesse particular pela história

moderna da nação de Israel (criada em 1948), vendo esse fato histórico como o cumprimento das visões dispensacionalistas do Antigo Testamento. É importante destacar que os escritores dispensacionalistas mais recentes tendem a amenizar essa diferença entre Israel e a igreja.

O “arrebatamento” e a “tribulação” são duas noções centrais e características do dispensacionalismo. A primeira diz respeito à expectativa do cristão de ser arrebatado “com ele nas nuvens” para encontrar a Cristo quando ele voltar (1Ts 4.15-17). A segunda baseia-se nas visões proféticas do livro de Daniel (Dn 9.24-27) e é entendida como um período de sete anos de juízo divino sobre o mundo. Os escritores dispensacionalistas ainda se dividem quanto ao fato do arrebatamento ser visto como *pré-tribulacional* (de acordo com o qual os cristãos serão capazes de escapar do sofrimento da tribulação) ou *pós-tribulacional* (de acordo com o qual os cristãos deverão passar pela tribulação, porém com a certeza de que se juntarão posteriormente a Cristo).

As últimas coisas

No restante deste capítulo, examinaremos os aspectos da doutrina cristã que dizem respeito às “últimas coisas”. Devemos destacar o fato de que há certa relutância em tratar de alguns dos temas relacionados a esse tópico em muitos círculos teológicos. Uma das razões para tanto foi apresentada por Erasmo, no início do século XVI que, ao comentar sobre o entusiasmo com que certos teólogos parisienses escreviam sobre o inferno, afirmou que eles evidentemente deviam ter estado lá.

O Inferno

O interesse pelo inferno atingiu seu ápice na Idade Média, quando os artistas da época sentiam um certo deleite, conforme se supõe, ao retratar os justos observando os pecadores sendo atormentados pelo fogo do inferno e por outros tipos de tortura. O retrato mais impressionante da visão medieval do inferno é feito por Dante, no primeiro dos três livros que compõe a *Divina Comédia*. Dante retrata o inferno como nove círculos, existentes no centro da terra, onde habita Satanás. No portão do inferno, Dante nota a presença de uma inscrição: “Abandonem a esperança, todos aqueles que aqui entram!”.

O primeiro círculo do inferno é habitado por aqueles que morreram sem ter sido batizados, bem como pelos pagãos virtuosos. (Esse círculo corresponde à idéia do “limbo”, já apresentada anteriormente na p. 598). Dante afirma que esse foi o círculo por onde Jesus passou, em sua “descida ao inferno”, entre o momento da crucificação e sua ressurreição. Nesse local não há qualquer tipo de sofrimento. À medida que Dante avança pelo inferno, ele encontra aqueles que são culpados por pecados cada vez mais graves. O segundo círculo é habitado por aqueles que se tornaram escravos da luxúria; o terceiro, pelos glutões; o quarto, pelos avarentos; e o quinto, por aqueles que são dominados pela ira. Esses círculos tomados em conjunto constituem o que Dante chama de “alto inferno”. Em momento algum Dante faz referência à presença do fogo nessa parte do inferno. Depois, ele recorre à mitologia

greco-romana, ao sugerir que o “alto inferno” e o “baixo inferno” são separados pelo rio Estige. A partir desse momento, o leitor depara-se com a presença do fogo pela primeira vez. O sexto círculo é habitado pelos hereges; o sétimo, pelas pessoas violentas; o oitavo, pelos desonestos (inclusive diversos papas); e o nono, pelos traidores.

Essa visão medieval do inferno, bastante estática, gozava sem dúvida alguma de imensa influência naquela época, assim como continua a ter importância até o período moderno. Podemos encontrá-la nitidamente registrada no famoso sermão de Jonathan Edwards, pregado em oito de julho de 1741, intitulado “Os pecadores nas mãos de um Deus irado”:

Seria terrível sofrer a fúria e a ira do Deus Todo-Poderoso, mesmo que só por um momento; no entanto, os pecadores deverão sofrê-la por toda a eternidade. Não haverá fim para essa horrível miséria sem precedentes... Vocês, pecadores, terão a certeza de que serão obrigados a passar longos anos, milhões e milhões de anos, em sua luta contra essa tremenda vingança que não conhece misericórdia.

A idéia de inferno, no entanto, tem sido alvo de críticas cada vez mais intensas, das quais destacaremos as seguintes:

- 1 Sua existência tem sido encarada como uma contradição à afirmação cristã acerca da vitória final de Deus sobre o mal. Essa crítica é atribuída especificamente a Orígenes, o escritor patrístico, cuja doutrina da restauração de todas as coisas repousa, mais que tudo, na afirmação do triunfo final e completo de Deus sobre o mal. No período moderno, o filósofo Leibniz identificou essa questão como uma grande dificuldade existente na doutrina do inferno:

Parece um tanto incoerente que, mesmo no contexto do grande futuro da eternidade, sob a suprema autoridade de um bom soberano, o mal deva triunfar sobre o bem. Apesar disso, muitos serão chamados, mas poucos os escolhidos.

- 2 A noção de uma justiça vingadora parece contrária ao cristianismo para muitos escritores, especialmente à luz de diversas passagens do Novo Testamento que falam da compaixão de Deus. No século XIX, em particular, uma série de escritores considerava difícil reconciliar a idéia de um Deus amoroso com a noção de uma punição contínua dos pecadores em retribuição de seus atos. A principal dificuldade deles se encontrava no fato de que parecia não haver finalidade alguma para o sofrimento dos condenados.

Embora possamos encontrar respostas para essas objeções, tem havido uma falta de interesse perceptível pela idéia do inferno, tanto nos círculos cristãos populares quanto nos mais acadêmicos. A pregação evangelística parece concentrar-se agora muito mais na afirmação do amor de Deus, do que nas implicações negativas da rejeição desse amor. Uma das respostas a isso, nos círculos evangélicos, tem sido o desenvolvimento de uma doutrina da imortalidade condicional, que passaremos a analisar.

Desde o começo da década de 1980, um crescente debate interno tem surgido no evangelicalismo, especialmente em relação a uma série de temas escatológicos interligados, que se concentram na questão da imortalidade. Em resposta às críticas

da doutrina do inferno, feitas no período moderno, uma série de acadêmicos desenvolveu a doutrina da “imortalidade condicional”. Um bom exemplo disso pode ser encontrado na obra *The true image [A verdadeira imagem]* (1989), da autoria de Philip Edgcumbe Hughes. Ele defende que a humanidade foi criada com o *potencial* para a imortalidade:

A imortalidade não é algo inerente à constituição do ser humano, uma criatura formada por corpo e espírito; no entanto, para o homem formado à imagem de Deus, encontra-se nele o potencial da imortalidade. Este potencial, que foi perdido mediante o pecado, foi também restaurado e concretizado por intermédio de Jesus Cristo.

Hughes alega que a essência da salvação é a realização do potencial para a imortalidade, a qual por sua vez encontra-se condicionada a uma resposta diante do evangelho. Assim, aqueles que não aceitarem o evangelho não entrarão na imortalidade. Disso se conclui que não há necessidade de separar o bem do mal, o fiel do incrédulo, após a morte. Agostinho assegurava que “após a ressurreição, quando estiver terminado o juízo final e universal, haverá dois reinos, cada qual com limites bem definidos, um deles será de Cristo, e o outro, de Satanás”. No entanto, conforme Hughes, haverá somente um reino: “Quando Cristo completar sua obra... como é possível conceber a existência de um reino ou de uma parte da criação que não pertença a essa plenitude e que, por sua própria existência, possa contradizê-la”?

Essa tendência, no sentido do “condicionalismo” ou de uma “imortalidade condicional”, encontrou grande resistência por parte do evangelicalismo, em que escritores célebres, como James I. Packer, opuseram-se a ela com base em uma acusação de inconsistência lógica e falta de fundamentos bíblicos adequados. Esse debate parece fadado a continuar e talvez, até mesmo, a se prolongar na comunidade cristã.

O purgatório

Uma das maiores diferenças entre as perspectivas protestante e católica romana no que concerne às “últimas coisas” diz respeito à questão do purgatório. Talvez a melhor definição de purgatório seja a de que ele é um estágio intermediário, pelo qual aqueles que morreram, em estado de graça, recebem uma oportunidade de purgar a culpa de seus pecados, antes de ser finalmente admitidos no céu. A idéia não possui uma correlação manifesta com a Bíblia, embora a passagem de 2Macabeus 12.39-45 (considerada apócrifa e, portanto, não autorizada, pelos escritores protestantes) fale que Judas Macabeu estava fazendo uma “propiciação por aqueles que haviam morrido, para que eles pudessem ser libertados de seus pecados”.

Essa idéia desenvolveu-se no período patrístico. Tanto Clemente de Alexandria quanto Orígenes ensinavam que aqueles que haviam morrido sem tempo de realizar obras de penitência seriam “purificados por intermédio do fogo” na outra vida. A prática de rezar em favor dos mortos – difundida na igreja oriental, nos quatro primeiros séculos – exerceu um grande impacto sobre o desenvolvimento da teologia

e fornece-nos um excelente estudo de caso sobre a maneira pela qual a liturgia pode influenciar a teologia. Qual era o objetivo de rezar pelos mortos, perguntava-se, se essas orações não poderiam alterar o estado no qual eles viveram? Visões semelhantes a essa são encontradas em Agostinho, que ensinava a necessidade da purificação dos pecados na vida presente, antes que se entrasse nas alegrias da próxima vida.

Ao passo que a prática de rezar pelos mortos parece ter sido consolidada até o século IV, a elaboração expressa de uma noção de “purgatório” parece datar de dois séculos depois, registrada nas obras de Gregório, o Grande. Em sua exposição da passagem de Mateus 12.32, escrita em 593 ou 594, Gregório lança mão da idéia de pecados que podem ser perdoados “na era que há de vir”. Ele interpreta essa era como um tempo futuro, no qual os pecados que não foram perdoados na terra poderão sê-lo posteriormente. Observe especialmente sua referência ao “fogo purificador” (*purgatorius ignis*), que foi incorporado à maior parte dos relatos medievais sobre o purgatório e do qual deriva o próprio termo “purgatório”:

Quanto a outras faltas menores, devemos acreditar que, antes do juízo final, há um fogo purificador, pois aquele que é a verdade declara: “Mas quem falar contra o Espírito Santo, não será perdoado, nem nesta era nem na que há de vir” (Mt 12.32). A partir desta afirmação, devemos entender que certas ofensas podem ser perdoadas nesse mundo, ao passo que outras serão perdoadas no porvir.

O tema do fogo que purifica – em oposição ao fogo que pune – é levado adiante na obra de Catarina de Genova, *Treatise on purgatory* [*Tratado sobre o purgatório*], provavelmente escrita por volta do ano 1490:

As almas no purgatório não são culpadas de pecado, também não existe obstáculo algum a separá-las de Deus, exceto seu sofrimento, que as impede de alcançar a perfeição por esse instinto. Elas também podem ver que esse instinto é impedido por uma necessidade de justiça. Por essa razão, um fogo ardente se forma, parecido com o fogo do inferno, exceto pela ausência de culpa. Isso é o que torna mau o desejo daqueles que são condenados ao inferno, sobre os quais Deus não derrama sua misericórdia; e assim, portanto, eles permanecem em seus maus desígnios e em oposição à vontade de Deus.

A idéia do purgatório foi rejeitada pelos reformadores, no século XVI. Eles dirigiam contra essa idéia duas críticas fundamentais. Primeiro, alegavam que carecia de fundamentos bíblicos significativos. Segundo, diziam que era inconsistente com a doutrina da justificação pela fé, que declarava que um indivíduo poderia “fazer as pazes com Deus” por intermédio da fé, o que estabelecia, assim, uma relação que descartava a necessidade do purgatório. Havendo dispensado a idéia do purgatório, os reformadores não viam razão para manter a prática da oração pelos mortos, que foi, portanto, suprimida das liturgias protestantes. No entanto, tanto a idéia de purgatório quanto a prática da oração em favor dos mortos continuaram a ser aceitas pela igreja católica romana.

O céu

A noção cristã de céu é essencialmente a de uma realização escatológica da presença e do poder de Deus, assim como da eliminação final do pecado. A melhor forma de compreender essa noção é considerando-a como uma consumação da doutrina da salvação, de acordo com a qual a presença, a punição e o poder do pecado foram finalmente eliminados, e a plena presença de Deus, nos indivíduos e na comunidade da fé, foi alcançada (vide pp. 469-470).

Devemos destacar que as parábolas do Novo Testamento, as que tratam do céu, possuem uma natureza extremamente comunitária. Vemos, por exemplo, que o céu é retratado como um banquete, uma festa de casamento, ou por meio da figura de uma cidade – a Nova Jerusalém. Também podemos defender a inadequação de interpretações individualistas sobre o céu ou a vida eterna, com base na visão cristã de Deus como Trindade. Assim, a vida eterna não é uma projeção da existência humana tomada de forma individual, mas, ao contrário, deve ser encarada como o ato de participar da comunhão de um Deus amoroso, juntamente com toda a comunidade redimida.

A palavra “céu” é bastante usada nas cartas de Paulo, no Novo Testamento. Embora seja natural pensar no céu como algo futuro, o pensamento de Paulo parece abranger tanto uma realidade futura como uma esfera ou domínio espiritual que coexiste com o mundo material do espaço e do tempo. Assim, ele refere-se ao “céu” tanto como a futura morada do cristão (2Co 5.1,2; Fp 3.20) quanto como a morada atual de Jesus Cristo, de onde ele virá no dia do juízo final (Rm 10.6; 1Ts 1.10; 4.16).

Uma das declarações mais importante que Paulo faz a respeito do céu concentra-se em torno da noção dos cristãos cuja “cidadania [...] está nos céus” (Fp 3.20), os quais, de certa forma, participam da vida do céu no presente. A tensão entre o “agora” e o “ainda não” (vide pp. 625-627) fica bem evidente nas afirmações de Paulo acerca do céu, o que torna muito difícil sustentar a idéia do céu como algo que só existirá em um futuro distante, ou que não possa ser experimentado no presente.

As primeiras discussões cristãs sobre o céu tinham a tendência a se concentrar em torno de uma idéia semelhante: o milênio, ou a restauração de um reino na terra que duraria por um período de mil anos, o qual seria intermediário entre a vinda de Cristo e a consolidação de uma ordem cósmica totalmente nova. Essa idéia, parcialmente baseada em uma passagem do livro de Apocalipse (Ap 20.2-5), tinha um grande apelo perante os primeiros escritores cristãos. Ireneu representa um excelente exemplo desse fato. A idéia do milênio terreno, para ele, era confirmada por uma série de considerações, especialmente a promessa feita por Cristo, na Santa Ceia, de que beberia vinho novamente com seus discípulos. Como isso seria possível, perguntava Ireneu, se eles todos fossem apenas espíritos desencarnados? Essa passagem para ele era uma clara indicação de que haveria um reino de Deus estabelecido sobre a terra antes do juízo final. Talvez a afirmação mais clara dessa idéia possa ser encontrada nas obras de Tertuliano.

Pois nós também defendemos que um reino na terra foi a nós prometido, porém, antes do céu: mas em outro estado, diferente desse, após a ressurreição. Esse reino durará por mil anos, em uma cidade feita pelo próprio Deus, a Jerusalém que será trazida do céu, que o apóstolo também diz que “é a nossa mãe” (Gl 4.26). Quando ele declara que nossa *politeuma*, isto é, nossa cidadania “está nos céus” (Fp 3.20), ele, certamente, está se referindo a uma cidade celestial... Acreditamos que essa cidade é fundada por Deus para receber os santos, na ressurreição, onde poderão gozar do refrigério e da abundância de toda sorte de bênçãos, com certeza espirituais, para compensar as bênçãos que desprezamos ou perdemos neste mundo. Pois, na verdade, parece correto e digno que os servos de Deus possam também se regozijar no lugar onde sofreram por seu nome. É esse o propósito daquele reino, que durará por mil anos, no qual os santos ressuscitarão, cedo ou tarde, de acordo com seu mérito. Quando a ressurreição dos santos estiver completa, a destruição do mundo e o juízo final serão executados; seremos “transformados” em um momento e revestidos da “incorrutibilidade” (1Co 15.52,53) e, depois, levados para o reino celeste.

Para Tertuliano o milênio era um período no qual os justos seriam recompensados pelo sofrimento que tiveram de suportar em razão de sua fé, que ocorreria, porém, antes de ser levados finalmente para o céu.

No entanto, a oposição a essa idéia do milênio começou a aumentar. Hipólito, por exemplo, alegava que a referência a um período de mil anos não deveria ser entendida literalmente como uma previsão da duração cronológica de um reino terreno, mas sim como uma alegoria indicativa da grandeza do reino celeste. Em consequência, o tema da ressurreição logo veio a se tornar de maior importância para os escritores patrísticos. Especialmente na igreja de língua grega, a especulação concentrava-se na questão da natureza do corpo ressurrecto. Que tipo de corpo os cristãos teriam quando fossem ressuscitados? A ênfase sobre o milênio havia desviado a atenção dessa questão, pois situava a restauração física dos cristãos em um domínio terreno, no qual eles manteriam seus corpos humanos. Contudo, o foco da atenção agora se transferia para a questão da ressurreição, em que Orígenes logo veio se consolidar como um dos principais nomes no que concerne a essa discussão.

Orígenes viu-se obrigado a defender a doutrina da ressurreição perante dois ensinamentos rivais, pois, de acordo com sua ótica, cada um deles representava uma séria distorção da fé cristã. O primeiro ensinamento alegava que a ressurreição era uma simples reconstituição do corpo humano, que incluía todos seus aspectos físicos e funcionais, a qual ocorreria no dia do juízo. A outra doutrina defendida por críticos gnósticos do cristianismo, afirmava que tudo o que fosse material era impuro e, portanto, rejeitava qualquer visão da ressurreição que fizesse referência a elementos físicos. Para Orígenes, era evidente que o corpo ressurrecto era uma entidade puramente espiritual. Em vez de possuir aspectos físicos adequados à vida na terra, o corpo ressurrecto era adaptado à vida espiritual no céu. Isso, em parte, refletia seus pressupostos de inspiração platônica, principalmente a doutrina platônica da imortalidade da alma.

Ao comando de Deus, o corpo que era terreno e animal será substituído por um corpo espiritual, tornando-se apropriado à vida no céu; mesmo para aqueles cujo mérito seja menor, ou até mesmo desprezível ou insignificante, a glória será derramada sobre o corpo na proporção da aridez da vida e da alma de cada um.

No entanto, Orígenes também insistia no fato de que o corpo ressurrecto possuía a mesma “forma” (no grego: *eidos*) que o corpo terreno. Assim, para ele, a ressurreição envolvia a transformação espiritual do corpo sem a perda de sua identidade. Contudo, a abordagem adotada por Orígenes, conforme parecia a muitos, envolvia uma separação radical entre corpo e alma. E esse dualismo tinha raízes na filosofia grega, e não nas escrituras.

De acordo com alguns de seus críticos posteriores, a vertente platônica de Orígenes também se evidenciava em outro aspecto de sua doutrina relativa à ressurreição do corpo. No século VI, o imperador romano Justiniano criticou Orígenes por ensinar que o corpo ressurrecto tinha forma esférica. Platão, em seu diálogo *Timeu*, defendia que a esfera era a forma perfeita, e, portanto, é possível que Orígenes tenha incluído esse pressuposto em sua doutrina. No entanto, não se encontra nos escritos de Orígenes qualquer menção expressa a essa noção.

Essa mesma abordagem pode ser encontrada em uma versão modificada nas obras de Metódio de Olimpo, um dos críticos mais contundentes da obra de Orígenes. Ele alegava que Orígenes de fato não poderia falar de uma “ressurreição do corpo” pela simples razão de que não era o corpo que era ressuscitado, mas sim alguma “forma” indefinida. Em seu diálogo com Aglaophon, escrito aproximadamente no ano 300, Metódio propõe uma outra visão, que mantém uma ênfase sobre a realidade física da futura ressurreição do corpo, a qual é baseada na analogia de uma estátua cujo metal é fundido e posteriormente remodelado:

Assim, a ressurreição seria como se um habilidoso escultor tivesse feito uma bela estátua de ouro ou de outro material, que fosse dotada de belas proporções. Subitamente, esse escultor nota que a estátua foi desfigurada por alguém invejoso, que não podia suportar sua beleza, e, assim, decidiu arruiná-la simplesmente pelo prazer de satisfazer sua própria inveja. Depois, o escultor decide reconstruir a estátua. Ora, note, meu sábio Aglaophon, que se o escultor quiser assegurar-se de que sua estátua, à qual ele dedicou tanto esforço, cuidado e trabalho, seja totalmente livre de qualquer defeito, ele terá que derretê-la e reconstruí-la outra vez... Pois bem, a mim me parece que o plano de Deus se assemelha muito a este exemplo... Deus fez com que o homem voltasse outra vez à matéria original, para que pudesse ser remodelado de tal forma que todas as imperfeições pudessem ser eliminadas. Ora, a fusão do metal da estátua corresponde à morte e à dissolução do corpo humano, e a reconstrução da estátua, à ressurreição após a morte.

A visão de Orígenes também foi criticada por Agostinho, que interpretava as declarações de Paulo relativas à natureza espiritual da ressurreição do corpo como uma submissão ao espírito, em vez da idéia de um corpo puramente espiritual.

A discussão posterior sobre a ressurreição do corpo no seio do cristianismo

tentou explorar a tensão entre uma visão física e espiritual da questão. É necessário dizer contudo, que esse debate foi em grande parte considerado algo de caráter especulativo e inútil. Outras discussões que também seguiram essa ótica incluíram ainda a questão da existência de classes ou categorias no céu. O escritor do século V, Teodoreto de Ciro, alegava que, uma vez que havia na casa do Pai “muitos aposentos” (Jo 14.2), era possível concluir-se que o *status* e os privilégios dos que se encontravam no céu eram determinados por aquilo que haviam realizado em suas vidas. Essa doutrina do “*status* pelo mérito” teve continuidade nas obras de Ambrósio, como também na teologia medieval.

Na época da reforma, essa doutrina caiu em descrédito, em parte, devido ao fato de que a teologia protestante, de modo geral, não apreciava a idéia de “mérito”. No entanto, a noção da existência de vários graus de bênçãos parece haver persistido e influenciado as obras devocionais puritanas do final do século XVI e início do século XVII. Assim, em 1589, William Fulke admitiu a existência de vários graus de glória no céu, mas atribuiu esse fato à ordenação divina, e não aos méritos por parte de qualquer um.

Assim como as estrelas diferem em glória, não conforme seus méritos, mas conforme os dons de Deus em sua criação, também os corpos dos santos serão diferentes em glória, não conforme seus méritos, mas conforme o dom gratuito de Deus na ressurreição.

Como já observamos anteriormente, existe uma ligação muito próxima entre a teologia e a espiritualidade cristãs. É possível notar esse fato especialmente no caso da doutrina das “últimas coisas”. O tema relacionado ao céu foi bastante trabalhado pela espiritualidade medieval, principalmente nas obras de Bernardo de Cluny (c.1100 - c. 1150). Em sua clássica visão da Nova Jerusalém, apresentada no hino “Jerusalém, terra dourada”, Bernardo expõe os elementos fundamentais da visão cristã sobre a consumação de todas as coisas. Observe especialmente a ênfase que ele atribui à incapacidade da linguagem humana de fazer justiça àquilo que espera pelo cristão, bem como o uso de figuras relacionadas à idéia de banquete, regozijo e descanso.

Ó Jerusalém, terra dourada
 Com leite e mel abençoada,
 Sob tua contemplação
 Mergulhados estão corações e vozes oprimidos.
 Nada sei, ó, nada sei
 Da alegria que lá nos aguarda,
 Da radiante glória
 Da felicidade incomparável.
 Levantai, muros de Sião,
 E rejubilem-se com cânticos,
 E resplandeçam com a multidão dos anjos,
 E com a multidão dos mártires.

O Príncipe estará com eles para sempre,
A luz do dia é resplandecente,
E os pastos verdejantes.

Lá está o trono de Davi

E lá, livre de cuidados,
O clamor daqueles que triunfaram,
O cântico do banquete dos que festejam.
E eles, que juntamente com seu líder,
Venceram a batalha
Para todo o sempre
Estão envoltos em túnicas brancas.
Ó doce e abençoada terra
A habitação dos eleitos de Deus!

Ó doce e abençoada terra

Que nossos corações esperam ansiosamente!
Jesus, em tua grande misericórdia, tu nos trazes
Até essa amada terra de descanso;
Tu que és, com Deus o Pai
E com o Espírito, para sempre abençoado.

O tema fundamental, que é trabalhado por Bernardo neste famoso hino, diz respeito à riqueza da Nova Jerusalém, comparada à terra prometida esperada por Israel. Bernardo apresenta uma visão daquilo que nos espera adiante, como forma de encorajar e manter a fé cristã no presente. Merece nota a ênfase de Bernardo sobre a incapacidade da linguagem humana de expressar adequadamente as maravilhas do céu, bem como sua insistência no fato de que todos os cristãos podem estar certos de que lá todas essas coisas esperam por eles. Conforme Bernardo, aqueles que vêem a vida de fé como algo extenuante e desanimador devem se consolar e se sentir encorajados por essa visão do céu para assim continuar a caminhada que os levará a cidade celestial.

Um aspecto da esperança cristã em relação ao céu merece atenção especial nesse ponto: uma visão beatífica do céu. O cristão finalmente adquire uma visão completa de Deus que, até esse ponto, era conhecido somente em parte. A visão de Deus no pleno esplendor de sua majestade tem sido um tema constante de grande parte da teologia cristã, especialmente na Idade Média. *A Divina Comédia* de Dante termina com o poeta tendo finalmente um vislumbre de Deus:

O amor que move o Sol e as outras estrelas.

A antecipação da maravilhosa glória dessa visão era encarada como um poderoso incentivo para a continuação da caminhada cristã.

A teologia cristã jamais consegue captar plenamente a visão de Deus. Mas pode, ao menos, desafiar-nos a refletir de modo mais profundo acerca de Deus, proporcionando-nos uma idéia do sabor daquilo que nos espera – uma observação bastante adequada com a qual terminamos a introdução a esses temas.

Perguntas para o Capítulo 18

- 1 Analise a maneira como um dos seguintes conceitos é utilizado no Novo Testamento: o reino de Deus; o céu; a ressurreição; a vida eterna. O uso de uma concordância bíblica é aconselhável.
- 2 Faça uma síntese sobre a forma como Rudolf Bultmann ou Wolfhart Pannenberg interpretavam a ressurreição. (Você terá de voltar ao capítulo 10 para encontrar o material necessário para esta resposta.)
- 3 Estude os seguintes termos encontrados neste capítulo: a era do Espírito; a demitologização; o arrebatamento; a tribulação; as duas cidades. Com qual dos seguintes escritores ou movimentos cada um deles pode ser associado: Agostinho de Hipona; Rudolf Bultmann; o dispensacionalismo, Joaquim de Fiori? (Note que dois dos termos apresentados estão relacionados com um dos escritores ou movimentos citados.)
- 4 Por que está se tornando algo cada vez mais superado a discussão sobre o inferno em muitos (embora não em todos) círculos cristãos de hoje?
- 5 Todos irão para o céu? (Para esta resposta, você precisará buscar informações no material apresentado no capítulo 13.)
- 6 A esperança cristã está relacionada ao presente ou ao futuro?

Leitura complementar

Para uma seleção de fontes primárias relevantes a esta seção, ver Alister E. McGrath, *The Christian theology reader*, 2ª ed. (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2001), capítulo 10.

Philip C. Almond, *Heaven and hell in Enlightenment England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

John M. Baillie, *And the life everlasting* (London: Oxford University Press, 1934).

Vicky Balabanski, *Eschatology in the making: Mark, Matthew, and the Didache* (Cambridge e New York: Cambridge University Press, 1997).

George Raymond Beasley-Murray, *Eschatology and the New Testament* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1988).

Carl E. Bratten, "The Kingdom of God and the life everlasting", em P. Hodgson e R. King (eds), *Christian theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 274-98.

Rudolf Bultmann, *History and eschatology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957).

Caroline Walker Bynum e Paul H. Freedman, *Last things: death and the Apocalypse in the Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000).

Emma Dilsey, "Degrees of glory: protestant doctrine and the concept of rewards hereafter", *Journal of Theological Studies* 42 (1991), 77-105.

Richard T. France, "Kingdom of God" em A.E. McGrath (ed.), *The Blackwell encyclopaedia of modern Christian thought* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1993), 301-4.

Zachary Hayes, *Vision of a future: a study of Christian eschatology* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1989).

Monika Hellwig, *What are they saying about death and Christian hope?* (New York: Paulist Press, 1978).

Kenneth E. Kirk, *The vision of God: the Christian doctrine of the summum bonum* (London: Longmans, 1931).

Adrio König, *The eclipse of Christ in eschatology: toward a Christ-centered approach* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989).

Jonathan L. Kvanvig, *The problem of hell* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

- Andrew T. Lincoln, *Paradise now and not yet: studies in the role of the heavenly dimension in Paul's thought with special reference to his eschatology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- J.A. MacCulloch, *The harrowing of hell* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1930).
- Cynthia Marshall, *Last things and last plays: Shakespearean eschatology* (Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1991).
- James Martin, *The last judgement in protestant theology from orthodoxy to Ritschl* (London: Oliver & Boyd, 1963).
- Paul Minear, *Christian hope and the Second Coming* (Philadelphia: Fortress Press, 1974).
- Jürgen Moltmann, *Theology of hope: on the grounds and implications of a Christian eschatology* (New York: Harper & Row, 1968).
- James H. Moorhead, *World without end: mainstream American protestant vision of the last things, 1880-1925* (Bloomington: Indiana University Press, 1999).
- H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (New York: Harper & Row, 1959).
- Peter C. Phan, *Eternity in time: a study of Karl Rahner's eschatology* (London: Associated University Presses, 1988).
- Heinrich Quistorp, *Calvin's doctrine of the last things* (Richmond, VA: John Knox Press, 1955).
- Joseph Ratzinger, *Eschatology* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1989).
- J. A. T. Robinson, *In the end God* (London: Collins, 1968).
- Christopher C. Rowland, *The open heaven: a study of the Apocalyptic in Judaism and early Christianity* (New York: Crossroad, 1982).
- Jeffery B. Russel, *A history of heaven* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).
- John Sanders, *No other name: an investigation into the destiny of the unevangelized* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992).
- Hans Schwarz, *On the way of the future: a Christian view of eschatology* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1979).
- Albert Schweitzer, *The quest of the historical Jesus*, 3^a ed. (London: A. & C. Black, 1954).
- Krister Stendahl (ed.), *Immortality and resurrection* (New York: MacMillan, 1965).
- Geoffrey Wainwright, *Eucharist and eschatology*, 2^a ed. (London: Epworth Press, 1978).
- Johannes Weiss, *Jesus' proclamation of the Kingdom of God* (London: SCM Press, 1971).
- Michael Wilks, *Prophecy and eschatology* (Oxford: publicado para a Ecclesiastical History Society por Blackwell Publishers, 1944).
- Ben Witherington III, *Jesus, Paul and the end of the world* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992).

Citações

- Jeremy Taylor, *The Rules and Exercises of Holy Dying* (London, 1651), section 8, 1 (p. 631).
- Rudolf Bultmann, "The Eschatology of the Gospel of John," in *Faith and Understanding*, ed. R. W. Funk (London: SCM Press, 1966), 165-83; quote at 175 (p. 634).
- Jürgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Grounds and Implications of a Christian Eschatology* (London: SCM Press; New York: Harper & Row, 1968), 32-6 (p. 636).
- Helmut Thielicke, *Theological Ethics*, 3 vols (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978), vol. 1, 43-4 (p. 636-37).
- Jonathan Edwards, "Sinners in the Hands of an Angry God," in *The Works of President Edwards*, ed. S. B. Wright, 10 vols (New Haven, CT: Yale University Press, 1929-30), vol. 7, 163-77 (p. 639).
- Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Theodicée* (Amsterdam, 1734), part 1, 82 (p. 639).
- Philip E. Hughes, *The True Image: The Origin and Destiny of Man in Christ* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989), 404-7 (p. 640).
- Gregory the Great, *Dialogia IV* .xli.3 (p. 641).
- Catherine of Genoa, *Treatise on Purgatory*, iii, v (p. 641).
- Tertullian, *adversus Marcionem*, III.xxiv.3-6 (p. 643).
- Origen, *de principiis*, II.x.3 (p. 644).
- Methodius of Olympus, *de resurrectione*, I.xlii.l-xliii.4 (p. 644).
- William Fulke, *The Text of the New Testament* (London, 1589), 300 (English modernized) (p. 645).
- Bernard of Cluny, "Jerusalem the Golden," in *Hymns Ancient and Modern Revised* (London: Clowes, 1922), 222-3 (p. 645-46).

GLOSSÁRIO DE TERMOS TEOLÓGICOS

Apresentamos a seguir uma breve explicação sobre diversos termos técnicos, os quais o leitor provavelmente encontrará também em outras obras que tratam do cristianismo de modo geral, ou mais especificamente da teologia cristã. Muitos desses termos são tratados de forma mais profunda ao longo do texto deste livro.

Adocionismo

Visão herege que defendia que Jesus fora “adotado” como Filho de Deus, em algum momento de seu ministério (normalmente, seu batismo é apontado como esse momento). Esta corrente mantinha-se em franca oposição aos ensinamentos ortodoxos de que Jesus era, em sua natureza, o Filho de Deus, desde o momento de sua concepção.

Aggionamento (atualização)

Processo de renovação da igreja, particularmente associado à figura do Papa João XXIII e ao Concílio Vaticano II (1962-1965). Esta expressão italiana pode ser traduzida por “modernização” ou “renovação”, em uma alusão ao processo de renovação e atualização teológica, espiritual e institucional que resultou do trabalho desse Concílio.

Anabatismo

Termo derivado da palavra grega que significa literalmente “re-batizar”, utilizado em referência à ala radical da Reforma, no século XVI, que se inspirava no pensamento de líderes como Menno Simons ou Baltazar Hubmaier.

Analogia da fé (analogia fidei)

Teoria particularmente associada ao nome de Karl Barth, que defende a existência de uma analogia ou ponto de contato entre Deus e a criação, que somente se estabelece com base na auto-revelação de Deus.

Analogia do ser (analogia entis)

Teoria particularmente associada a Tomás de Aquino, que defende a existência de uma analogia ou ponto de contato entre Deus e a criação como resultado do processo de criação divina. Essa idéia fornece a justificação teórica para a prática comum de chegar a certas conclusões acerca de Deus, partindo-se de objetos e relações já conhecidos pelo homem, os quais fazem parte da ordem natural.

Antropomorfismo

Tendência de atribuir certas características humanas a Deus (como, por exemplo, o fato de se possuir mãos e braços).

Apocalíptico

Atributo aplicável a certos tipos de literatura ou perspectiva religiosa que se concentram em torno de temas relacionados às últimas coisas e ao fim do mundo, assumindo geralmente a forma de visões

dotadas de complexo simbolismo. O livro de Daniel (AT) e o de Apocalipse (NT) são exemplos típicos dessa espécie de literatura.

Apofático

Expressão especificamente utilizada em relação a um certo tipo de teologia, que ressalta o fato de Deus não poder ser conhecido por meio de categorias humanas. O termo (derivado da palavra grega *apóphasis*, que significa “rejeição” ou “negação”) diz respeito à perspectiva teológica ligada à tradição monástica da Igreja Ortodoxa Oriental.

Apologética

Área da teologia que trata da defesa da fé cristã, feita principalmente por meio da justificação racional de doutrinas e dogmas cristãos.

Apotegma (apophthegmata)

Termo usado a respeito de certas coletâneas de obras monásticas, geralmente conhecidas como “Ditos dos Monges do Deserto”. Em regra, essas máximas assumiam uma forma breve e direta, refletindo as orientações práticas e concisas que eram típicas desses monges.

Apropriação

Termo relacionado à doutrina da Trindade que afirma que, embora as três pessoas participem ativamente de todos os atos da Trindade, é apropriado que pensemos nesses atos como uma obra específica de apenas uma dessas pessoas. Assim, é *apropriado* que pensemos na criação como obra do Pai, ou na redenção como obra do Filho, embora todas as pessoas tenham uma participação ativa nesses atos.

Argumento ontológico

Tipo de argumento em defesa da existência de Deus, particularmente associado à figura do teólogo escolástico Anselmo de Cantuária.

Arianismo

Uma das primeiras grandes heresias cristológicas, pois considerava Jesus como mera criatura suprema de Deus, negando-lhe assim a condição divina. A controvérsia ariana foi de importância decisiva para o desenvolvimento da cristologia, no século IV.

Ascetismo

Termo aplicável a diversas formas de autodisciplina utilizadas por cristãos, com o propósito de aprofundar o conhecimento e compromisso em relação a Deus. O termo deriva-se da palavra grega *askesis* (disciplina).

Barthiano

Adjetivo utilizado para descrever a perspectiva teológica do teólogo suíço Karl Barth (1886–1968), especialmente célebre por sua ênfase quanto à importância da revelação e de seu foco sobre a pessoa de Jesus Cristo. As expressões “neo-ortodoxia” e “teologia dialética” também são utilizadas em conexão a este termo.

As bem-aventuranças

Termo relacionado às oito promessas de bênçãos registradas no início do sermão do monte (Mt 5.3-11). Alguns exemplos das bem-aventuranças são: “Bem-aventurados os limpos de coração, porque eles verão a Deus”; “bem-aventurados os pacificadores, porque eles serão chamados filhos de Deus”.

Calvinismo

Termo um tanto ambíguo, pois é utilizado com duas conotações bem distintas. Primeiro, pode se referir às idéias de caráter religioso que são defendidas por certas instituições (como, por exemplo, a igreja Reformada) ou por alguns indivíduos (como, por exemplo, Teodoro de Beza) que foram profundamente influenciados por João Calvino ou por documentos de sua autoria. Em segundo lugar, pode se referir

às idéias religiosas defendidas pelo próprio Calvino. Embora o primeiro significado seja de longe o mais usual, reconhece-se cada vez mais sua ambigüidade.

Carisma, carismático

Termos especificamente associados à questão dos dons do Espírito Santo. No âmbito da teologia medieval, o termo “carisma” é empregado para designar um dom espiritual conferido aos indivíduos pela graça divina. Desde o início do século XII, o termo “carismático” vem sendo utilizado com referência a certos estilos de louvor ou teologias, os quais atribuem uma ênfase especial à questão da presença e da experiência imediatas do Espírito Santo.

Cartesianismo

Doutrina filosófica associada principalmente a René Descartes (1596–1650), em especial no que concerne a sua ênfase sobre o aspecto da separação entre o indivíduo conhecedor e objeto conhecido, assim como sua insistência quanto à questão de que o ser individual e pensante é o ponto de partida apropriado para a reflexão filosófica.

Catarse

Processo de purgação ou purificação por meio do qual o indivíduo liberta-se de tudo que impeça seu crescimento e amadurecimento espirituais.

Catecismo

Manual que contém as noções elementares sobre a doutrina cristã, via de regra escrito no formato de perguntas e respostas e voltado à instrução religiosa.

Católico

Adjetivo usado para indicar tanto o caráter universal da igreja no tempo e no espaço, quanto uma instituição eclesiástica em particular (também conhecida como Igreja Católica Romana) que atribui certa ênfase a este ponto.

Cinco vias, As

Expressão normalmente usada para designar os cinco “argumentos em favor da existência de Deus”, de autoria de Tomás de Aquino.

Circumincessio

Veja pericórese (*perichoresis*).

Cisma

Ruptura deliberada da unidade da igreja, condenada com veemência pelos escritores da igreja primitiva, como, por exemplo, Cipriano e Agostinho.

Conciliarismo

Doutrina relativa à autoridade eclesiástica ou teológica que enfatiza o papel dos concílios ecumênicos.

Confissão

Embora sua acepção primária diga respeito à atitude de reconhecimento do pecado, no século XVI, essa palavra adquiriu um sentido técnico bastante diferente. Nessa época, passou a indicar um documento que incorporava os princípios de fé de uma igreja protestante, como, por exemplo, a Confissão Luterana de Augsburg (1530), que materializa as idéias do início do luteranismo, ou a Primeira Confissão Helvética Reformada (1536).

Consustancial

Termo em latim, derivado do grego *homoousios*, que significa literalmente “o que é feito da mesma substância”. É empregado para afirmar a plena divindade de Cristo, especialmente em oposição ao arianismo.

Consustanciação

Termo especialmente associado a Martinho Lutero, refere-se à teoria da presença real e substancial do corpo e sangue de Cristo junto com a substância do pão e vinho eucarísticos.

Contemplação

Forma de oração que se diferencia da meditação, pois a pessoa que a pratica evita ou reduz ao máximo o uso de palavras ou imagens, a fim de experimentar a presença de Deus de uma forma mais direta.

Credo

Síntese ou definição formal da fé cristã, comum a todos os cristãos. As mais importantes são aquelas geralmente conhecidas como o Credo Apostólico e o Credo Niceno.

Cristologia

Área da teologia cristã que trata da identidade de Jesus Cristo, em especial no que concerne ao aspecto da relação entre suas naturezas divina e humana.

Definição (decreto) de Calcedônia

Declaração formal do Concílio de Calcedônia sobre as duas naturezas de Cristo, a humana e a divina.

Deísmo

Termo usado para designar um grupo de escritores ingleses, especialmente do século XVII, cujo racionalismo antecipou muitas das idéias do Iluminismo. Normalmente, empregado em sentido geral para designar aquela visão de Deus que o mantém na condição de criador, mas que nega seu envolvimento constante em meio à sua criação.

Devoção moderna (devotio moderna)

Escola de pensamento que surgiu nos Países Baixos, no século XIV, ligada especialmente às figuras de Geert Groote (1340–1384) e Thomas à Kempis (1380–1471), e que enfatizou a imitação da humanidade de Cristo. *Imitação de Cristo* é a obra mais célebre desta escola.

Distanciamento

Prática de um hábito segundo o qual a pessoa procura abandonar sua depen-

dência em relação à matéria, às paixões e às preocupações do mundo. Essa atitude não tem a intenção de dizer que tais coisas sejam inerentemente más, mas, antes, pretende demonstrar que tudo isso pode escravizar o homem, se não for encarado da forma correta. Portanto, o distanciamento trata do cultivo de um certo senso de independência em relação ao mundo, de forma que as coisas do mundo possam ser desfrutadas, sem que se tornem um empecilho entre Deus e o homem.

Docetismo

Heresia do início do cristianismo que considerava Jesus como um ser exclusivamente divino, tendo apenas a “aparência” de ser humano.

Donatismo

Movimento que se concentrou em torno de uma colônia romana no norte da África, no século IV, e que desenvolveu uma perspectiva bastante rigorosa com relação à igreja e aos sacramentos.

Doutrina da justificação pela fé

Parte da teologia cristã que trata da forma como um pecador torna-se capaz de se relacionar com Deus. Essa doutrina teve uma importância fundamental na época da Reforma.

Doutrina das duas naturezas

Termo geralmente empregado para indicar as duas naturezas de Jesus Cristo, a humana e a divina. Outros termos de significado correlato são “definição de Calcedônia” e “união hipostática”.

Doutrina da quenose (kénosis)

Cristologia que destacava o fato de Cristo, em sua encarnação, haver voluntariamente “deixado de lado” certos atributos divinos, “esvaziando-se de si mesmo” ao menos no que se refere a alguns atributos como a onisciência e a onipotência.

Doxologia

Fórmula de louvor normalmente associada à liturgia formal da adoração cristã. Uma abordagem teológica de caráter “doxológico” destaca a importância do louvor e da adoração no âmbito da reflexão teológica.

Ebionismo

Heresia de ordem cristológica, ocorrida no início do cristianismo, que considerava Jesus Cristo como uma figura exclusivamente humana, embora reconhecesse o fato de que ele possuía certos dons carismáticos que o distinguiam dos demais seres humanos.

Eclesiologia

Área da teologia cristã que estuda as doutrinas relativas à igreja.

Encarnação

Termo usado para indicar que Deus assumiu a natureza humana na pessoa de Jesus Cristo. Em geral, a expressão “encarnacionista” é empregada para descrever as abordagens teológicas que atribuem uma ênfase especial ao fato de Deus haver se tornado humano.

Era apostólica

Período da história da igreja cristã, considerado de suma importância, que se situa entre a ressurreição de Cristo (c. 35 d.C.) e a morte do último apóstolo (c. 90 d.C.). Em geral, as idéias e práticas desse período são consideradas como normativas, ao menos em certo sentido ou até certo ponto, por várias igrejas.

Escatologia

Parte da teologia cristã que se dedica ao estudo das doutrinas relativas às “últimas coisas”, especialmente as noções de ressurreição, inferno e vida eterna.

Escola da história das religiões

Estudo da história da religião, em geral, e das origens cristãs, em particular, que

trata as criações doutrinárias dos Antigo e Novo Testamentos como respostas decorrentes do confronto com os demais movimentos religiosos, como o gnosticismo, por exemplo.

Escola de Alexandria

Escola do pensamento patrístico especificamente ligada à cidade de Alexandria, no Egito, notável por sua cristologia (que enfatizava a divindade de Cristo) e por seus métodos de interpretação bíblica (que recorriam aos métodos alegóricos de exegese). Uma abordagem que rivaliza com esta, em ambos os aspectos, pode ser encontrada na Escola de Antioquia.

Escola de Antioquia

Escola do pensamento patrístico especificamente ligada à cidade de Antioquia, na atual Turquia, notável por sua cristologia (que enfatizava a humanidade de Cristo) e por seus métodos de interpretação bíblica (que recorriam aos métodos literais de exegese). Uma abordagem que rivaliza completamente com esta, em ambos os aspectos, pode ser encontrada na Escola de Alexandria.

Escolasticismo

Movimento intelectual que surgiu na Idade Média e que destacava a importância da justificação racional e da apresentação sistemática da teologia cristã.

Escritos (obras) antipelagianos

As obras de Agostinho voltadas à controvérsia pelagiana, nas quais defende sua visão sobre a graça e a justificação. Veja também pelagianismo.

Espiritualidade inaciana

Termo bastante amplo que indica uma visão de espiritualidade geralmente associada a Inácio de Loyola (1491–1556), inspirada em sua obra *Exercícios Espirituais*.

Eucaristia

Termo adotado neste livro para designar o sacramento também conhecido como “Ceia do Senhor”, “Missa” e “Santa Ceia”.

Evangelhos sinópticos

Denominação adotada para designar os três primeiros evangelhos (Mateus, Marcos e Lucas). Esse termo (derivado da palavra grega *synopsis*, que literalmente significa “sinopse” ou “breve relato”) está relacionado ao modo pelo qual esses três evangelhos podem ser vistos, isto é, como algo que nos fornece “breves relatos ou narrativas”, bastante semelhantes, sobre a vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo.

Evangélico

Termo a princípio empregado para designar os movimentos da Reforma, especialmente na Alemanha e Suíça, nas décadas de 1510 e 1520, mas cujo significado atual alterou-se, em particular no âmbito da teologia de língua inglesa, passando a designar o movimento que atribui ênfase especial à suprema autoridade das Escrituras e à morte expiatória de Cristo.

Exegese

Método de interpretação textual aplicado mais especificamente à Bíblia. A expressão “exegese bíblica” significa basicamente “o processo de interpretação da Bíblia”. As técnicas específicas utilizadas para a exegese bíblica geralmente recebem a designação de “hermenêutica”.

Exemplarismo

Visão específica da expiação que destaca a importância do exemplo moral e religioso que Jesus deixou para os cristãos.

Expição

Termo originalmente criado por William Tyndale, em 1526, para traduzir a palavra em latim *reconciliatio*, e que, desde essa época, passou a significar “a obra de Cristo” ou “os benefícios que Cristo conquistou

para todos aqueles que nele crêem, por meio de sua morte e ressurreição”.

Fideísmo

Perspectiva teológica que não admite qualquer forma de crítica ou avaliação externa a seus próprios domínios, a saber, proveniente de fontes que sejam estranhas à fé cristã.

Fundamentalismo

Corrente do protestantismo estado-unidense que atribui ênfase particular sobre as questões da autoridade e da inerrância da Bíblia.

Hermenêutica

Os princípios que orientam a interpretação ou exegese de um texto, especialmente dos textos bíblicos, tendo em mente, sobretudo, sua aplicação aos dias de hoje.

Hesicasmo

Método de contemplação ligado à tradição da igreja oriental, que colocava grande ênfase sobre a idéia de “paz interior” (no grego, *kesychia*) como meio de alcançar uma visão de Deus. Esse método era particularmente associado a escritores como Simeão, o novo teólogo, e Gregório Palamas.

Homoousiano (homoousion)

Termo de origem grega que significa literalmente “da mesma substância”, cujo uso tornou-se difundido no século IV, para expressar o dogma fundamental de que Jesus Cristo era “consustancial ao Pai”. O termo era um tanto polêmico e voltava-se diretamente contra a perspectiva ariana de que Cristo era “de substância similar” (*homoiousios*) a Deus. Veja também “consustancial”.

Humanismo

Em sentido estrito, a palavra designa um movimento intelectual ligado ao Renascimento na Europa. A essência do movimento encontrava-se em um renovado interesse pelas conquistas culturais da Antigüi-

dade Clássica, e não em um conjunto de idéias ou conceitos de caráter secular ou secularizante (como parece sugerir o significado atual da palavra). Sob a ótica humanista, as conquistas da Anti-güidade Clássica eram vistas como fonte de importância fundamental para a renovação da cultura e do cristianismo europeu no período do Renascimento.

Ícones

Objetos sagrados como pinturas ou imagens, especialmente de Jesus Cristo, que desempenham um papel fundamental na espiritualidade ortodoxa como se fossem uma espécie de “janela para Deus”.

Ideologia

Conjunto de crenças e valores, em geral de caráter secular, que dirige as atitudes e perspectivas de uma sociedade ou grupo de pessoas.

Iluminismo

Termo usado, desde o século XIX, para designar a ênfase sobre os aspectos da razão e da autonomia humanas, característicos do pensamento dominante nos Estados Unidos e na Europa Ocidental, no século XVIII.

Jesus histórico, O

Expressão usada sobretudo no século XIX para designar a figura histórica de Jesus de Nazaré, que se opunha à interpretação cristã sobre a pessoa de Jesus, especialmente aquela retratada no Novo Testamento e nos credos.

Querigma (kerigma)

Termo usado principalmente por Rudolf Bultmann (1884–1976) e seus adeptos para designar o cerne da proclamação ou da mensagem do Novo Testamento no que diz respeito ao significado de Jesus.

Literatura inglesa da antiguidade

Literatura inglesa do período de 750 até a invasão dos normandos, em 1066.

Literatura inglesa da Idade Média

Literatura produzida em língua inglesa

desde a invasão normanda em 1066 até cerca de 1485.

Liturgia

Conjunto de textos e práticas de adoração e culto religioso utilizados, sobretudo, na eucaristia. Na Igreja Ortodoxa grega a palavra “liturgia” geralmente significa “a [liturgia da] eucaristia”.

Logos

Termo grego que significa “verbo” e que teve um papel crucial no desenvolvimento da teologia patrística. Essa teologia reconhecia Jesus Cristo como “o Verbo de Deus”. A questão concentrava-se em torno das implicações desse reconhecimento, sobretudo no que concerne à forma como esse “logos” divino em Jesus relacionava-se à sua natureza humana.

Luteranismo

Conjunto de idéias associadas a Martinho Lutero, sobretudo aquelas que se encontram registradas no Catecismo Menor (1529) e na Confissão de Augsburg (1530).

Maniqueísmo

Doutrina extremamente fatalista associada aos maniqueus, grupo ao qual Agostinho se filiou em sua juventude. Contém uma visão dualista radical acerca da existência de duas divindades distintas, o bem e o mal. Assim, a maldade é vista como uma conseqüência direta da influência do deus do mal.

Meditação

Forma de oração que se diferencia da contemplação pelo fato de a pessoa que a pratica recorrer ao uso de imagens (como, por exemplo, as que se encontram nas Escrituras), a fim de concentrar-se em Deus.

Método histórico-crítico

Forma de abordagem dos textos históricos, inclusive os textos bíblicos, que defende a tese de que somente é possível determinar o significado correto de um texto com

base nas circunstâncias históricas específicas sob as quais foi escrito.

Misticismo

Termo que possui vários significados. Em seu sentido mais fundamental, diz respeito à união com Deus, algo que é visto como o propósito último da vida cristã. Essa união não deve ser entendida em termos puramente intelectuais ou racionais, mas, antes, em termos de uma consciência ou experiência imediata de Deus.

Modalismo

Heresia relacionada à Trindade que vê as três pessoas (Pai, Filho e Espírito Santo) como diferentes “modos” de revelação de Deus. Uma perspectiva tipicamente modalista vê Deus agindo como Pai na criação, como Filho na salvação e como Espírito na santificação.

Monofisismo

Doutrina que defende a existência de uma única natureza em Cristo, a natureza divina (a expressão vem do grego: *monos*, “apenas uma” e *physis*, “natureza”). Essa visão se opunha à visão ortodoxa, sustentada pelo Concílio de Calcedônia (451), que atribuiu a Cristo duas naturezas, uma divina e uma humana.

Movimento carismático

Movimento que atribui uma importância especial à questão da experiência pessoal do Espírito Santo na vida individual e comunitária. Essa experiência é em geral associada a vários fenômenos de ordem “carismática”, como, por exemplo, o dom de falar em línguas.

Neo-ortodoxia

Expressão que designa a posição defendida por Karl Barth (1886–1968), sobretudo no que concerne à maneira como ele se inspirou e interagiu com a teologia do período da ortodoxia reformada.

Noite escura da alma

Expressão normalmente associada ao frei

João da Cruz e que se refere à maneira como a alma é atraída para Deus. Ele faz uma distinção entre noite “ativa” (segundo a qual o cristão busca ativamente aproximar-se de Deus) e noite “passiva” (segundo a qual o cristão permanece passivo e é Deus quem age).

Oração de Jesus

Oração cuja fórmula básica se resume às palavras: “Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tende piedade de mim, pecador”. Pode ser encarada como uma espécie de adaptação das palavras ditas a Jesus pelo cego de Jericó (Lc 18,38). Essa oração é de uso difundido no contexto da espiritualidade ortodoxa e, em geral, é acompanhada de certos gestos ou exercícios físicos, como determinadas formas de respiração.

Ortodoxia

Termo empregado com diversas acepções, dentre as quais as mais importantes são: (a) “doutrina correta”, em oposição à heresia; (b) forma de cristianismo dominante na Rússia e na Grécia; (c) corrente que surgiu no seio do protestantismo, sobretudo no final do século XVI e início do século XVII, e que destacava a necessidade da definição doutrinária.

Pais capadóciós

Termo usado para designar um grupo formado pelos três maiores escritores do período patrístico: Basílio de Cesaréia, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa. Todos viveram no final do século IV, na “Capadócia”, uma área da Ásia Menor (atual Turquia).

Pais

Expressão também utilizada para designar os escritores patrísticos.

Parúsia (parousia)

Palavra grega que significa literalmente “vinda” ou “chegada” e que é utilizada para designar a Segunda Vinda de Cristo.

O conceito de parúsia é de importância fundamental para a visão cristã acerca das “últimas coisas”.

Patripassianismo

Heresia que surgiu no século III associada a escritores como Noetus, Praxeas e Sabélio. Concentrava-se na crença de que o Pai sofrera como o Filho. Em outras palavras, o sofrimento de Cristo na cruz deve ser considerado como o sofrimento do Pai. De acordo com esses escritores, a única diferença em relação às pessoas da Trindade dava-se em relação a uma diversidade de métodos e ações, de forma que Pai, Filho e Espírito eram apenas maneiras, ou expressões, distintas de ser de uma única e mesma divindade.

Patrístico

Adjetivo usado para designar ou o período relativo aos primeiros séculos da história da igreja, após a formação do Novo Testamento (o período patrístico), ou os escritores desse período (os escritores patrísticos). Para muitos estudiosos, o período parece girar em torno de *c.* 100–451 (isto é, o período intermediário que se situa entre o término do último dos livros que compõem o Novo Testamento e o Concílio da Calcedônia).

Pelagianismo

Doutrina segundo a qual o homem é totalmente capaz de alcançar sua salvação, atribuindo para tanto grande importância ao papel das obras e restringindo a idéia da graça divina, e, assim, essa doutrina opõe-se de forma radical ao pensamento de Agostinho.

Pericórese (perichoresis)

Termo relacionado à doutrina da Trindade, também conhecido pela palavra em latim, *circumincessio*. Defende a noção básica de que as três pessoas da Trindade se relacionam uma com a outra, ou seja, cada uma compartilha da vida das demais, de forma

que nenhuma delas possa ser destacada ou isolada das ações das outras.

Filocalia (philokalía)

Palavra em grego (que literalmente significa “amor pelo que é belo”) que, em geral, é empregada para designar duas antologias de livros da espiritualidade grega: ou fragmentos das obras de Orígenes, ou uma coleção de documentos reunidos por Marcário de Corinto e Nicodemo do Monte Santo, no século XVIII.

Pietismo

Movimento cristão especialmente associado a escritores alemães do século XVII, que destaca a importância da apropriação pessoal da fé e a necessidade de santidade na vida cristã. É provável que no mundo de língua inglesa seja mais conhecido sob a forma de metodismo.

Pós-liberalismo

Movimento ligado principalmente à Duke University e à Yale Divinity School, na década de 1980, que criticou a confiança dos liberais na experiência humana e advogou a noção da tradição comunitária como a influência controladora da teologia.

Pós-modernismo

Movimento cultural de caráter genérico, sobretudo nos Estados Unidos, que surgiu a partir do colapso quanto à confiança anteriormente depositada nos princípios racionais universais defendidos pelo Iluminismo.

Práxis

Termo de origem grega que significa literalmente “ação” e que foi adotado por Karl Marx com a finalidade de ressaltar a importância da ação, ou prática, em relação à teoria. Essa ênfase sobre a questão da “práxis” teve um profundo impacto sobre a teologia da libertação na América Latina.

Princípio sola Scriptura

Princípio, especialmente associado aos

teólogos da Reforma, que defende a necessidade de que as práticas e doutrinas da igreja se fundamentem nas Escrituras. Nada que não estiver fundamentado na Bíblia deveria ser considerado como normativo, ou obrigatório, para os cristãos. A expressão *sola scriptura*, “somente a Escritura”, sintetiza esse princípio.

Protestantismo

Termo, que surgiu em conseqüência da dieta de Speyer (1529), utilizado para designar aqueles que “protestavam” contra as práticas e doutrinas da Igreja Católica Romana. Antes de 1529, esses indivíduos e grupos se autodenominavam “evangélicos”.

Protestantismo liberal

Movimento que surgiu na Alemanha, no século XIX, que destacava o aspecto da continuidade entre religião e cultura, o qual floresceu entre o período de Schleiermacher e Paul Tillich.

Quadriga

Palavra originária do latim, empregada para indicar um método de interpretação bíblica baseado nos “quatro sentidos da Escritura”, que pode ser interpretada segundo seu sentido literal, alegórico, tropológico-moral e analógico.

Quarto evangelho

Termo usado para designar o evangelho de João, que destaca a singularidade do caráter literário e teológico desse evangelho, o que o distingue das estruturas comuns aos três primeiros evangelhos, geralmente conhecidos como evangelhos sinóticos.

Questão sinóptica

Questão de ordem acadêmica que investiga a forma como os três evangelhos sinóticos relacionam-se entre si. Talvez a perspectiva mais popular sobre essa relação seja a teoria das “duas fontes”, tese que defende que Mateus e Lucas usaram o evangelho de Marcos como fonte para escrever seus

evangelhos, além de uma segunda fonte (normalmente designada como “Q”). Existem outras possibilidades: por exemplo, a hipótese Grisebach, que considera que o primeiro evangelho foi o de Mateus, seguido pelo de Lucas e depois, Marcos.

Reforma radical

Termo cada vez mais utilizado para designar o movimento anabatista, isto é, a ala da reforma que foi além daquilo que Lutero e Zuínglio haviam imaginado, particularmente no que se refere à questão da eclesiologia.

Reformado

Termo que designa a tradição teológica inspirada nas obras de João Calvino (1510–1564) e seus sucessores. Seu uso é preferido ao uso do termo “calvinista”.

Sabelianismo

Heresia do começo do cristianismo, relativa à Trindade, que considerava as três pessoas como distintas manifestações históricas de um mesmo Deus. Em geral, é considerada como uma forma de modalismo.

Sacramento

Rito ou prática da igreja que, conforme alguns alegam, foi instituído por Jesus Cristo. Embora a teologia e prática católico-romanas reconheçam a existência de sete sacramentos (o batismo, a confirmação ou crisma, a eucaristia, a penitência ou confissão, a unção dos enfermos, a ordem sacerdotal e o matrimônio), a teologia protestante geralmente defende que podemos encontrar apenas dois sacramentos (batismo e eucaristia) no Novo Testamento.

Salesiano

Palavra que se refere a Francisco de Sales (1567–1622) ou às organizações que buscam se basear em suas idéias e valores. A ordem salesiana mais importante é a Congregação de São Francisco de Sales, fundada em 1859.

Soteriologia

Área da teologia que estuda a doutrina da salvação (*soteria*, em grego).

Teodicéia

Termo criado por Leibniz para designar a justificação teórica da virtude divina em face da presença do mal no mundo.

Teologia da libertação

Embora o termo possa designar qualquer movimento teológico que ressalte a importância do impacto libertador do evangelho, com o tempo passou a designar especificamente o movimento que surgiu na América Latina, no final da década de 1960, que enfatizava o papel da ação política e orientava-se conforme o propósito de uma libertação política frente à miséria e à opressão.

Teologia dialética

Termo empregado para designar as primeiras idéias do teólogo suíço Karl Barth (1886–1968), as quais destacavam a existência de uma “dialética” entre Deus e a humanidade.

Teopasquismo

Doutrina polêmica, considerada por alguns como heresia, surgida ao longo do século VI e ligada a escritores como John Maxentius. O lema básico desse movimento dizia que “uma das pessoas da Trindade fora crucificada”. Essa fórmula pode ser interpretada de acordo com um sentido perfeitamente ortodoxo, tendo sido defendida como tal por Leôncio de Bizâncio. Entretanto, foi considerada como algo potencialmente enganoso por escritores mais cautelosos, dentre eles Papa Hormisdas (falecido em 523), tendo caído gradualmente em desuso.

Theotokos

Termo que significa literalmente o “portador de Deus”. É um termo de origem grega, utilizado para designar Maria, mãe de Jesus, com a intenção de reforçar o aspecto central da doutrina da encarnação,

a saber, o fato de que Jesus Cristo é nada menos do que Deus. Foi bastante utilizado por escritores da igreja oriental, especialmente por volta da época da controvérsia nestoriana, como forma de articular a divindade de Cristo e a realidade da encarnação.

Transsubstanciação

Teoria que afirma que, na eucaristia, o pão e o vinho transformam-se no corpo e sangue de Cristo, embora sua aparência permaneça inalterada.

Trindade

Doutrina específica do cristianismo que retrata a complexidade da experiência acerca de Deus. Em geral é sintetizada pela máxima: “três pessoas, um Deus”.

União hipostática

Doutrina que defendia a união das naturezas divina e humana em Cristo, sem que ocorresse, no entanto, uma confusão de suas respectivas substâncias.

Visão beatífica

Termo utilizado principalmente pela teologia católica romana para designar uma visão integral de Deus, no pleno esplendor de sua majestade, acessível apenas aos eleitos, mas apenas após a morte. Contudo, alguns escritores, entre eles Tomás de Aquino, diziam que Deus permitiu a certas pessoas agraciadas por seu favor – como Moisés e Paulo – ter essa visão em vida.

Vulgata

Versão da Bíblia em latim, basicamente resultante dos esforços de Jerônimo, a qual fundamentou grande parte da teologia medieval.

Zuinglianismo

Termo em geral utilizado para designar o pensamento de Ulrico Zuínglio, mas também é bastante empregado para designar especificamente sua visão sobre os sacramentos, sobretudo no que concerne à questão da “presença real” de Cristo na eucaristia (que para ele estava mais para a “ausência real”).



Alister E. McGrath estudou nas Universidades de Cambridge e Oxford, e hoje é professor de teologia histórica na Universidade de Oxford. Ele tem lecionado nas áreas de teologia sistemática, ciência da religião, espiritualidade e apologética. Autor de inúmeros livros, o Dr. McGrath é considerado um dos mais influentes pensadores cristãos da atualidade. Seus muitos livros incluem *Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo* e *O deus de Dawkins: genes, memes e o sentido da vida* ambos publicados pela Shedd Publicações.

TEOLOGIA

sistemática, histórica e filosófica

parte do pressuposto de que seus leitores não têm conhecimento profundo sobre a teologia em geral,

assim, pode ser considerado uma excelente introdução à teologia cristã, definida pelo autor como a “tentativa de compreensão dos recursos básicos da fé, feita à luz daquilo que cada época considera como os melhores métodos”. E apesar de ser uma introdução, o livro cobre os dois mil anos de debate teológico cristão.

Nele, Alister E. McGrath faz um esboço e explica as principais idéias e debates que influenciaram a teologia, e identifica e explica o trabalho de seus pensadores mais expressivos. Escrevendo de forma clara e objetiva, ele introduz o vocabulário teológico básico, explica seus termos técnicos e traduz um grande número de palavras e expressões que vêm do grego, latim e hebraico. Inclui ainda as matérias filosóficas, históricas e sistemáticas da teologia, além de fornecer uma rica informação a respeito das mais variadas escolas de pensamento para cada tema abordado: um livro ímpar, indispensável e extremamente atual.

Shedd
publicações

ISBN: 85-88315-34-1

