

Paul Helm

A Providência de
DEUS



Série Teologia Cristã



Paul Helm

A Providência de
DEUS

Série Teologia Cristã



A Providência de Deus © 2007 Editora Cultura Cristã. Publicado em inglês em 1993 com o título *The Providence of God* © Paul Helm 1993. Traduzido e publicado com permissão da Inter Varsity Press, Leicester, Inglaterra. Todos os direitos são reservados.

1ª edição em português – 2007
3.000 exemplares

Tradução

Vagner Barbosa

Revisão

Vagner Barbosa
Wendell Lessa Vilela Xavier

Editoração e Capa

OM Designers Gráficos

Conselho Editorial

Cláudio Marra (*Presidente*), Ageu Cirilo de Magalhães Jr., Alex Barbosa Vieira, André Luiz Ramos, Fernando Hamilton Costa, Francisco Baptista de Mello, Francisco Solano Portela Neto, Mauro Fernando Meister e Valdeci da Silva Santos.

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

Helm, Paul, –

L647o A providência de Deus / Paul Helm; [tradução Vagner Barbosa]. – São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

224p.; 16x23 cm.

Tradução de The providence of God
ISBN 85-7622-028-8

1. Deus. 2. Providência e governo de Deus. 3. Teologia. I. Helm, P. II. Título.

CDD 21ed. – 231.5



EDITORA CULTURA CRISTÃ

Rua Miguel Teles Jr., 394 - CEP 01540-040 - São Paulo - SP
Caixa Postal 15.136 - CEP 01599-970 - São Paulo - SP
Fone: (11) 3207-7099 - Fax: (11) 3209-1255
Ligue grátis: 0800-0141963 - www.cep.org.br - cep@cep.org.br

Superintendente: Haveraldo Ferreira Vargas

Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

Sumário

Prefácio da Série	9
Prefácio	11
Introdução	13
1 Orientação	15
Os três contextos	16
O lado escuro	21
Uma agenda de problemas	23
Algumas observações sobre o método	24
Ceticismo sobre a ação de Deus	30
<hr/>	
2 Providência: Arriscada ou Isenta de Risco?	33
O caráter de Deus	37
1. O conhecimento de Deus	37
2. A vontade de Deus	40
3. A bondade de Deus	42
Acomodação	44
Custo e benefício	47
Conhecimento médio	48
Uma antinomia?	53
Compatibilismo	58

3. O Esquema Teológico	61
Panteísmo e deísmo	63
As atrações do deísmo	70
Teísmo	71
Conclusão	79
<hr/>	
4. Providência na Criação, Queda e Redenção	81
Noções preliminares	82
A queda	84
Linhas mestras	86
A aliança	89
História	91
Milagres e profecia	92
A encarnação	96
Atitudes do Antigo Testamento	97
Atitudes do Novo Testamento	99
O mundo é para a Igreja?	102
Providência e graça	104
<hr/>	
5. Providência e Orientação	107
Discernindo o padrão	108
Direção	115
Providência, tragédia e destino	121
Providência e acaso	125
<hr/>	
6. Oração e Providência	129
Deus, vontade livre e oração	131
A eficácia da oração peticionária	136
Um problema moral sobre a oração	141
<hr/>	
7. Providência e Responsabilidade	143
Os problemas	144
A relação de Deus com o universo	145
Modelo 1: o mal como privação	149
Modelo 2: permissão divina	152
Modelo 3: compatibilismo divino	155
Modelo 4: níveis causais	158

A importância dos modelos	162
A responsabilidade de Deus	163
A responsabilidade humana	165
Providência e graça	169
<hr/>	
8. A Providência e o Mal	173
Algumas conseqüências do problema do mal	176
Porque Deus não impede o mal moral?	179
O bem maior	182
A defesa do bem maior: o mal não-punitivo	184
A defesa do bem maior: mal punitivo	187
A defesa do bem maior: <i>o felix culpa!</i>	190
A resposta pessoal ao mal	193
<hr/>	
9. Reconhecendo a Providência	195
Fatalismo ou propósito?	196
Irracionalidade? Razões?	198
Objetividade	199
A experiência de fraqueza	201
Providência e ignorância do propósito de Deus	205
Providência e a resistência ao mal	207
Providência e a superação do mal	208
<hr/>	
Notas	211
Índice	221

Prefácio da Série

A *Série Teologia Cristã* cobre os principais temas da doutrina cristã. Ela oferece uma apresentação sistemática da maioria das principais doutrinas de uma forma que complementa os livros texto tradicionais sem copiá-los. Nossa maior prioridade são as abordagens contemporâneas, algumas das quais podem não estar em pleno acordo com algum ponto de vista evangélico específico. A série aponta, portanto, não apenas para respostas recorrentes a objeções levantadas ao Cristianismo evangélico, mas também remodela a posição evangélica ortodoxa de uma forma nova e convincente. A motivação global é, portanto, positiva e evangélica no melhor sentido.

Esta série pretende ser de grande valor para estudantes de Teologia de todos os níveis, quer esses estudantes desenvolvam seus estudos em um seminário ou em uma universidade secular. Ela também é desenvolvida para auxiliar os pastores e os líderes não-ordenados das igrejas. Tanto quanto possível, foram feitos esforços para tornar o vocabulário técnico acessível ao leitor não acostumado a termos teológicos, e a apresentação evita os extremos do estilo acadêmico. Ocasionalmente, isso significa que algumas abordagens específicas foram apresentadas sem uma argumentação muito profunda, levando-se em conta diferentes posições, mas, sempre que isso acontece, os autores remetem o leitor a outras obras, que discutem o assunto com maior discernimento e profundidade. Com esse propósito, foram providenciadas notas bastante oportunas, embora não sejam exaustivas.

A Providência de Deus

As doutrinas cobertas por esta série não são exaustivas, mas foram escolhidas para responder a preocupações contemporâneas. O título e a apresentação geral de cada volume ficaram à discrição do autor, mas as decisões editoriais finais foram tomadas pelos organizadores da série, em acordo com a IVP.

Ao oferecer esta série ao público, os autores e os editores esperam que ela vá ao encontro das necessidades dos estudantes de Teologia desta geração e traga honra e glória a Deus, o Pai, e a seu Filho, Jesus Cristo, em cujo serviço esta obra foi desenvolvida desde o começo.

Gerald Bray
Organizador da Série

Prefácio

Partes desse livro foram escritas durante minha temporada de Estudos de Verão no H. H. Meeter Center for Calvin Studies, Calvin College and Seminary, Grand Rapids, Michigan, em 1991. Eu sou grato pela oportunidade que essa bolsa de estudos me deu para realizar minha obra acadêmica.

Uma pequena seção do capítulo 2 viu a luz do dia pela primeira vez como parte de “The Impossibility of Divine Passibility”, em *The Power and Weakness of God*, org. Nigel M. de S. Cameron (Edimburgo: Rutherford House, 1990). Partes do capítulo 6 foram tomadas de “Asking God” (*Themelios*, September 1986) e “Prayer and Providence” em *Christian Faith and Philosophical Theology*, org. Gijsbert van den Brink, Luco J. van den Brom and Marcel Sarot (Kampen: Pharos, 1992). Sou grato aos respectivos organizadores e editores desse material pela permissão de reutilizá-lo aqui.

Sou particularmente agradecido ao editor dessa série, Gerald Bray, por seu apoio e por seus conselhos, e aos editores por vários tipos de auxílio. Juntos, eles contribuíram consideravelmente para aumentar o prazer que escrever esse livro me deu.

Paul Helm

Introdução

Qualquer pessoa que tentar traçar os contornos da teologia cristã tem uma escolha. Ela pode colocar versões diferentes de uma doutrina lado a lado com imparcialidade olímpica, ou pode oferecer seu próprio ponto de vista.

Nesse livro eu apresento minha própria posição, embora nada seja peculiar a mim. A principal razão para essa abordagem é tentar evitar a suavidade e a obliquidade que geralmente acompanham a colocação de uma posição ao lado da outra de uma forma “neutra”. Para um autor, oferecer sua própria posição gera a esperança de provar os leitores, convidando-os a colocarem-se ao seu lado e a pensar sobre suas próprias posições em um diálogo com outra, que é apresentada nas páginas que eles têm diante de si.

Nas páginas que se seguem, eu apresentei a posição “isenta de risco” da providência divina, uma posição que eu creio que corresponda tanto ao ensino da Escritura quanto ao ensino histórico da Igreja. Eu fundamentei essa posição com argumentos, e neguei a conveniência de outros argumentos geralmente usados para fundamentá-la. Obviamente, esse procedimento não é recomendado a qualquer pessoa que concorde com a conclusão, embora prefira outros argumentos, muito menos àqueles que entendem que Deus assume riscos. Eu tentei conjugar a fé com a Escritura e com a tradição teológica clássica, que é fundamentada na própria Escritura.

A questão é se essa posição (ou suas rivais) vai além da Escritura ao dizer coisas que não são garantidas pela Bíblia. Tal possibilidade pode ser

A Providência de Deus

minimizada, se não totalmente evitada, pela consideração da teologia negativa. A teologia negativa é um elemento necessário à teologia cristã e, sem dúvida, tem suas vantagens. Dizer que Deus é imortal e invisível, enquanto nos diz o que Deus não é, não nos diz nada sobre o que ele é. Isso é tanto necessário quanto seguro. Porém, uma teologia totalmente negativa é completamente estéril.

Como a Escritura não é uma biblioteca de livros de teologia sistemática, qualquer apresentação sistemática de uma doutrina escriturística nos convida a ir além do texto. Nessa nervura, tanto a posição ortodoxa sobre a pessoa de Cristo quanto a doutrina da Trindade têm sido consideradas, em épocas diferentes, como acréscimos à Escritura. Além disso, a palavra “providência” não aparece na Escritura, pelo menos na Authorized Version,¹ assim como a palavra “Trindade”. Esse livro sobre a providência de Deus foi escrito na crença de que nada que nele esteja contido contraria a Escritura. Mas, como a providência divina nos ensina, qualquer abordagem de temas profundos – soberania de Deus, liberdade humana, pecado e mal, tragédia humana e desastre cósmico – conterá elementos controversos. Convido meus leitores a considerar se esse livro é controvertido além dos limites da Escritura de uma forma inaceitável.

1

ORIENTAÇÃO

A “divina providência” ou mesmo a “providência de Deus” parece ser uma abstração fria, acadêmica, uma questão que interessa apenas ao teólogo sistemático ou a um filósofo, e não ao crente cristão. Mais que isso, a palavra “providência” está fora de moda, e muito raramente é usada. Isso pode reforçar o ponto de vista de que a discussão sobre a providência de Deus, como nós estamos prestes a fazer, é uma questão de interesse acadêmico ou até de interesse histórico.

Mas seria um erro concordar com essa conclusão, pois nós estamos embarcando em um estudo sobre *a ação de Deus agora*. Longe de estudar o que é estático ou abstrato, nós estamos interessados na ação de Deus em nosso mundo e em como, de acordo com a Escritura, essa atividade acontece. Portanto, nós estamos focalizando o presente, embora, como nós veremos, a atividade de Deus agora esteja vinculada com o passado (com o plano de Deus) e com o futuro (com o local para o qual a atividade de Deus está nos conduzindo).

Enquanto nós estamos preocupados principalmente com *nosso* presente, a envergadura do tempo que ocupa a duração de nossa vida, é importante não negligenciarmos outros “presentes”, pois enquanto a atividade de Deus é presente para nós agora, essa atividade foi presente também para Napoleão em seu tempo, e, é claro, também para Moisés, Davi e Paulo, e, logicamente,

A Providência de Deus

para Jesus. Seria plausível, mas, apesar disso, precipitado, supor que o caráter da atividade de Deus agora seja o mesmo que sempre foi, embora esse seja o pressuposto do *deísmo*. Essa é uma das importantes áreas de conflito entre o *deísmo* e o *teísmo cristão*, como nós veremos no próximo capítulo. Mas seria tolo concluir que, como Deus não age miraculosamente agora, ele pode nunca ter agido assim.

Como a palavra “providência” indica, a “providência de Deus” é uma maneira formal de se referir ao fato de que Deus *provê*. E o que seria mais prático, relevante e terreno do que isso? Portanto, será útil manter em mente a idéia de que Deus *provê* continuamente. Em nosso estudo, nós vamos nos preocupar muito com aqueles para os quais Deus *provê*, o que ele *provê* e como ele *provê*. Nesse primeiro capítulo, nós vamos começar tratativas considerando os três principais contextos nos quais, de acordo com a Escritura, inevitavelmente surgem a questão da providência de Deus, sua atividade agora.

OS TRÊS CONTEXTOS

Uma importante parte de nossa fé como cristãos é que Deus cuida de nós, e que os detalhes e a direção de nossa vida estão debaixo do controle proposital de Deus. Nós encontramos conforto no fato de que nada é tão pequeno que possa escapar da atenção de Deus, nem tão diminuto que não mereça sua atenção. Nós encontramos inspiração no fato de que Deus tem o poder de fazer com que as dificuldades desapareçam. Mas nós também estamos conscientes de que, freqüentemente, quando nós oramos, Deus parece não responder, e que a tragédia pessoal, a enfermidade e o luto podem ser permitidos por Deus sem qualquer alívio. Muito do que acontece parece sem sentido e sem propósito. O Senhor tanto pode tomar quanto pode dar, e os cristãos podem receber coisas más de suas mãos da mesma forma que recebem coisas boas. Nesse misto de bem e mal, os cristãos também podem ser convencidos de que eventos específicos têm ocorrido como resultado do cuidado direto de Deus, e assim nós podemos considerar alguns eventos de nossa vida como sendo especialmente “providenciais”. De fato, é exatamente isso o que a média dos cristãos tende a pensar sobre o exercício da providência divina, isto é, que ela não se refere a cada detalhe, mas principalmente a certas ocorrências “providenciais”.

A Escritura nos ensina que o amor e o cuidado de Deus se estendem aos detalhes de nossa vida em uma grande variedade de formas. Por exemplo, em seu ensino sobre cuidado e ansiedade, Cristo ensina que os fios de cabe-

Orientação

lo da cabeça dos crentes estão contados, e que cada movimento de um pardal é notado por Deus (Mt 10.29-31). Deus permitiu que o espinho continuasse na carne de Paulo (2Co 12.7). Quando personagens como Moisés e José olhavam para trás, certamente eles podiam perceber como eventos aparentemente triviais – a túnica talar, o choro de um bebê em um cesto, o esquecimento de um prisioneiro liberto – tudo contribuiu para o cumprimento de seu destino dado por Deus.

Mas uma breve reflexão nos mostrará que a providência de Deus não toca somente o contexto de assuntos pessoais desse tipo. Não é como se a vida de cristãos individuais estivesse sendo guiada por Deus e o resto da criação estivesse no caos, e a vida de cada cristão fosse uma ilha de propósito colocada em um mar de confusão. O que é verdade sobre o indivíduo é, presumivelmente, verdade sobre todos os outros cristãos – cristãos do passado, presente e futuro. Todo esse povo inumerável está exatamente na mesma posição: Deus os guia (mesmo quando eles não percebem), cuida deles e, embora sua vida tenha um lado escuro, até mesmo a dor, a perda e a angústia foram criadas por Deus juntamente com os tempos de prazer e bênçãos para promover seu propósito na vida deles. Quando Paulo disse que “todas as coisas cooperam para o bem” (Rm 8.28), ele estava se referindo ao insuperável poder e sabedoria de Deus, que o capacita a reunir esses diversos fios em benefício de cada cristão e como parte de seu ou de sua bem-aventurança.

De acordo com Romanos 8, a Igreja foi escolhida em Cristo antes do início do mundo, e predestinada para ser conforme a imagem de Cristo. E como ela foi predestinada para esse objetivo glorioso, assim também seu Salvador foi predestinado pelo determinado conselho e presciência de Deus para a vergonha e ignomínia da cruz, para receber a ira de Deus (At 2.23). O “todas as coisas” de Romanos 8.28, portanto, refere-se a tudo aquilo que acontece na Igreja cristã; por algum processo misterioso, Deus é capaz de fazer com que fraqueza e perseguição, e até mesmo o pecado, concorram para o bem da Igreja.

Mas há mais sobre o cuidado de Deus do que o fato de que ele cuida dos cristãos agora. Ele cuidou deles no passado. De acordo com Paulo, Deus cuidou dele antes mesmo que ele tivesse nascido (Gl 1.15; cf. Jd 1) e, o que é ainda mais surpreendente, desde antes da criação do próprio universo. Mas esse cuidado não é somente passado e presente, ele se estende também ao futuro, ao fim da vida dos cristãos, e à sua vida eterna além da sepultura, vida na presença do próprio Deus.

A Providência de Deus

Deus cuida do indivíduo cristão agora, mas ele também cuida, cuidou e cuidará de todos os cristãos em todos os tempos. Em alguns assuntos da divina providência, tal cuidado pela Igreja é considerado sob a ótica da “predestinação”, sendo estabelecida uma distinção entre a providência geral de Deus sobre toda a criação e a providência especial de Deus sobre sua Igreja. Em muitos sentidos, essa é uma distinção útil, porque aponta para o fato de que o propósito providencial tem um objetivo supremo, a salvação da Igreja. Isso chama a atenção para o fato de que, enquanto a providência de Deus tem muitos objetivos diferentes, a Igreja de Deus tem apenas um objetivo – conformidade à imagem de Cristo (Rm 8.29).

Apesar disso, há uma importante razão para ser cauteloso sobre a ênfase no contraste entre providência e predestinação. Enquanto as diferenças mencionadas no parágrafo anterior são importantes, os termos que nós usamos não devem dar a impressão de que a sustentação e o controle de Deus sobre toda a sua criação seja menos estrito e completo do que sua graciosa sustentação e controle sobre sua Igreja. Embora um tipo de controle seja geralmente exercido por retenção e o outro por dádiva, Deus controla todas as pessoas e eventos da mesma forma. Por esta razão, nenhuma distinção geral entre predestinação e providência será feita no decorrer da discussão do assunto. Toda predestinação é providencial, e todo exercício de providência é predestinado.

A Igreja de todas as épocas, então, foi e é guiada por Deus. Mas é possível ir mais além. Deus criou e sustenta todo o universo. Não somente os indivíduos cristãos e a Igreja cristã são objeto de sua atenção, mas toda a natureza, inclusive aquelas forças e pessoas que são indiferentes a Deus e até mesmo desafiadoras dele. Deus é o Criador e o Sustentador de tudo o que existe. Nisso estão incluídos, de acordo com a Escritura, centenas de milhões de galáxias, as hostes de anjos e arcanjos e o próprio Satanás, como Jó aprendeu.

Essa é, de certa forma, a mais básica de todas as relações. Não pode haver dúvida sobre o direito de Deus, como Criador e Senhor do universo, de governá-lo em todos os assuntos. Em muitas passagens das Escrituras, o sustento de toda a criação é apresentado em detalhes (*e.g.*, Jó 28-40; Sl 147-148). Paulo afirmou aos seus ouvintes atenienses que “nós vivemos e nos movemos e temos nosso ser” em Deus (At 17.28). Todas as coisas “subsistem” em Cristo (Cl 1.17,18). O detalhe dessa superintendência de Deus sobre toda a criação é mostrado, por exemplo, no fato de que Deus usa pessoas más para trazer à existência conseqüências não planejadas por elas (Is 10.7).

Orientação

O direito de Deus governar aquilo que ele mesmo trouxe à existência também é enfatizado. Como o oleiro, o Senhor tem poder sobre o barro; ele tem o direito de fazer o que lhe agrada com aquilo que criou. É fundamental para a relação escriturística entre Deus e o universo que “dele e por ele e para ele são todas as coisas” (Rm 11.36).

A providência divina está então vinculada aos interesses dos indivíduos cristãos, aos interesses de todos os cristãos – a Igreja cristã – e aos interesses de toda a criação animada e inanimada. No restante desse livro nós vamos nos referir a isso como os *três contextos* da providência divina. Nenhuma consideração sobre a providência divina pode negligenciar esses três contextos, ou o relacionamento entre eles.

Alguém pode ir além e afirmar que sem um reconhecimento da providência divina não é possível entender a visão bíblica da vida cristã, ou da vida corporativa da Igreja, ou do universo como um todo. Os três contextos não estão isolados uns dos outros, eles são paredes permeáveis. Como os cristãos estão em universo que foi criado, Deus dificilmente cuidaria deles sem ter controle sobre esse universo.

Nós podemos ser mais exatos sobre o caráter da providência divina? Em resumo, os elementos essenciais da providência divina são esses. Deus *preserva* sua criação e tudo o que ela contém. Essa é a forma mais fundamental e mais básica na qual o cuidado ao qual nos referimos pode ser expresso. Preservar é manter em existência. Tendo trazido a criação à existência, Deus a conserva existindo. Ela não tem um poder inerente para sustentar a si mesma. Mas se nossa noção sobre a providência de Deus for confinada somente à preservação daquilo que Deus criou, ela será totalmente inadequada quando for confrontada com os dados bíblicos. Dessa forma Deus conservaria a criação em existência, mas o que essas coisas fizeram enquanto existiam (o que elas planejaram e como elas realizaram seus planos, por exemplo) ficaria fora do cuidado de Deus. Ele observaria o que elas fizeram, e nada mais.

Deus, portanto, *sustenta* sua criação. Ele preserva sua criação sustentando-a. Enquanto, em qualquer abordagem sobre a providência, devemos fazer justiça à sua transcendência, ou seja, à separação entre Deus e sua criação e sua soberania sobre ela, da mesma forma a imanência de Deus, isto é, seu íntimo envolvimento com a criação, deve ser igualmente enfatizado. Não somente todo átomo e molécula, todo pensamento e desejo, é mantido em existência por Deus, mas cada curva e cada volta de tudo isso está debaixo do controle direto de Deus. Assim como nós sabemos, ele não delegou esse controle a ninguém

A Providência de Deus

mais. A exata natureza desse controle, e a forma pela qual é possível que nós sejamos precisos nesse ponto, ocuparão nossa atenção mais tarde.

O controle direto do pensamento de homens e mulheres faz surgir em muitas mentes o espectro do fatalismo, isto é, a idéia de que homens e mulheres estão cegamente destinados, talvez pelas estrelas, a um destino específico, independente de suas vontades e planos. Mas essa concepção é totalmente diferente daquela da providência divina pois, na providência, o controlador não é cego e o controle não é exercido independente daquilo que homens e mulheres querem. O controlador é Deus, que é o supremo orientador do universo. Ele exerce seu controle, até onde se refere a homens e mulheres, não de forma independente daquilo que eles querem, nem (falando de forma genérica) impelindo-os a fazer o que eles não querem, mas através de suas vontades. Como Agostinho disse:

Nossas escolhas caem dentro da ordem de causas que é conhecida como certa por Deus, e está contida em seu pré-conhecimento – pois as escolhas humanas não são causas dos atos humanos. Segue-se que Aquele que conhecia as causas de todas as coisas não poderia estar alheio àquilo que nossas escolhas eram entre essas causas que eram conhecidas como causas de nossos atos!

A providência divina, portanto, é direcionada, ou *proposital*. Como nós já observamos, ao trazer à existência todas as matrizes de eventos e sustentá-las em todas as suas complexidades, Deus tem em vista um certo propósito ou objetivo. Esses propósitos certamente serão realizados, muito embora, por ser uma parte do quebra-cabeça da providência divina, seja muito difícil enxergar como o que está acontecendo agora possa contribuir para os propósitos de Deus.

A expressão “fim” ou “fins” é usada deliberadamente. Desse ponto de vista, Deus tem um objetivo em mente, a saber, a manifestação de sua própria glória na criação e na redenção. Esse propósito único pode ser destrinchado como, por exemplo, propósitos relacionados à sua justiça e bondade. E esses propósitos podem ser ainda mais refinados de acordo com a forma pela qual eles afetam pessoas específicas na criação e aspectos da criação não-humana, tanto animada quanto inanimada. O propósito de Deus na providência relacionado ao Sr. Silva pode ser totalmente diferente daquele referente ao Sr. Barbosa ou àquele referente ao Taj Mahal. Mas, enquanto esses propósitos diferem entre si, eles fazem parte de um só propósito divino, de um só fim.

Orientação

O que nós vimos até aqui é que há três contextos nos quais surgem as questões da providência divina: (1) questões pessoais de necessidade, de sucesso ou fracasso, ou orientação; (2) a história e o destino da Igreja cristã, incluindo todos aqueles eventos que constituem a sua existência, principalmente a obra de Cristo e do Espírito Santo; e (3) toda a criação, animada e inanimada, na qual existe a vida de indivíduos e da Igreja. A providência de Deus age igualmente nessas três áreas, não há esfera na qual seu controle seja menor ou menos interessante do que em outra esfera, não há áreas “não ultrapasse”. Em cada um desses contextos, a providência de Deus é exercida na preservação de suas criaturas, na sua sustentação através da história, e no seu direcionamento aos objetivos que Deus tem para elas.

Os capítulos seguintes discutirão com maiores detalhes alguns dos temas levantados por esse quadro geral.

O LADO ESCURO

O ensino cristão sobre a providência divina afirma que Deus cuida e controla todas as coisas dentro dos três contextos apresentados acima. Mas também há um lado escuro. Os cristãos sabem que Deus os ama, e que eles podem experimentar o cuidado de Deus. Porém, como nós já observamos, há também tempos de perdas pessoais, a experiência de abandono, a enfermidade, contratempos, labuta penosa, e a ocorrência de eventos cujo propósito parece ser impossível compreender. Os cristãos podem pedir a Deus para guiá-los e o resultado pode ser totalmente contrário às expectativas. Os eventos de sua vida geralmente parecem não ter qualquer relação com suas vontades e necessidades, e pode ser totalmente impossível discernir um propósito global para a ocorrência desses eventos.

Isso também é verdade com relação à Igreja. Embora esteja afirmado na Escritura que a Igreja é a noiva de Cristo, redimida por seu sangue, e o objeto do cuidado especial e do amor de Deus, a Igreja cristã tem sido freqüentemente submetida a uma terrível perseguição, com a qual Deus parece não se importar. De tempos em tempos ela tem sido liderada por homens corruptos e fúteis. Ela tem sofrido dissensão interna, fratricídio, megalomania; ela tem sido sacudida por disputas doutrinárias. Longe de ser a semente da Igreja, o sangue dos mártires tem sido o precursor do eclipse da Igreja em várias partes da terra. Como podem todas essas ocorrências ser conciliadas com a afirmação de que Deus cuida e provê em favor da Igreja?

A Providência de Deus

Isso também é verdade em relação ao universo como um todo. Como pode o cuidado providencial de Deus sobre sua criação ser conciliado com disfunção, decadência e morte, com guerra e fome, e com os vícios e a incredulidade humana? Como pode o cuidado de Deus ser conciliado com calamidades climáticas, terremotos, tempestades violentas e vírus?

Esses são problemas agudos, muito discutidos e pouco compreendidos e resolvidos. Dentro do escopo de uma obra como essa, é impossível abranger a vasta discussão que tem sido feita sobre o problema do mal e as várias estratégias pelas quais as pessoas têm tentado justificar os caminhos de Deus. Uma tentativa pode ser feita para dizer algo sobre essas questões mais adiante, à luz da doutrina da providência divina delineada nos próximos capítulos. No contexto de uma discussão sobre a providência divina, essas questões difíceis parecem levantar dois tipos de problema.

Há, em primeiro lugar, problemas relacionados a conhecimento e crença. Dada uma crença prévia na providência de Deus, derivada das Escrituras, como nós podemos saber que Deus está nos guiando em uma certa direção? Como nós vamos decidir o que fazer? Além disso, o caráter de nossa decisão mudará por causa de nossa crença na providência? Nossa atitude seria diferente se nós crêssemos que Deus não “provê” e que, em vez disso, nós somos guiados por uma espécie de loteria cósmica? Essas questões geralmente se referem a pessoas que precisam fazer a escolha de uma carreira, por exemplo, ou estão tentando estabelecer prioridades entre diferentes cursos de ação. Qual é o valor do conhecimento de que Deus é ativo nesse processo?

Também há questões morais de um tipo particularmente agudo. O problema do mal é geralmente apresentado como um problema de consistência: como pode a existência de um Deus onipotente e bondoso ser consistente com a existência do mal moral e das catástrofes climáticas? Esse é um problema a mais. Mas no contexto do estudo da providência divina esse problema é encarado de uma forma mais precisa. Isso acontece porque a providência divina, pelo menos na forma como nós a entendemos, focaliza a onipotência de Deus como exercida no *controle* direto da criação. Assim, o problema não é simplesmente como Deus pode permitir o mal, mas como pode existir o mal em um universo que Deus controla.

O “problema do mal” geralmente emerge de uma forma distintiva durante as discussões sobre a providência divina. Suponha que alguém caia do alto

de uma escada, mas não tenha ferimentos graves. Pode ser dito que o fato dessa pessoa ter escapado sem ferimentos graves foi um ato providencial, o que seria amplamente aceito pelos cristãos. Mas o que dizer da queda em si? Ela também foi providencial?

O ponto pode ser generalizado. Se dissermos que Deus providencialmente interveio em Dunkirk, por que ele não intervém providencialmente com maior frequência? Por que não houve intervenção em Belsen ou Auschwitz? Por que, em geral, não há *mais* intervenções? Em um capítulo posterior será necessário discutir essas questões obscuras e também toda a idéia de providência como “intervenção” em maiores detalhes.

UMA AGENDA DE PROBLEMAS

Aproveitando nosso panorama desses problemas, nós podemos resumir nossa agenda para estudar a doutrina cristã da providência divina de uma forma um pouco diferente. Essa doutrina, como se aplica a qualquer um dos três contextos em separado, levanta três tipos de problema que precisam ser satisfatoriamente resolvidos para que a doutrina seja coerente e digna de crédito.

O primeiro é o problema da relação da existência e da atividade de Deus com a existência e a atividade de suas criaturas, particularmente os seres humanos. Como é possível preservar a atividade de cada ser humano sem cair no panteísmo (de acordo com o qual Deus é idêntico ao universo) e nem no deísmo (de acordo com o qual ele é totalmente separado e não mantém qualquer relacionamento com a criação)?

O segundo conjunto de problemas tem a ver com o nosso conhecimento. Considerando que Deus provê, é possível conhecer, em algum caso específico, o que ele orientou, está orientando ou vai orientar? Que diferença operacional pode fazer em uma pessoa o fato da providência de Deus, ou o fato de que Deus está provendo?

O item final de nossa agenda é discutir os problemas morais que a idéia de providência levanta. Como pode o caráter moral plenamente bom de Deus ser preservado diante do fato de que ele controla até mesmo as ações mais perniciosas de suas criaturas? Como nós podemos escapar do ponto de vista cínico de que, ao governar suas criaturas e suas ações, Deus permite que o fim justifique os meios? Além disso, como nós podemos continuar a afirmar a responsabilidade humana diante de tal controle?

ALGUMAS OBSERVAÇÕES SOBRE O MÉTODO

Nessa orientação preliminar tem sido repetidamente afirmado que nós estamos tentando apresentar a doutrina *cristã* da providência. O que isso significa, e o que isso implica em termos de método?

Significa, em primeiro lugar, que a fonte de dados a partir da qual essa doutrina é construída é a Escritura, ou uma interpretação possível à luz de seu ensino. Na história do pensamento ocidental tem havido algumas tentativas de derivar a doutrina da providência divina apenas da razão. Um exemplo notável é o argumento de Gottfried von Leibniz (1646-1716) de que o mundo real é o melhor dos mundos possíveis. Outro caso ocorre como parte do argumento da existência de Deus, conhecido como o “argumento do estilo”. De acordo com esse argumento, o universo mostra claros sinais da existência de um poderoso e benevolente Criador, e parte da evidência provém da ordem e da coerência do universo.

A questão importante para nós não é se essas tentativas tiveram sucesso em estabelecer a doutrina da providência divina, mas se elas adotaram o método apropriado ao fazer a tentativa. Devemos admitir que o método não foi apropriado, já que o material para a construção de tudo o que é distintivo nessa doutrina deve ser encontrado somente na revelação especial de Deus. Até onde, quando a doutrina é estabelecida, nós podemos esperar encontrar confirmação dela em aspectos gerais do universo, é uma questão de debate.

O material, até onde for possível, será proveniente da Escritura. Mas é claro que a Bíblia não é um livro-texto de doutrina cristã, com um conveniente capítulo sobre a providência. A palavra “providência” não aparece na Escritura. Os dados em termos dos quais um estudo da providência de Deus deve ser construído estão espalhados através dos livros da Escritura em uma grande variedade de formas. Isso nos faz lembrar que a “providência de Deus” não é um conceito teórico, mas refere-se à atividade de Deus na vida do indivíduo. Nossa meta, portanto, deve ser juntar as pontas desses dados em um todo balanceado e consistente.

Algumas vezes se faz um contraste entre uma abordagem “indutiva” e “dedutiva” dos dados da Escritura, usualmente com o propósito de aplaudir a abordagem indutiva e desprestigiar a abordagem dedutiva. Todavia, esse contraste é falso. Em qualquer análise dos dados bíblicos, deve haver elementos de ambas as abordagens. Deve haver, para começo de estudo, alguma opinião geral sobre a providência divina extraída dedutivamente desses dados. Mas como nossa compreensão é apenas parcial, nem mesmo dedu-

ções válidas são convenientes para a formulação de uma doutrina. Dessa forma, é preciso tratar as primeiras derivações da doutrina com o devido cuidado, retornando aos dados na crença de que a crença original pode ser sutilmente modificada e refinada no decorrer do processo. Uma dedução inicial deve ser seguida por novas induções, que serão seguidas por deduções revisadas, até que uma crença razoável seja extraída de todos os dados relevantes cobertos pelo estudo.

Nesse processo, a razão humana (a sua mente e a minha) necessariamente toma parte. Isso é arriscado, é claro, mas diante das circunstâncias é totalmente inevitável. O clamor que às vezes se ouve em favor de um tratamento “puramente bíblico” de uma doutrina, um tratamento totalmente desvinculado e não afetado pela razão humana, é totalmente impossível. O que seria uma doutrina bíblica como essa? Até mesmo a simples recitação de textos bíblicos envolve a razão humana na seleção dos textos, na decisão de quais textos são relevantes e quais não o são.

A forma pela qual nosso raciocínio deve operar é através da articulação dos dados da Escritura. É um axioma da fé cristã que a Escritura é auto-consistente. Segue-se, portanto, que contradições *prima facie* ou inconsistências entre os dados devem ser passíveis de resolução. É função da razão ajudar nessa resolução enquanto reconhecer, como em qualquer investigação intelectual, a existência de qualquer anomalia ou nó que precise ser desatado. Tendo extraído os dados da Escritura de uma forma tão consistente quanto for possível, também é função da razão deduzir, a partir desses dados, aquilo que se possa extrair deles, e tirar as implicações da doutrina resultante para outras doutrinas cristãs.

O desafio à razão humana é evitar impor uma doutrina sobre os dados *a priori*, abafando e silenciando o testemunho da Escritura, decidindo o que ela deve e o que ela não deve dizer. Esse é o estratagema de todo racionalista, e deve ser evitado a qualquer custo. Como isso pode ser evitado? Não pelo silenciamento da reflexão racional, mas pelo seu controle. Mas como?

Tem sido dito que às vezes os teólogos cristãos têm tentado extrair a doutrina cristã pela dedução de um axioma. Isso é especialmente relevante em relação à providência divina. Tem sido alegado especificamente que certos teólogos cristãos do passado usaram a idéia da predestinação como o único axioma teológico, fazendo com que tudo o mais fosse derivado dele. Todavia, uma rápida reflexão será suficiente para mostrar que isso é um *nonsense*, pois como pode, digamos, a morte de Cristo ou a proposição

“Cristo morreu por nossos pecados” ser deduzida da idéia da providência de Deus? Se Cristo morreu ou não pelos pecados, depende somente de se a morte de Cristo ocorreu e se ela faz parte da providência de Deus. Nós só podemos descobrir isso através de um exame dos dados pertinentes.

Mas um tipo diferente de proposta pode ser feito, não porque a providência divina ou a predestinação seja o axioma do qual deriva todo o restante da teologia cristã, mas porque é possível derivar a doutrina da providência somente do conceito de Deus. Tendo estabelecido a doutrina de Deus a partir da Escritura, pode ser afirmado que a doutrina da providência é uma questão de lógica. Ela pode ser discernida no caráter divino. Parece que o reformador protestante Zwinglio (1484-1531) tentou alguma coisa desse tipo.²

Tal procedimento não deixa de ser razoável. A partir do fato de que Deus é o Criador do universo, de que ele é santo, de que ele é Todo-Poderoso e conhecedor de todas as coisas e de que ele tem propósitos ou objetivos a atingir, muita coisa pode ser deduzida sobre o fato de que ele sustenta e controla sua criação. Mas seria um erro pensar que toda a natureza da providência divina pode ser descoberta dessa forma.

Poderia o *alcance* da providência de Deus (se, por exemplo, ela se estende não somente aos atos externos de suas criaturas, mas também aos seus pensamentos) ser deduzido apenas a partir do caráter de Deus? Talvez sim. Contudo, tendo em mente nossos três contextos, certamente é impossível derivar apenas do caráter de Deus o fato de que ele tem uma Igreja e que cuida dela. Esses dados só podem ser extraídos de sua revelação especial nas Escrituras.

O caminho, portanto, é permitir que os dados da Escritura controlem todo o nosso entendimento da providência divina, usando-os para refletir sobre conclusões preliminares às quais nossa prévia revisão de dados já nos conduziu. Nós partimos de algumas idéias rudes e preliminares sobre a providência divina, e tentamos refiná-las sucessivamente, permitindo que os dados da Escritura (em sua total gama de variedades) as modifiquem. Tal idéia preliminar já foi, de fato, apresentada na orientação desse capítulo. Os capítulos que se seguem são uma tentativa de refiná-la.

Quando nós definimos nossa posição preliminar sobre a providência divina à luz dos dados escriturísticos até a medida em que isso nos foi possível, o que foi exatamente que nós fizemos? É importante reforçar aqui o que está e o que não está sendo afirmado por tal proposição doutrinária. O que resulta é um *modelo* ou parte de um modelo do relacionamento de Deus com sua criação, e não uma *teoria*. A distinção é importante, e requer explicação.

Orientação

Nas ciências naturais, uma boa teoria explica a ocorrência de certos dados de uma forma simples e econômica, e possibilita previsões de ocorrências futuras com base em mais informações. Tais explicações geram entendimento, e sobre a base desse entendimento os cientistas são capazes, em uma certa medida, de controlar o futuro. Mas isso não é o que acontece na formulação de uma doutrina cristã.

Para começar, embora nós estejamos lidando com complexos conjuntos de dados, esses dados não ocorrem naturalmente, nem se repetem sob condições experimentais. Os dados são apresentados como resultado da revelação divina, e de outra forma eles não seriam conhecidos. Além disso, as informações, até onde elas se referem ao relacionamento entre Deus e um outro aspecto de sua criação, não possuem precedentes e nem paralelos na experiência humana.

Doutrinas teológicas não podem ser explicações científicas porque, diferentemente da ciência, é impossível apelar a quaisquer leis que as tornem inteligíveis e que permitam que eventos futuros sejam previstos. O que parece mais promissor é se elas puderem ser vistas como explicações pessoais, como certos tipos de explicação na história e nas ciências sociais – explicações em termos das razões e da intenção do agente. Deus é, aliás, extremamente pessoal. Mas reflexões posteriores mostrarão que esse não é o caso. É impossível tornar os dados inteligíveis invocando a intenção de Deus, pois a única forma de entender as intenções de Deus é através dos dados que ele escolheu revelar. Não é como se fosse possível ter um acesso separado e direto à mente de Deus para explicar e tornar inteligível o que ele está fazendo e falando a nós na Escritura. O único acesso que nós temos à mente de Deus é através daquilo que ele revelou sobre (entre outras coisas) seu papel providencial.

Assim, se as doutrinas teológicas não são explicações científicas e não são explicações pessoais, o que elas são? Eu sugiro que elas não são explicações de qualquer tipo. Elas são *modelos* que têm, pelo menos, uma função dupla. Uma dessas funções já foi mencionada: organizar os dados relevantes de uma forma tão coerente e consistente quanto possível. Parte do objetivo em tais afirmações de doutrina é ser *exato* até onde for possível. Uma afirmação exata é aquela que requer o mínimo de quantidade de qualificação posterior. A exatidão aqui não é aquela da teoria científica, mas aquela de um sumário.

Um exemplo de tal exatidão é a afirmação do Breve Catecismo de Westminster em sua resposta à questão: Quais são as obras da providência de Deus?³

A Providência de Deus

As obras da providência de Deus são a sua maneira muito santa, sábia e poderosa de preservar e governar todas as suas criaturas, e todas as ações delas.

Essa resposta é oferecida, no catecismo, como uma exata afirmação da doutrina. Ela tem o objetivo de resumir o ensino da Escritura de uma forma precisa na medida do possível, usando uma linguagem que exija a menor qualificação possível. O uso de símiles, figuras de linguagem e metáforas é minimizado. Está perfeitamente claro, contudo, que essa afirmação não é uma teoria. Alguém que creia que essa afirmação do catecismo é verdadeira não é capaz de explicar qualquer coisa que não tenha sido explicada antes. Possivelmente ela será capaz de atribuir coisas a Deus que não tinham sido atribuídas antes, mas tal atribuição não funciona como uma explanação.

A segunda função de tais afirmações é prevenir ou desencorajar a extração de falsas inferências a partir dos dados que elas resumiam.

Por tratar de questões que não possuem precedentes nem paralelos na experiência humana, as proposições teológicas possuem grande potencial de má compreensão. É fácil demais derivar falsas inferências a partir delas (ou de partes dela), daí a necessidade de tomar o devido cuidado com essas proposições como um todo. Como ilustração, nós podemos voltar ao Breve Catecismo, que contém as seguintes afirmações: Deus governa e preserva todas as suas criaturas; sua preservação e governo sobre elas se estende sobre todas as suas ações; sua preservação e governo sobre elas é totalmente santa, sábia e poderosa. Entre as inferências que essas formulações pretendem excluir, estão as seguintes:

- Que Deus preserva e governa apenas algumas de suas criaturas;
- Que Deus governa e preserva apenas alguns dos atos de suas criaturas;
- Que a preservação e o governo de Deus sobre suas criaturas é fraco ou inepto;
- Que a santidade de Deus está comprometida pela sua preservação e governo sobre algumas ações de suas criaturas;
- Que, no governo e na preservação de suas criaturas, Deus planeja certos fins que ele não tem poder suficiente para realizar.

Há, obviamente, outras inferências que não estão claramente incluídas nem excluídas dessa proposição, tais como:

Orientação

- Que no governo e na preservação de suas criaturas, Deus governa seus pensamentos e desejos;
- Que, ao governar e preservar suas criaturas, Deus age através de agentes intermediários.

Poderia ser argumentado que ações não incluem pensamentos, e da mesma forma poderia ser contra-argumentado: “Como Deus poderia governar todas as suas criaturas sem governar seus pensamentos?”. Se Deus governa e preserva suas criaturas através de agentes intermediários, ele governa e preserva esses agentes intermediários exatamente da mesma forma?

Mas o que está claro é que a afirmação extraída do catecismo não tenta responder questões teóricas. O que está claramente ausente dessa proposição é qualquer tentativa de explicar *como* Deus é capaz de efetuar suas obras de providência. E como o governador não é outra criatura, nós podemos estar certos de que qualquer tentativa de explicar esse relacionamento em termos de uma ou outra forma, através da qual as criaturas podem governar, necessariamente fracassará.

Algumas das formas pelas quais uma criatura governa outra são leis rigorosas, acordos, correntes elétricas, cordas, incentivos financeiros, favores sexuais ou prazer, por exemplo. Seria totalmente errado concluir que, como é dito que Deus governa sobre suas criaturas e suas ações, ele, portanto, as governa através de alguma das formas pelas quais uma criatura governa a outra. Talvez haja ocasiões em que Deus aja assim, mas seria precipitado concluir que seu governo é e sempre será dessa forma. Essas considerações serão de grande importância quando nós estudarmos, mais tarde, a questão da harmonia entre o governo divino sobre suas criaturas e a responsabilidade dessas mesmas criaturas. Pode ser que, sempre que uma criatura governe sobre outra, o governado sofra uma diminuição de sua responsabilidade pessoal. Mesmo que isso seja verdade, não se depreende daí que, quando Deus governa, suas criaturas não sejam responsáveis pelo que fazem.

Assim, para resumir, a função das proposições doutrinárias é dupla – encapsular os dados da Escritura em uma forma reduzida, e dessa forma impedir inferências precipitadas. Sua função não é fornecer explicações daquilo que, por causa de seu caráter sem paralelo, não pode ser explicado a nós.

Ao considerar qualquer aspecto da relação de Deus com o universo, então, nós estamos lidando com situações sem paralelo e que não podem ser experimentadas diretamente. Isso significa que, ao contrário de nossa abordagem às ciências naturais, a doutrina resultante não é capaz de responder

nossas questões “como?”. É prontamente admitido que, olhando de um ponto de vista intelectual, essa situação não é a ideal, mas, nessa área, como em qualquer outra área da investigação humana, exige-se que os investigadores respeitem o caráter dos seus dados de investigação, e não imponham suas próprias idéias sobre eles. Um dano indescritível tem sido feito à Igreja cristã pela falha em observar esses limites intelectuais.

Também há limites intelectuais de outro tipo. Ao considerar a providência divina, nós estamos lidando com a atividade daquele que é o Criador supremamente pessoal e o Senhor do universo. A doutrina da providência nos capacita a dizer, sobre qualquer evento ou ação do universo, que Deus o trouxe à existência ou, pelo menos, permitiu-o como parte de seu controle providencial sobre o todo. Mas o que nos é impossível é prover uma resposta intelectualmente satisfatória à questão “por quê?”. Essa questão só tem uma resposta: “porque Deus quis que fosse assim”. À questão subsequente, “por que Deus quis que fosse assim”, não há uma resposta esclarecedora. Essa é a razão pela qual, pelo menos nesta vida, a providência divina será sempre um mistério.

Ao lidar com a providência de Deus, portanto, nós estamos lidando com questões de grande importância para as quais não há explicação. Isso não significa que Deus seja arbitrário ou caprichoso ao lidar com o universo criado. O que significa é que a vontade de Deus, e as santas e sábias razões que ele tem para o exercício dessa vontade, são a mais elevada corte de apelação (mais elevada no sentido lógico). Não pode haver uma corte mais elevada e, portanto, mesmo que isso seja insatisfatório, nós devemos nos contentar com essa última referência à vontade de Deus.

CETICISMO SOBRE A AÇÃO DE DEUS

A maior parte desse capítulo foi gasta na montagem de uma agenda de problemas e com a formulação de um método adequado de investigação. Mas é fácil antecipar a objeção de que isso levanta uma importante questão. Nossa discussão, por mais preliminar que tenha sido, pressupõe que faz sentido falar sobre a ação ou atividade de Deus. Muitos filósofos e teólogos, porém, têm questionado isso. Eles têm dito, por exemplo, que ações exigem tempo. Portanto, como um Deus que existe na eternidade pode agir?⁴ Também é dito que uma ação é necessariamente realizada por um agente *corpóreo*, mas Deus existe em um estado *incorpóreo*. Como, então, pode ser dito que ele tenha realizado uma ação?

É importante separar duas questões distintas. Um tipo de questão é “como nós podemos estar certos, ou até mesmo ter alguma opinião, de que algum evento específico (digamos, a travessia de Dunkirk) é um ato de Deus?”. Vamos chamar esse problema de identificação. Esse tipo de pergunta pode ser respondida somente através do acúmulo de evidências do tipo apropriado. Nesse sentido, decidir se um evento é ou não um ato de Deus não é um princípio diferente de decidir se um evento específico foi ou não um ato de Napoleão. É necessário analisar as circunstâncias. Nós esperamos discutir esse tipo de questão, sob várias aparências, à medida que fizermos nossa investigação.

Há, contudo, um tipo mais básico de questão: Como pode qualquer coisa ser tida como um ato de Deus? Essa é uma questão conceitual e nos dirige ao problema de identidade. Ela se refere a qualquer idéia de ação divina e é mais básica porque, até que a resposta a essa questão seja dada, não é possível discutir questões de identificação.

Aqui está uma expressão contemporânea sobre qualquer idéia de ação divina:

Quando se diz que Deus “agiu”, acredita-se que ele tenha realizado um ato observável no espaço e no tempo, de forma que ele funcionou como qualquer causa secundária; e quando se diz que ele “falou”, acredita-se que uma voz audível tenha sido ouvida pela pessoa em questão. Em outras palavras, as palavras “agir” e “falar” foram usadas no mesmo sentido para Deus e para o homem. Nós negamos esse entendimento unívoco de palavras teológicas. Para nós, verbos teológicos como “agir”, “trabalhar”, “fazer”, “falar”, “revelar”, e etc não têm o sentido literal de ações observáveis no espaço e no tempo ou de vozes no ar... a menos que se saiba em algum sentido o que a analogia significa, como ela está sendo usada e qual a sua finalidade, uma analogia é vazia e ininteligível.⁵

Dessa forma Langdon Gilkey, e muitos outros, argumenta que não se pode dizer que Deus agiu no mesmo sentido em que você e eu agimos, e que não há um sentido alternativo claro. O que se pode dizer sobre isso?

Em primeiro lugar, parece não haver fundamento para as ansiedades de Gilkey sobre observabilidade. As ações, tipicamente, consistem de causas não-observáveis e de efeitos observáveis. Uma pessoa decide fazer algo e,

A Providência de Deus

então, cuida para que não seja impedido e faz o que havia decidido. Por que isso não se aplicaria no caso de Deus? Sua “vontade” é oculta a nós, não é observada e nem observável. Mas a sua “vontade” também é oculta a mim, e a minha é oculta a você. Os efeitos da “vontade” de Deus podem, apesar de tudo o que nós ouvimos em contrário, ser públicos e observáveis, como no caso da criação material e de tudo o que ela contém e, até mesmo, no caso dos milagres, eventos específicos dentro da criação. Por que não? Alguns dos efeitos das ações de Deus podem ser não-observáveis, assim como os efeitos de algumas ações humanas (tais como seqüências de raciocínio, ou outras correntes de processos mentais). A observabilidade, portanto, parece não ter muita relação com o conceito de ação.

Deve ser dito, contudo, que, já que nós aprendemos o que é uma ação vendo como outra pessoa se comporta, “ação” não pode ter o mesmo sentido quando aplicada a Deus e quando aplicada ao Sr. Araújo. Quando Deus alegadamente fala, por exemplo, cordas vocais não têm nada a ver com isso. Essa seria uma séria objeção somente se a referência às cordas vocais fosse parte do sentido de “fala”. Talvez o significado de “fala” seja encontrado não em referência ao corpo, mas pela produção de certos efeitos, como o efeito de comunicação.

Mesmo que não seja assim – mesmo que o significado de “fala” não seja o mesmo quando usado para Deus e para o homem – por que o sentido, como aprendido no contexto humano, não pode ser adaptado para o uso no caso da fala divina? Se “fala” significa “comunicação por meio do uso de cordas vocais”, por que, no caso de Deus, “fala” não pode significar simplesmente “comunicação”? Como William Alston comenta:

Mesmo que o significado dos termos de ação humana seja infectado com elementos que impeçam que eles sejam aplicados a Deus, simplesmente cerceie esses elementos e veja o que sobra. Pode ser, e geralmente é, que o que sobra seja algo que possa ser inteligivelmente aplicado a Deus, e nessa aplicação nós tenhamos sucesso em dizer o que nós pretendemos dizer quando falamos em ação de Deus. ⁶

Não há, portanto, uma razão *a priori* que possa nos levar a concluir que Deus não pode agir, e que por essa razão qualquer idéia de providência divina seja incoerente.

2

PROVIDÊNCIA: ARRISCADA OU ISENTA DE RISCO?

Antes de analisarmos a providência divina em maiores detalhes, há um problema maior que precisa ser resolvido. Esse problema é a questão de se, de acordo com a Escritura, a providência divina envolve risco ou não, isto é, se envolve risco ou não para Deus. Aqui se estabelece uma distinção entre cristãos que navegam em águas profundas. Essa questão está no coração do conflito entre Agostinho e Pelágio, e também no coração do conflito da Reforma. Sendo assim, há pouca esperança de que esse problema seja resolvido satisfatoriamente em um capítulo tão curto. Contudo, pouco progresso pode ser feito na compreensão da providência divina até que nós tenhamos revisto alguns dos argumentos de cada lado, e tenhamos decidido como nós vamos proceder à luz dessa divisão básica. O propósito desse capítulo é exatamente esse.

A Providência de Deus, de acordo com a Escritura, estende-se a tudo o que ele criou, incluindo as escolhas de homens e mulheres? Ou sua providência é limitada, talvez limitada pelo próprio Deus, de forma que ele não saiba infalivelmente como o universo se desdobrará? Vamos chamar a primeira dessas opiniões (na verdade, uma família de pontos de vista) de ponto de vista isento de risco ou “no-risk” da providência de Deus, e a segunda família será chamada de ponto de vista arriscado ou “risky-view”.¹ Nossa questão, portanto, é: Qual dessas posições é favorecida pela Escritura?

A Providência de Deus

Está claro que existem diferentes tipos de risco. Por exemplo, se nós começamos algo sem saber como isso vai se desenvolver, nós estamos correndo risco. Um risco de outro tipo, talvez menor que o primeiro, é quando nós não temos preferência formulada ou expressa sobre como nós queremos que as coisas se produzam, e em vez disso temos apenas expectativas, e a partir daí colocamos em movimento eventos que podem conduzir somente a um cumprimento parcial de nossas expectativas, ou até ao não cumprimento delas. Portanto, segue-se que nós devemos usar “risco” no seu sentido mais forte somente quando tanto as preferências quanto as expectativas estão em jogo. Nós não corremos risco se nós, sabidamente, colocamos em movimento eventos que correrão exatamente como nós queremos que eles corram.

No caso da providência divina, os eventos em questão são todos aqueles que, na história de todo o universo, tornaram-se reais. Nós devemos admitir que se pelo menos um desses eventos pudesse ter se desdobrado de uma forma diferente daquela pela qual Deus previu que aconteceria, então Deus teria corrido um risco. O risco pode não ser muito grande, e sua ameaça iminente pode ser amenizada se nos lembrarmos que até mesmo se Deus não determinar infalivelmente o que acontecerá em cada caso específico, seu controle sobre tudo o que acontece é considerável. Contudo, um risco é sempre um risco.

Você observará que nós conceituamos risco e isenção de risco em termos do *conhecimento* de Deus.² Também é possível formular esses conceitos em termos do decreto ou da ordenação de Deus, e pode-se pensar que essa formulação estaria mais de acordo com a providência de Deus. Se Deus assume um risco, contudo, onde ele é entendido em termos de conhecimento, então segue-se logicamente que ele também assume um risco em termos do que ele ordena, pois o que ele ordena deve ser igualmente arriscado.

Numerosos teólogos e filósofos contemporâneos são da opinião de que a providência de Deus deve ser um negócio de risco. Aqui há algumas afirmações representativas:

É evidente que a opinião de que o governo aqui proposto de Deus sobre o mundo difere de outros que são comumente mantidos. Mas onde exatamente está a diferença? Eu creio que ela pode ser formulada em uma questão simples, mas crucial: *Deus corre ris-*

Providência: Arriscada ou Isenta de Risco?

cos? Ou, para apresentar a questão com mais precisão: *Deus toma decisões que dependem para sua realização de respostas de criaturas livres nas quais as próprias decisões não são informadas pelo conhecimento de sua realização?* Se for assim, então criar e governar o mundo é, para Deus, um negócio arriscado. Essa é uma implicação das opiniões aqui adotadas, e é igualmente evidente que ela seria rejeitada por alguns pensadores cristãos – aqueles, por exemplo, que afirmam a teoria da predestinação, de acordo com a qual tudo o que ocorre é determinado somente pelo decreto soberano de Deus.³

O valor que considera o conhecimento como um bem pode ser mais plenamente percebido pela renúncia da possibilidade de ser um completo sabe-tudo, e criar um mundo no qual as ações futuras de outros podem ser somente conjecturadas, e algumas vezes nem isso. Se Deus criou o homem à sua própria imagem, ele deve tê-lo criado capaz de novas iniciativas e novos impulsos que não podem ser precisa ou infalivelmente predeterminados, mas que dão ao futuro um perpétuo frescor e uma inexaurível variedade de possíveis pensamentos e ações, que, tanto da parte de seus filhos quanto da parte do próprio Deus, cristalizam-se em realidade.⁴

...Deus deve correr riscos reais se ele faz criaturas livres (centenas, milhões ou trilhões de riscos, se cada criatura faz centenas de escolhas morais significativas). Não importa quão sutilmente Deus tenha agido ao correr tantos riscos, sua vitória sobre *cada* risco não seria antecipadamente provável.⁵

Que Deus é onisciente somente no sentido atenuado – dado que ele é perfeitamente livre e onipotente – claramente teria resultado de sua própria escolha. Ao escolher preservar sua própria liberdade (e dar liberdade a outros), ele limita seu próprio conhecimento do que está por vir. Ele continuamente se limita dessa forma para não poder a futura liberdade sua ou de suas criaturas. Com relação ao homem, suas escolhas são muito influenciadas pelas circunstâncias, e isso torna possível que um ser que conhece todas as circunstâncias preveja o comportamento humano corretamente na maior parte

A Providência de Deus

do tempo, mas sempre com a possibilidade de que os homens possam tornar falsas essas previsões.⁶

As seguintes afirmações são representativas da posição de que a providência é isenta de risco:

Muito embora possa nos parecer que todas as coisas acontecem igualmente aos bons e aos maus, já que nós somos ignorantes quanto às razões da providência de Deus ao permitir que isso aconteça, não há dúvida de que em todas essas coisas boas e más acontecendo aos bons e aos maus há em ação um plano bem elaborado através do qual a providência de Deus direciona todas as coisas.⁷

Mas Deus protege e governa por sua providência todas as coisas que criou, “ensinando de ponta a ponta poderosamente e ordenando todas as coisas sutilmente” (Sabedoria 8.1). “Todas as coisas estão descobertas e patentes aos seus olhos” (Hb 4.13), até mesmo aquelas que, pela livre ação das criaturas, acontecerão no futuro.⁸

Deus, o grande Criador de todas as coisas, fez, direciona, dispõe e governa todas as criaturas, ações e coisas, desde a maior até a menor, por sua sábia e santa providência, de acordo com seu infalível pré-conhecimento, e com o livre e imutável conselho de sua vontade, para o prazer da glória de sua sabedoria, justiça, bondade e misericórdia.⁹

Será observado, a partir dessa seleção de opiniões sobre a providência de Deus, que a principal (se não a única) razão pela qual uma posição de “risco” sobre a providência é assumida é a preocupação em preservar a liberdade humana e (pelo menos no caso de Swinburne) preservar também a liberdade de Deus. Todos os escritores sustentam a opinião de que somente se a providência for um negócio de risco, haverá lugar para o exercício da liberdade humana.

“Liberdade” é um termo que tem muitos sentidos, e é muito importante entender qual é o sentido de liberdade humana que esses escritores crêem ser essencial salvaguardar. Uma forma de explicar esse sentido é a seguinte. Se nós somos livres, então nós temos o poder de fazer alguma ação especí-

fica, ou de deixarmos de fazê-la, muito embora toda a história do universo até o ponto dessa escolha seja a mesma, seja qual for a escolha feita. Toda a história do universo, a partir do ponto de nossa escolha, é consistente tanto com a nossa realização dessa ação quanto com a nossa decisão de não realizá-la. Dessa forma, qual ação é realizada depende de nós, do exercício de nossa liberdade. Uma forma alternativa de expressar isso é, embora não seja uma forma estritamente equivalente, dizer que nós somos livres ao realizar uma ação somente se, cada circunstância permanecendo a mesma, nós pudermos tomar uma decisão diferente.

Esse é um sentido de liberdade incompatível com o determinismo. Somente se a liberdade nesse sentido for mantida (como crêem escritores como Lucas e Swinburne) pode-se fazer justiça à dignidade e à criatividade humana, e à responsabilidade humana.

Nos capítulos seguintes, quando tratarmos dos diferentes modelos de providência e do eletrizante tema de providência e mal, nós vamos considerar em maiores detalhes a questão da liberdade humana, e particularmente se essa opinião sobre a liberdade humana é necessária para manter a dignidade e a responsabilidade humana. Nesse estágio nós vamos considerar quais são as conseqüências da idéia da providência divina admitir um ponto de vista não-determinista da liberdade humana (ou, mais precisamente, quais conseqüências os escritores supra citados estão preparados para aceitar). Essas conseqüências estão relacionadas principalmente com o caráter de Deus – seu conhecimento, sua vontade e sua bondade, incluindo o caráter da graça salvadora de Deus. Esse último ponto, contudo, não é algo que ameace muito a corrente discussão. Nós vamos comentar brevemente cada um desses elementos.

O CARÁTER DE DEUS

1. O conhecimento de Deus

Como é tradicionalmente entendido, Deus é onisciente. Isso não é somente uma conseqüência da perfeição de Deus de forma abstrata (pois como poderia um ser perfeito ser ignorante a respeito de alguma coisa?), mas também é decorrente de um dado importante da Escritura. Na Escritura se diz que Deus é aquele que conhece o fim desde o começo; todas as coisas estão patentes e abertas diante de seus olhos; ele conta os fios de cabelo de nossa cabeça; ele sabe quando nos assentamos e quando nos levantamos, ele de longe conhece os nossos caminhos; ele sabe do que nós precisamos antes

A Providência de Deus

que nós peçamos; ele ordena todas as coisas segundo o conselho de sua vontade, e assim por diante.

Mas se de fato Deus criou um universo no qual há risco, então ele não é onisciente. A maior parte dos escritores que assume a posição de “risco” aceita isso. Eles estão prontos, conseqüentemente, a sacrificar ou atenuar a doutrina escriturística clássica da onisciência divina em favor da providência de risco. Há muitos argumentos diferentes pelos quais essa atenuação é defendida, mas para simplificar e focalizar nossa discussão eu vou me concentrar nos argumentos usados por Richard Swinburne em *The Coherence of Theism*.

Swinburne desenvolve seu raciocínio com a preocupação não somente de preservar a liberdade humana, mas também a liberdade divina. Por causa dessa preocupação em salvaguardar a liberdade, Swinburne propõe a seguinte definição restrita de onisciência:

Uma pessoa P é onisciente em um tempo t se e somente se ela souber cada verdadeira proposição sobre t ou um tempo anterior que é verdadeiro e também conhecer cada verdadeira proposição sobre um tempo depois de t, de forma que o que ele registra é fisicamente necessitado por alguma causa em t ou antes de t, que é verdade.¹⁰

Essa definição pode exigir alguma explicação. Observe, em primeiro lugar, que o que é proposto é uma definição geral de onisciência, que pode ser aplicada não somente a Deus, mas a qualquer pessoa. Além disso, quem quer que aplique isso está no tempo, pois a definição se refere à onisciência *no tempo*. Se Deus é eterno, como alguns afirmam, então essa definição não pode ser aplicada a ele. Talvez ela possa ser sutilmente modificada.

O pensamento básico por trás da definição, contudo, é que um ser onisciente conhece tudo sobre o passado e sobre o presente, e ele também sabe o que é “fisicamente necessitado” por qualquer causa no presente ou no passado. Tal ser onisciente saberia, por exemplo, que eu estou digitando essas sentenças em meu computador, e ele saberia também quais seriam os movimentos dos planetas amanhã, e qual seria o estado de qualquer floresta distante, fisicamente inacessível à interferência humana, amanhã. O que ele não sabe hoje é qualquer coisa sobre o futuro que dependa de escolhas não-fisicamente necessárias, particularmente as decisões humanas. Assim, se eu ainda não decidi em minha mente, por uma livre ação, se eu vou ou não

Providência: Arriscada ou Isenta de Risco?

cortar minha cerejeira amanhã, então Deus também não tem como saber qual será o estado dessa cerejeira amanhã. Ele poderia saber qual seria esse estado se esse estado (livremente decidido sem interferência) fosse fisicamente necessário por seu estado hoje.

Swinburne reforça a importância de limitar a onisciência daquilo que não é *fisicamente* necessário, mas essa restrição pode não cobrir todos os casos que ele tem em mente. Alguns afirmam não que as escolhas humanas sejam fisicamente necessárias, mas que elas são psicologicamente necessárias ou até mesmo racionalmente necessárias, isto é, eles afirmam que as escolhas humanas são resultado não de estados físicos prévios, mas de estados psicológicos prévios, tais como desejos, vontades e preferências de vários tipos. O relato de Swinburne pode ser modificado para cobrir esses casos, simplesmente retirando-se a palavra “física” de seu enunciado.

Ao dizer que Deus (por exemplo) não *sabe* o que uma pessoa (incluindo ele mesmo) escolherá livremente amanhã, Swinburne não está negando que Deus possa ter *crenças* sobre o futuro.

Ao escolher preservar sua própria liberdade (e dar liberdade a outros), ele limita seu próprio conhecimento do que está por vir. Ele continuamente se limita dessa forma por não podar a futura liberdade sua ou de suas criaturas. Com relação ao homem, suas escolhas são muito influenciadas pelas circunstâncias, e isso torna possível que um ser que conhece todas as circunstâncias preveja o comportamento humano corretamente na maior parte do tempo, mas sempre com a possibilidade de que os homens possam tornar falsas essas previsões.¹¹

Sabendo o que sabe sobre o presente e sobre o passado, Deus pode (como nós observamos anteriormente) ter previsões bem precisas. Contudo, essas previsões não equivalem ao conhecimento. Deus tem crenças ou previsões (nós podemos presumir), muitas das quais se mostram falsas, por causa de livres decisões de homens e mulheres, e o que ele supõe que acontecerá na verdade não acontece. Portanto, a onisciência de Deus é não apenas restrita, como já foi indicado, mas sua infalibilidade também é limitada. Nós retornaremos a esse ponto mais adiante.

Essa abordagem da onisciência difere grandemente daquela que foi feita pelos grandes teólogos do Cristianismo. Por exemplo:

A Providência de Deus

Se a infinidade de números não pode ir além dos limites do conhecimento de Deus, que a compreende, quem são os poucos homens que nós deveríamos presumir poder colocar limites no seu conhecimento? ...O fato é que Deus, cujo conhecimento é simples em sua multiplicidade e um em sua diversidade, compreende todas as coisas incompreensíveis com uma incompreensível compreensão.¹²

O que quer que possa ser produzido, ou pensado, ou dito por uma criatura, e também o que quer que Deus possa produzir, tudo é conhecido por Deus, até mesmo aquilo que não vem à existência.¹³

Com relação ao arrependimento, nós devemos afirmar que ele não é mais aplicável a Deus do que a ignorância.¹⁴

Enquanto Swinburne reconhece que esse tratamento dado à onisciência de Deus é menos estrito que o tratamento dado pelos teólogos cristãos a Deus, ele alega possuir suporte bíblico para isso. Ele cita, por exemplo, o fato de que, no Antigo Testamento, Deus tem certos planos que, ocasionalmente, são mudados. Ele mudou seus planos com relação a Sodoma, quando Abraão intercedeu por ela, e poupou Israel quando Moisés intercedeu; ele poupou Nínive quando Jonas pregou, e assim por diante. Em geral, Swinburne diz, Deus não precisaria fazer promessas condicionais se ele soubesse o que os homens vão fazer.

Por outro lado, o Novo Testamento fala bastante sobre o “pré-conhecimento” de Deus, mas, por alguma razão, às vezes ele o faz parecer que não é absoluto. O homem pode mudar os planos de Deus.¹⁵

Dessa forma há, de fato, dois tipos de dados escriturísticos. Um tipo indica que o conhecimento de Deus não é qualificado. O outro tipo de dados representa Deus aprendendo, esquecendo, mudando de opinião, sendo surpreendido, e coisas semelhantes. O que, então, nós deveríamos concluir? Qual parte do conjunto de dados sobre a providência divina é não apenas coerente consigo mesmo, mas também está de acordo com todos os dados da Escritura? Nós devemos considerar uma resposta para essa questão brevemente.

2. A vontade de Deus

Há vários sentidos nos quais se diz que Deus tem uma vontade. Deus pode desejar em um sentido de *mandamento*, e ele pode desejar em um

sentido de *decreto*. Minha cerejeira existe pelo decreto de Deus, mas ele não mandou que a árvore existisse (nós podemos dizer que ele mandou que a árvore exista, mas não que ele a mandou existir). Além disso, só é possível dar comandos àquilo que já existe, e até que Deus tenha comandado que a árvore exista, não há árvore para que ele possa comandar.

Não é fácil supor que Deus possa dar ordens a árvores. Mas, de acordo com a Escritura, de tempos em tempos ele dá ordens a homens e mulheres. Às vezes esses comandos estão relacionados com pessoas, tempos e lugares específicos; às vezes eles são mais gerais, até mesmo universais em seu alcance. A ordem de Deus a Abraão para sacrificar Isaque foi específica. Seu mandamento de proibir o roubo foi dado a Israel, e talvez tenha uma aplicação ainda mais ampla.

Nem todo mandamento de Deus é obedecido. A Escritura ensina, contudo, que até mesmo nas ocasiões em que o mandamento de Deus é desobedecido, a desobediência está de acordo com sua vontade, no sentido de seu decreto. A Escritura está cheia de exemplos desses casos. Foi contra o mandamento de Deus (presumivelmente) que os irmãos de José o venderam, mas dessa forma Deus havia decretado salvar Israel. Através da desobediência de Saul, Davi tornou-se rei. Através das intenções assassinas dos judeus e da fraqueza de Pilatos, Jesus foi crucificado.

Talvez esses eventos tivessem sido efetuados sem qualquer violação do mandamento de Deus. Nós não devemos especular sobre isso. É suficiente observar que, *de fato*, eles não aconteceram dessa forma, mas o que Deus decretou envolvia violações de mandamentos que ele mesmo havia dado. Para apresentar a questão paradoxalmente, a quebra de sua vontade tornou-se parte do cumprimento de sua vontade. Nós devemos considerar o caráter da vontade de Deus em maiores detalhes no capítulo 5.

Se, contudo, alguém supõe uma providência de “risco”, esse quadro parece mudar essa suposição de forma radical. De acordo com alguns teólogos cristãos que defendem esse ponto de vista, há pelo menos algumas ocasiões importantes que contêm elementos não decretados por Deus, ou nos quais embora Deus tenha decretado um certo resultado definido, esse decreto é frustrado ou modificado pelo exercício da libertadora vontade humana. Enquanto, segundo esse ponto de vista, Deus decreta *incondicionalmente* grande parte (por exemplo, aqueles aspectos de sua criação que nunca foram afetados por escolhas livres), ele também decreta grande parte *condicionalmente*, portanto, assumindo riscos. Da mesma forma, assim como seus man-

damentos (por exemplo, não roubar) podem ser quebrados, assim também aquilo que ele decretou pode ser frustrado, se isso depender de uma escolha livre. Aqueles que fazem tal escolha podem não saber que estão frustrando o decreto de Deus (esse decreto pode não ter sido revelado a essas pessoas), mas isso não altera o fato em questão.

De fato, contudo, a questão é mais profunda do que isso. De acordo com a visão da providência de “risco”, não somente uma decisão livre pode frustrar o decreto de Deus, mas o ato de Deus decretar qualquer ação humana é inconsistente com o fato de essa ação ser indeterminadamente livre. Como nós já vimos, a essência da liberdade indeterminada é o poder de escolher entre A ou não-A em uma situação em que o caráter do universo, a partir do momento da escolha, é fixo. Dessa forma, o que Deus pode ou não pode ter decretado sobre a escolha, antes de sua existência, é *irrelevante* para o exercício da escolha.

Várias formas têm sido propostas para mitigar os efeitos dessa colisão entre o decreto de Deus e a libertadora liberdade humana, para minimizar ou eliminar o risco. Tem sido proposto, por exemplo, que nós devemos pensar sobre a relação de Deus com suas criaturas livres como um grande mestre de xadrez, que é capaz de, facilmente, vencer apesar dos movimentos de xadrez livremente executados por seus aprendizes.¹⁶ Talvez a proposta mais influente para evitar a colisão seja a doutrina do conhecimento médio de Deus. Nós vamos considerar essa possibilidade mais adiante.

3. A bondade de Deus

A questão de se a providência envolve risco ou não também afeta o caráter da bondade de Deus.

A bondade de Deus pode ser considerada sob vários aspectos, e em quase todos esses aspectos há um pomo de discórdia. A principal controvérsia está focalizada no alcance da bondade de Deus. Admitindo-se que muitos homens e mulheres levam uma vida tolerável e pessoalmente feliz, por que Deus não faz com que todas as pessoas sejam assim? Por que as bênçãos de Deus não são para todos? Por que há discriminação? Por que Deus não abençoa todos da mesma forma? Por que os ímpios prosperam? Se Deus é bom e onipotente, por que ele não organiza todas as coisas de forma que o sofrimento seja minimizado e o prazer individual seja maximizado? Essas questões formam o coração do problema do mal, e nós vamos analisá-las em maiores detalhes no capítulo 8.

Providência: Arriscada ou Isenta de Risco?

Há, contudo, outra forma na qual a bondade de Deus pode ser considerada e que é menos freqüentemente debatida no presente. Nós podemos chamá-la de questão da *intensidade*. Já que Deus deseja ser bom, como esse desejo pode ser efetivamente? Ele pode desejar ser bom para uma pessoa e ser frustrado por essa pessoa? Em outras palavras, ao colocar em execução seu plano de ser bom, Deus pode correr riscos?

Historicamente, essa questão foi o centro de uma controvérsia sobre a graça salvadora de Deus. A graça é apenas *capacitadora* ou é *efetiva*? A resposta a essa questão afetará a providência de Deus naquilo que se refere à existência e ao caráter da Igreja cristã. A Igreja é formada como o resultado de homens e mulheres beneficiados por certas condições e circunstâncias favoráveis providenciadas por Deus em sua bondade ou a bondade de Deus realmente faz com que a Igreja seja formada através da conversão de homens e mulheres a Cristo?

Na Escritura, a graça de Deus na conversão é poderosa (1Ts 1.5); é um chamado eficaz (Rm 1.6; 9.11; 1Co 1.9; Ef 4.4); é comparada à criação (2Co 4.6) e à ressurreição (Ef 2.5) e a um novo nascimento (1Pe 1.23). O Espírito Santo dá arrependimento (2Tm 2.25) e fé (Ef 2.8). Tanto a linguagem direta quanto a linguagem figurativa usadas com referência à conversão parecem apontar de forma inequívoca para a idéia de que a graça de Deus é efetiva em assegurar o cumprimento daquilo para o que foi destinada.

É difícil enxergar como alguém pode afirmar que (a) a bondade de Deus é efetiva na forma em que esses versos a descrevem (*i. e.*, é suficiente para fazer com que uma pessoa se torne cristã) e (b) que a pessoa tem liberdade total para escolher se será ou não convertida. Certamente seria possível afirmar que há muitas escolhas não-determinadas, mas que a conversão cristã não está incluída entre elas, embora essa não seja uma posição facilmente encontrada na história do pensamento cristão. Se, no momento da conversão, nós temos total poder de escolha, então nós temos o poder de rejeitar os esforços da bondade de Deus para realizar nossa conversão. Isso significaria que, oferecendo sua bondade nessas circunstâncias, Deus estaria correndo um risco.

E o que dizer das referências da Escritura a homens e mulheres resistindo à graça de Deus (At 7.51) e rejeitando a mensagem de salvação (At 13.46)? Será que a Escritura, nesse ponto, é simplesmente contraditória ou “paradoxal”? Os dados que ela fornece podem ser combinados de forma consistente colocando-se certas passagens prioritariamente acima de outras? É aqui que nós precisamos retornar à questão levantada anteriormente sobre a posição de Swinburne.

ACOMODAÇÃO

Nós estamos, aparentemente, diante de dados incompatíveis – dados que, por um lado, afirmam a onisciência de Deus e o poder de sua graça e, por outro lado, descrevem uma espécie de mudança em sua mente e homens e mulheres resistindo à sua graça. Como, então, devemos proceder para elaborar, a partir da Escritura, uma doutrina da providência bíblica? Quais desses conjuntos de dados aparentemente inconsistentes ou incompatíveis deve ter prioridade sobre o outro? Quais dados controlam o todo?

Uma alternativa seria dizer que a linguagem sobre a ignorância de Deus, sobre suas mudanças de opinião e sobre a resistência à sua graça são mais básicas para o nosso entendimento do que as afirmações mais gerais (mencionadas anteriormente) sobre a extensão de seu conhecimento ou sobre a eficácia de sua graça. Afirmações que impliquem na ignorância de Deus e na sua falta de poder para fazer alguma coisa, portanto, possuem precedência sobre afirmações diferentes. Como consequência, nós seríamos obrigados a manter que em alguns momentos Deus é ignorante, que ele muda de opinião e que está aberto à persuasão, que seus propósitos de bondade podem ser frustrados e assim por diante. E não somente isso, mas pela paridade de raciocínio a partir da linguagem da Escritura sobre Deus, nós seríamos obrigados a admitir, também, que Deus tem uma rica e conturbada vida emocional, e talvez até mesmo que ele tenha um corpo e uma localização física no céu.

Como consequência da aceitação desse princípio de interpretação bíblica, a linguagem escriturística que atribui onisciência ou poder gracioso a Deus seria entendida de forma hiperbólica: atribuir onisciência a Deus é exatamente como atribuí-la a um especialista humano, a alguém que conhece tudo sobre sua área de atuação. Dizer que Deus é gracioso seria como dizer que um amigo generoso, cujos presentes podem ser recusados, é gracioso.

A posição hermenêutica alternativa seria dizer que afirmações gerais contidas na Escritura sobre a onisciência, vontade e bondade efetiva de Deus é que devem ter precedência. A outra linguagem da Escritura, de ignorância, indecisão e mudança deve ser interpretada à luz dessas afirmações gerais.

Há, portanto, uma escolha direta. Apresentando-a de forma sóbria, parece óbvio (pelo menos para mim) qual escolha deve ser feita. As afirmações sobre a extensão e a intensidade do conhecimento, poder e bondade de Deus devem controlar as afirmações antropomórficas e aquelas que atribu-

Providência: Arriscada ou Isenta de Risco?

em algum tipo de fraqueza a Deus, e não vice-versa. A abordagem alternativa parece ser totalmente inaceitável, pois resultaria em um reducionismo teológico no qual Deus é apresentado em proporções humanas.

Mas se a linguagem que revela Deus como ignorante, vacilante e, em última análise, resistível, não pode ser literalmente verdadeira, então por que ela é empregada na Escritura? Nenhuma resposta melhor foi dada a essa questão do que aquela encontrada nos escritos de João Calvino, isto é, que Deus usa essa linguagem para acomodar-se à incapacidade e à fraqueza humana.

A acomodação, a necessidade de Deus se dirigir a homens e mulheres em termos que eles possam entender e aos quais eles possam responder, parece ser uma boa explicação geral para a ocorrência de tal linguagem na Escritura, por duas razões inter-relacionadas. Para começar, ela preserva o sentido próprio de direção. A presença de linguagem antropomórfica na Escritura não é uma tentativa humana de expressar o inexprimível, mas uma das formas pelas quais Deus graciosamente condescende às suas criaturas. Como Calvino diz, referindo-se a passagens onde se diz que Deus se “arrepende”:

O que, portanto, significa a palavra “arrependimento”? Seu significado é semelhante a todos aqueles que descrevem Deus para nós em termos humanos. Como nossa fraqueza não alcança esse estado exaltado, a descrição de Deus que é dada a nós deve ser acomodada à nossa capacidade de forma que nós possamos entendê-la. O modo de acomodação é usado por Deus para representar a si mesmo a nós não como ele é em si mesmo, mas como ele parece a nós.¹⁷

Aos olhos de Calvino, a direção do movimento é de Deus para a humanidade, e não vice-versa. Além disso, como tal linguagem é um ato de acomodação, ele é também um ato de graça. A revelação divina é evangélica em motivo e em modo, assim como o é em conteúdo.

Mas isso não reduz muito da linguagem da Escritura a uma mera ferramenta pedagógica, uma mera concessão à fraca capacidade (como pensadores tão diferentes quanto Filo e John Locke têm afirmado)? Enquanto essa pode ser nossa reação inicial àquilo que pode ser um ato psicológico ou epistemológico da parte de Deus, há aqui um ponto lógico de extrema importância.

A afirmação de Calvino não é que os seres humanos não compreenderão Deus a menos que ele resolva falar a eles em linguagem humana. Há muita

A Providência de Deus

coisa nos escritos de Calvino que mostram que ele tomou um rumo contrário a isso. O simples fato de que ele considera algumas expressões como *acomodações* implica que é possível pensar em Deus em formas que são exatas e não-acomodadas.

O que, então, está por trás da posição de Calvino? Ele reconhece que é porque Deus deseja que as pessoas respondam a ele que ele *deve* representar a si mesmo a eles como alguém a quem é possível responder, como alguém que age no espaço e no tempo em reação a ações humanas no espaço e no tempo. Somente com tal compreensão é possível prover a interação divino/humana, que está no coração da religião bíblica.

No centro da doutrina de Calvino sobre a acomodação divina, portanto, está um ponto lógico, a saber, que é uma condição logicamente necessária de diálogo entre pessoas que essas pessoas devem agir e reagir no tempo. A onisciência e a onipresença têm prioridade, porque são propriedades essenciais de Deus, enquanto a criação de um universo no qual há criaturas com as quais ele conversa é uma questão contingente. Contudo, se o diálogo entre Deus e a humanidade é real, e não apenas verossímil, então Deus não pode informar aqueles com os quais ele conversa sobre o que eles decidirão fazer, pois nesse caso eles poderiam *decidir* não fazer, e o diálogo seria impossível.

Deus é revelado na Escritura como separado de sua criação, como auto-suficiente, e como aquele que traz à existência a criação que é distinta de si mesmo. Por outro lado, Deus também é mostrado de forma antropomórfica, e sua ação e seu caráter também são feitos semelhantes aos de animais e a coisas inanimadas. A razão para tal revelação é tão pragmática quanto lógica: a necessidade de representar Deus aos seres humanos de forma que não (como Calvino teria dito) favoreça o torpor natural e a lentidão de nossa mente e, ao mesmo tempo, a necessidade de Deus revelar-se de tal forma que o diálogo seja possível entre si mesmo e as criaturas humanas.

Tanto a linguagem antropomórfica quanto a linguagem exata da Escritura são, é claro, igualmente importantes, mas para que possamos construir um registro coerente de Deus, um conjunto de dados deve ter prioridade sobre o outro. Se os leitores crêem que dar prioridade ao conjunto metafísico sobre o conjunto aparentemente figurativo é uma decisão equivocada, então será possível que eles façam os necessários ajustes através da discussão que segue. Esses ajustes, contudo, não são pequenos, e, se forem considerados consistentemente, surgirá um registro substancialmente diferente da providência divina.

CUSTO E BENEFÍCIO

Agora nós vamos resumir brevemente nossa discussão até aqui. O custo de uma compreensão de “risco” da providência divina, por mínimo que seja o grau de risco, é que Deus não pode ser considerado como infalivelmente onisciente de sua criação, nem é capaz de realizar tudo o que ele possa desejar fazer. Haverá, na vida de Deus, necessariamente, alguma frustração, tais como aqueles objetivos que ele deseja alcançar mas não consegue, ou teve que alcançá-los de uma outra forma. Deus teria muitas crenças verdadeiras sobre o futuro, ele teria grande volume de informação e experiência, mas seu conhecimento seria semelhante ao meu ou ao seu – ele seria falível. Alternativamente, a infalibilidade seria afirmada em detrimento da ignorância.

De forma semelhante, segue-se que o exercício da graça redentora de Deus nunca poderia, sob a ótica da providência “arriscada” de Deus, ser eficaz. Sua graça seria sempre resistível por parte da pessoa sobre quem ela opera. Se ela não fosse resistível, a ação que resultaria dessa graça não seria uma ação livre, no sentido do conceito de liberdade que foi defendido, pois nada cujo acontecimento tenha sido assegurado pelo poder da graça divina pode ser indeterminadamente livre.

Esse seria um resultado irônico, já que o ensino de Cristo afirma que, quem quer que seja liberto pelo Filho, é verdadeiramente livre (Jo 8.26). O Novo Testamento parece não encontrar incoerência na idéia de ser feito para ser livre, e tem pouca preocupação com a idéia de que qualquer pessoa cuja ação é provocada não pode ser livre ao realizar essa ação.

Além disso, como nós observamos brevemente acima, parece que o ponto de vista de “risco” da providência divina traz consigo a consequência de que Deus está no tempo, e dessa forma ele não seria eterno, pois um Deus cujo conhecimento e propósitos são modificáveis pelas livres decisões humanas deve estar no tempo, pois qualquer modificação deve ser feita no tempo. Essa consequência é certamente reconhecida e bem-vinda, por exemplo, por Swinburne e Lucas.

Os benefícios da visão de “risco” podem ser desmantelados à presença de um só fator – uma posição não-determinista da livre vontade, uma visão de liberdade que dá um poder individual, em iguais circunstâncias, tanto ao ato quanto ao não-ato, como ele ou ela escolhe.

Tem sido geralmente afirmado que tal ponto de vista sobre a liberdade é incoerente, e, logicamente, nesse caso os benefícios que pudessem advir

A Providência de Deus

desse ponto de vista seriam perdidos. Eu não vou afirmar que tal opinião sobre a liberdade humana seja incoerente, mas darei continuidade à questão, em capítulos subseqüentes, ao debate sobre se tal compreensão da liberdade é necessária para a responsabilidade humana na forma em que seus defensores afirmam.

CONHECIMENTO MÉDIO

Até aqui nós apresentamos a posição de “risco” (apoiada sobre uma visão não-determinista da liberdade humana) e a posição “isenta de risco” como alternativas excludentes. Mas elas podem não ser excludentes. Pode ser possível combinar a forte posição da liberdade humana com a posição da providência divina isenta de risco. Se tal combinação for possível, ela, certamente, aos olhos de muitas pessoas, representará a melhor opção possível: uma forte visão da providência e uma forte e não-determinista visão da liberdade humana.

Uma sutil e ambiciosa forma de tentar conciliar a posição “isenta de risco” da providência com a idéia de uma ação humana não-determinista foi feita pelo teólogo jesuíta Luís de Molina (1535-1600). Sua opinião foi recentemente revivida por Alvin Plantinga e tem recebido nova e intensa atenção.¹⁸ A idéia do conhecimento médio pode ser brevemente explicada da seguinte forma.

Como nós podemos entender a idéia da onisciência de Deus, a idéia de que Deus conhece toda a verdade? Uma forma útil é prestar atenção aos tipos de verdade que existem para Deus conhecer. Há, primeiramente, *verdades necessárias*. Por exemplo, as leis da lógica e da aritmética são verdades necessárias. Tais verdades não podem ser falsas. Tais verdades não dependem de Deus querer que elas sejam verdades; ele as conhece como verdadeiras porque ele é onisciente.

Então há uma miríade de verdades que são verdadeiras porque Deus quer que seja assim. Por exemplo, Londres é a capital da Inglaterra, e a batalha de Hastings foi travada em 1066. Essas, e todas as verdades semelhantes, são verdadeiras em virtude do fato de que Deus quis que elas fossem verdadeiras. Se Deus não as tivesse livremente desejado, então elas não seriam verdadeiras. Por essa razão, seu conhecimento sobre elas é chamado de *conhecimento livre*. Elas aconteceram como resultado da livre decisão de Deus. Deus não conhece essas verdades em um tempo depois de desejá-las, mas ele as conhece ao desejá-las, e não da forma como nós conhecemos muitas de nossas ações ao fazê-las.

Providência: Arriscada ou Isenta de Risco?

Além desses dois tipos de conhecimento, há também o conhecimento que Deus tem das possibilidades que ele não deseja, mas que existem como possibilidades abstratas. Por exemplo, Bognor Regis é a capital da Inglaterra, e a batalha de Hasting foi travada em 1660. Entre essas possibilidades abstratas, há proposições condicionais. Por exemplo, Se Bognor Regis fosse a capital da Inglaterra, Londres teria menos de um milhão de habitantes. Outro exemplo: se João tivesse se casado com Joana, eles teriam tido três filhos. O conhecimento que Deus tem de tais possibilidades tem sido chamado de *conhecimento médio*, um conhecimento a meio caminho entre o conhecimento que Deus tem de verdades necessárias e o seu conhecimento livre.

A Bíblia dá exemplos do conhecimento que Deus tem de tais possibilidades. Duas passagens bíblicas são particularmente famosas nessa discussão: 1 Samuel 23.7-13 e Mateus 11.20-24. O que a primeira passagem deixa claro é que Deus sabia que se Davi continuasse na cidade de Queila, Saul o alcançaria, e que se Saul chegasse a Queila os homens da cidade lhe entregariam Davi. O que Jesus afirma na passagem de Mateus é que, se suas poderosas obras tivessem sido realizadas nas impenitentes cidades de Tiro e Sidom, elas teriam se arrependido.

A partir desses dados não pode haver dúvida do fato de que Deus possui o conhecimento médio, o conhecimento de possibilidades que nunca aconteceram. Deus sabia o que teria acontecido se Davi tivesse permanecido em Queila, mas Davi não permaneceu em Queila. Cristo sabia o que teria acontecido a Tiro e Sidom se suas poderosas obras tivessem sido realizadas ali, mas suas obras não foram realizadas ali.

Deus, então, em sua onisciência, conhece proposições que podem não ser falsas, e proposições que podem ser falsas, mas são verdadeiras. Ele também conhece proposições que podem ser verdade, mas que de fato não são verdade, como as que se referem a Davi e Queila e as que se referem a Tiro, Sidom e as obras poderosas de Cristo. É a partir desse vasto leque de possibilidades que Deus deseja o mundo real, o mundo em que eu e você habitamos.

Deve ser afirmado que tudo isso é terreno comum tanto a Molina quanto a seus oponentes. Todos os lados aceitam a idéia do conhecimento médio de Deus. O que é distintivo na visão de Molina é que ele afirma que entre as proposições condicionais que Deus conhece estão aquelas que indicam o que aconteceria se um indivíduo realizasse uma ação livre (*i.e.*, não-determinista). Ele conhece, por exemplo, miríades de proposições do tipo:

A Providência de Deus

(A) Na circunstância C, se Aline livremente escolhe entre X e Y, ela escolherá Y.

E, Molina afirma, é porque Deus conhece todos os resultados de todas as escolhas possíveis que as pessoas fazem, que ele é capaz de criar – realizar – exatamente aquelas possibilidades que são necessárias a ele para alcançar seus propósitos, e que envolvem escolhas livres e não-determinadas. Portanto, as livres escolhas das criaturas são compatíveis com o perfeito pré-conhecimento de Deus e com sua providência isenta de riscos. Como William Lane Craig, um defensor do conhecimento médio, tem dito:

Já que Deus sabe o que qualquer criatura livre faria em qualquer situação, ele pode, ao criar a situação adequada, fazer com que essas criaturas realizem seus propósitos de forma que elas ajam *livremente*.¹⁹

Vamos ver como isso acontece em detalhes tomando um exemplo trivial, mas concreto. Suponhamos que, entre as proposições que Deus conhece, estejam as seguintes proposições condicionais:

(A) Somente se Aline estiver sob a circunstância C e for livre para escolher entre A e B, ela escolherá A.

(B) Somente se Aline estiver sob a circunstância C* e for livre para escolher entre A e B, ela escolherá B.

Suponhamos que Deus queira que Aline escolha B. Nesse caso, Deus claramente produzirá a circunstância C*.

Há uma grande dificuldade, porém, com essa suposição. É que estamos supondo que Aline seja indeterminadamente livre. Como ela é indeterminadamente livre, ela tem o poder, em um determinado conjunto de circunstâncias, de escolher qualquer uma de um número de alternativas abertas diante de si. Como dizem os defensores do conhecimento médio, qual alternativa Aline escolherá depende somente dela, e não de Deus.

Se é assim, então Deus não pode saber que (A) ou (B) é verdade. E como ele não pode saber que (A) é verdade, então ele não pode realizar (A) *como um todo*. Ele pode realizar Aline, e ele pode realizar a circunstância C.

O que ele não pode realizar é Aline livremente escolhendo (A) na circunstância C, pois se Aline vai escolher ou não fazer (A) quando surgir a circunstância C é algo que cabe somente à própria Aline.

Os proponentes do conhecimento médio apresentam o seguinte quadro sedutor da relação de Deus com várias possibilidades condicionais. É como se Deus tivesse diante de si inumeráveis arquivos. Cada um desses arquivos é consistente e completo. Cada um representa um possível segmento do universo. Deus vistoria todos os arquivos e seleciona aqueles que, juntos, formam esse universo que, em sua sabedoria e bondade, ele deseja trazer à existência. Entre os arquivos estão aqueles que contêm referências às livres ações humanas em certas circunstâncias. Deus realiza esses arquivos que se referem a circunstâncias que, se os indivíduos forem a elas submetidos e agirem livremente, escolherão de acordo com o fim que Deus quer alcançar. Assim, eles dizem, a liberdade humana é preservada, e uma providência isenta de riscos também é preservada.

A força do ponto de vista do conhecimento médio é que ele apresenta o universo, e inumeráveis outros universos possíveis, como já possuindo seu curso, embora em forma condicional. Do resumo total de todas essas condições, Deus seleciona (ele realiza) algumas delas para realizar o universo. O universo não pode, por causa da força da liberdade endossada por Molina, ter uma forma sombria, uma forma de tipo puramente condicional, que é a imagem em espelho de como o universo será quando for real, pois como ele será quando ele for real depende, pelo menos em parte, das livres ações de agentes que são reais, uma vez que Deus decidiu criar o universo.

Nós não devemos nos deixar seduzir por esse quadro. Deus não poderia conduzir o curso dos eventos dessa forma, já que todos os indivíduos do universo real possuem liberdade não-determinada. As circunstâncias nunca asseguram a realização de uma determinada livre-escolha. Elas apenas providenciam as condições para a livre escolha de uma das várias possibilidades. Portanto, Deus não poderia “fracamente realizar”²⁰ certos resultados. Ele não poderia usar seu conhecimento sobre o que uma criatura faria sob certas circunstâncias para alcançar um fim desejado.

William Lane Craig, em uma exposição particularmente clara dessa posição, distingue três “momentos” lógicos na realização do mundo. O segundo desses momentos corresponde ao conhecimento médio de Deus. Craig afirma que:

A Providência de Deus

No segundo momento, que corresponde ao conhecimento médio de Deus, estão aqueles aspectos do mundo real que são conjuntos de assuntos referentes ao que as criaturas livres farão em qualquer conjunto de circunstâncias. Por exemplo, nesse segundo momento o conjunto de assuntos “se Marcos estivesse sob a circunstância C, então ele livremente realizaria a ação X”, é real. É claro que nem Marcos nem as circunstâncias existem ainda, exceto como idéias na mente de Deus. Contudo, se Marcos for realizado por Deus e colocado sob a circunstância C, então ele livremente realizará a ação X. Dessa forma, o conjunto de assuntos que são expressos pela verdade contrafactual referente às decisões livres tomadas pelos seres humanos já é real nesse segundo momento. Muito embora nesse momento o mundo real em toda a sua plenitude ainda não exista, certos aspectos dele já existem, a saber, os conjuntos de assuntos logicamente necessários que correspondem às verdades contrafatuais referentes à liberdade das criaturas.²¹

Dessa forma, Craig afirma que, antes de Deus decidir criar o mundo, todas as características do mundo que ele estava prestes a criar, incluindo todos os resultados das livres decisões de suas criaturas, já estavam presentes em sua mente. Tudo o que Deus teve que fazer ao criar o mundo foi fazer com que essas realidades específicas (que existiam em sua mente) existissem de fato. Mas é exatamente esse quadro da relação de Deus com as possibilidades que deve ser resistido porque, devido à liberdade humana não-determinada, ele não pode ser verdade. Como William Hasker argumenta, ao criticar esse ponto de vista: “como um agente é genuinamente livre, não *há* verdades contrafatuais que o agente definitivamente faria sob várias circunstâncias possíveis”.²²

A fonte dessa confusão pode estar na falha entre distinguir possibilidades abstratas e realidades concretas. Há, na mente de Deus, conjuntos de possibilidades abstratas como, por exemplo, a idéia de uma certa pessoa possível. Ao criar uma pessoa real, contudo, Deus cria todas as forças físicas e psicológicas dessa pessoa, e muito mais do que isso. A criação não é como a abertura da porta da jaula de um leão, é a chamada do leão à existência.²³

Nós também podemos ser induzidos ao erro por uma analogia extraída da conclusão oposta. Nós freqüentemente dizemos que conhecemos nossos amigos de forma que nós definitivamente sabemos o que eles escolheriam em um dado

conjunto de circunstâncias. Se nós sabemos, seguramente Deus pode saber? Mas isso é esquecer não somente que o conhecimento de Deus é infalível, mas também que nossos amigos são genuinamente livres, o que significa que, em qualquer conjunto de circunstâncias, eles são livres para escolher o curso oposto daquele que, com base na experiência passada, eles de fato escolheriam.

Há então possibilidades – sobre o resultado de escolhas livres não-determinadas – que Deus não conhece completamente. Portanto, ele não pode prever todas as possibilidades com respeito à livre escolha de uma pessoa. E assim, como seu conhecimento médio de tais escolhas livres é necessariamente incompleto, ele não pode exercer um controle providencial isento de “risco” sobre sua criação através de seu conhecimento médio.

Nós começamos essa discussão fazendo referência à onisciência de Deus. Mas a onisciência de Deus é limitada por aquilo que é conhecível. Se Aline é livre de forma indeterminada, então não é conhecível, nem a Deus, nem a nós nem a qualquer outro observador o que Aline fará quando, em um dado conjunto de circunstâncias, ela for confrontada com uma escolha.

Isso de alguma forma envolve um limite sobre a onisciência de Deus? Nós estamos dizendo que há verdades que Deus não pode conhecer? Diferentes respostas têm sido dadas a essa questão. Swinburne, como nós vimos, crê que Deus livremente nega a si mesmo o conhecimento daquilo que ele poderia conhecer. Outros argumentam que até Aline, como um agente livre, realmente toma decisões livres, e por isso não há nada *para saber*. E como não há nada para saber, não há nada para Deus saber. Dessa forma, em vez do conhecimento médio ser uma forma de conciliar a onisciência divina (e a pré-ordenação) com a liberdade humana, nós devemos concluir que a liberdade humana limita o escopo da onisciência divina.

Tais conjuntos de assunto não impedem que Deus faça uma suposição bem fundamentada, uma suposição habilidosa, sobre o que Aline provavelmente fará. Talvez, sob a circunstância C, muito provavelmente Aline faça A. Mas o conhecimento de tais probabilidades corrói a infalibilidade que é classicamente atribuída a Deus, e que os proponentes do conhecimento médio certamente desejam que ele continue possuindo.²⁴

UMA ANTINOMIA?

O apelo ao conhecimento médio é ambicioso. Ele tenta preservar tanto a liberdade não-determinista quanto uma providência isenta de risco, que se

A Providência de Deus

estende sobre todas as ações particulares. Pode-se dizer que abordagem que nós vamos considerar agora tenta alcançar o mesmo resultado, mas através de meios diferentes e mais modestos.

É reconhecido por todas as partes que a relação entre a ação divina e as ações humanas é *incompreensível* – não que seja impossível entender alguma coisa sobre essa relação, mas que nós nunca podemos esperar compreendê-la plenamente ou explicar como é possível preservar tanto a soberania e a independência de Deus quanto a responsabilidade humana. Os proponentes do conhecimento médio sem dúvida reconheceriam isso, assim como os proponentes de outras posições que serão consideradas mais tarde.

É possível argumentar, contudo, que o tema da soberania divina e da responsabilidade humana é tão difícil que é imprudente empreender os esforços necessários para adquirir até mesmo um modesto entendimento dele. Em vez disso, nós devemos simplesmente aceitar que as Escrituras ensinam tanto uma quanto a outra.

Em *Evangelização e Soberania de Deus*, J. I. Packer mostra o efeito dessa posição ao chamar a divina soberania e a responsabilidade humana de *antinomia*.

O ponto básico da antinomia – pelo menos na teologia – é que não se trata de uma contradição real, embora assim pareça. Mas trata-se apenas de uma incompatibilidade aparente entre duas verdades evidentes. Dá-se uma antinomia quando dois princípios são postos lado a lado, *aparentemente* inconciliáveis, mas ambos inegáveis. Existem razões convincentes para que se creia em ambos; cada qual repousa sobre evidência clara e sólida; mas é um mistério que possam estar em harmonia uma com a outra. Percebe-se que cada qual deve ser verdadeira isoladamente, mas não se pode entender como podem ser verdadeiras ao mesmo tempo.²⁵

O homem é um agente moral responsável, embora *também* divinamente controlado; o homem é divinamente controlado, embora seja *também* um agente moral responsável. A soberania de Deus é uma realidade, e igualmente é uma realidade a responsabilidade humana.²⁶

A antinomia com que nos defrontamos agora é apenas uma dentre as várias contidas na Bíblia. Podemos estar certos de que to-

Providência: Arriscada ou Isenta de Risco?

das elas estão plenamente harmonizadas na mente e no conselho de Deus, e podemos esperar que haveremos de compreendê-las nos céus. Nesse ínterim, nossa sabedoria deve sustentar, com igual ênfase, ambas as verdades aparentemente em conflito em cada caso, mantendo-as juntas na relação estabelecida pelas próprias Escrituras, reconhecendo que há um mistério que não podemos esperar resolver neste mundo.²⁷

Ainda há coisas que merecem ser observadas sobre essas posições. Em primeiro lugar, em termos de categorização básica que nós estamos usando nesse capítulo, Packer está assumindo uma posição “isenta de risco” com relação à providência divina. Isso está claro a partir de suas afirmações de que o homem é controlado por Deus, e também a partir do fato de que ele reconhece que há um problema agudo aqui. Não haveria problema se ele estivesse pronto a diluir suas alegações sobre o controle divino. É somente por causa desse controle (e por causa da responsabilidade humana) que há um problema em primeiro lugar. O que Packer está dizendo, de fato, é que, já que a providência divina é isenta de risco, é impossível ver como ela pode ser conciliada com o fato de que os seres humanos são responsáveis por suas ações.

De acordo com Packer, a dificuldade em conciliar a soberania divina com a responsabilidade humana é devida à nossa ignorância. É importante observar que ele não está afirmando que a dificuldade surge por causa de alguma contraditoriedade básica entre a natureza da soberania divina e da responsabilidade humana. Ele não está afirmando que as alegações de que Deus é soberano e de que homens e mulheres são responsáveis sejam logicamente contraditórias – como a afirmação de que Eduardo está à esquerda de Daniel e Daniel está à esquerda de Eduardo. Pelo contrário, ele está enfatizando que a soberania de Deus e a responsabilidade humana devem ser consistentes, já que ambas são verdadeiras. O ponto é, então, que de nosso atual ponto de observação, nós não conseguimos ver como elas são consistentes.

Há diferentes tipos de ignorância. Eu posso conhecer seu nome e não conhecer seu número de telefone. Essa minha ignorância é, contudo, facilmente solucionada, pois eu posso procurar seu número de telefone em um catálogo telefônico. Mesmo que seu número não esteja no catálogo, eu posso obtê-lo perguntando a você. Podemos chamar essa ignorância de ignorância contingente.

A Providência de Deus

Essa ignorância contingente pode ser contrastada com a ignorância necessária. Nós não sabemos qual visão um camarão tem de uma craca, ou o que é ser um morcego. Isso acontece porque nós não somos camarões ou morcegos, isto é, nós *necessariamente* não somos camarões ou morcegos. Da mesma forma, é impossível para nós saber o que é ser como Deus e ter sua visão atemporal de sua criação. Há inumeráveis assuntos sobre os quais nós somos necessariamente ignorantes.

Packer nem mesmo está afirmando que entre as coisas das quais nós somos necessariamente ignorantes está o reconhecimento da consistência do controle soberano de Deus sobre os seres humanos e sua responsabilidade pessoal. Ele expressa a esperança de que, no céu, os cristãos entendam cada antinomia que lhes foi apresentada na Bíblia, inclusive a antinomia da soberania divina e da responsabilidade humana. Packer parece estar dizendo que nossa ignorância, embora não seja absolutamente necessária, é necessária nesta vida. Isso acontece porque há dados relevantes à conciliação da antinomia que nos são ocultos, ou porque nossas faculdades de compreensão são de alguma forma restritas nesta vida (ou ambas as razões).

E o que nós podemos dizer sobre a proposição de Packer de que nós devemos confessar tanto a providência divina isenta de risco quanto a responsabilidade humana, admitir nossa ignorância e deixar a questão de lado?

Essa sugestão tem vários pontos positivos. Ela nada sacrifica em termos de posições que os cristãos devem manter sobre essa questão. Não há limitações teóricas nem considerações fora de qualquer posição específica. Na construção da doutrina cristã há sempre o perigo de racionalismo, de imposição *a priori* de algum princípio sobre os dados com os quais a doutrina está sendo construída, de restrição de uma doutrina àquilo que nós entendemos sobre ela. A proposta de Packer evita esses dois perigos. Ao mesmo tempo – e esse é o segundo de seus pontos positivos – Packer pode levar em conta toda a gama de dados da Escritura de forma desinibida, deixando de lado qualquer dificuldade que a consideração de tais dados possa levantar até que, no céu, nós tenhamos as faculdades necessárias ou os dados adicionais, ou ambos.

Essas são vantagens consideráveis. Mas também há algumas desvantagens. Como nós vimos, Packer afirma que certas doutrinas bíblicas constituem antinomias. Mas como ele determina a existência de uma antinomia? Packer diz que ela é “exigida pelos próprios fatos”²⁸. Mas como nós podemos estabelecer a diferença entre fatos que são muito difíceis de conciliar e fatos que são de caráter antinômico? Claramente não é suficiente dizer que no primeiro

Providência: Arriscada ou Isenta de Risco?

caso os fatos não exigem uma conclusão antinômica, enquanto no outro caso exigem. Packer disse que certos dados constituem uma antinomia, mas o processo de raciocínio não está claro.

Sejam quais forem os detalhes desse raciocínio, para que seja justificado ele precisa ter uma afirmação de que todos os passos racionais foram dados para conciliar os dados da soberania de Deus com os dados da responsabilidade humana e falharam. O número de tentativas frustradas de conciliação deve ser suficientemente grande para gerar a conclusão, sobre fundamentos indutivos, de que é razoável crer que as duas afirmações são de caráter antinômico. Mas tal investigação já foi feita?

A segunda dificuldade talvez seja ainda mais séria. Packer distingue entre uma antinomia e uma autocontradição de coerência lógica. Uma antinomia é uma aparente inconsistência, e não uma real inconsistência. Mas é uma aparente inconsistência que, nesta vida, nós não seremos capazes de solucionar. Não há forma de realizar uma conciliação, e nós sabemos disso. Mas então, nessas circunstâncias, qual é a diferença entre uma aparente inconsistência e uma real inconsistência? Como nós podemos saber que aquilo que chamamos de antinomia não é, na verdade, uma inconsistência real?

Packer, presumivelmente, apelaria à Escritura para responder a essa questão. Ele poderia argumentar que, já que tanto a soberania de Deus quanto a responsabilidade humana são ensinadas na Escritura e são verdades divinamente reveladas, elas devem ser consistentes, já que a verdade é uma só. Nada que seja revelado por Deus pode ser inconsistente com outra verdade que seja também divinamente revelada, mas muitas dessas verdades parecem, aos nossos olhos, ser inconsistentes.

O problema com essa resposta é que ela é muito permissiva. Durante a história do Cristianismo quase não há limites para o *nonsense* que tem sido crido porque ele, alegadamente, possui caráter bíblico. Não há dúvida de que as doutrinas da providência divina e da responsabilidade humana são caracteristicamente bíblicas, de uma forma que outras doutrinas não o são. Contudo, à luz daquilo que tem acontecido na história, pode-se pensar que algumas tentativas devem ser feitas para mostrar sua consistência.

De fato, até mesmo o breve tratamento de Packer sobre esse assunto, e apesar do que ele diz sobre simplesmente aceitar a antinomia, há traços de uma tentativa de prover alguns desses raciocínios. Dessa forma é interessante, e até mesmo muito importante, que Packer não fale em termos de liberdade humana, mas de *responsabilidade*. Nem mesmo há algo em seu apelo à idéia de antinomia

A Providência de Deus

que possa impedi-lo de argumentar que a soberania divina e a liberdade humana não-determinista constituem uma antinomia. Ele se satisfaz em fazer referência somente à responsabilidade, e nada diz sobre as condições da responsabilidade humana. Assim, embora apelar a uma antinomia possa ser uma licença para a aceitação de um *nonsense* (ou, para ser mais educado, para aceitar afirmações de uma natureza fortemente contra-intuitiva), Packer restringe seu uso.

Deve ser enfatizado que esses comentários críticos não são oferecidos como decisivos contra a abordagem de Packer. Seus atrativos permanecem, e os leitores devem decidir qual abordagem devem tomar. Contudo, devido à insatisfatoriedade teórica de se apelar a uma antinomia, deve-se fazer uma tentativa de discussão em um estágio mais avançado.

COMPATIBILISMO

Nós vimos muitas formas pelas quais uma providência isenta de risco tem sido elaborada (notadamente ao se apelar ao conhecimento médio ou ao invocar-se a idéia de uma antinomia), e encontramos dificuldades com todas elas. No caso do conhecimento médio, a dificuldade é com a visão indeterminista de liberdade que seus proponentes adotam. No caso da idéia de antinomia, está na postura teoricamente permissiva.

Na história do debate sobre a liberdade e a responsabilidade humana, dois pontos de vista contrastantes têm sido identificados: liberdade não-determinada (às vezes mencionada como liberdade de indiferença), e liberdade determinada (às vezes mencionada como liberdade de espontaneidade). Como nós observamos, a atratividade da abordagem do conhecimento médio está no pressuposto de que a liberdade humana exige a liberdade de indiferença. De forma oposta, a perspectiva de antinomia pressupõe a liberdade de espontaneidade. De acordo com essa perspectiva, as pessoas realizam ações livres quando fazem o que querem fazer, não quando elas têm poder autocausativo, ou qualquer outro tipo de versão não-determinada, isto é, elas não são constrangidas nem compelidas em suas ações, mas o que elas fazem, fazem-no desimpedidamente a partir de suas próprias vontades, desejos e preferências, objetivos e gosto.

A grande vantagem dessa concepção da liberdade humana é que, sendo compatível com o determinismo, ela é também compatível com uma perspectiva plena da onipotência e onisciência de Deus, e, dessa forma, também com uma compreensão da providência isenta de risco. Possíveis desvanta-

Providência: Arriscada ou Isenta de Risco?

gens repousam nas áreas da responsabilidade humana e do problema do mal. Nós vamos tentar manusear essas dificuldades em capítulos posteriores. Talvez seja suficiente, nesse ponto, indicar o pressuposto sobre o qual a discussão subsequente será realizada.

Não é necessário dizer que a política de tomar uma posição, mantendo-se nela e seguindo através de suas conseqüências não pretende constranger o leitor. Os autores naturalmente esperam que, quem quer que leia seus livros, acabe sustentando posições correspondentes àquelas apresentadas neles. Mas mesmo que meus leitores não aceitem uma providência divina isenta de risco e a visão compatibilista da liberdade humana e o determinismo que eu creio ser mais compatível com ela, o importante é que os leitores se exponham às evidências que lhes são apresentadas.

Cada uma das posições discutidas (conhecimento médio, antinomia e compatibilismo) é consistente com a providência divina isenta de risco. Cada posição tem suas próprias forças e fraquezas, que têm repercussões em outras áreas da teologia cristã. Seguindo esse estudo como ele traça algumas das repercussões do compatibilismo, o leitor não deve ter dúvida em manter em mente as outras posições como alternativas. Espero que a discussão desse capítulo torne mais fácil para os leitores, se eles discordarem da linha mestra de argumentação, a realização dos ajustes necessários para que, até o fim da exposição, eles tenham desenvolvido sua própria perspectiva sobre a providência divina, uma perspectiva que eles creiam ser cristã e defensável.²⁹

3

O ESQUEMA TEOLÓGICO

No primeiro capítulo, nós apresentamos três contextos nos quais podem surgir questões sobre a providência de Deus, a ação de Deus agora. Esses três contextos são a orientação pessoal, a vida e a história da Igreja cristã, e a natureza da relação de Deus com o mundo. É óbvio que o último desses contextos é o mais geral e o mais básico dos três, e por isso nós devemos considerá-lo em primeiro lugar. Os outros dois contextos pressupõem a consideração da relação de Deus com o mundo. O caráter exato desse relacionamento claramente dará a direção para o caráter dos outros dois contextos.

Por exemplo, se ficar estabelecido que a relação de Deus com o mundo é tal que os milagres são tanto impossíveis quanto desnecessários, isso terá um importante efeito sobre como o cuidado providencial de Deus pode ser entendido. Da mesma forma, se ficar estabelecido que o relacionamento de Deus com o seu universo é totalmente indiferente, então a oração intercessória não tomará qualquer parte na orientação pessoal.

Às vezes se supõe que a questão da relação de Deus com o universo é científica e pode ser tratada pela cosmologia. Se os cientistas puderem descobrir se a origem física do universo é devida ao Big Bang ou se o universo existe em um estado fixo, então, acredita-se, nós estaremos mais próximos de explicar o relacionamento entre Deus e o universo físico.

A Providência de Deus

É fundamentalmente importante, não somente para o conteúdo desse capítulo, mas para todo o conceito de providência divina, deixar claro por que isso é assim. Se a relação de Deus com o universo físico puder ser entendida cientificamente, então Deus seria parte do universo físico. Investigar Deus e o universo seria como investigar a relação de um planeta com outro, ou de uma galáxia com outra, ou o relacionamento de qualquer ente físico com qualquer outro ente físico. Mas, de acordo com a Escritura, Deus não é uma parte do universo físico, um indivíduo que pode ser entendido como uma imensa fonte de poder físico. Em vez disso, Deus é o *Criador* de todo o universo físico. Ele não é uma parte do universo, mas o seu autor. Na linguagem da teologia, Deus *transcende* o universo.

Alguns assuntos ocupam uma grande soma de espaço e uma grande soma de tempo. Outros ocupam menos. Mas não faz sentido perguntar em que lugar do espaço e do tempo está o universo. Isso seria supor que o universo é uma parte de uma dimensão física ainda maior. A idéia de que o universo começou a existir em algum momento no tempo sugere que houve eventos ocorrendo antes da criação do universo. Mas se tais eventos ocorreram, eles seriam uma parte do universo, e não uma parte separada dele.

Isso também se aplica à criação. Se o “princípio” mencionado em Gênesis 1.1 se refere à criação de todo o universo físico, ele não pode se referir a um evento, como o começo de uma partida de futebol ou o começo de uma moléstia. Tais começos pressupõem espaço e tempo. É plausível supor, contudo, que, na criação do universo, o próprio espaço e o próprio tempo foram criados, pois eles se relacionam com o que foi criado. Como Agostinho disse:

A forma, Deus, como tu fizeste o céu e a terra, não foi aquela pela qual tu fizeste no céu ou na terra. Nem está no ar nem na água, pois isso pertence ao céu e à terra. Nem tu fizeste o universo dentro da estrutura do universo. Nem foi em nenhum outro lugar, pois ele foi feito antes de ser trazido à existência.¹

Dessa forma, quando nós dizemos que Deus existiu antes do universo, o “antes” não é temporal, mas hierárquico. Isso significa algo como: o universo podia não ter existido, e depende de Deus para sua existência, mas Deus não depende de nada para sua existência.

Dessa forma, a questão da relação de Deus com o universo não é uma questão científica. Então que tipo de questão ela é? É uma questão metafísica

ou ontológica. Para a consideração desse tema, nós estamos fazendo questões fundamentais sobre a natureza do ser ou da realidade, questões até mesmo mais fundamentais que aquelas feitas por físicos e químicos. A tarefa do físico ou do químico é analisar o caráter físico do universo, suas propriedades físicas básicas e sua história. As questões ontológicas se referem ao relacionamento de um *tipo* de ser com outro ou outros. Dessa forma, uma das disciplinas mentais que tem que ser cultivada no tratamento dessas questões é evitar os modos físicos de pensar, ou pelo menos aceitá-los para aquilo a que eles se destinam – analogias e modelos que somente de forma imperfeita, e algumas vezes equivocadamente, representam a verdade.

Mas se a idéia de criação não é científica, ela também não é mítica. O cristão deseja afirmar que é *verdade* que o universo foi (ou é) criado por Deus. Mas se isso é verdade, então não pode ser um mito, pois o mito, pelo menos na compreensão central da palavra, não é verdadeiro nem falso. O mito é um orientador de idéias, que pode ser aceito ou rejeitado de acordo com sua utilidade ou pode ser inspirativo de alguma forma. A questão da criação do universo é verdadeira ou falsa. Ela é, portanto, algo que poder ser conhecido em princípio. Se isso é verdade, então Deus a conhece, e outros também podem conhecê-la.

PANTEÍSMO E DEÍSMO

Há relativamente poucas formas possíveis pelas quais a relação de Deus com o universo pode ser compreendida. Uma delas, o panteísmo, é muito interessante, e de tempos em tempos tem sido influente. Contudo, essa não é uma posição que possa ser aceita pelo Cristianismo. A visão panteísta é de que o universo *é* Deus. Tal ponto de vista não é aceitável ao cristão porque nega a distinção entre Deus e o universo, e anula a idéia da criação, pois uma das características fundamentais da criação é que as criaturas são distintas de seu Criador, e dependem dele para sua existência.

Essa distinção pode ser expressa da seguinte forma: um objeto é ontologicamente distinto de Deus se houver pelo menos uma propriedade que Deus possui e o objeto não possui, ou vice-versa. É verdade que todos os objetos são considerados por nós como tendo sido criados. Por exemplo, Deus é infinitamente bom, mas nem mesmo o santo mais puro é tão bom. O santo mais puro ocupa uma região particular no espaço, mas Deus não ocupa regiões no espaço, e nem pode ocupar. E o que é verdade sobre as proprieda-

A Providência de Deus

des também o é sobre as ações. Se o panteísmo fosse verdadeiro e o universo fosse Deus, então (presumivelmente) quando um indivíduo desse universo praticasse uma ação, segue-se que Deus estaria realizando essa ação, ou talvez que essa ação fosse (em algum sentido obscuro) praticada *em* Deus. Mas quando Neville Chamberlain tentou apaziguar Hitler, Deus não apaziguou Hitler. E, quando Hitler se recusou a ser apaziguado por Chamberlain, Deus se recusou a ser apaziguado por Chamberlain. Não, essas mudanças não aconteceram em Deus. É uma implicação da doutrina cristã da criação que Chamberlain e Hitler eram dois indivíduos distintos, cada um criado e sustentado por Deus, e sob o controle providencial de Deus. Por essa razão é que eles não podem ser considerados como sendo idênticos a Deus, mas distintos dele.

Talvez essa distinção desponte mais vividamente no caso da responsabilidade pelo bem e pelo mal – particularmente pelo mal. Embora Hitler tenha sido criado e sustentado por Deus e a sua carreira ímpia estivesse debaixo da superintendência de Deus, quando Hitler pecava, Deus não pecava e não podia pecar. Mas se o panteísmo for verdadeiro, o que quer que seja atribuível ao universo é atribuível a Deus. Dessa forma, se no universo Hitler peca, então pelo menos nesse sentido Deus peca, ou pelo menos tem alguma imperfeição.

O panteísmo não somente nega a distinção entre Deus e sua criação, ele também, obviamente, exclui a idéia de qualquer interação entre eles, pois é impossível que um ser interaja consigo mesmo.

Por essas razões, mas principalmente porque desrespeita a idéia cristã básica de uma distinção ontológica entre Deus e sua criação, o panteísmo não é uma opção séria.

As questões não são melhores no caso do panenteísmo, a teoria de que o universo, embora não seja idêntico a Deus, é uma extensão ou emanção dele. Esse ponto de vista, associado mais proeminentemente à teologia do processo, preserva a distinção lógica entre Deus e sua criação, e por isso é distinto do panteísmo. Para o panenteísta, Deus não é idêntico ao universo. Contudo, o universo não depende, para sua existência, da livre escolha de Deus, mas é uma inevitável emanção de sua bondade. Isso exclui qualquer interação entre o Criador e suas criaturas.

Mas outra relação possível, o deísmo, tem se mostrado tremendamente popular e influente. O rótulo “deísmo” é usado deliberadamente, mas é preciso cuidado para compreendê-lo. Não é fácil extrair a posição deísta com relação ao relacionamento de Deus com o mundo a partir dos escritos dos deístas, esse grupo de filósofos religiosos livre-pensadores que floresceu na

O Esquema Teológico

Inglaterra no século dezoito. Isso acontece porque eles tinham a tendência de adotar um método teológico negativo. Eles eram contra a revelação especial e os milagres, e fundamentavam e eram fundamentados pelo surgimento da ciência newtoniana. É pela extrapolação de suas posições expressas que a idéia deísta da relação de Deus com o universo deve ser entendida.

O deísmo afirma que Deus criou o universo de acordo com certas leis físicas e que, pelo poder inerente com o qual o universo foi dotado na criação, ele desde então tem se comportado de uma forma regular, regido por essas leis. Deus poderia ter criado o universo de acordo com outras leis, mas as leis que ele realmente escolheu usar sublinham sua sabedoria. Como diz o filósofo Leibniz:

Deus criou substâncias e deu-lhes a força de que precisavam, e depois disso ele as entregou a si mesmas, e nada faz além de conservá-las em suas ações.²

A questão de se, de acordo com o deísmo, essas leis físicas se estendem a todos os aspectos da criação (inclusive os seres humanos) e se o universo, uma vez criado, continuará existindo indefinidamente, são temas que podem ser deixados de lado. O que é importante e interessante para nosso estudo é a idéia do universo ser dotado de certos poderes que têm persistido desde então. Nós examinaremos essa afirmação de maneira crítica mais adiante nesse capítulo.

Deve-se observar que, sejam quais forem os seus aspectos que possam comprovadamente ter sido extraídos da posição cristã, o deísmo é um progresso considerável em relação ao panteísmo. Ele afirma enfaticamente a distinção entre Deus e sua criação. Isso resulta claramente na controvérsia deísta de que qualquer criatura é dotada com certos poderes ou propriedades, em termos dos quais ela age e interage com outras criaturas de forma regular. A questão não é se o deísta insiste na distinção entre Deus e a criação, mas se ele a enfatiza demais.

Vamos tentar entender mais exatamente o que o deísta afirma através da consideração de algumas ilustrações. Se um jogador bate em uma bola de sinuca com o taco, então a força comunicada pelo taco à bola garante que ela se moverá pela mesa em uma certa direção, a uma certa velocidade (a menos que algo, como um outro jogador, impeça que isso aconteça). Tudo o que é necessário para que a bola se mova é que ela seja atingida pelo taco e que certas leis físicas estejam e continuem em vigor. Devido à fricção e à resistência de vários tipos, a bola diminui sua velocidade e eventualmente

pára. O jogador, tendo atingido a bola, não precisa de mais nada para ter certeza de que ela seguirá uma certa trajetória. Depois que o jogador coloca a bola em movimento, ele se torna apenas um espectador.

Se nós supusermos (talvez de forma menos plausível) que o jogador tenha projetado e produzido a bola, o taco e a mesa, e (ainda menos plausível) tenha de alguma forma estabelecido as leis de força e movimento envolvidas na tacada e no movimento da bola, então esse quadro seria um modelo do entendimento deísta sobre a relação de Deus com o universo. Deus é o *originador e o primeiro motor* do universo e de tudo o que ele contém. Tendo começado o movimento, não há mais necessidade de que ele intervenha para adaptar ou modificar o plano original – não há necessidade de intervenção porque Deus não somente tem o poder necessário para fazer tudo isso, mas ele é também suficientemente sábio para organizar todas as coisas de tal forma que nenhuma intervenção seja necessária (de acordo com os deístas). A questão não é que Deus *possa* não intervir uma vez que a ordem original criada tenha sido colocada em movimento, mas que, por tê-la colocado em movimento de forma sábia e eficiente, *não há necessidade* de que ele intervenha para aumentar ou para corrigir o que fez. Por trás do deísmo há, então, tanto uma perspectiva específica da relação de Deus com o universo físico, quanto uma perspectiva específica de seu caráter.

Isso pode ser expresso de maneira mais formal da seguinte forma: Se um objeto criado O é dotado de poderes P, então, a menos que Deus intervenha (e não há razão para isso), o objeto O, em virtude da conservação desse sistema por parte de Deus, terá poderes P em todos os momentos subsequentes de sua existência.

Esse esquema é mais apropriado quando O é toda a criação física, pois se O é um objeto dentro da criação, então qualquer esquema tem que permitir que O deixe de existir e que, antes que O deixe de existir, ele possa decair fisicamente e tornar-se mais fraco e menos potente, ou crescer e tornar-se mais forte. Não é parte do deísmo afirmar que tudo o que é criado deixe de existir. A posição não afirma, contudo, que as coisas que deixam de existir e que começam a existir o fazem em virtude de mais poderes no universo, e que esses poderes básicos são um primitivo e contínuo desenvolvimento do universo físico. Portanto, se, como resultado do plantio de uma semente no solo, surge uma árvore, então embora a árvore seja algo novo, os poderes físicos em virtude dos quais a semente germinou e se desenvolveu são uma parte do desenvolvimento original do universo.

Quais são as conseqüências dessa posição para a idéia da providência divina? Se nós considerarmos possíveis doutrinas diferentes ao longo de um espectro, encontraremos dois extremos opostos. Um é o de que um deus, tendo criado o universo, não cuida ou não tem qualquer relação com seu destino, o que significa que o universo pode vir a degenerar em um caos. Por razões óbvias, essa posição não pode ser considerada seriamente como uma opção cristã. O outro extremo é o de um deus que, ao criar o universo, criou-o de tal forma que ele faz com que não seja *necessário* o exercício de um cuidado ou uma superintendência dele. Essa é a posição deísta. Mas essa posição cria duas áreas de dificuldade para os cristãos.

De acordo com a fé cristã, uma das formas pelas quais Deus age sobre sua criação é através dos milagres, que são ações diretas sobre a natureza física que não possuem precedente. Dessa forma, ocasionalmente, Deus faz com que as ondas do mar Vermelho se abram, a boca dos leões permaneça fechada, os corvos levem carne e, principalmente, ele levanta Cristo dentre os mortos. Nós temos mais a dizer mais adiante sobre o lugar dos milagres na providência, mas é importante observar que, na perspectiva deísta, Deus não tem necessidade de agir dessa forma.

Um deísta concordaria que, considerando de forma abstrata, Deus sem dúvida tem poder para agir de forma miraculosa. Se ele tem poder para criar o universo, então é plausível admitir que ele tem poder para mudar o que foi feito. Apesar disso, de acordo com os deístas, Deus não tem *necessidade* de agir miraculosamente, porque tal ato seria a compensação de uma falta de previsão ou de sabedoria de sua parte, algo inimaginável para um deísta. Os milagres, por esse ponto de vista, são reflexões posteriores – ajustes e regulagens de uma máquina que, considerando-se o poder e a competência de seu Criador, jamais deveria ser necessária (pensadores como Leibniz, cujo pensamento apresenta aspectos deístas, admitem um lugar para os milagres, entendidos como parte da harmonia preestabelecida por Deus entre os reinos da natureza e da graça).

Da perspectiva da fé cristã, contudo, esse é um componente de um dogmatismo completo. Não é apropriado argumentar, *a priori*, o que Deus fará e não fará com e na criação física, mas – como acontece com qualquer controvérsia – é necessário investigar o que Deus tem feito. A Igreja cristã, aceitando o testemunho da revelação divina, afirma que Deus, de fato, tem agido de forma miraculosa. E já que ele tem agido de forma miraculosa, ele deve ter um bom motivo para isso.

A Providência de Deus

Pode parecer que o deísmo seja uma posição de interesse puramente histórico. Mas, em suas *Bampton Lectures*,³ Maurice Wiles defende um ponto de vista que é notavelmente similar ao dos deístas. A posição pode ser rotulada de “deísmo contínuo”. O que a torna deísta é que a relação de Deus com o universo é limitada à sua criação. Wiles argumenta que

Para o teísta, que é necessariamente comprometido com uma perspectiva unitária do mundo, todo o processo de trazer o mundo à existência, que ainda está em curso, precisa ser visto como uma ação criadora de Deus.⁴

Como os deístas, Wiles não afirma que os milagres são inconcebíveis. Ele argumenta que é necessário “abandonar o conceito de milagre como uma forma distinta de causação divina direta” sobre fundamentos religiosos: se os milagres são considerados como intervenções ocasionais de Deus, eles levantam a questão de por que Deus não intervém mais frequentemente e mais crucialmente nos negócios humanos. Nós voltaremos a essa questão no último capítulo sobre a providência e o mal. Mas Wiles também endossa a posição de Brian Hebblethwaite, que é:

Não deixa de ser razoável supor que até mesmo a encarnação tenha sido alcançada sem quebrar a estrutura do mundo natural.⁵

Até aqui essa suposição foi feita no terreno metafísico, e parece repousar sobre uma confusão. Há um sentido perfeitamente bom no qual o universo é unitário (uma ação de Deus), isto é, no sentido de que ele procede de uma vontade ou decreto de Deus. Do ponto de vista de Deus, cada aspecto desse ato único é igualmente desejado e igualmente “natural”. Tudo é parte de uma estrutura. Mas pode ainda ser que, quando medido pela experiência humana, alguns desses aspectos sejam atividades miraculosas, sem paralelo ou sem precedentes. Mas tais eventos, sem paralelo de um ponto de vista humano, não são “intervenções” no sentido de que são um segundo pensamento de Deus, feito sob medida para uma necessidade de violar ou reparar os efeitos de seu primeiro pensamento. Como nós vimos brevemente, é um erro restringir os elementos da manutenção do universo pela parte de Deus à sua prontidão, ou à sua “intervenção” através da realização de milagres.

Uma segunda área de dificuldade se refere ao lugar da oração na providência divina. De acordo com a fé cristã, Deus responde à oração intercessória. Isto é, certas coisas acontecem no universo somente porque pessoas pediram a Deus que elas acontecessem, e Deus se agradou em atendê-las. Se eles não tivessem pedido, o evento em questão não teria ocorrido ou, pelo menos, se eles não tivessem pedido, não haveria razão para se pensar que o evento teria acontecido.

Um deísta, contudo, (pelo menos se ele for consistente) não encontrará lugar para tal oração intercessória. A razão para isso já foi mencionada: supor que Deus poderia responder a uma oração intercessória seria supor que Deus possa *precisar* fazer isso. Tal suposição é (de acordo com os deístas) inconsistente com o poder e a sabedoria de Deus. Se Deus é supremamente sábio e poderoso, como ele pode precisar ser impelido por uma oração a fazer algo que há uma boa razão para que se faça? Ou há uma boa razão para se fazer o evento pedido na oração (nesse caso a oração é oca, pois Deus realizaria esse evento de qualquer forma), ou não há uma boa razão para se fazer o evento pedido na oração (nesse caso, orar para que o evento aconteça é inútil, pois todas as orações exigiriam que Deus fosse menos sábio do que realmente é, o que ele não pode ser).

Mais uma vez, a razão da atitude deísta repousa sobre uma visão *a priori* daquilo que Deus pode ou não pode fazer, ou daquilo que é ou não razoável que Deus faça. A relação da oração com a providência divina levanta sérios problemas, aos quais nós daremos atenção mais adiante. Mas nenhuma abordagem a tais problemas pode (como a “solução” deísta propõe) subverter a garantia que o cristão tem, extraída da Escritura, de que deve orar por certas coisas para que possa obtê-las.

Essa também não parece uma objeção válida à idéia de eventos miraculosos, a objeção de que tais eventos levantem problemas de interpretação para seus observadores humanos, ou para alguém que tente comentá-los. A primeira questão deve ser: “O que são milagres?”. E a seguinte: “Os milagres podem acontecer?”. Depois disso é necessário perguntar se eles de fato ocorreram. Somente se e quando a última questão for respondida de forma afirmativa, é apropriado entrar nas dificuldades que esses dados podem apresentar para a interpretação. A interpretação deve seguir os eventos em questão. Ela não pode determinar se esses eventos ocorreram ou não.

Talvez tenha sido dito o suficiente sobre o deísmo tanto para fornecer um sabor de sua essência quanto para indicar algo de sua extrema insatisfatoriedade para o cristão.

AS ATRAÇÕES DO DEÍSMO

Apesar de suas fraquezas, as formas deístas de pensar exercem uma considerável influência sobre a mente de cristãos que, contudo, não subscrevem o racionalismo extremo do deísmo. O poder permanente do deísmo repousa sobre o fato de que ele apresenta a relação de Deus com o universo em uma forma que pode ser facilmente pensada em termos humanos: o artista e o artefato, o engenheiro e a máquina, e assim por diante. Esse quadro pode ser apresentado nos seguintes termos:

Deus existia e, então, “no princípio”, ele criou o universo físico;

ou

Deus existia antes do universo físico que ele criou.

Dado que todas as nossas experiências são de ações acontecidas no tempo, é natural que nós pensemos em Deus criando o universo dentro do tempo. Uma vez que nós fazemos isso, a menos que nós sejamos muito cuidadosos, nós estaremos a apenas um passo da concepção deísta da relação de Deus com o universo. Estaremos tão perto do deísmo que será necessário emitir formulações anti-deístas: “Deus não abandonou o universo que ele criou”; “Deus ainda controla o universo”, e assim por diante.

Na segunda afirmação acima, o “antes” é temporal, e o “e então” da primeira afirmação também expressa uma relação temporal. Isso é totalmente agradável ao deísta. Mas o deísmo é evitado, inclusive é feito impossível, se o “antes” em “Deus existia antes do universo” é considerado como um “antes” ontológico ou hierárquico. Quando nós afirmamos que, em importância constitucional, a Rainha é antes do Primeiro-Ministro, está claro que o “antes” não é temporal, mas hierárquico. Deus é antes do universo, não no sentido de que ele existiu em um tempo antes que o universo fosse criado, mas no sentido de que ele é eterno, e independente do universo. O universo, ao contrário, está no tempo e é dependente de Deus. Nada existia antes (no tempo) do começo do universo, mas Deus existe eternamente, e o universo existe por sua vontade eterna.

É verdade que muitos que não são deístas são “temporalistas”, e apóiam a posição de que Deus está no tempo e que ele criou o universo em algum ponto do tempo. Eles afirmam que “o princípio” não tem caráter ontológico,

mas temporal.⁶ Contudo, tais pensadores não encontram mais dificuldade que os “eternalistas” para evitar o deísmo, e, como o deísmo é oposto ao Cristianismo em muitos pontos vitais, essa é uma importante consequência negativa do “temporalismo”.

Algo que às vezes é dito em favor do deísmo é que ele preserva a transcendência de Deus sobre sua criação, muito embora ele não encontre lugar para a insistência bíblica sobre a imanência de Deus. Mas, em vista daquilo que nós temos visto, dificilmente isso pode ser confirmado. Certamente, o deísta tem uma clara noção da distinção entre Deus e sua criação. Contudo, deve-se levantar a questão de se essa distinção significa uma verdadeira transcendência. De acordo com o teísmo cristão, Deus transcende o universo não somente por ser separado dele, mas por ser seu fundamento eterno, independente e não-criado.

Na discussão que se seguirá, certas características do teísmo cristão já foram esboçadas. Agora é o momento de olhar para o teísmo mais sistematicamente. Para isso, nós usamos o conceito que melhor captura a posição bíblica e fornece a mais adequada compreensão do contexto mais básico de interesse nos quais surgem as questões sobre a providência divina.

TEÍSMO

É uma consequência fundamental da doutrina bíblica da criação que Deus não pode ser identificado com sua criação. Como já foi observado, nós podemos expressar essa distinção em termos formais como segue:

Se A e B existem, e são distintos um do outro, então é necessariamente o caso de que haja alguma proposição que seja verdade em relação a A e não seja verdade em relação a B.

Dessa forma, que Deus é distinto de mim é provado pelo fato de que eu estou sentado diante de um computador e Deus não. Apesar de ser verdade, esse fato não é muito esclarecedor com relação à distinção entre Deus e sua criação. Quaisquer coisas (digamos, eu e meu computador) são distintas entre si exatamente da mesma forma. Há verdades sobre meu computador que não são verdades sobre mim, e vice-versa.

Como então nós podemos capturar a distinção entre Deus e sua criação? Talvez da seguinte forma: Deus está em uma relação especial de distinção

A Providência de Deus

com cada coisa individual, quer essas coisas sejam consideradas individual ou coletivamente. Essa relação é tal que Deus se relaciona com todas as outras coisas da mesma forma; elas não se relacionam com Deus dessa mesma forma, e nada que não seja Deus é relacionado a qualquer coisa que não seja Deus dessa forma. A relação em questão é a de *dependência contínua*.

Dessa forma, meu computador depende de Deus para a sua existência, mas Deus não depende do meu computador para sua existência. Meu computador não depende de mim, ou de qualquer outra coisa criada, para a continuação de sua existência. Isso se aplica a cada objeto do universo, e também ao universo como um todo. O universo depende de Deus para sua existência, mas Deus não depende do universo para sua existência. Deus não depende de nada para sua existência: ele é independente e auto-suficiente.

Mas pode-se objetar que meu computador não depende de Deus para sua existência, e sim de seus projetistas, engenheiros e técnicos que, juntos, são responsáveis por sua criação. Sua existência depende também das propriedades do plástico, metal e *microchips*. Se ele depende dessas coisas para sua existência, como ele pode depender também de Deus? Para mudar o exemplo: eu dependo de meus pais para minha existência. Como posso depender também de Deus?

Nós já nos familiarizamos com a resposta deísta a essa questão, mas nós rejeitamos essa resposta por razões que não precisamos repetir.

Então como meu computador depende de Deus? Bem, ele é dependente não apenas por ser feito de materiais criados por Deus, mas também por ser de alguma forma *sustentado* por Deus. Não apenas o meu computador, mas também o material de que ele é feito e os projetistas e engenheiros que o fabricaram são igualmente sustentados por Deus.

Esse é o claro ensino da Escritura. Paulo, pregando em Atenas, afirma que “nós vivemos e nos movemos e temos nosso ser” em Deus (At 17.28). Escrevendo aos cristãos de Colossos, Paulo enfatiza o “Cristo cósmico”. Jesus Cristo é aquele em quem “tudo subsiste” (Cl 1.17). Na terminologia de João, Cristo é o Verbo: “sem ele, nada do que foi feito se fez” (Jo 1.3). Ele é aquele através de quem Deus fez o universo (Hb 1.2).

“De alguma forma sustentado por Deus”. O exato sentido no qual objetos que são distintos de Deus são sustentados ou preservados por ele é difícil de esclarecer. Como acontece com muitas doutrinas teológicas, é mais fácil dizer o que isso não significa do que dizer o que significa, e talvez nós tenhamos que nos contentar com isso. Mais uma vez, é importante lembrar que nós não estamos

tentando desenvolver teorias como explicações científicas, mas destacar os dados bíblicos de uma forma tão coerente e consistente quanto possível. As várias tentativas que têm sido feitas para esclarecer a natureza desse “sustento” serão consideradas em detalhes em um capítulo posterior, quando nós voltarmos nossa atenção para a questão da relação da ação de Deus com a ação de suas criaturas (particularmente pessoas), pelas quais ele é responsável.

É importante preservar o que pode ser denominado de “dimensão vertical” da relação de Deus com sua criação, e também reforçar essa dimensão contra a posição deísta de Deus como o primeiro motor. Não somente as ações de meus dedos fazem com que as palavras surjam na tela do meu computador, mas também Deus sustenta todo o processo. Ele faz com que meus dedos e o meu computador continuem existindo. Sem esse poder conservador, o que existe agora deixaria de existir.

Se essa dimensão vertical não for perdida de vista, então o conceito de milagre não será um problema, pois um milagre é então simplesmente a forma que Deus escolheu para sustentar o universo nesse momento. Se ele escolhe sustentar o universo dando a algum de seus aspectos um caráter que é (pela experiência humana) sem precedentes, isso é claramente uma questão de sua sabedoria e bondade. Deus não tem que “superar” ou “violar” as leis da natureza. Mas se nosso pensamento for exclusivamente “horizontal”, e se nós pensarmos que as leis da natureza são, em algum sentido, regulamentos invioláveis estabelecidos pelo Criador “no princípio”, então qualquer idéia de milagre se torna problemática.

Ao enfatizar o aspecto vertical da relação de Deus com a criação, nós não devemos reforçá-lo a ponto de comprometer as relações causais horizontais (exemplificada por minha produção de palavras na tela do computador). Como o aspecto vertical pode comprometer as relações causais horizontais? Ao argumentar que a sustentação divina do universo através do tempo é apenas a relação *causal* de todo o universo e, portanto, que as ações e eventos que nós normalmente pensamos como causa e efeito são algo mais.

A idéia intuitiva de causa é daquilo que efetua um evento. Dessa forma, o movimento de uma bola de sinuca entra em contato com outra bola, estacionária, e comunica força à segunda bola, fazendo-a mover-se. Da mesma forma, apertar as teclas de meu computador provoca, de uma forma mais complicada, mudanças na tela à minha frente. Ou assim nós pensamos.

Ao lado da tentação de supervalorizar a dimensão vertical do relacionamento de Deus com o universo, há duas razões pelas quais os deístas têm

A Providência de Deus

tentado negá-la ou qualificá-la. A primeira tem a ver com o que é considerado como um caso causativo especial – o efeito causal da mente sobre o corpo. Suponha que eu queira matar minha sede e consiga um copo. Sob circunstâncias normais, o desejo é considerado como a causa do movimento de meu braço: é a ele que *se deve* o movimento do meu braço.

Isso, contudo, tem deixado os filósofos perplexos. Como pode um evento que é mental, e portanto não-físico, ser a causa de algo que é físico e, portanto, não-mental? De onde veio a energia necessária para mover meu braço? Onde aconteceu o evento causal? Em alguma parte de meu corpo? Qual parte? Em nenhuma parte de meu corpo? Onde, então?

Agora me parece totalmente certo que a vontade da mente seja incapaz de mover até mesmo o menor corpo do mundo, pois está claro que não há conexão necessária entre nossa vontade de mover nossos braços, por exemplo, e o movimento de nossos braços. É verdade que eles são movidos quando nós desejamos movê-los, e que, assim, nós somos a causa natural do movimento de nossos braços. Mas causas *naturais* não são causas verdadeiras. Elas são apenas causas *ocasionais* que agem somente através das forças e da eficácia da vontade de Deus, como eu já expliquei.⁷

Perplexidades sobre a relação entre a mente e o corpo levaram certos pensadores teístas, tais como Malebranche (1638-1715), a desatar o nó górdio e afirmar que atos mentais, tais como os desejos, não causam nada. O que acontece é que Deus organiza sua criação de tal forma que certos eventos são conjugados com outros. Meu desejo de beber um copo d'água é conjugado com o movimento de meu braço. Ele não causa o movimento de meu braço, ele é a *ocasião* para o movimento de meu braço.

Mas Malebranche não restringiu o ocasionalismo às relações entre a mente e o corpo:

Como a bola não tem o poder de mover a si mesma, eles não devem julgar que a bola em movimento seja a verdadeira e principal causa do movimento da bola que encontra em seu caminho. Eles podem julgar somente que a colisão das duas bolas é a ocasião para o Autor de todo o movimento em questão executar o decreto de sua vontade, que é a causa universal de todas as coisas.⁸

O Esquema Teológico

O ocasionalismo tem sido considerado como um caso clássico da cura sendo pior que a enfermidade. Não é difícil enxergar por quê. Se a relação da mente com o corpo é misteriosa, então a relação causal de Deus com sua criação é igualmente misteriosa, ou mais.

Uma segunda razão para enfatizar a dimensão vertical – o “sustento” divino – tem lastro na preocupação de alguns teólogos em enfatizar a *imediaticidade* da confiança da criação em seu Criador. O sustento divino que, como tem sido afirmado, é uma parte integral do teísmo cristão, pode ser expresso da seguinte maneira:

O que quer que exista em um tempo só pode continuar a existir em qualquer tempo subsequente se nesse tempo Deus desejar sua existência.

Assim, meu computador, que existe às 16 h (suponhamos), pode existir em um momento imediatamente depois de 16 h somente se Deus decretar que ele exista exatamente nesse momento. Ao sustentar o objeto dessa forma, Deus logicamente o sustenta juntamente com todas as suas causas e outras forças.

A partir dessa posição é um pequeno, mas importante passo afirmar que

O que quer que exista em um momento, existe somente nesse momento. Qualquer coisa que exista depois desse momento deve ser criada por Deus nesse momento.

Mas essa é uma visão muito radical. O que isso significa é que, o que quer que exista, existe apenas por um momento. Meu computador doméstico, que tem me acompanhado por muitos meses, de fato não existe. Ele não é um computador contínuo, mas uma série de computadores momentâneos, a cada instante criados por Deus. O computador, no momento 1, é um objeto diferente do computador no momento 2, e assim por diante. O mais alarmante, nessa posição, é que você e eu não somos, como nós imaginamos, indivíduos que existem e se desenvolvem ao longo dos anos, mas um conjunto de indivíduos momentâneos, cada um sucedendo ao outro em uma série de fotos de um quadro em movimento.

Essa posição foi afirmada e desenvolvida pelo teólogo americano Jonathan Edwards. Ele enfatizou que todos nós dependemos de Deus para nossa existência e, portanto, para nossa existência continuada.

A Providência de Deus

O sustento de Deus a cada substância criada ou a causa de sua existência em cada momento sucessivo é equivalente a uma *imediata produção a partir do nada*, em cada momento, porque sua existência nesse momento não é meramente em parte originada em Deus, mas totalmente originada nele, e não meramente em qualquer parte ou grau, mas de toda a sua existência anterior... De forma que esse efeito difere da primeira criação somente *circunstancialmente*, pois na primeira criação não houve um ato e efeito do poder de Deus antes. Uma vez que ele dá a existência, *seguem-se* atos e efeitos do mesmo tipo, em uma ordem estabelecida.⁹

Essa é, logicamente, uma posição prepóstera, por todos os tipos de razão. Mas a razão principal, para nosso propósito, pela qual deve ser rejeitada, é que não há lugar para a dimensão horizontal. Nada que existe em um momento pode causar qualquer efeito em um momento posterior, já que o que existe em um momento imediatamente deixa de existir e é substituído por outro indivíduo momentâneo, o produto do poder divino imediato. Sejam quais forem os motivos de Edwards e apesar da ingenuidade em elaborar as implicações desse ponto de vista, o preço pago é inaceitável. A causação levanta muitas perplexidades filosóficas, mas a forma de manuseá-las não é negar que nada pode até mesmo causar alguma coisa. Como, então, nós vamos manter as dimensões vertical e horizontal do sustento divino em verdadeira harmonia?

Há uma longa e honorável tradição segundo a qual existem causas *primárias* e *secundárias*. A causa (ou causas) primária é o sustento divino; as causas secundárias são os poderes causais das coisas criadas: o poder de uma semente germinar, de uma pessoa sentir fome ou descer a rua, e assim por diante. Essa distinção é útil por dois motivos: o primeiro é que esses dois tipos de causa não estão em competição um com o outro. A causa primária é uma causa capacitadora e sustentadora, que torna possível as causas secundárias e traça seus limites. O segundo ponto é que a causa primária não é um evento no tempo, como são as causas secundárias, mas uma causa eterna que tem toda a criação como seu resultado.

Tal posição tem sido amplamente divulgada na teologia cristã tanto antes quanto depois da Reforma. Em Aquino, por exemplo:

Se Deus proveu para todas as coisas, por si mesmo, e sem intermediários, todas as causas secundárias seriam colocadas fora de ação.¹⁰

A providência procura seus efeitos através da operação de causas secundárias.¹¹

O Esquema Teológico

Em Calvino:

O sol se levanta dia após dia; mas é Deus quem ilumina a terra com seus raios. A terra produz seus frutos, mas é Deus quem dá o pão, e é Deus quem dá força para a nutrição desse pão. Em uma palavra, como todas as causas inferiores e secundárias, vistas em si mesmas, velam a glória de Deus de nossa vista (como freqüentemente acontece), o olho da fé deve enxergar mais alto, e ver a mão de Deus trabalhando com todos os seus instrumentos.¹²

A Confissão de Fé de Westminster afirma:

Desde toda a eternidade e pelo mui sábio e santo conselho de sua própria vontade, Deus ordenou livre e inalteravelmente tudo quanto acontece, porém de modo que nem Deus é o autor do pecado, nem violentada é a vontade da criatura, nem é tirada a liberdade ou a contingência das causas secundárias, antes estabelecidas.¹³

Por esse ponto de vista, então, Deus trabalha através de causas secundárias. Elas não têm poder independente de sua ação. Mesmo assim, elas são verdadeiramente causais. Deus, considerado como a causa primária, não está dentro do universo, mas transcende o universo. Nós observaremos mais detidamente esse modelo de hierarquia de causas no capítulo 7.

Para resumir o que pode ter parecido ser uma discussão sem objetividade: o teísta (como oposto ao deísta e ao panteísta) afirma tanto que Deus sustenta o universo que criou quanto que o universo contém agentes que possuem poderes causativos – poderes causativos diferentes, dependendo do tipo de agente. Negar a sustentação divina força a pessoa a afirmar que o universo existe em virtude de poderes com os quais se desenvolveu no passado, e a admitir a versão deísta. Negar que o universo contém indivíduos com forças causativas, além de ser fortemente contra-intuitivo, tem implicações devastadoras para a responsabilidade pessoal, pois as pessoas são responsáveis por aquilo que *fazem*. Se elas não fazem, ou se (como disse Edwards) elas nada mais são do que um conjunto de indivíduos momentâneos, então elas podem ser responsáveis somente por aquilo que elas fizeram naquele momento.

A Providência de Deus

Uma objeção que pode ser levantada contra a visão teísta é que ela confunde criação com providência. Como pode a posição apresentada acima fazer justiça ao “descanso” divino, ensinado nos primeiros capítulos de Gênesis e em outros lugares? Como podemos dizer que Deus descansa se ele está continuamente sustentando o universo?

Certamente não se pode dizer que Deus descansa se por “descanso” nós entendemos inatividade ou despreocupação. Mas o texto diz isso? O que o descanso significa é que a criação está completa. Deus não continua a criar. Mas ele sustenta o que criou, não criando continuamente, mas sustentando o que está feito. Ele não apenas descansa (Gn 2.2), mas também trabalha (Jo 5.17), e não cochila nem dorme (Sl 121.4).¹⁴

Parte dessa atividade de sustentação envolve a emergência de novas coisas no universo. Como o universo se desdobra no tempo, os indivíduos nascem e morrem, há evolução na natureza, novos objetos (tais como carros e aviões) e novas substâncias (tais como gases e plásticos) são desenvolvidas. Nada disso é uma atividade estritamente *criativa*, mas uma atividade que envolve a formação de novos indivíduos e substâncias a partir do que já existe, e não a criação de algo novo. Todas essas mudanças estão sob a superintendência da providência divina. Assim, embora Deus tenha descansado de sua obra de criação, como indica a tipologia do Sabbath, esse descanso não implica que o universo seja estático ou imóvel. Isso não legitima a despreocupação deísta sobre a ação de Deus com aquilo que foi criado e colocado em movimento. O que isso implica é que a surpreendente e sem paralelo vontade de Deus de criar o universo a partir do nada está completa.

Outra objeção levantada contra a visão teísta é que a relação entre o Criador e a criação é tão próxima e contínua que faz com que o universo seja uma *emanação* de Deus, algo que, por um processo inevitável, flui de Deus. Mas há várias razões pelas quais o teísmo não abraça esse ponto de vista. Em primeiro lugar, a emanação não faz justiça ao lugar da razão e da vontade de Deus na criação. O universo material e tudo o que ele contém não pode ser considerado uma extensão de Deus. Em vez disso, o universo foi criado pela livre vontade e intenção de Deus. Deus não foi impelido a criar por qualquer necessidade externa a si mesmo, e nem a criação teve a inevitabilidade causal de um processo natural.

Até mesmo aqui é necessário preservar o equilíbrio correto. O universo foi criado pela livre decisão de Deus. É errado supor que essa decisão tenha sido algo frio e calculado. Como diz Aquino, na criação, Deus deseja “compartilhar sua própria bondade, fazendo coisas tão agradáveis a ele quanto possível”.¹⁵

CONCLUSÃO

Nesse capítulo nós nos preocupamos em mostrar o mais amplo e mais fundamental contexto no qual o tema da providência divina pode surgir: a criação divina e, particularmente, o sustento divino do universo.

Deve ser reforçado que esse sustento, sendo de caráter metafísico e ontológico, é fisicamente indeterminável. Ele não é uma peça de religiosidade inspirada na ciência natural. Ele não é uma hipótese científica que possa esperar ser confirmada ou desacreditada pela condução de experiências ou pela realização de observações. Suponha que seja afirmado que uma certa ponte seja suspensa por cabos de aço. É possível verificar esse fato. Mas não é possível verificar, da mesma forma, a afirmação de que o universo é sustentado pelo poder de Deus, seu Criador.

Que razão há, então, para pensar que o teísmo expressa a verdade sobre a relação de Deus com o universo? Se isso não pode ser provado nem desprovado pela evidência científica, por que nós devemos crer? Essa questão pode ser respondida em dois níveis.

Em primeiro lugar, a razão para que o cristão creia está na parte crucial que esse assunto tem na *coerência* da fé cristã. A doutrina da divina transcendência do universo, e até mesmo da imanência, embora não seja provável diretamente, é uma condição necessária para outros temas que a fé cristã afirma. Nós já tocamos em um desses temas em nossa tentativa de elaborar a relação de Deus com o universo, a saber, o ensino cristão sobre a criação do universo *ex nihilo*. Além disso, a fé cristã afirma que Deus é o Senhor da natureza e o Senhor da história. Em períodos cruciais, em várias épocas “marcantes”, o Senhor tem agido de uma forma sem precedentes na formação, preservação e condução de seu antigo povo de Israel, e supremamente na encarnação. Quando veio a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho. Sem uma compreensão de Deus como Criador sendo transcendente sobre sua criação e imanente dentro dela é difícil, se não impossível, compreender o sentido dessas outras questões que são, obviamente, críticas para a integridade intelectual da fé cristã.

Parte da razão por crer na imanência e na transcendência de Deus – seu papel providencial em seu universo – é, portanto, que ela é coerente em uma lógica simples e forma explanatória com outras doutrinas cruciais. Mas a questão da evidência ainda pode ser retomada. Alguém pode dizer que uma razão para que

A Providência de Deus

se creia na transcendência e imanência divina é a coerência dessa doutrina com a fé cristã como um todo, mas não há uma evidência mais *direta* para essa afirmação? De fato, se isso é verdade, nós podemos esperar que haja essa evidência – não uma evidência *direta* (nós não podemos esperar *ver* o sustento divino, como se ele fosse feito por cabos de aço). Contudo, não podem existir evidências *indiretas*? Não seria estranho se não houvesse pelo menos evidências indiretas?

Outra forma, mais familiar, de apresentar essa questão, é perguntar: há evidência na natureza e na história para a existência de Deus? Aqueles que respondem na afirmativa se comprometem com alguma forma do “argumento de estilo” para a existência de Deus. Talvez nós estejamos fazendo uma pergunta mais específica do que essa. Há evidência agora de que Deus está agindo agora da forma imanente que os teístas afirmam? Pode ou não haver uma evidência geral na natureza de que há um Deus, e de que ele tem certo poder e certo caráter. Mas mesmo que essa evidência geral não exista, essa é uma questão legítima. Tal evidência é vista não como uma prova da existência de Deus, mas como uma consequência razoável dela.

O testemunho da Escritura é que há evidência da atividade de Deus na ocorrência natural de regularidades benéficas na natureza, por exemplo, e particularmente na existência da Igreja cristã e da mensagem que ela proclama. Não é, contudo, uma tarefa simples enxergar essa evidência. A razão para isso é o efeito de distorcer do pecado humano, e o fato de que o universo criado está sob maldição. A Escritura nos dá razões para crer que, no universo ainda não amaldiçoado, a evidência do papel providencial de Deus era muito mais clara (Gn 2.8-17). Ela também afirma que, na criação amaldiçoada, a evidência é muito mais escassa e ambígua. Isso não significa que, por causa da maldição sobre a criação e do efeito do pecado humano, Deus não possa “completar a ligação” e seja impedido de tornar conhecido seu caráter. Também não significa que, por causa do pecado, ele esteja menos no controle do que estaria em um universo sem pecado. Em vez disso, parte dessa maldição é exatamente essa ambigüidade e distorção, pois parte da maldição consiste em Deus reservar sua bondade e, assim, nesse sentido, deixar que os seres humanos sofram as consequências de sua tolice (Rm 1.24-32). Mas, ao dizer isso, nós já avançamos para o segundo contexto da doutrina da providência – providência na criação, queda e redenção. E por isso, é desse tópico que nós vamos tratar.

4

PROVIDÊNCIA NA CRIAÇÃO, QUEDA E REDENÇÃO

Os três diferentes contextos nos quais nós estamos considerando a providência divina – cósmico, eclesiástico e pessoal – são como três diferentes janelas que dão vista a uma atividade divina pela qual o mundo foi criado e está sendo sustentado e redimido. Nesse capítulo nós vamos nos ocupar com o segundo contexto – a necessidade de reconciliação com Deus, e a provisão de reconciliação em Cristo.

É uma parte integral do Cristianismo afirmar que essa provisão veio na história. O Cristianismo não é primariamente uma ética (como o utilitarismo) ou uma filosofia (como o Platonismo ou o Marxismo). E os eventos que o cristão celebra não vigoram em algum tipo de reino super-histórico, isolado da vida cotidiana. A redenção foi obtida através da história de uma nação, Israel, uma história que culminou na vida de Jesus Cristo, em seu ministério, morte e ressurreição, e na vida da Igreja cristã internacional, que se origina desse ministério.

Para ser capaz de pensar claramente sobre esse aspecto da providência divina, vários temas preliminares precisam ser considerados e lembrados.

NOÇÕES PRELIMINARES

A intenção geral desse livro é fazer um estudo apurado da atividade de Deus agora e, nesse capítulo, da atividade de Deus agora concernente à sua

A Providência de Deus

Igreja. Isso só pode ser feito se atentarmos para a *antiga* atividade providencial de Deus tanto no Antigo quanto no Novo Testamento.

É um fato fundamental da religião cristã que os efeitos da atividade providencial de Deus não foram uniformes ao longo desse período. Isso não significa que Deus tenha exercido *menos* controle providencial em algumas épocas do que em outras, como se ele estivesse menos interessado ou menos atento nessas épocas. Em alguns momentos, sua atividade providencial tem tido um grande foco de interesse público. Esse fato é negado por aqueles que afirmam, por alguma razão, que a atividade de Deus agora deve ser a mesma que em épocas anteriores e que, como os milagres não acontecem hoje, não é razoável crer que eles tenham ocorrido há dois mil anos.

Imagine Abraão, ou Davi, ou João Batista, ou Mateus, cada um fazendo em seu próprio tempo a pergunta: “Como é a atividade de Deus hoje?”. A resposta correta a essa questão seria diferente em cada caso. A atividade providencial de Deus no tempo de Abraão foi diferente daquela do tempo de Davi, e assim por diante. No tempo de Davi, Deus governava a nação de Israel através de uma legislação detalhada que não havia no tempo de Abraão. A presença de Deus foi concentrada no culto do tabernáculo. Pessoas diferentes estavam envolvidas, é claro, mas *o que* Deus fazia era diferente em cada era, e talvez o tipo de coisa que ele fazia também fosse diferente. Se nós quisermos ter, em alguma medida, compreensão de como Deus é ativo agora nos assuntos de sua Igreja, então é necessário levar em conta o que ele fez em sua providência antes de agora, pois o que ele fez antes esclarece e torna mais inteligível o que ele faz agora – embora não plenamente inteligível. A história bíblica é uma narrativa na qual o que aconteceu antes ajuda a fazer sentido do que virá depois.

Nosso interesse primário nesse capítulo está na obra de Deus na redenção. Seria equivocado imaginar, contudo, que a obra providencial geral de Deus (como nós a entendemos) seja totalmente separada de sua atividade providencial especial no que se refere à sua Igreja. É um erro pensar que “geral” e “especial” sejam dois títulos para duas caixas separadas. Esse erro é sério, porque tende a nos levar à conclusão de que o mundo de Deus é na realidade dois mundos: o “sagrado” (que tem a ver com a redenção) e o “secular” (que tem a ver com os assuntos diários). Se o mundo for visto dessa forma, nós seremos conduzidos a duas conclusões: que o mundo sagrado é o mundo de nosso coração e de nosso espírito, enquanto o mundo secular é o mundo de nosso corpo; o mundo sagrado é o mundo do domingo, enquanto o mundo secular é o mundo de segunda a sábado, e assim por diante.

Providência na Criação, Queda e Redenção

Mas o Senhor nosso Deus é um único Senhor, e o universo que ele criou é um só universo. É, portanto, mais correto pensar em uma ordem providencial, os eventos reveladores de um universo criado, e em Deus tendo diferentes propósitos com respeito a diferentes partes ou aspectos dessa ordem.

O barco que levou Paulo para a Itália era semelhante a qualquer outro barco, e o cuidado providencial de Deus orientou e dirigiu seu curso como no caso de qualquer outro barco que navegasse para a Itália. Contudo, seu propósito para esse barco estava inextricavelmente vinculado com a vida e com a saúde de sua Igreja e, portanto, com o cumprimento de seu propósito redentivo para a humanidade. Esse cuidado providencial se estendeu a todos que estavam a bordo, e a vida de todos foi poupada. Contudo, o propósito de Deus para Paulo e seus companheiros foi muito diferente de seu propósito para a vida dos outros passageiros.

Outro exemplo pode lançar ainda mais luz sobre a questão. Um estudante cristão ou um funcionário cristão em uma linha de montagem se comporta mais ou menos como qualquer outro estudante ou como qualquer outro funcionário em uma linha de montagem. Deus, em sua providência, sustenta esse funcionário em seu trabalho da mesma forma que sustenta aquele que o rejeita ou até blasfema contra ele. Mas a intenção de Deus em sustentar esse funcionário cristão na linha de montagem é diferente de sua intenção ao sustentar os outros.

Assim, a forma de pensar na relação da Igreja com o mundo não é como se fossem duas caixas, mas uma ordem providencial de surpreendente complexidade, dentro da qual Deus está realizando diferentes propósitos com relação a diferentes pessoas.

Como nós podemos saber que existem esses propósitos? De modo geral, nós sabemos da existência desses propósitos por causa do fato de que, através de sua providência, Deus tem nos dado sinais que evidenciam esses propósitos. Em particular, a história de Israel, desde a chamada de Abraão em diante, é um conjunto de sinais que Deus separou pensando especialmente nos descendentes de Abraão. A esses sinais podem ser adicionados outros eventos conhecidos na história, através dos quais a redenção foi obtida, e a contínua vida da Igreja e a recriação de homens e mulheres em sua conversão a Cristo. Todos esses sinais dão evidência de que, inseparavelmente entretida dentro da providência geral de Deus, há um cuidado redentivo especial. Pode haver ocasiões em que, por um tempo, essa providência especial trabalhe sem evidências públicas. Por exemplo, sem que Paulo ou qualquer outra pessoa soubesse, a vida pregressa de Paulo, sua educação e

A Providência de Deus

seu engajamento farisaico foram uma preparação não somente para seu chamado à graça (Gl 1.15), mas para o papel especial que ele realizaria na Igreja primitiva como o apóstolo dos gentios. É somente quando há sinais públicos dessa providência que há alguma chance de se identificar a atividade especial de Deus. Mas a ausência de tais sinais não deve nos levar a pensar que a atividade em si esteja ausente.

A QUEDA

A fé cristã é ininteligível sem a queda, pois no coração da fé está a *redenção*, a restauração do relacionamento da raça humana com Deus em uma forma que desagreve a justiça de Deus e resulte em homens e mulheres aceitos em Cristo e renovados em seu caráter. A restauração só é possível se homens e mulheres precisarem dela, e se eles precisam de restauração é porque houve um lapso, ou uma queda, de sua condição original. Portanto, a queda é um pré-requisito básico para a redenção. A Escritura fornece um registro da queda nos primeiros capítulos de Gênesis, assim como descreve Cristo como o último Adão.

Tendo provado que o ponto fundamental para a ininteligibilidade da religião cristã sem a queda é reconhecido, não há necessidade de que nós nos metamos em uma discussão sobre o exato significado de Gênesis 3 ou Romanos 5. Gênesis 3 é um texto histórico? Adão e Eva foram pessoas reais? Como o registro bíblico de Gênesis 3 se ajusta à ciência moderna, especialmente à teoria da evolução por seleção natural? Não é a teoria da evolução uma teoria de desenvolvimento e aprimoramento, em vez de queda?

Felizmente nós não temos que entrar aqui nessas interessantes e importantes, porém difíceis questões, porque nesse estudo nós estamos fazendo certos questionamentos *sistemáticos*. Esses questionamentos se referem ao caráter global do papel da providência de Deus em seu universo. Detalhes históricos e exegéticos são de importância secundária.

De um ponto de vista sistemático há, independente dos detalhes históricos, um limitado número de possibilidades lógicas que justifiquem o pecado humano, quer haja uma queda ou não. Se houve uma queda, então não importa exatamente *de que ponto de vista deve-se considerar o papel da providência de Deus sobre a queda*. Se não houve uma queda, então uma outra forma de justificar a entrada do pecado no mundo deve ser fornecida. Essa outra forma pode ou não ter implicações distintivas para a doutrina da

Providência na Criação, Queda e Redenção

providência divina e sua relação com o pecado humano. Em uma justificativa para o pecado humano sem a queda, por exemplo, o pecado pode ser considerado como imaturidade, até mesmo um tipo de imaturidade sobre o qual a pessoa não é responsável. Tal compreensão do pecado teria implicações para a providência divina diferentes daquelas decorrentes de uma queda em que a raça humana é culpável. Nós falaremos sobre esse ponto de vista quando considerarmos a providência e o mal, no capítulo 8.

O Cristianismo ortodoxo pressupõe uma queda, uma queda “histórica”, que ocorreu realmente. Portanto nós devemos adotar esse pressuposto sem objeção, e começar a examinar as conseqüências da queda para a providência divina. Se os leitores tiverem outra compreensão a respeito da queda, então eles serão capazes de fazer os ajustes necessários às nossas considerações.

Como o único relato que a Escritura nos fornece sobre a queda é a história de Adão e Eva, nós devemos conduzir nossa discussão do tema com base nessa história. Deve ser enfatizado, contudo, que ao fazer isso nenhuma implicação hermenêutica detalhada está sendo levada em conta. A questão da relação entre a queda e os relatos científicos sobre as origens está sendo deliberadamente evitada e deixada em aberto.

Há um importante sentido no qual a queda afetou a criação, a ordem natural. De acordo com o registro bíblico, a morte veio como conseqüência (penal) da queda. Todavia, quando nós examinamos a natureza, tanto no nível do senso comum no de maior sofisticação científica, fica claro que a morte, como um processo biológico, agora está inserida no processo da natureza. Há processos naturais de desenvolvimento e decadência, dos quais é possível dar um relato científico, e sem o qual a bioquímica seria radicalmente diferente.

“Natureza” pode significar muitas coisas diferentes. Mas embora a morte agora seja uma parte constitutiva da natureza, há um sentido no qual o processo natural não é natural, pelo menos quando considerado do ponto de vista do Criador, que criou todas as coisas boas. A queda teve amplas e cósmicas implicações. Ela não foi restrita à raça humana, mas a ordem natural foi “amaldiçoada” pelo Criador por causa do pecado humano. A história ou o drama original, a história na qual tudo “era muito bom”, foi revisada à luz do pecado humano. Donald MacKay expressou esse ponto da seguinte forma:

Quando um autor decide revisar uma história ou um drama que ele criou, está claro que essa revisão é um ato de *criação*, comparável com qualquer outro ato anterior. “Não vai mais ser assim,

A Providência de Deus

mas assado” está, logicamente, em pé de igualdade com “será assim e assim”. A ordem criada resultante, novamente, é uma unidade espaço-temporal, da qual todo o passado, presente e futuro podemos esperar, portanto, que receba as marcas da revisão. Na discussão da narrativa da criação, em Gênesis, é geralmente insuficientemente percebido que o último ato criativo está registrado não no capítulo 1 ou 2, mas no capítulo 3: “E (Deus) disse... Amaldiçoada é a terra por tua causa... ela produzirá também cardos e abrolhos...” (3.17,18). Em resumo, nós somos informados de que a ordem criada, como nós a conhecemos, é uma versão *revisada*. O nosso não é o mesmo drama que aquele cuja concepção foi narrada nos capítulos 1 e 2, e que Deus disse que era “muito bom”. Algumas mudanças podem ter sido pequenas, mas de forma geral nossa ordem natural é radicalmente diferente: para nós, ela é uma criação que está “sob uma maldição”, “gemendo e suportando angústias”. Não somente a história humana, mas os próprios princípios da lei natural refletida no desenvolvimento de ervas daninhas, a labuta da vida e a inevitabilidade de decadência e morte são diferentes daquilo que eles deveriam ter sido, por causa da queda.¹

LINHAS MESTRAS

A despeito da queda, as forças naturais do universo e, particularmente, as forças naturais de nosso planeta, continuam em ordem. Enquanto a queda fez com que a criação original fosse “desarrumada”, pela bondade de Deus a natureza é amplamente previsível, pelo menos no nível “micro”, se não até subatomicamente! Deus poderia ter amaldiçoado a criação com muito mais desordem do que nós conhecemos. A Escritura apela a essa ordem como evidência da credibilidade de Deus, e até mesmo como representação da promessa da aliança (Gn 8.22). Mas a ordem não é tão rígida ao ponto de excluir eventos inesperados, inclusive os milagres.

A ordem em questão se estende além da regularidade e da segurança física da ordem natural “amaldiçoada” e vai até as operações da mente humana, ao funcionamento da razão, à administração de negócios, e à consciência. Isso inclui os produtos da criatividade e da habilidade humana, tais como a filosofia, ciência e tecnologia, e cultura, tanto a popular quanto a erudita.

Providência na Criação, Queda e Redenção

Os teólogos têm usado várias formas para interpretar essa ordem. No caso dos teólogos da tradição da “lei natural” (geralmente aqueles influenciados por Tomás de Aquino, que foi, por sua vez, influenciado por Aristóteles), a queda conservou a “natureza” intacta. Pelo menos na interpretação de Aquino, isso significa que a raça humana tem uma habilidade natural (*i.e.*, uma habilidade não auxiliada pela graça especial, salvadora) para entender a lei moral de Deus, e para chegar, pela razão e pela experiência, à conclusão de que Deus existe.

Outros (tais como aqueles influenciados por Abraham Kuyper, que, por sua vez, edificou sobre Calvino) têm visto essa ordem como uma evidência da graça comum de Deus. A expressão “graça comum” é, infelizmente, ambígua. Aqui ela implica que a ordem da criação é sustentada pela bondade de Deus, e isso certamente concorda com o ensino da Escritura e o pensamento expresso não é incompatível com a compreensão da lei natural. Mas a expressão pode significar mais, isto é, que Deus, ao sustentar o que ele criou com sua graça comum, *aprova* aquilo que sustenta (*cf.* a graça especial, onde tal aprovação é óbvia). Mas isso não é evidente. Deus pode sustentar aquilo que ele não aprova, e a Escritura ensina que ele faz isso, como nós veremos em maiores detalhes mais adiante. Por essa razão, outros querem entender essa ordem em termos da paciência de Deus e da restrição do mal.

Além de ser em si mesma uma importante característica do papel providencial de Deus, o conhecimento da previsibilidade da natureza se soma à responsabilidade pessoal. Sabendo que nós vivemos em um mundo previsível, e não em um completo caos (se a vida em tal mundo caótico puder ser imaginada), nós sabemos que nossas ações terão conseqüências mais ou menos previsíveis. A atividade humana vale a pena porque acontece em um mundo que é tão organizado que há uma chance razoável de que muitos planos e propósitos sejam alcançados.

À primeira vista, pode parecer que seja uma sugestão monstruosa que a queda, como John Milton expressou, “trouxe a morte ao mundo e toda a nossa mágoa”, estivesse de acordo com a providência de Deus. Mas a conseqüência de fazer essa suposição parece ser totalmente inaceitável.

Embora não haja ensino explícito e declarado na Escritura de que a queda estava de acordo com a providência de Deus, há duas razões gerais para se supor que estivessem. Está claro, como nós já vimos, que a queda tem um lugar de extrema importância nos propósitos divinos, pois ela é o eixo da mensagem bíblica de salvação através de Cristo. Sem o pressuposto da que-

A Providência de Deus

da, a salvação é desnecessária e a pregação da salvação é ininteligível, pois se não há queda no pecado, de que nós precisamos ser salvos? Qual obra Cristo teria realizado? Por que a encarnação seria necessária?

Além disso, nós sabemos, pela Escritura, que a providência de Deus se estende aos maus atos humanos. Por exemplo, Pedro afirmou que a crucificação de Cristo, o ato mau *par excellence*, estava de acordo com o “determinado desígnio e presciência de Deus” (At 2.23). Disso nós aprendemos que não há razão, em princípio, pela qual a providência de Deus não se estenda a todas as ações más e pecaminosas. Portanto, não pode haver razão pela qual a providência de Deus não se estenda à queda. Pode ser, é claro, que algumas características da queda não tenham o interesse providencial de Deus. Contudo, por causa de sua importância, é difícil imaginar o que poderia ser essa característica. É difícil imaginar que Deus pudesse abrir mão da superintendência de um ato de conseqüências tão cataclísmicas, sabendo quais seriam suas conseqüências. Há, portanto, boas razões para supor que a queda tenha sido superintendida pela providência de Deus.

Nos parágrafos precedentes, duas expressões foram usadas para descrever a providência de Deus e a queda. Foi dito que a queda estava “de acordo com” a vontade de Deus e que ela foi “superintendida” pela providência de Deus. Vamos, como um sumário dessas expressões, usar a palavra “permissão”. “Deus permitiu a queda” significa, *pelo menos*, que ele sabia que a queda ocorreria e quais seriam suas conseqüências. Ele sustentou tudo o que estava envolvido nela quando ele podia ter *evitado* a queda.

“Permissão”, no caso de Deus, é tanto uma ação quanto uma “performance”. As pessoas podem imaginar sua permissão através de uma inadvertência ou negligência ou uma falta de vontade de assumir responsabilidades, mas não é isso. Sua permissão é “vontade permissiva”, como disse Agostinho. Dizer que Deus permitiu a queda é, portanto, negar que ele fosse ignorante sobre ela antes que ela ocorresse ou que, sabendo que ela ocorreria, ele fosse poderoso para evitar sua ocorrência. Se a permissão de Deus na queda ou sua permissão de qualquer outra coisa implica *mais* do que isso, é uma importante questão que será considerada no capítulo 8.

Se é correto dizer que Deus permitiu a queda, então, com respeito a males horrendos ou a simples pecadilhos, é também correto dizer *pelo menos* que Deus permite que eles aconteçam, no sentido que temos dado a “permitir”. Se Deus não permitisse o mal dessa forma, então tanto seu conhecimento quanto

seu poder estariam comprometidos. Ocorreriam eventos que Deus não saberia que estavam para ocorrer ou se ele soubesse que eles estavam prestes a ocorrer mas não os permitisse, isso seria porque ele não teria poder para evitá-los. Isso significa que, ao criar o universo, Deus teria assumido um risco substancial. E a partir do ensino bíblico tanto sobre o conhecimento de Deus quanto sobre seu poder, essa seria uma conclusão inaceitável.

Ao dizer isso nós estamos deixando em aberto a questão de se, de acordo com a Escritura, os males que advêm como punição ao pecado são eles mesmos permitidos por Deus ou se Deus tem uma forte relação com eles. Se Deus usa o pecado de uma pessoa como punição para outra, então isso tem óbvias implicações para o relacionamento de Deus com o pecado.

Está claro na Escritura que, embora possa ser prudente (por razões a serem discutidas mais tarde) usar a palavra “permitir” no sentido definido quando nos referimos à relação providencial de Deus com o pecado e o mal, a relação providencial de Deus com a redenção é mais positiva. Deus não apenas *permite* a redenção de homens e mulheres, e não apenas *provê para* isso, ele a *providencia*.

A ALIANÇA

Seria obviamente impossível, em uma obra como essa, apresentar em detalhes a forma na qual, de acordo com a Escritura, a providência de Deus está envolvida na redenção da Igreja. Tudo o que nós podemos esperar fazer é passar os olhos em vários temas bíblicos relevantes. Tendo considerado esses temas, nós vamos rever vários dos argumentos que hoje se levantam de forma geral desse segundo contexto. Esses temas bíblicos fornecem um pano de fundo essencial e servem de fundamento para responder à questão: O que Deus está fazendo agora?

Muito do caráter do envolvimento redentivo de Deus na história humana é *pactual*. Isso quer dizer que Deus unilateralmente se obriga, por uma promessa pactual, a agir de certas formas. A forma na qual a regularidade da natureza tem um caráter pactual já foi mencionada.

O principal foco do Antigo Testamento, contudo, está no estabelecimento, pelo pacto, de uma nação de propriedade de Deus, da qual viria o Messias. Isso pode ser resumido na chamada de Abraão de Ur dos caldeus, no êxodo dos filhos de Israel da escravidão no Egito, e na subsequente acidentada história de Israel e Judá.

A Providência de Deus

A providência de Deus é vista agindo na história de Israel em diferentes formas. No caso da atividade revelatória especial de Deus, na qual ele revela sua vontade às pessoas ou dá ordens, o registro bíblico quase invariavelmente pressupõe que Deus está no controle dos eventos. Dessa forma, na chamada de Abraão, a habilidade de Deus em cumprir sua promessa é admitida. Assim, Deus chamar Abraão, embora seja algo totalmente extraordinário, e fazer profundas exigências sobre sua fé, é algo inteligível a Abraão e que ele vê ser possível.

Por suas promessas, Deus se obriga e, portanto (em termos providenciais), limita a si mesmo à realização de certas ações no futuro. Antes que as promessas fossem feitas, não havia constrangimentos. Uma vez que elas foram feitas, Deus está limitado por aquilo que disse, e sua atividade providencial tem que ser ordenada de acordo com isso. Deus não é limitado por uma força externa, é claro, mas ele limita a si mesmo. A necessidade pela qual Deus está obrigado a cumprir suas promessas não é uma necessidade absoluta, do tipo que faz com que dois mais dois sejam quatro, mas uma necessidade condicional que surge do fato de que o Santo e Todo-Poderoso Deus prometeu alguma coisa específica. Tendo prometido, ele certamente o fará, porque ele é imutável (Hb 6.18).

Portanto, quando Deus promete uma terra a Abraão (Gn 13.14-17), a Escritura (Abraão) pressupõe tanto o direito de Deus quanto sua habilidade para conceder a terra a ele. E não somente isso, mas, tendo Deus prometido a terra a Abraão, torna-se impossível para ele dá-la a qualquer outra pessoa. Portanto, a história das outras nações e das outras famílias deve ser dirigida de tal forma que Deus seja capaz de cumprir sua promessa. Esse é um ponto geral, que cobre não apenas as promessas feitas a Abraão, mas todas as promessas e profecias autenticamente feitas em nome de Deus. Tais compromissos limitam Deus, mas também limitam as ações de outras pessoas, pois nenhum curso de ação decidido por uma pessoa pode frustrar os propósitos de Deus, muito embora às vezes pareça que Deus mude de opinião (Gn 6.7).

Outra forma pela qual a providência de Deus é vista emerge vividamente nos eventos da condução do casamento de Isaque, filho de Abraão, com Rebeca, em Gênesis 24. Ao enviar seu servo para procurar uma noiva para Isaque, Abraão invocou tanto a promessa de Deus quanto seu poder para mantê-la. Mais tarde, ao responder a oração do servo de Abraão (v. 12), Deus envia Rebeca exatamente da forma pedida pelo servo, que reconhece a orientação de Deus no assunto (v. 27). Esse incidente ilustra vividamente

Providência na Criação, Queda e Redenção

uma característica fundamental da providência de Deus, isto é, o fato de que ela é uma providência *particular*, que se estende a ações individuais de pessoas específicas.

Então, Deus não exerce seu controle providencial em uma forma que deixa aberta duas ou mais possibilidades de se alcançar um resultado. Além disso, ele não estabelece apenas os fins e deixa que as pessoas determinem os meios. Ele também não se limita em exemplificar certos princípios morais ou tipos de ação. Em vez disso, a providência de Deus é refinada, ela se estende à ocorrência de ações individuais e a cada aspecto de cada ação.

Tal providência particular é até mais fortemente vista na carreira de José: em seu banimento para o Egito, sua preservação e elevação ali, e na forma pela qual ele foi capaz de preparar a vinda de sua família de Canaã. Nessa história há um poderoso exemplo de uma característica da providência divina que assume importância crescente à medida que a história da redenção se desenvolve. Quando estavam seguros no Egito e seu pai, Jacó, era morto, os irmãos de José pediram perdão pelo mal que tinham feito contra ele (Gn 50.17). A resposta de José foi não apenas graciosa, mas iluminadora: “Vocês intentaram o mal contra mim, mas Deus o tornou em bem, para fazer, como vedes agora, que se conserve muita gente em vida” (v. 20). Na compreensão de José, Deus realizou certos eventos que tinham um fim benéfico, e que estavam de acordo com sua promessa feita a Abraão, usando as más intenções e as más ações dos seres humanos. Ele faz isso, de acordo com José, sem que ele mesmo seja implicado no mal, e sem reduzir de qualquer forma o mal que foi feito a José e a responsabilidade por esse mal.

HISTÓRIA

O esquema pactual, brevemente ilustrado aqui, fornece uma resposta à questão: Como Deus cuidou de Israel difere de seu cuidado com outras nações e grupos que viviam naquela época? Nós não devemos imaginar que seu cuidado com Israel ou (no Novo Testamento) com a Igreja é *exclusivo*, ou que ao cuidar de seu povo Deus não exerce controle providencial sobre o restante de sua criação pois, como nós já vimos, a história de Israel está encaixada com a história de outras nações.

Uma resposta mais detalhada a essa questão é encontrada no fato de que, ao criar um povo “para sua própria possessão”, Deus estabelece certos fins ou

A Providência de Deus

objetivos para ele, que somente ele tem. Parte da forma pela qual o povo de Deus é “conduzido” na direção desses objetivos é pela forma na qual Deus estabelece, em suas promessas, parâmetros morais e espirituais. Assim, se o povo de Deus anda em humilde obediência às suas ordens, recebe bênçãos; se anda em desobediência e rebelião, pode esperar castigo e maldição.

O fluxo e o refluxo da história de Israel – o estabelecimento do reino e sua divisão, a ida para o exílio e o retorno do cativo e outros eventos semelhantes – podem ser parecidos com o de qualquer outra nação. Contudo, o que acontece a Israel tem uma distinta justificativa ética e espiritual, o cumprimento de seu próprio papel distintivo. Isso está ausente da história das outras nações.

Israel tem uma missão para as nações. A promessa da aliança, feita a Abraão, de que nele e em sua descendência seriam benditas todas as nações da terra, encontram eco na resposta de Davi a Deus (2Sm 7.25ss.; 1Re 8.41-43). Essa conexão entre o sucesso da aliança e seu impacto sobre as outras nações pode ser vista, por exemplo, no Salmo 72. Essa oração pelo rei pede (v. 17) que todas as nações sejam abençoadas através dele. E mais tarde, quando Jeremias chama o povo para retornar à aliança e honrar seus termos, é feita a conexão de que, ao fazer isso, todas as outras nações seriam abençoadas (Jr 4.2). É por sua palavra ao rei e ao povo através de seus profetas que o Senhor traz um povo desobediente ao cumprimento de seu objetivo providencialmente determinado. No próximo capítulo nós vamos explorar em maiores detalhes o lugar dessa direção divina no cumprimento da providência.

O que é verdade sobre Israel no Antigo Testamento é verdade sobre a Igreja no Novo Testamento. A Igreja não é uma unidade nacional ou política distinta, e a vida dos cristãos e da Igreja está social e culturalmente interligada com a vida dos não-cristãos. Contudo, os propósitos de Deus para os cristãos são distintos de seus propósitos para os não-cristãos. Nós veremos isso, e os problemas que isso provoca, mais adiante, nesse capítulo e no próximo.

MILAGRES E PROFECIA

Como nós já vimos, os milagres exercem um papel indispensável no relato bíblico da providência de Deus para com seu povo. Ao fazer uma avaliação dos milagres em conexão com a providência de Deus, é necessário prevenir-se contra certos possíveis mal-entendidos.

Para começar, é importante observar que a Bíblia não emprega uma rígida distinção entre o natural e o sobrenatural, e nem trabalha com uma definição

técnica e precisa de milagre como uma violação ou uma suspensão de uma lei da natureza. Em vez disso, “sinais e maravilhas” (alguns dos quais podem não ter explicação científica) funcionam como poderosas expressões do poder e da graça de Deus. Seu significado é vinculado ao significado de outros eventos e ensinamentos para os quais eles apontam, e com os quais estão integrados. Eles não possuem um significado científico ou mágico em si mesmos.

Além disso, os milagres não devem ser considerados como uns reparos feitos por Deus, como se fossem a forma pela qual Deus trata com uma situação emergencial cujo surgimento foi totalmente inesperado. Como nós vimos em nossa discussão sobre o deísmo, alguns filósofos e teólogos têm rejeitado a ocorrência de milagres porque entendem que eles desonram Deus, como se o maquinário do universo estivesse com defeito e Deus tivesse que fazer reparos rápidos. Seja qual for a imperfeição dessa abordagem geral, ela reconhece corretamente a total inadequação da suposição de que os milagres sejam necessários porque a ordem providencial de Deus esteja em perigo de sofrer um colapso.

Nós podemos concordar com Leibniz quando ele diz que Deus é perfeito e não faz nada sem que tenha uma razão suficiente para isso. Isso não quer dizer, contudo, que Deus não possa ter razão suficiente para realizar um milagre, isto é, para agir de uma forma que envolva mudanças sem precedentes na natureza física.

Se os milagres não são primeiros-socorros metafísicos, o que eles são? Eles são *sinais*, sinais da graça de Deus e de sua urgência e poder. Eles não ocorrem fora da história do trato de Deus com seu povo, mas integram essa história. Eles invariavelmente acompanham novas fases da atividade redentiva de Deus, e seu significado não pode ser entendido a não ser em termos de importância da história da qual eles tomam parte.

Como nós vimos, a história de Israel e da Igreja está edificada sobre as promessas pactuais que Deus cumpre, entre outras coisas, organizando providencialmente os assuntos de seu povo. O propósito dessa história é revelar a graça de Deus na redenção de homens e mulheres. Os milagres não são sinais do poder de Deus de forma abstrata, nem testes mágicos de força, nem exhibições divertidas da habilidade de Deus, mas sinais da graça. Eles são feitos para fazer com que aqueles que crêem – não somente no poder de Deus ao realizar um milagre, mas no poder de uma profunda magnitude na revelação da graça salvadora – que Deus ordena os assuntos da natureza, para o seu bem, vejam os milagres como sinais.

A Providência de Deus

A graça redentora não é um produto da natureza, mas um direto e imerecido ato do amor de Deus. Ela não é ordinária, mas extraordinária. E o que pode ilustrar melhor a graça de Deus do que as ações que ele realiza sem precedentes e sem paralelos? Os milagres do êxodo, por exemplo, são sinais de que a redenção que Deus concede ao povo de Israel não é de ocorrência natural, que possa encontrar paralelo em outras nações, mas é extraordinária, realizada pela direta e imediata mão de Deus. E essas atividades miraculosas são repetidas de forma não-uniforme na história de Israel, em tempos especiais de despertamento e revelação.

Como nós já vimos em conexão com Davi e Jeremias, o Senhor também exerce seu papel providencial sobre Israel capacitando-o a cumprir seu destino através de “meus servos, os profetas” (Jr 26.5). Sua função é chamar a atenção para a falha moral e espiritual do povo, chamá-lo de volta à obediência e fidelidade a Deus e a uma renovada dependência de seu favor. É nesses caminhos, também, que o Senhor providencialmente guia seu povo ao seu destino.

Há também um lado mais escuro e mais misterioso do direcionamento providencial que Deus dá a Israel. Ele não apenas o forma como povo através de um extraordinário acordo pactual com Abraão, conduz-o à terra prometida, milagrosamente tira-o do Egito e corrige sua desobediência através dos profetas, ele também o ensina e o reforma quando sua incredulidade o conduz para longe de si.

Dessa forma, a jornada de quarenta anos pelo deserto foi um exemplo de como o Senhor ensina seu povo sobre a murmuração incrédula. A razão para essa ação não foi uma vingança mesquinha da parte de Deus, mas a determinação de manter os termos da aliança. A aliança exigia verdadeira obediência, à qual o povo se comprometia. Quando eles caíam em desobediência, eram chamados de volta por uma ação corretiva de Deus.

Assim, há não apenas o cumprimento da aliança, também há rebelião: quando Abraão escolhe Hagar para ser a mãe de seu filho; quando Jacó usurpa a primogenitura de Esaú; quando os filhos de Israel se rebelam no deserto; quando Davi faz o censo do povo, e assim por diante. Esses atos de desafio e casos de incredulidade não frustraram e prejudicaram os propósitos de Deus?

Pode parecer que sim. Para uma análise mais adequada, consideremos alguns desses exemplos de desafio. Começaremos com o arrependimento de Deus, quando, depois de ter escolhido Israel, ele resolve destruir o povo e formar um novo povo da aliança, e a intercessão de Moisés faz com que Deus mude de idéia (Êx 32).

Nós já comentamos sobre a idéia de Deus mudar de opinião quando consideramos o ensino de Calvino sobre a acomodação de Deus. Mas se Deus realmente não muda de opinião, seu pacto inicial foi *real*? Foi genuíno? Como podemos resolver essa questão? Presumivelmente, tentando estabelecer o que o Senhor teria feito se Moisés não tivesse intervindo. Mas é extraordinariamente difícil estabelecer a verdade através de questões “e se?”. Há alguma razão para pensar que Deus não teria cumprido seu acordo nessas circunstâncias? Moisés certamente cria que a aliança era real. Ele teve algum fundamento para crer que ela não fosse genuína? A aliança não estava garantida pelos termos em que foi feita? Foi por isso que Moisés considerou a aliança com tanta seriedade quando intercedeu pelo povo.

Ao cumprir seus propósitos, o Senhor às vezes usa outras agências humanas, ocasionalmente de forma surpreendente. Em Isaías 10 há uma referência a Senaqueribe, rei da Assíria, que ele enviou contra seu povo como “cetro da minha ira” (v. 5), um instrumento divinamente escolhido para castigar uma nação hipócrita. A Assíria foi usada pelo Senhor para subjugar seu povo e pisá-lo.

Enquanto a Assíria era o “cetro” da ira de Deus, ela mesma não suspeitava que estava cumprindo seu papel (“ela, porém, assim não pensa”; v. 7). A intenção de Senaqueribe não era agir como um instrumento de Deus para castigar Israel, mas dispor de Israel e de outras nações para alcançar seus fins de forma agressiva e imperialista. Por causa disso, quando ele cumpriu o que Deus tinha planejado para Israel, ele mesmo foi punido pelo seu mal.

De forma bastante similar, Ciro é mencionado como o “pastor” de Deus e, de forma ainda mais extraordinária, como seu “ungido” (Is 44.28; 45.1), cuja mão direita é sustentada pelo Senhor. Ele foi enviado para subjugar as nações “por amor do meu servo Jacó” ainda que ele não conheça o Senhor (Is 45.5). Essas duas ocasiões ilustram o princípio de que “o coração do rei está nas mãos do Senhor e este, segundo o seu querer, o inclina” (Pv 21.1). Como foi sugerido anteriormente, uma forma de pensar sobre essas ocorrências é em termos da hierarquia de causas, com Deus como a causa primária e homens e mulheres como a causa secundária. Nós vamos considerar essa idéia em maiores detalhes mais adiante.

Seja em seu castigo ou em sua libertação, é claro o ensino de que o Senhor usa instrumentos que, cumprindo seus próprios planos, também estão cumprindo os planos divinos. Como aconteceu com José e seus irmãos, o Senhor é capaz de usar suas criaturas sem diminuir o mal de suas intenções, e sem contaminar-se por tal uso.

A ENCARNAÇÃO

Essa breve alusão à história do Antigo Testamento mostra que nenhuma distinção clara pode ser feita entre a providência de Deus e sua graça. A religião bíblica é uma religião histórica, não um conjunto de ideais abstratos ou ensinamentos éticos. A redenção é alcançada através da atividade de Deus na história. Não é possível dizer que a providência cobre as ocorrências “diárias” e a graça cobre o resto. A providência é graciosa, e a graça é invariavelmente providencial em seu caráter.

Para o cristão, a providência de Deus na história é vista suprema e unicamente na encarnação, ministério, morte e ressurreição de Cristo. É de Cristo que os profetas falam: o próprio Deus, na pessoa de seu Filho, “encolhido” (como disse Charles Wesley) na forma humana de um servo, vivendo dentro dos confins da história. O fato da encarnação é, portanto, o ato supremo da providência divina.

Seria possível nos estendermos sobre o significado exato de “plenitude do tempo” e sobre os detalhes associados ao nascimento de Jesus em Belém. A dura verdade é, contudo, que o Filho de Deus não se encarnou para “tirar vantagem”, mas para sujeitar-se à fraqueza física e à maldade humana. A ênfase, na encarnação, não está em Deus provendo *para* Cristo (embora haja esse aspecto), mas em Cristo como a divina provisão para o homem.

O prometido e longamente esperado Messias veio em uma forma que surpreende e ofende, e submeteu-se não somente à fraqueza e limitação do corpo, mas à indignidade e ao mal. O básico e controlador princípio providencial que subjaz a encarnação e o ministério de Cristo foi anunciado por Pedro no dia de Pentecostes:

...sendo este entregue pelo determinado desígnio e presciência de Deus, vós o matastes, crucificando-o por mãos de iníquos; ao qual, porém, Deus ressuscitou, rompendo os grilhões da morte; porquanto não era possível fosse ele retido por ela (At 2.23,24).

A natureza rebelde dos filhos de Israel, à qual já nos referimos anteriormente, alcançou seu clímax na crucificação de Cristo.

A morte de Cristo não foi mais “acidental” que sua encarnação. É impróprio descrever os eventos do calvário como se homens maus tivessem frustrado o propósito de Cristo. Ele conhecia muito bem esse propósito. Ele estava consciente de que foi a obra de seu Pai que ele veio fazer, ele estava

consciente de que tinha um batismo com o qual tinha que ser batizado. Ele reconheceu em Cesaréia de Filipe o destino que pesava sobre si, de que ele deveria ir para Jerusalém e sofrer, morrer e ressuscitar dos mortos (Mt 16.21). É a esse objetivo divinamente determinado que ele resolutamente encara.

Mais uma vez, da forma mais dramática e central, o mesmo arranjo providencial misterioso é visto aqui, como no caso de José e seus irmãos e no caso de Senaqueribe e Ciro. O Senhor usa pessoas más para cumprir seus propósitos. Pessoas más crucificaram Cristo. Essa crucificação não foi fortuita e nem foi uma simples tragédia humana, mas um evento realizado segundo o determinado conselho e presciência de Deus. O Senhor não conspirou com essas pessoas más, mas usou a maldade dessas pessoas para alcançar seus objetivos.

A dramática diferença no caso da crucificação é que, em seqüência, sem qualquer colaboração humana, o próprio Senhor é levantado da morte pelo poder de Deus. Todo poder e autoridade foram dados a Cristo, e ele subiu para junto de seu Pai de uma forma glorificada e triunfante.

Assim, no coração da fé cristã está um ato de maldade perpetrado contra o Filho de Deus. Por mais difícil que seja para nós compreender isso, o maior ato de maldade não foi uma horrenda tragédia humana, como um campo de concentração ou um terremoto, mas a condenação à morte do Messias de Deus. É necessário que o cristão mantenha esse fato em mente quando pensar sobre a relação entre a providência e o mal, como nós tentaremos mostrar no capítulo 8.

ATITUDES DO ANTIGO TESTAMENTO

Nesse capítulo nós já passamos os olhos brevemente nas características da história bíblica para dar um importante – de muitas formas o mais importante – aspecto do ensino da Escritura sobre a providência. Mas a riqueza da Escritura é tanta que há outros aspectos complementares quase tão importantes, aspectos do ensino que nós vamos observar agora. Eles não têm a ver com a providência de Deus, mas com as atitudes humanas em relação a ela.

No Antigo Testamento, como era de se esperar, há uma variedade de atitudes em relação às obras da providência divina. Homens e mulheres freqüentemente se alegram quando as coisas parecem ir bem com eles, e reclamam quando isso não acontece. Mas há também atitudes mais distintivas ocasionadas por um reconhecimento da obra da providência, pois a idéia de que Deus está no controle é um princípio que opera conscientemente na vida de muitos homens e mulheres do Antigo Testamento.

A Providência de Deus

Uma das características da piedade do Antigo Testamento é o reconhecimento, por parte de certas pessoas, de que o Senhor tem o direito de fazer com suas vidas o que ele tem feito. Isso é visto mais vividamente no memorável caso de Jó que, tendo perdido quase tudo nas mãos do Senhor, reconhece que Deus é soberano e possui o direito de dar e de tirar, como nós podemos ver:

O Senhor o deu, o Senhor o tomou; bendito seja o nome do Senhor (Jó 1.21).

Nós recebemos o bem do Senhor, não receberíamos também o mal? (Jó 2.10)

Tal atitude pode parecer fatalista, mas não é. Ela não impede que Jó agonize diante de Deus sobre o que aconteceu a ele. Contudo, há o reconhecimento, da parte de Jó, de que Deus tem o direito de fazer o que quiser com ele, e a base para essa crença de Jó é que sua vida é controlada pelo próprio Deus. Por essa razão ele é capaz de confiar em Deus sem se importar com as conseqüências.

Uma atitude similar em diferentes circunstâncias é expressa pelo profeta Habacuque, que é capaz de dizer que

Ainda que a figueira não floresça, nem haja fruto na vide; o produto da oliveira minta, e os campos não produzam mantimento; as ovelhas sejam arrebatadas do aprisco, e nos currais não haja gado, todavia, eu me alegro no Senhor, exulto no Deus da minha salvação (Hc 3.17,18).

Habacuque, assim como Jó, não exerce sua fé no grau em que recebe evidências externas do favor e da bênção de Deus, muito embora tenham sido prometidas bênçãos a Israel enquanto a nação permanecesse fiel à aliança.

Um terceiro tipo de caso é aquele em que o indivíduo aceita o julgamento de Deus sobre si mesmo. Davi reconheceu o julgamento de Deus na morte prematura de seu filho com Bate-Seba, muito embora ele tenha orado pela recuperação do menino (2Sm 12.7-14). Talvez um exemplo mais claro dessa aceitação seja o de Eli. Quando foi informado por Samuel que sua casa seria julgada pela iniquidade de seus filhos, Eli respondeu: "É o Senhor; faça o que bem lhe aprouver" (1Sm 3.18).

Um último exemplo é um caso diferente. Houve ocasiões nas quais os indivíduos reclamaram com Deus pela aparente injustiça de sua providência. Um exemplo clássico é o Salmo 73, onde Asafe expressa sua perplexidade pela prosperidade dos maus, dos ímpios que prosperam no mundo (Sl 73.12). Essa perplexidade é expressa de forma mais generalizada no ensino do Pregador (Ec 9.2). A perplexidade de Asafe só é resolvida quando ele reconhece que a prosperidade em questão é temporária, e somente um prelúdio para sua destruição (vs. 17,18).

O que todas essas atitudes têm em comum é que elas se referem à perplexidade, angústia ou revés com relação à vontade de Deus. As pessoas em questão são capazes de tomar essas atitudes somente por causa de sua convicção de que, por pertencerem ao povo da aliança, o Senhor governa todos os seus assuntos. Elas reconhecem que pessoas más, atos de julgamento e castigo, tanto quanto dias de prosperidade e bênção, estão nas mãos do Senhor e que agem de acordo com sua sabedoria divina. Elas extraem essa convicção, sem dúvida, não somente da história de Israel, mas também do ensino dos profetas (como nós já vimos) e de afirmações da literatura de sabedoria, semelhantes àquela que citamos. O Senhor tem o coração do rei em suas mãos. Ele determina o resultado até mesmo daqueles eventos que parecem ser dirigidos pela sorte (Pv 16.33). Dessa forma, percebemos que no Antigo Testamento há uma forte ligação entre as convicções sobre o alcance e a profundidade da providência divina e o desenvolvimento da fé e da piedade.

ATITUDES DO NOVO TESTAMENTO

A grande diferença teológica entre os testamentos é, logicamente, que, no Novo Testamento, Cristo venceu o pecado e ressuscitou triunfante. A ele foi concedido todo o poder e autoridade. Apesar disso, há importantes elementos de continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento. Tendo observado a parte que toca à providência na encarnação e no ministério de Cristo, nós vamos nos concentrar agora nas atitudes pessoais, notando algumas similaridades entre elas e as atitudes de personagens do Antigo Testamento que foram levadas em consideração na seção anterior.

Qualquer esquema das atitudes do Novo Testamento em relação à providência deve começar com o ensino de Cristo aos seus discípulos sobre a necessidade de se libertarem das preocupações e ansiedades. A razão para essa liberdade, de acordo com Cristo, deve ser o conhecimento de que Deus

A Providência de Deus

providencialmente cuida deles. Ele conhece suas necessidades; todos os fios de cabelo de sua cabeça estão contados; eles possuem muito maior valor que muitos pardais; o Pai se agrada em dar-lhes o reino (Lc 12.7, 22-32).

Um bom exemplo disso é a resposta ao “espinho na carne” de Paulo (2Co 12.7). Ele exibe uma atitude de resignação à vontade divina, uma vez que essa vontade se faz definitivamente conhecida a ele. Paulo reconhece que a providência de Deus é às vezes desagradável mas que, por trás da dor, há um propósito sábio. Essa atitude pessoal de Paulo é refletida e fundamentada por ensinamentos mais gerais sobre o significado e o propósito do castigo (e.g., Hb 12).

Há também afirmações mais gerais, tais como a que encontramos na carta de Tiago:

Atendei agora, vós que dizeis: Hoje ou amanhã iremos para a cidade tal, e lá passaremos um ano, e negociaremos, e teremos lucros. Vós não sabeis o que sucederá amanhã. Que é a vossa vida? Sois, apenas, como neblina que aparece por instante e logo se dissipa. Em vez disso, devíeis dizer: Se o Senhor quiser, não só viveremos, como também faremos isso ou aquilo.

Aqui Tiago lembra seus leitores de que eles não podem ter o amanhã como certo. Não por causa do destino, ou da sorte, ou mesmo da fraqueza humana (embora esse pensamento esteja latente na passagem. A implicação é que tudo isso está debaixo da vontade de Deus), mas por causa da vontade de Deus. Um reconhecimento da vontade de Deus, portanto, deve prefaciá-los todos os planos.

Mas a mais abrangente afirmação sobre a providência divina e seus efeitos sobre o cristão individual e sobre a Igreja é encontrada em Romanos 8:

Sabemos que todas as coisas cooperam para o bem daqueles que amam a Deus, daqueles que são chamados segundo o seu propósito. Porquanto aos que de antemão conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos. E aos que predestinou, a esses também chamou; e aos que chamou, a esses também justificou; e aos que justificou, a esses também glorificou (Rm 8.28-30).

Essa afirmação ocorre em um contexto no qual Paulo reconhece a importância do fato de que os cristãos são chamados para sofrer com Cristo, como

parte de sua união com ele. Como um crente, uma pessoa é unida a Cristo em seu sofrimento, crucificação e ressurreição. E, dessa forma, Paulo deixa claro que o sofrimento providencial é o que o crente deve esperar como parte de sua co-herança com Cristo (Rm 8.17). Isso não significa que os sofrimentos do crente sejam expiatórios, mas que eles são uma parte inevitável da obediência a Cristo, à qual todo crente é chamado (*cf.* Jo 15.18,19). O sofrimento como cristão tem um caráter evangélico e uma justificação evangélica (1Pe 4.16).

Paulo não está dizendo que todos aqueles que amam a Deus terão tudo o que quiserem, ou que eles serão felizes, ou que não é possível para eles pensar em como, em uma certa ocasião, eles poderiam ter sido mais felizes do que realmente foram. Nesta passagem está claro que o “bem” tem uma caracterização específica, equivalente a “conformidade com a semelhança do Filho”, Cristo. O que Paulo está dizendo é que a vida daqueles que amam a Deus está orientada por Deus para o propósito de conformá-los à imagem de Cristo, ao caráter moral e espiritual de Cristo.

Quais são “todas as coisas” às quais Paulo se refere? O que seus leitores são levados a esperar com base nessa passagem? Paulo afirma que “nem tribulação, nem angústia, ou perseguição, ou fome, ou perigo, ou nudez, ou espada” (Rm 8.35) pode separar do amor de Cristo aquele que ama a Deus. Então se um problema, digamos, um cachorro se coloca no caminho de alguém que ama a Deus, então essa pessoa pode chegar a pelo menos duas conclusões. Uma é que esse problema foi enviado por Deus; ele não ocorre por acidente ou por acaso. A segunda conclusão é que a chegada do problema, seja ele qual for, é proposital, muito embora possa não ser possível detectar seu propósito exato. Essa é uma de “todas as coisas” que cooperam para o bem daqueles que amam a Deus, para a conformidade ao caráter de Cristo.

Pode parecer que o ensino de Paulo aqui provavelmente produza o fatalismo em seus ouvintes. Se os eventos da vida, como eles inevitavelmente se desdobram, conduzem-nos à conformidade com Cristo, que cuidado eles precisam ter? Qual responsabilidade possível eles têm nessa situação?

Mas pensar assim seria esquecer que Paulo está escrevendo para aqueles que “amam a Deus”. Eles não possuem caráter passivo nem fatalista. Seu desejo é agradar a Deus, observando seus mandamentos, que são o teste e a medida de seu amor. Como eles são consistentes, eles desejarão usar cada uma de “todas as coisas” para expressar seu amor e sua obediência a Deus. Nós vamos considerar, no próximo capítulo, o lugar que essa obediência a Deus tem no caminho em que Deus guia seu povo.

A Providência de Deus

A afirmação que Paulo está fazendo sobre todas as coisas colaborando para o bem não é *incondicional*. Ela não está fora de questão. Ao fazê-la, Paulo pressupõe o cumprimento de certas condições. Claramente ele pressupõe que aquele que ama a Deus desejará agradá-lo através da obediência. Todas as coisas, portanto, cooperam para o bem, não exclusivamente de uma atitude que o crente possa tomar, mas de toda a sua obediência. Além disso, parte da razão pela qual Paulo escreveu essa passagem é, presumivelmente, inculcar essas atitudes de obediência e fidelidade da parte daqueles que amam a Deus, para fortalecê-los em sua obediência em um mundo de reveses e perigos.

Uma das conseqüências dessa perspectiva de Paulo é a possibilidade de que nada exista nos eventos que acontecem a uma pessoa que ama a Deus que possa distingui-los dos eventos que acontecem a pessoas que não amam a Deus. Como nós já vimos, o Pregador afirma que “tudo sucede igualmente a todos” (Ec 9.2), e isso é verdade sobre a vida em geral. Alguns são prósperos, enquanto outros passam fome. Há, então, um claro sentido no qual Paulo concebe Deus como sendo um Deus “escondido”; no meio das provas e reveses da vida pode não haver evidências claras, considerando-se apenas os reveses, de que Deus ame essa pessoa. Nós trataremos brevemente dessa questão quando falarmos sobre a orientação pessoal.

Será, portanto, sem sentido ou irracional amar a Deus nessas circunstâncias? De acordo com Paulo, a resposta é não, já que a atitude dos crentes em relação a Deus está baseada não naquilo que pode acontecer a eles no dia-a-dia, mas principalmente no significado panorâmico daquilo que está acontecendo a eles, no qual esses eventos têm significado. E sua importância é encontrada tanto naquilo que aconteceu no passado (na conversão a Deus) quanto naquilo que lhes acontecerá no futuro (a consumação de todas as coisas na visão de Deus). A atitude para com Deus por parte daqueles que o amam agora é, ou deveria ser, arraigada na importância da atividade de Deus no passado, e em sua atividade prometida para o futuro.

O MUNDO É PARA A IGREJA?

A discussão acaba de levantar uma importante questão. Como nós já observamos, a afirmação de Paulo sobre a providência divina e o modo pelo qual ela afeta as perspectivas do crente é totalmente abrangente. *Todas as coisas* cooperam para o bem. Elas cooperam para o bem dos cristãos e para

o bem da Igreja. Isso tem implicações surpreendentes. Isso significa que tudo o que ocorre é para o benefício da Igreja. Paulo quer dizer, então, que todos aqueles que não pertencem à Igreja não recebem qualquer benefício da parte de Deus?

Seria uma caricatura supor que Paulo esteja ensinando que nenhum benefício de qualquer tipo acontece a não ser aos cristãos. Obviamente, isso é falso. Se um esgoto é feito, todos aqueles que usam esse esgoto são beneficiados por ele, sejam eles quem forem. Paulo também não está dizendo que nada há que, por si mesmo, possa preocupá-lo. Essa afirmação não se refere à pessoa que afirma que a educação, ou a arte, ou o alpinismo, ou a criação de animais, ou seja lá o que for, seja algo louvável por si mesmo, não necessitando de qualquer justificação extrínseca, de qualquer justificação em termos de qualquer outro fim ou fins.

Paulo não está preocupado com os fins, nem com o mérito, mas com o *último* fim e o *último* mérito. Ele está dizendo que, no caso do cristão, até mesmo a circunstância mais tediosa, por ter sido providenciada por Deus, de acordo com sua sabedoria, cooperará com todas as outras circunstâncias para o bem do cristão (do modo tacitamente condicional esquematizado anteriormente).

Dado que Paulo está escrevendo sobre o que é para o *último* benefício daquele que ama a Deus, então o que ele está dizendo é que todas as coisas, inclusive aquelas que as pessoas julgam como sem mérito em si mesmas, cooperam para o bem da Igreja cristã. Nesse sentido, o mundo é para a Igreja.

O paradoxo do qual Paulo está falando pode ser diminuído se considerarmos que, em nenhum ponto da história, fica claro quem é a Igreja e quem é o mundo. Sem dúvida, no último dia isso ficará claro, mas ainda não é claro. Não está claro, por exemplo, quais daqueles que ainda não amam a Deus passarão a amá-lo.

Se nós pensarmos em tudo o que acontece como “história”, então podemos dizer que a idéia cristã de providência nos dá os rudimentos de uma filosofia da história, pois como a providência tem um curso, também o tem a história – não somente a história da redenção, mas a história de toda a civilização humana. Dizer isso, porém, não é dizer que os teólogos, ou qualquer outra pessoa, possuam a chave para a interpretação da história, o que, à maneira de Spengler e Tonybee, capacita-os a predizer seu curso, mesmo que em linhas gerais. O relato daqueles que têm tentado tais feitos de profecia não é invejável.

A Providência de Deus

Uma atitude como essa em relação à história não implica que haja qualquer outro método histórico além daquela paciente recuperação de fatos do passado. Mas implica uma compreensão teológica da história, muito embora o *telos* seja encontrado fora da história, no propósito de Deus. O fato de que o propósito de Deus é inescrutável não significa que as ações humanas não tenham valor ou importância. Longe disso, elas têm importância porque são as ações daqueles que são feitos à imagem de Deus, e suas ações têm importância precisamente porque elas contribuem de forma ímpar para o significado do todo.

PROVIDÊNCIA E GRAÇA

Quando uma pessoa passa a amar a Deus, como isso pode ser explicado? É suficiente dizer que a explicação está somente nos eventos da providência? A conversão a Deus é explicável somente em termos de uma especial realização dos eventos da providência ou é algo mais? Apresentando a questão de uma forma diferente, a conversão pode ser explicada de forma natural ou cada conversão é equivalente a um milagre?

Nós vimos que é impossível separar os eventos da providência daqueles eventos da redenção de Deus, pois a redenção ocorre na história de acordo com o plano de Deus. Certamente não é prudente tentar igualar “providência” com “graça comum”, como tem sido feito. Enquanto a providência inclui a graça comum, ela também abrange os eventos da graça especial de Deus na história da redenção. A providência inclui a predestinação.

Essas observações se aplicam também aos aspectos mais subjetivos ou pessoais da redenção, pois assim como nós perguntamos qual é a extensão da providência divina, nós podemos também perguntar qual é a sua *intensidade*. A Escritura retrata Deus como aquele de quem nenhum segredo pode ser escondido. O Salmo 139 fala em grandes e eloqüentes detalhes sobre isso. E, como nós já vimos, Deus tem o coração do rei em suas mãos, e da mesma forma o coração dos súditos do rei. De uma forma que é inteiramente consistente com isso, o Senhor é retratado não somente como providenciando a redenção através de suas obras na história, mas também como *efetivando* a redenção na vida de homens e mulheres. Dessa forma, quando Paulo afirma que Deus está realizando na vida de seus filhos “tanto o querer quanto o realizar, segundo o seu propósito” (Fp 2.13), ele está dizendo que Deus efetua a fé e a virtude cristã no caráter de seu povo. Ao fazer isso, ele está ecoando o ensino de Cristo sobre o novo nascimento (Jo 3).

Providência na Criação, Queda e Redenção

Em uma providência de “risco”, do tipo apresentado anteriormente, não há forma pela qual Deus possa providencialmente assegurar que qualquer pessoa específica se torne cristã. Se isso acontecerá ou não, é algo que depende somente da livre escolha da pessoa em questão. Mas, de acordo com a posição que nós temos favorecido e defendido, a posição isenta de risco, Deus pode ordenar os eventos da vida de uma pessoa para garantir que ela se tornará cristã. Paulo parece endossar esse ponto de vista quando escreve sobre Deus separando-o desde o ventre de sua mãe e chamando-o pela sua graça (Gl 1.15). É como se os dois grandes pontos focais, nascimento e segundo nascimento, estivessem ligados por uma corrente da providência divina.

É claro que há dificuldades com essa posição, pois exatamente da mesma forma que alguns objetam à visão isenta de risco da providência divina alegando que ela faz de Deus o autor do pecado, assim também há aqueles que objetam à idéia da graça efetiva de Deus, alegando que ela faz da pessoa uma marionete que Deus manipula para seus próprios fins. Nós vamos explorar essas dificuldades em maior profundidade no capítulo 7. No momento, talvez seja uma resposta suficiente observar que a provisão dessa graça efetiva é retratada na Escritura como um *resgate* de alguém que não pode resgatar a si mesmo. Além disso, a provisão dessa graça, longe de transformar a pessoa em uma marionete, realmente a liberta, transformando a marionete em pessoa.

5

PROVIDÊNCIA E ORIENTAÇÃO

Nós estamos estudando a providência de Deus em termos de três distintos, porém relacionados, contextos nos quais podem surgir assuntos relacionados à atividade de Deus agora. Os dois capítulos anteriores esquematizaram dois desses contextos. Cada um deles é, necessariamente, um tanto geral e impessoal.

Nesse capítulo nós vamos nos preocupar com a questão muito mais específica e imediata de como a providência divina afeta a vida do cristão. O capítulo tem duas partes: a primeira se preocupa em como o cristão, que reconhece e aceita o fato da providência divina, deve viver à luz desse fato. Quais conseqüências operacionais o fato da providência divina, como estabelecida nos primeiros contextos, deve ter para a vida do cristão? O segundo tem a ver com o efeito da atividade de Deus agora sobre o cristão, mesmo que ele não reconheça a providência divina pelo que ela é.

Enquanto essas questões são mais concretas e pessoais do que aquelas que já foram tratadas, elas podem ser satisfatoriamente discutidas somente se os outros dois esquemas estiverem em mente. O entendimento dos cristãos sobre como a providência divina os afeta deve aproveitar sua consciência de como a providência divina é exercida tanto sobre o mundo em geral quanto sobre a Igreja.

A Providência de Deus

Ainda que seja óbvio que enquanto o *fato* de que Deus providencialmente orienta o cristão pode ser deduzido do fato de que ele orienta a Igreja (pois o cristão é um membro da Igreja), *como* ele faz isso não pode ser deduzido. Os cristãos têm apenas uma visão superficial daquilo que está ao seu redor, ou têm uma vaga idéia da história da Igreja para ver que as circunstâncias dos cristãos diferem muito. Sendo assim, é totalmente implausível supor que haja um padrão uniforme de orientação providencial para cada cristão. Então como nós faremos para ir de verdades gerais sobre a providência divina para problemas mais difíceis – únicos em cada circunstância – encontrados pelos cristãos?

Essa questão se divide em duas. Primeiro, como os cristãos *reconhecem* a providência divina em sua vida? Partindo do princípio de que a mão de Deus está sobre eles, quais pontos dessa mão se tornam visíveis? Ela alguma vez se torna visível? Segundo, como os cristãos se alinham com a providência divina no futuro de forma que estejam em harmonia com o propósito divino?

DISCERNINDO O PADRÃO

Como nós já afirmamos, se nós admitirmos a perspectiva escriturística de que todos os eventos estão debaixo do controle da providência divina, então a palavra “providência” se torna um sinônimo de “tudo o que acontece”. Dessa forma, a questão de como os cristãos reconhecem a mão de Deus é rapidamente respondida. O que quer que aconteça aos cristãos é providencial, porque tudo o que acontece a qualquer pessoa é providencial. Se eles caminham por cima do meio-fio, ou vêem o nascer do sol, ou se casam, ou ficam doentes, cada um desses eventos é providencial. Se tudo o que acontece é providencial, então o “padrão” é formado pela totalidade de eventos. Com base nesse entendimento da palavra, “providência” é puramente um termo *descritivo* que descreve o que acontece, tudo o que acontece e somente o que acontece.

Mesmo que o termo “providência divina” não signifique tudo o que acontece, mas somente algumas das coisas que acontecem, o mesmo ponto é mantido. Se a providência divina se referir somente a alguns eventos, seria um problema adicional identificar o conjunto de eventos que é providencial e o conjunto que não é.

Esse sentido descritivo é de enorme importância na compreensão de como a providência divina afeta o cristão, e nós vamos retornar a ele. Não é esse sentido de providência, contudo, que se tem em mente quando os cristãos

Providência e Orientação

têm a necessidade de discernir a orientação de Deus. O que eles querem saber é como ter certeza de que eventos específicos de sua vida formam um padrão, de forma que, reconhecendo esse padrão, eles possam estar seguros de que Deus os está guiando. Aqui não é a “providência” como um termo *descritivo* que está em foco, mas como um termo *normativo* ou *avaliativo*.

Os cristãos, de forma suficientemente compreensiva, desejam saber que eles estão sendo beneficiados por todos os eventos de sua vida, todos os quais estão debaixo da providência divina. Eles também desejam saber *como* eles estão sendo beneficiados. “Providência”, nesse contexto, torna-se uma palavra de sentido *avaliativo*. Um evento ser descrito como “providencial”, nesse sentido *avaliativo*, não significa simplesmente que o evento aconteceu, mas que o evento que aconteceu era, em algum sentido identificável, produtor do bem para a pessoa em questão. Quando se usa a palavra “providencial”, é essa idéia de providência como benefício que as pessoas têm em mente.

Vamos tentar começar a responder essa questão isolando algumas das formas nas quais os cristãos de fato usam a palavra “providencial” nesse sentido *avaliativo*.

Suponha que uma gripe se alastre e que, apesar do fato de que todos os membros de uma família fiquem gripados, Sra. Oliveira continue saudável. Ela toma todas as precauções possíveis para evitar a gripe e considera o fato de não ter contraído a doença como “providencial”, como uma bênção de Deus, como um exemplo de sua bondade. O que ela quer dizer com isso é pelo menos o seguinte: que não ter contraído a gripe é uma boa coisa, e foi Deus quem impediu que ela pegasse a doença (nesse caso, como em alguns outros que nós vamos considerar brevemente, surge o problema sobre aqueles que *ficaram* gripados. Nós vamos levar essas dificuldades em consideração quando tratarmos da providência e o mal, no capítulo 8).

Imagine que o Sr. Lima, enquanto sai de um acesso da rodovia, deixa de olhar pelo retrovisor e por muito pouco evita um acidente somente porque o outro carro freia violentamente para evitá-lo. Ao contrário da Sra. Franco, que tomou as providências necessárias para evitar a gripe, o Sr. Lima foi descuidado. Não houve razão para que o acidente deixasse de acontecer, pelo menos no que diz respeito à sua performance, mas mesmo assim o acidente não aconteceu. Quando chega em casa, ele diz que “providencialmente” ele não foi envolvido em um sério acidente de trânsito. O que ele quer dizer com isso é que Deus, em sua bondade, anulou ou compensou sua falta de cuidado de forma a produzir um efeito benéfico: ele chegou em casa são e salvo.

A Providência de Deus

Suponha que a Sra. Ana, uma vendedora, tendo perdido seu trem, encontra-se na plataforma diante de um velho amigo de escola. Eles vão andando e, como resultado, o velho amigo (que tornou-se um bem-sucedido homem de negócios) faz uma grande compra dos produtos da Sra. Ana. A Sra. Ana diz, não sem razão, que, se ela tivesse pego o trem que planejava pegar, ela não teria feito esse negócio. Refletindo, ela diz que perder o trem foi “providencial”. O que ela quer dizer com isso é pelo menos o seguinte: que as circunstâncias não foram planejadas, que houve uma desproporção imprevista e não planejada entre o que aconteceria e o que realmente aconteceu e que o resultado foi benéfico para ela.

Esses são uns poucos exemplos que justificam a descrição de “providência” em um sentido avaliativo. Há um conjunto especial de eventos que são considerados como resposta de oração. Será feita uma tentativa de examinar a relação entre a oração e a providência no capítulo 6. Mas todos os eventos aqui descritos apresentam duas características: há um elemento de surpresa e de falta de merecimento ou desproporção nesses eventos, e o resultado dos eventos é tido como benéfico de alguma forma para a pessoa a quem se refere.

Vamos chamar os eventos semelhantes aos desses casos de *providência imediata*. A providência imediata está em um nível no qual é possível discernir um padrão de eventos, um padrão que justifica chamar esses eventos de providenciais. Mas o próprio fato de que esses são casos de providência imediata significa que eles são sujeitos a posterior julgamento e refinamento por parte da pessoa a quem se refere, à luz da experiência continuada. Há duas razões pelas quais essa avaliação posterior pode ser exigida.

Até mesmo o mais elementar evento da vida humana pode ter conseqüências inumeráveis, algumas das quais podem ser muito importantes. Pode ser que, à medida que as conseqüências dos eventos se desenrolarem e se tornarem conhecidas, a mesma pessoa que em um estágio o descreveu como “providenciais” em um sentido avaliativo positivo, torne-se relutante em continuar fazendo isso. Pode ser que, depois de ter aparentado ser um resultado benéfico, esse resultado seja visto agora como parte de um quadro maior, cujo resultado seja considerado danoso. Vamos chamar a providência nesse sentido de *providência retrospectiva*.

Um exemplo de providência retrospectiva pode ser o seguinte desenvolvimento de um dos exemplos anteriores. Como resultado do aumento das vendas, a Sra. Ana é tentada a expandir seus negócios. O resultado é uma superexpansão, e ela se torna corrupta. Nessas circunstâncias, ela natural-

mente estaria menos pronta a dizer que o que aconteceu na plataforma depois que ele perdeu o trem foi “providencial” em um sentido avaliativo positivo. Ela pode continuar a fazer isso, contudo, dependendo de como considera esses últimos eventos.

Outra razão para uma posterior avaliação do padrão de eventos será inserida na discussão do último capítulo. Lá nós veremos que o princípio regulador, até onde se refere à Igreja cristã, é a afirmação paulina de que todas as coisas cooperam para o bem daqueles que amam a Deus, onde “o bem” significa conformidade à imagem de Cristo.

Pode ser algo relativamente fácil, até mesmo para um pessimista, provisionalmente discernir um bom resultado em um padrão específico de eventos. É muito menos fácil reconhecer que certos eventos possuem uma parte especial ou incomum na tarefa de nos ajudar a sermos conforme a imagem de Cristo, isto é, na tarefa de cooperar para o nosso bem no sentido de Romanos 8.28. Um evento que é considerado como providencial no sentido já discutido nos exemplos pode ser considerado como um evento que não contribui para conformar a pessoa à imagem de Cristo. Talvez reveses, enfartos ou fraqueza física contribuam mais para isso.

Há várias razões para hesitarmos em concluir como algum evento específico contribui para o desenvolvimento de uma pessoa à imagem de Cristo. Uma razão é que o significado de conformidade à imagem de Cristo é vago e indeterminado. Isso implica certos ideais éticos e espirituais, mas o que é essa mistura de ideais no caso de algum indivíduo específico está longe de ser claro. Além disso, uma pessoa pode ser deficiente no grau de autoconhecimento exigido para avaliar um certo evento em termos de seus benefícios éticos e espirituais. De forma paralela, pense em como é difícil dizer precisamente de que forma eventos específicos ajudam a formar um caráter. Por uma variedade de razões, pode ser que outras pessoas sejam melhores juízes. Em qualquer caso, um evento não tem que ser julgado beneficentemente providencial no momento em que ocorre para que ele de fato seja beneficentemente providencial.

Há outras razões que nos alertam contra fazer tais juízos sobre a importância de eventos específicos. Uma razão é que, de acordo com a Escritura, a escala de tempo para que uma pessoa seja conformada à imagem de Cristo é toda a sua vida. Qualquer juízo sobre a importância de um evento, ou série de eventos, deve ser, portanto, adequadamente considerado como uma tentativa e deve ser aberto a revisão à luz da experiência subsequente.

A Providência de Deus

Parece que a Bíblia não promete que a vida de uma pessoa forme um padrão discernível, com começo, meio e fim. Muitas vidas são completamente sem padrão ou marcadas pela tragédia. Seria completamente falso para a Escritura supor que, para que uma pessoa tenha certeza de que os eventos de sua vida estão ordenados pela providência divina para um bom termo, essa pessoa devesse ser capaz de discernir o padrão panorâmico ou uma “história” de sua vida. A necessidade premente de discernir esse padrão geralmente conduz à frustração e angústia desnecessárias.

Isso nos mostra o quanto estão errados e equivocados aqueles que dizem que uma vida cristã bem organizada será uma vida feliz, ou uma vida *longa*, ou uma vida *próspera*, ou uma vida *saudável*. Um panorama da vida das pessoas mais santas do povo de Deus não confirma essas alegações. Não há promessas de Deus que garantam isso, e há até mesmo ensinamentos na Escritura que sugerem que é impossível discernir um padrão entre a vida dos crentes e dos incrédulos.

De acordo com a Escritura, *todos* os eventos que afetam a vida de uma pessoa têm valor: em “tudo coopera para o bem...”, o tudo, isto é, todos os eventos, só terão ocorrido depois que a vida chegar ao fim. Isso significa que a importância contributiva de qualquer evento particular só poderá ser avaliada quando a vida chegar ao fim. Nesse sentido, o significado da vida está fora da vida.

A inutilidade das tentativas de apresentar um veredito sobre o que acontece é sublinhada por outro fato. Se todos os eventos são abrangidos pela providência divina, então todos os eventos trabalham juntos para o bem do cristão, e até mesmo os pecados dos cristãos cooperam para o seu bem, não tanto os pecados *como* pecados, mas o que decorre deles, isto é, a que eles podem conduzir o cristão dentro da providência de Deus, e o que o cristão pode aprender estando consciente disso. Um cristão, naturalmente, relutará muito em dizer qual pode ser uma importância positiva em um episódio vergonhoso. Os eventos podem ser tão vergonhosos que pode haver relutância até mesmo em pensar sobre eles. Talvez o evento seja muito doloroso e as emoções muito acirradas para que se possa ter uma visão clara, e assim por diante.

O argumento pode ser resumido da seguinte forma: há um sentido óbvio no qual uma pessoa pode dizer que um evento foi providencial. Mas o significado desse evento, e de qualquer outro evento, inevitavelmente será modificado à luz do que acontecerá depois. Uma pessoa pode dizer que algum evento específico foi, em algum sentido, especialmente providencial (enquanto tiver em mente que a Escritura ensina que todos os eventos são providenciais). Qualquer padrão identificável, porém, deve ser retrospectivo.

Providência e Orientação

Mas e se nenhum padrão puder ser discernido? E se uma vida, até mesmo uma vida cristã, parece ser marcada pela tragédia? E se toda a estrutura de uma vida é manchada pela monotonia ou perdida em adversidade? O sentido dessas adversidades pode ser esmagador para prevenir uma pessoa a pensar calma ou racionalmente sobre sua vida como um todo. É nesse ponto que o esquema mais amplo de compreensão, discutido no capítulo anterior, deve receber ênfase. Um reconhecimento da providência divina deve, nessas circunstâncias, depender do sustento da fé. Essa é a experiência de Habacuque e de Jó: “Eis que me matará, já não tenho esperança; contudo, defenderei o meu procedimento” (Jó 13.15). Tais palavras devem ter formado a substância da fé em Deus de muitos mártires e heróis da fé.

Em tais situações Deus pode parecer hostil, ou indiferente ao destino humano, pelo menos quando visto pela perspectiva de sua própria estimativa sobre os eventos de sua vida. Essa é a razão pela qual eles concluem que Deus não está provendo? Na prática, isso é o que acontece. Para se prevenir contra isso, uma tentativa deve ser feita para invocar aqueles esquemas mais básicos de entendimento que nós já consideramos em capítulos anteriores: o fato de que Deus sustenta todos os eventos que ocorrem, e está no controle deles em virtude do fato de que ele é o Criador e o Senhor de tudo. Mais especificamente, em virtude da promessa pactual ratificada pelo sangue de Cristo, Deus está agora fazendo com que tudo coopere para o bem dos crentes, até mesmo quando eles não conseguem enxergar isso.

Até mesmo se os cristãos não puderem discernir um sentido global para sua vida, ou para qualquer parte dela, seria injusto concluir, a partir desse fato, que todas as coisas não estão cooperando para o seu bem.

Através dessa discussão nós afirmamos que o reconhecimento da providência divina é algo muito difícil. A melhor maneira de se fazer isso é rever nosso passado, mantendo alguma distância, tendo a Bíblia como nosso intérprete. O reconhecimento da providência é retrospectivo. Mas essa prudência não significa que a identificação de um evento como providencial seja apenas uma questão de gosto ou de ponto de vista.

A hesitação e o ceticismo refletem o fato de que, como seres humanos, nós não temos dados suficientes para fazer julgamentos definitivos sobre a importância dos eventos de nossa vida. Além disso, nós não somos livres de preconceitos. Qualquer tentativa de demonstrar a importância que nossa vida tem, ou de construir uma narrativa definitiva dos eventos de nossa vida, deve ser provisória. Mas tal hesitação não é simplesmente a opinião de que nada

A Providência de Deus

faz com que um evento seja providencial, a não ser que ele seja percebido como tal. Na verdade, essa hesitação significa o contrário disso. Geralmente os cristãos são levados a afirmar que sua vida é governada pela providência divina, embora lhes faltem dados para demonstrar essa afirmação. Isso é parte do processo de sua fé.

A providência é invocada não somente quando não são encontradas explicações para aquilo que acontece, mas também quando essas explicações estão disponíveis mas não são, por si mesmas, suficientes. A explicação do motivo pelo qual uma pessoa perdeu um compromisso pode ser perfeitamente simples: por causa do trânsito. Em um nível, essa resposta é totalmente suficiente e satisfatória. Contudo, ao afirmar que perder o compromisso foi providencial, o cristão está apelando ao seu mais elevado esquema explicativo, que não invalida a explicação natural, mas a incorpora.

Nós temos pensado na providência como sendo uma forma de se interpretar os eventos presentes e passados da vida de uma pessoa dentro de um esquema. Há alguma possibilidade de se interpretar uma vida de forma *prospectiva*? É possível antecipar o curso da providência divina? Uma primeira passada de olhos pode fazer parecer que sim, pois a Escritura ensina que a providência de Deus não é limitada pelo passado e pelo presente, mas se estende para o futuro. Deus conhece o fim desde o começo. E não somente isso, mas a Escritura também ensina que, de tempos em tempos, Deus capacitava seus profetas a predizer o que estava para acontecer. E Cristo sabia, com detalhes, como ele morreria. Dessa forma não há dificuldade, em princípio, quanto à predição do futuro.

Apesar disso, a Escritura ensina que não há razão para pensar que nós podemos antecipar ou predizer o que nos acontecerá amanhã ou depois de amanhã. Certos indivíduos, tais como Ezequias, podem ter recebido uma promessa especial ou uma garantia da parte de Deus. Não há base para se pensar, contudo, que nós possamos receber algum tipo de discernimento especial, ou que nós devamos esperar alguma sugestão de Deus sobre algum assunto. O ensino da Escritura é totalmente diferente disso. A Bíblia afirma que nenhum de nós sabe o que o amanhã nos trará, e que nossa vida não pode ser planejada definitivamente, mas deve sujeitar-se à vontade de Deus. Qualquer outra atitude é equivocada e beira a blasfêmia, pois ela nos faria presumir que nós podemos tomar em nossas mãos assuntos que estão nas mãos de Deus.

É claro que uma pessoa pode ser capaz de dar estimativas prováveis com relação a certos eventos. Se uma pessoa não for capaz de fazer isso – se qual-

quer evento tem tanta chance de acontecer quanto qualquer outro – então será impossível planejar ou pensar racionalmente sobre o futuro. Nós cremos que nossos filhos, com toda probabilidade, sobreviverão a nós. Nós sabemos que vamos morrer. Mas nós não podemos estar certos de que nossos filhos sobreviverão a nós, e nós não podemos (a menos que resolvamos dar cabo de nossa vida) saber quanto tempo ainda temos de vida. Mesmo assim, a providência de Deus se estende sobre todos os eventos, passados, presentes e futuros.

DIREÇÃO

Não pode ser negado que a pressão sobre algumas pessoas para saber o que vai acontecer a elas pode, eventualmente, ser muito grande. Para tais pessoas, o fato de que o futuro está escondido representa uma barreira indesejável que elas delicadamente gostariam de destruir. Elas esperam conhecer o futuro para aliviar suas ansiedades do presente. Apesar disso, tendo os olhos postos no futuro, sua ansiedade aumenta a cada dia.

A providência de Deus e seus efeitos no futuro levantam a questão da relação entre Deus e a direção. Isso geralmente levanta intensos debates entre os cristãos, e gera alguma confusão. Tanto o debate quanto a confusão surgem do sentimento de que uma das vantagens de se crer na providência divina é que o futuro tem um resultado determinado, conhecido e desejado por Deus. Se pelo menos a “vontade de Deus” pudesse ser discernida, então seria possível “explorar” a providência divina, alinhar a própria vida à vontade de Deus e, dessa forma, viver de maneira plena e satisfatória.

Não há dúvida de que a providência de Deus tem importantes consequências para a orientação pessoal. Mas, infelizmente, uma atitude como essa evidencia muita confusão. É necessário dizer algo sobre isso antes de observar mais positivamente a forma pela qual a providência divina e a direção pessoal caminham juntas.

Como a providência divina orienta? Como a providência divina pode orientar? Como nós vimos, há um sentido no qual, desde que tudo o que acontece está debaixo do controle de Deus, tudo o que acontece está debaixo de sua orientação. Contudo, o fato de que tudo o que acontece está sujeito à providência divina – “providência” no sentido descritivo discutido anteriormente – em e de si mesmo não oferece orientação como aquela que eu e você gostaríamos de receber. Os eventos de nossa vida nos falam o que é e o que foi, mas por si mesmos eles não podem indicar o que será, pois o que é e o que tem sido

A Providência de Deus

inclui não apenas toda a bondade e gentileza que já existiu, mas também todos os vícios e toda a depravação. O que é necessário para nos mostrar qual deve ser o caso é algum padrão ético, alguma medida de justiça e de erro. O cristão crê que esse padrão deve ser encontrado no *mandamento* de Deus. É crucialmente importante, portanto, quando consideramos a questão da providência divina e da direção divina, distinguir entre a vontade de Deus como o que acontece e a vontade de Deus como *o que deve acontecer*.

Esses dois sentidos da “vontade divina” que nós identificamos quando tratamos do caráter de Deus são claramente evidentes na Escritura. Sem eles seria impossível entender o sentido de muitas passagens cruciais ou fazer sentido como um todo. Por exemplo, Pedro afirmou que Cristo foi entregue pelo propósito e pela presciência de Deus e que, contudo, homens maus o crucificaram. O que ele está realmente dizendo é que, em um sentido, a “vontade” da crucificação de Cristo foi contra a vontade de Deus (pois ela foi realizada por homens maus), enquanto em outro sentido ela estava de acordo com sua vontade (por isso foi uma ação realizada de acordo com o propósito de Deus).

Os teólogos têm marcado essa distinção de várias formas. Alguns têm distinguido entre a vontade secreta de Deus (a vontade que determina o que acontece) e a vontade revelada de Deus (o que Deus ordena), baseando essa distinção em Deuteronômio 29.29. A dificuldade com essa forma de realçar a diferença é que nem tudo o que Deus providencialmente decide é secreto. Ele às vezes declara abertamente o que está para fazer. Outros têm falado sobre a vontade prazerosa de Deus em contraste com a vontade marcada de Deus. Outros falam sobre a vontade absoluta e a vontade condicional de Deus. A maneira como a distinção é estabelecida, contudo, importa menos que o reconhecimento do fato de que Deus tem duas vontades. Essa distinção é de crucial importância na consideração da providência divina e na orientação, como nós veremos brevemente.

Às vezes é afirmado que há uma séria confusão envolvida na suposição de que Deus tem duas vontades, pois isso não daria a Deus uma dupla personalidade? Como Deus pode desejar o que ele não deseja? Também é afirmado que a distinção entre as duas vontades de Deus é um plano transparente para evitar uma imensa dificuldade colocada pela ocorrência do mal moral, por um lado, e a totalmente abrangente providência divina, por outro.

Suponha, por um momento, que a providência divina seja “arriscada” e que haja áreas da ação humana (incluindo a má ação humana) que Deus não somente não deseja, mas que ele não saiba o que vai acontecer até que o

evento ocorra. Contudo, os eventos nessas áreas são *permitted* por Deus, embora em um sentido muito fraco e frouxo. Se Deus não os permitisse, ou de alguma forma não os sustentasse, eles de fato não ocorreriam. Contudo, se esses eventos são permitidos por Deus, então eles são de alguma forma desejados por ele, muito embora ele seja ignorante daquilo que deseja.

Vamos supor ainda que pelo menos alguns desses eventos permitidos por Deus produzam atos moralmente maus. Então segue-se que Deus deseja (no sentido de que ele permite) a ocorrência de certos atos moralmente maus, atos que são (por definição) contrários à ordem de Deus. Deus então deseja (permite) o que ele não deseja (ordena). Dessa forma a idéia de que há duas vontades em Deus emerge novamente, até mesmo se considerarmos a visão de “risco” da providência. Assim, essa posição não tem a vantagem de evitar ter que pensar em Deus como tendo duas “vontades”.

Não somente é necessário, nessa posição de “risco” da providência, distinguir entre a vontade de Deus (decreto) e a vontade de Deus (ordem), mas é necessária também outra distinção. Em adição a esses dois sentidos de “vontade” já identificados, há um terceiro, a saber, a “vontade” no sentido de “desejo”, pois, segundo essa compreensão da providência divina, há muitos eventos que Deus deseja que se realizem de uma forma específica que, devido ao exercício pessoal da livre vontade, não se realizarão dessa forma. A vontade de Deus é suscetível à frustração, isto é, pode ser reduzida a um desejo. Nós vamos voltar a esse ponto mais tarde, no capítulo sobre o mal.

A necessidade de se distinguir duas (ou mais) vontades em Deus não é simplesmente uma consequência da idéia de que todos os eventos estão diretamente sob a orientação providencial de Deus. Qualquer entendimento da relação entre a atividade divina e a atividade humana que admita que Deus queira ou permita toda ação, que reconheça que há, de fato, atos moralmente maus, e que defina pelo menos alguns desses atos em termos de uma desobediência ao mandamento divino, deve empregar uma distinção entre a vontade de Deus como mandamento e a vontade de Deus em algum outro sentido.

Contudo, pode ser alegado que a posição isenta de risco da providência deve reconhecer as duas vontades de uma forma aguda e embaraçosa, pois, de acordo com a posição isenta de risco, Deus controla todos os eventos e também dá mandamentos morais que são desobedecidos em alguns dos muitos eventos que ele controla. Por exemplo, ele ordena que homens e mulheres amem seu próximo enquanto ao mesmo tempo controla ações que são maliciosas ou odiosas.

A Providência de Deus

Esse problema é familiar sob outra aparência. Esse é o problema do mal. É justamente *porque* é possível conceber duas vontades em Deus que o problema do mal se levanta; o contraste é o contraste familiar entre a onipotência e a bondade perfeita de Deus. Como já foi afirmado, nós vamos tratar do problema do mal no capítulo 8.

Considerando-se, então, a distinção (de qualquer forma descrita) entre os preceitos ou mandamentos de Deus, e o que ele de fato realiza ou permite que seja realizado, segue-se que são os preceitos de Deus que devem dizer ao cristão o que ele deve ou não deve fazer. O que de fato se realiza, até mesmo o que se realiza na vida dos santos, não pode ter a força de uma prescrição. Está claro nas Escrituras que Deus quer que seus preceitos sejam guias. De outra forma, o que mais eles seriam? Eles prescrevem certos cursos de ação e proíbem outros. Mas o que acontece ou tem acontecido na vida de uma pessoa, ou até mesmo em toda a história do mundo, não pode oferecer orientação absoluta sobre o que uma pessoa deve ou não deve fazer, pois o que acontece inclui toda a gama de ações humanas, desde as santas até as satânicas.

Tentar antecipar o que Deus de fato fará e aliar-se a isso também não oferece um prospecto melhor de orientação. É impossível saber em detalhes o que Deus fará, como já observamos. Até mesmo se nós soubéssemos, esse conhecimento não poderia oferecer orientação moral (sobre o que deve ou não deve ser feito). Mas supor que nós devêssemos ter esse conhecimento é provavelmente incoerente, pois o conhecimento que nós adquiríssemos incluiria o resultado de nossa própria ação ou ações entre agora e o período no futuro que nós supostamente conhecemos. Se esse conhecimento não inclui esse resultado, então nós agimos de uma forma particular, e tal conhecimento não ofereceria *orientação*. Se ele não inclui esse resultado, então como a informação que nós recebemos poderia referir-se ao conhecimento daquilo que acontecerá, já que o conhecimento, seja ele qual for, inclui lacunas que devem ser preenchidas com o resultado de nossas ações?

Uma pessoa deve fazer o que Deus manda, como é repetidamente ensinado por Jesus (*e.g.*, Mt 22.34-40) e pelos apóstolos (*e.g.*, Gl 5.14). Em lugar nenhum da Escritura nós somos ensinados a procurar orientação em qualquer outro lugar.

O argumento de que o cristão deve ser guiado não pelo que acontece ou pelo que acontecerá, mas por aquilo que Deus prescreve em sua lei é muito forte na Escritura. Ele coloca uma barreira a todos aqueles dispositivos, inocentes ou malignos, que as pessoas têm usado para conhecer o futuro.

Providência e Orientação

Necromancia, tarô, magia negra e todos os meios semelhantes de se tentar descobrir o futuro são condenados na Escritura.

Isso não é porque não exista um futuro para ser conhecido. Nós podemos afirmar, como Agostinho, que o futuro não existe. Contudo, o futuro existe, vai se tornar presente, e o que se tornar presente está nas mãos de Deus, conhecido por ele. Isso é claro pelo fato da profecia preditiva. O que o profeta prediz não aconteceu ainda, mas acontecerá, e o fato de que ele pode predizer o que está para acontecer mostra que pelo menos esse segmento do futuro é conhecido por Deus, e desejado por ele. A razão pela qual é errado conhecer o futuro por tais meios é que eles tiram o cristão do caminho apontado por Deus para guiá-los, que é a obediência ao seu mandamento.

A alegação de que os cristãos devem ser guiados pela vontade revelada de Deus, feita dessa forma crua, não começa a fazer justiça às complexidades da ética cristã. Há aquelas situações, por exemplo, em que o mandamento de Deus não cobre, ou os caminhos se chocam. Há tipos de ação que não são ordenados e nem proibidos por Deus. À medida que o lazer e o controle tecnológico aumentam, parece haver mais e mais dessas decisões. O que o cristão deve fazer? Há decisões a serem tomadas que são complexas e pessoais, nas quais o mandamento de Deus pode oferecer orientação geral, mas não uma orientação detalhada. Deveria o cristão mudar de casa? Deveria mudar de emprego? O que o cristão tem que fazer em tais circunstâncias? Como uma compreensão da providência divina pode ajudar?

Parte da agonia de tal tomada de decisão é que geralmente parece não haver qualquer resultado que seja obviamente o correto e divinamente ordenado. Nem mesmo depois de ter sido tomada a decisão, há algum sinal de que a decisão correta ou incorreta tenha sido tomada. É em tais circunstâncias que a tentação de obter uma posição definitiva pela tentativa de vislumbrar o futuro pode ser irresistível. Enquanto a complexidade for reconhecida – discuti-la exigiria um tratado sobre o assunto – o argumento deve ser mantido. Os cristãos devem resistir a essa tentação e deixarem-se guiar pelos mandamentos de Deus, aplicando racionalmente esses mandamentos às circunstâncias à sua volta.

A partir dessa discussão, pode parecer que a doutrina da providência divina não toma parte na questão da orientação. Se o fato de que Deus ordena tudo o que acontece não pode ser aproveitado de alguma forma para fazer com que a vida se torne mais efetiva e significativa, então qual é a sua utilidade? Ela não seria uma doutrina vã, sem aplicação prática?

A Providência de Deus

Seria precipitado supor que o conhecimento de que Deus traz todas as coisas à existência não tem benefícios práticos. Certamente, como nós já enfatizamos, a ordem da providência de Deus não pode ser um guia em si mesmo. Mas a crença nessa providência certamente afeta o caráter de toda uma vida. Por exemplo, parte do caráter do conflito ético experimentado pelos cristãos é formado quando eles reconhecem que nem toda possibilidade com a qual eles são presenteados com a providência divina representa uma oportunidade a ser aproveitada, pois poder fazer algo não significa ter que fazer algo.

Isso pode ser ilustrado por dois tipos diferentes de caso. Os cristãos podem aceitar os mandamentos de Deus (como fez Abraão quando ofereceu Isaque), muito embora eles tenham toda razão para crer que conseqüências desfavoráveis (para eles ou pra outros) advirão de sua obediência. Deus pode, em sua providência, produzir conseqüências que os cristãos obedientes achem difíceis de aceitar. Contudo, eles reconhecem essas conseqüências não como um destino, ou como uma má sorte, mas como a mão de Deus trabalhando de uma forma que, no presente, eles acham inescrutável.

O fato de que a providência de Deus presenteia os cristãos com oportunidades não significa que eles tenham que agarrá-las, isto é, que elas representem a vontade de Deus para eles (no sentido de seu mandamento). Aqui, mais uma vez, nós precisamos distinguir entre o sentido normativo e o sentido descritivo de “providência”. Pela providência (descritiva) de Deus, o rei Saul foi entregue nas mãos de Davi; Davi teve a oportunidade de matá-lo, e foi encorajado a fazer isso. Contudo, Davi recusou reconhecer essa oportunidade como uma oportunidade apresentada pela providência (normativa) que ele devesse aproveitar, e recusou-se a tocar no unguido do Senhor, reconhecendo que agir dessa forma seria um ato de desobediência a Deus (1Sm 24.6; 26.9). Nós podemos ter a oportunidade de roubar, matar ou de cometer adultério, mas isso não significa que nós possamos, e muito menos que devamos, fazer essas coisas.

O conflito surge da incompatibilidade entre o que Deus ordena com o que está acontecendo ou está prestes a acontecer. Mas aqueles que escolhem fazer das oportunidades dadas por Deus a regra de sua vida não conseguirão evitar esse conflito, pois essas oportunidades são múltiplas: cada uma representa uma escolha. É raro que as circunstâncias tenham somente um resultado possível, pois geralmente é possível não fazer nada. O fato da escolha não indica nem prescreve por si mesmo quais alternativas devem ser escolhidas.

Providência e Orientação

Mas o reconhecimento da providência divina, e da primazia do mandamento divino na orientação, também pode ser libertador. Considerando a providência divina, alguns podem ser tentados a igualar o que é com o que *deve ser*. Vamos chamar essa posição de *imobilismo*. Muitas pessoas têm pensado que, como a sociedade tem certas práticas (digamos, o trabalho infantil), isso é o que deve ser, e que qualquer tentativa de eliminar a prática é uma tentativa de obstruir a providência de Deus. Tem sido argumentado em inúmeras ocasiões que o fato de que Deus permitiu ou ordenou alguma prática implica que todos nós devemos aceitá-la como nosso quinhão. Além dessas dificuldades metafísicas para ser um imobilista consistente (pois nada é imóvel para sempre), nós podemos ver, a partir de nossa discussão precedente, que igualar o que é com o que *deve ser* não é justificado. Se o que é corresponde àquilo que *deve ser*, depende somente se o que *é* corresponde à vontade revelada de Deus, isto é, ao seu mandamento.

Também há tentativas de se argumentar por um outro caminho, isto é, o *mobilismo*. O mobilismo argumenta que o fato de que algo *é* significa que ele não *deve ser*. O fato de uma estrutura social *ser* como ela *é* representa, no argumento mobilista, uma oportunidade para que nós a transformemos.

Nós podemos ver, contudo, que tanto o imobilista quanto o mobilista cometem o mesmo erro. Eles pensam que nós podemos extrair daquilo que é aquilo que *deve ser* ou aquilo que *não deve ser*. Mas o procedimento é outro. O que *é* pode ou não coincidir com o que *deve ser*. O simples fato de que *é* nada nos diz sobre o que *deve ser*. Para saber o que *deve ou não ser*, nós devemos consultar não que *é*, mas o mandamento de Deus. É em tais situações que o reconhecimento da distinção entre a vontade revelada e a vontade secreta de Deus podem ter um efeito libertador. Nós voltaremos a essas questões mais adiante, no último capítulo.

PROVIDÊNCIA, TRAGÉDIA E DESTINO

Uma dificuldade mais séria surge nesse ponto. Nós destacamos o lugar do dever, da obediência ao mandamento de Deus, em uma ordem providencial. Certamente será objetado que, se todas as coisas são ordenadas por Deus, se todos os eventos estão sob o seu controle, se passado, presente e futuro são todos igualmente reais para Deus, que lugar pode haver para ações significativas de qualquer tipo? Como pode a ação de uma pessoa influenciar o resultado do que quer que seja? A doutrina da providência não significa que tudo está destinado?

A Providência de Deus

Essa é uma objeção comum à visão de uma providência isenta de risco, mas eu espero deixar claro que ela está baseada em um erro. É claro que a providência divina, como nós a temos considerado, apresenta certas restrições àquilo que a pessoa pode fazer. Mas isso significa apenas que essa doutrina tem algumas conseqüências lógicas. Qualquer doutrina da providência, e qualquer doutrina sobre qualquer assunto, tem conseqüências lógicas, excluindo certas questões e certamente afirmando outras.

Essa doutrina da providência, então, tem a conseqüência de que nenhuma decisão humana pode mudar a vontade divina sobre qualquer assunto. O que Deus ordenou é o que vai acontecer. Alguns podem pensar que essa inabilidade seja uma desvantagem. Ela certamente seria uma desvantagem se a vontade de Deus fosse menos do que perfeita, ou se de alguma forma fosse incompleta. Mas essas possibilidades podem, certamente, ser excluídas pelos cristãos. Se a vontade de Deus fosse imperfeita, então o próprio Deus também seria imperfeito, pois ele teria razão em produzir situações que, de forma geral, seriam menos que perfeitas, e isso não pode ser.

Será que o fato de que nenhum de nós pode mudar a vontade divina é uma limitação com a qual nós devemos sentir algum desconforto e que nós devêssemos tentar mudar? Às vezes é dito que Deus não pode pecar, ou que ele não pode mentir. Tais inabilidades podem parecer limitações colocadas sobre Deus, limites à sua soberania. Certamente Deus pode fazer todas as coisas, ou deveria ser capaz de fazê-las? Mas uma breve reflexão revelará que isso não deve ser assim. Essas inabilidades não são como limitações humanas morais e físicas, elas são parte daquilo que significa dizer que Deus é supremamente santo e justo. O mesmo acontece com nossa inabilidade para mudar a vontade de Deus, pois o fato de que nós não podemos mudar o que é supremamente bom é uma inabilidade que dificilmente deveria nos incomodar.

Mas a Escritura não diz frequentemente que a vontade de Deus é mudada? Ele não se arrependeu de ter criado os seres humanos? Quando viu a incredulidade de Israel ele quase não mudou sua decisão de conduzi-lo até a terra prometida? Ele não mudou seu decreto sobre Ezequias e sobre Jonas? E ele não muda como resultado da oração humana, pelo menos em alguns casos? Esses fatos não podem ser negados. Contudo, quando tratarmos da relação entre a oração e a providência, eu defenderei a posição de que os teólogos têm sido corretos em afirmar que essas mudanças foram aparentes, e não reais.

Vamos supor, pelo menos por um momento, que, em vista da providência de Deus, a vontade de Deus (o que ele decretou) não pode ser mudada. Isso

Providência e Orientação

seria equivalente a fatalismo? Isso seria fatalista somente se Deus decretasse os fins sem decretar os meios para se chegar a esses fins, ou se o próprio Deus fosse sujeito ao destino.

Alguns têm afirmado que, enquanto Deus tem desejado certo fim para a história humana, ele não tem desejado os meios para esses fins, mas tem permitido elasticidade para que esses fins sejam alcançados. Essa foi a posição do filósofo americano William James. Ele, como nós já vimos, assemelhou o comportamento de Deus ao de um habilidoso jogador de xadrez, capaz de prever cada movimento de um jogador menos habilidoso, integrando seu jogo a um todo unificado, consistente – a história da raça humana.

A crença no livre-arbítrio não é menos incompatível com a crença na Providência, contanto que você não restrinja a Providência a *funestos* decretos. Se você permite (*viz.* Deus) prover possibilidades como provê realidades ao universo e mudar seu próprio pensamento naquelas duas categorias em que nós mudamos o nosso, poderá haver mudanças, não controladas por ele, e o curso do universo será realmente ambíguo, ainda que o fim de todas as coisas possa ser justamente aquele que ele planejou desde a eternidade. Uma analogia fará com que o significado seja mais claro. Suponha que dois homens estejam diante de um tabuleiro de xadrez - um é um novato, e o outro é um experiente jogador de xadrez. O experiente quer vencer... mas ele não pode prever exatamente qual será o verdadeiro movimento de seu adversário. Todavia, ele conhece todos os *possíveis* movimentos de seu adversário, e ele sabe como obstruir cada um deles através da movimentação de suas próprias pedras, o que o conduz em direção à vitória. E a vitória infalivelmente chega, não importa o quão intrincado tenha sido o caminho, na forma predestinada de xeque-mate ao rei do jogador novato.¹

Esta é uma analogia ingênua. Nós já vimos que a Escritura ensina uma providência *particular*, na qual não somente os fins, mas também os meios, são ordenados por Deus. Nem um pardal cai no chão sem o seu conhecimento; ele tem nas suas mãos o coração do rei; até mesmo flechas atiradas ao acaso voam para o alvo que lhes é destinado.

Isso não é fatalismo? Vamos *admitir* que Deus tenha decretado que eu digitaria uma carta em meu computador esta manhã, e que a carta consistiria

A Providência de Deus

de certas frases (o significado do fato de que isso é um *pressuposto* surgirá no devido tempo). Deus, ao decretar que a carta fosse escrita, também decretou que eu a escreveria em um tempo específico e de uma forma específica. As forças naturais causativas que eu possuo não são anuladas nem contornadas (como acontece em algumas versões do fatalismo), mas empregadas pela providência de Deus de uma forma que, sem perder sua voluntariedade e sua espontaneidade, meus poderes de raciocínio ou minha responsabilidade pessoal são usados na preparação da carta. Exatamente *como* Deus faz isso não é claro, mas que ele faz isso é algo estabelecido na Escritura, em seu ensino sobre a extensão e a natureza da providência de Deus.

Mas se eu estou destinado a escrever a carta, então como eu posso ter alguma escolha nesse assunto? A resposta é que Deus ordenou que a escolha que eu fizer para escrever a carta e a rejeição de outras formas de usar meu tempo nessa ocasião, juntamente com minha escolha das palavras na carta, e assim por diante, sejam algumas das muitas formas nas quais sua vontade é realizada. É crucial, nesse ponto, que eu não *sei* que eu estou destinado a escrever uma carta esta manhã (alguns afirmam que eu *não poderia saber isso*), pois se eu soubesse que deveria escrever uma carta de um tipo específico, então duas coisas aconteceriam: meu processo mental normal para a criação de cartas seria grandemente distorcido, já que eu saberia que deveria preparar uma carta, e a fenomenologia da escrita da carta (como a escrita da carta realmente se apresenta a mim) seriam drasticamente diferentes. As crenças associadas com ter que escrever essa carta (os detalhes que eu sei que Deus ordenou que eu escreva) se aproximam muito daquelas que eu teria se alguém me *fizesse* escrever essa carta obrigando-me ou constringendo-me de alguma forma.

Isso sublinha a importância das causas secundárias para a compreensão da providência divina. As forças dessas causas diferem muito. Algumas são inanimadas, como os poderes das forças químicas e outras forças físicas e orgânicas; alguns são animados, como os poderes que os esquilos têm para derrubar árvores, e os poderes que as cobras têm para deslizar; e alguns são inteligentes, notavelmente os poderes de seres humanos adultos, como a razão e a capacidade de tomar decisões. Esses diferentes poderes são reais, e não fantasmas. E Deus, para realizar o que ele ordenou, tipicamente age *através* desses poderes, não contra eles ou apesar deles.

Mas retornemos ao momento da escrita da carta. É crucial para o evento que estamos considerando que nós estamos *admitindo* que Deus ordenou que eu escreva uma certa carta. De fato nós não sabemos isso, ou alguma

coisa remotamente semelhante a isso. O que nós temos para vislumbrar o futuro é uma matriz de crenças sobre o futuro, e também uma matriz de vontades, de razões e de limitações. Entre essas vontades e limitações, para o cristão, está a vontade revelada de Deus, o que Deus mandou. Eu escrevo a carta, se não for obrigado a isso por outra pessoa, de acordo com meus desejos e razões. O fato de que Deus ordenou que eu escreva uma carta não é conhecido com antecedência, mas somente no evento, no resultado.

A importância da agência causal na produção de certos eventos (que serve para distinguir o Cristianismo do fatalismo) serve também para distingui-lo de superstições de todos os tipos. Por que é supersticioso nunca passar por baixo de uma escada ou nunca ter o número treze como número de uma casa? É porque não é conhecida, nem mesmo provavelmente, uma conexão causal entre passar por baixo de escadas ou adotar o número treze e o curso da vida de uma pessoa. Se vier a ser estabelecida a existência dessa relação causal, então seria tão racional evitar passar embaixo de escadas e adotar o número treze como é racional evitar ingerir o conteúdo de embalagens com o rótulo “veneno”.

Alguns afirmam que a doutrina da providência divina tem um efeito arrasador ou nivelador sobre nossa compreensão da vida humana. Já que cada evento está ordenado por Deus, então cada evento deve ter a mesma importância de qualquer outro evento. Mas por que isso acontece? Alguns eventos são triviais, e outros são momentâneos; alguns são divertidos, enquanto outros são trágicos. Nós podemos apontar quais são de qual tipo, como os historiadores perpetuamente fazem, mas isso dificilmente invalida a distinção em si mesma. Nós vimos, também, que para o cristão nenhum evento pode ser trágico em última análise, porque pela imerecida bondade de Deus cada evento na vida do cristão “coopera” para o seu bem. Pelo mesmo motivo, tudo na vida do incrédulo é uma tragédia de imensas proporções.

PROVIDÊNCIA E ACASO

Foi feita uma tentativa de demonstrar que não se segue do fato de que Deus legisla e governa sobre todos os eventos que não haja lugar para a agência pessoal. Em vez disso, nós temos argumentado, a ordem providencial de Deus age através de causas. É nessa ordenação causal que os eventos são ordenados por Deus, e não sem ela.

Mas o que dizer sobre o acaso? E, em particular, o que dizer sobre aqueles problemas que possuem um número indefinido de soluções e que, de acordo

com os físicos modernos, estão no coração da realidade física? Se Deus sustenta a realidade física, como nós temos afirmado, ele não está sustentando algo que é estranho àquilo que nós temos dito sobre sua ordenação providencial de todos os eventos? Afinal de contas, se os eventos, em seu nível físico mais básico, são governados pelo acaso, é somente o modelo de “risco” da providência divina que pode fazer justiça a esses fatos físicos básicos.

Mas o que é “acaso”? Nós freqüentemente o personificamos, e o tratamos como se fosse uma agência. Nós falamos em uma pessoa chegando de carro e em pessoas chegando por acaso – mas o acaso não é outro, mesmo que etéreo, meio de transporte. É importante entender que a palavra “acaso” marca uma *ausência*, a ausência de alguma causa imputável. Dessa forma, o acaso não é uma agência, como Lady Luck, que tem prazer em frustrar os esquemas humanos e armar confusão.

Mas por que se diz que alguns eventos são obra do acaso? Uma razão óbvia é porque, devido à nossa ignorância de todos os fatores causais, não é possível prever o que acontece em primeira mão. Os visitantes que chegam por acaso não chegam de forma não-causada, pois eles chegaram a algum lugar de alguma forma. Mas eles não chegaram de acordo com nossas previsões ou de acordo com nossa expectativa, e talvez tenham chegado até de forma que nem eles esperavam. Da mesma forma, o fato de que uma máquina pode distribuir números aleatoriamente e fazer com que o vencedor da loteria seja uma questão de acaso, não significa que a geração dos números não tenha uma causa, mas que o padrão de números é suficientemente extenso para nos impedir de prever qual será o próximo.

O fato de que eventos ao acaso, nesse sentido, ocorrem é um reflexo de nossa ignorância. Mas é importante observar que isso não mancha a reputação de Deus. Talvez nós *gostássemos* que os eventos que são ordenados por Deus fossem mais previsíveis, menos casuais (*i.e.*, menos inesperados) do que são. Talvez nós tenhamos a idéia de que, sendo Deus quem é, os eventos *devessem* ser mais metódicos do que são. Mas nada há no panorama bíblico que sirva de suporte para isso. Deus não é caprichoso, irracional nem excêntrico em qualquer de suas ações. Mas isso não significa que a razão pela qual ele age seja óbvia, e nem que Deus seja obrigado a seguir algum padrão de ação que esteja submetido *a priori* às suas criaturas. Deus é um Deus de surpresas, e tem prazer em agir de forma sem precedente (do ponto de vista da ciência e da religiosidade humana), isto é, de forma miraculosa ou improvável, ou ofensiva aos pressupostos humanos.

Todavia, há um sentido mais forte para “acaso”, sentido que às vezes é chamado de “acaso puro”. De acordo com esse sentido, o que é descrito como acontecendo por acaso não tem qualquer causa: é absolutamente não-causado, e assim acontece. O Princípio de Heisenberg é às vezes invocado por escritores teológicos para sancionar esses eventos “puro acaso” no nível subatômico, providenciando lugar para o livre-arbítrio humano e fazendo com que a providência humana isenta de risco pareça uma impossibilidade. Há aqueles que afirmam que o acaso não é totalmente um resultado de nossa própria ignorância, e que tais eventos ocorrem como parte do plano global de Deus, embora não expressem suas intenções diretas. Por esse ângulo, Deus não é visto como diretamente responsável por cada detalhe singular do cosmos. O “acaso puro” é necessário para o surgimento de seres capazes de ter comunhão com Deus. Segue-se que, dessa forma, Deus assume riscos.²

Mas o Princípio de Heisenberg não tem que ser entendido como uma afirmação sobre a ausência de condições causais no caso daqueles eventos que são tidos como incertos, mas sobre os limites de nosso conhecimento. Até mesmo se não houver qualquer condição física distinguível para um determinado tipo de eventos, isso não significa que esses eventos *não sejam causados por Deus*. Deus não é um agente físico em grande escala, e nada mais. A posição bíblica não é que Deus é um agente físico entre muitos outros (embora seja aquele que é inigualavelmente grande), mas a de que ele é o Criador que, por seu poder, sustenta toda a sua criação. E pode ser, pois tudo nós conhecemos ao contrário, que Deus tenha livremente desejado criar uma sucessão de eventos, alguns dos quais sejam não especificados em termos dos eventos que os precederam.

Crer em um Deus soberano não significa crer que *deve* haver suficientes “variáveis físicas escondidas” para determinar o comportamento de elétrons sobre a base de precedente. Para o teísmo bíblico, todos os agentes, igualmente, com ou sem precursores ou precedentes, precisam do aval de Deus para que possam ocorrer. A escolha entre “Deus ou o Acaso” é simplesmente uma alternativa sem significado, se “Acaso” for compreendido no sentido científico. Como diz o livro de Provérbios (16.33), “a sorte se lança no regaço, mas do Senhor procede toda decisão”.³

A Providência de Deus

Seria errado supor que MacKay esteja afirmando aqui que a mera possibilidade de tal posição a torne crível, como Bartholomew sugere.⁴ Em vez disso, ele está alegando que essa possibilidade é coerente com o teísmo bíblico.

Em nosso entendimento da posição bíblica, “acaso” é uma palavra para nossa ignorância. Ela representa nossa ignorância de fatores causais, talvez nossa ignorância necessária. Essa não é uma palavra para indicar um agente do caos ou da falta de sentido, uma palavra contra Deus.

6

ORAÇÃO E PROVIDÊNCIA

Há muitos tipos diferentes de oração ordenados e ilustrados na Escritura. Nesse capítulo, que coloca lado a lado a oração e a providência, nós vamos nos referir somente a dois tipos, a oração peticionária e a oração intercessória. Isso não quer dizer que os outros tipos de oração não sejam importantes, mas somente a oração peticionária e a intercessória se relacionam com a providência. Como Deus pode atender os pedidos de uma oração se seus propósitos são imutáveis? E por que, se Deus é sábio e onisciente, o cristão precisa orar?

O esquema de oração-e-resposta forma parte da narrativa da vida de muitos proeminentes personagens bíblicos, como Moisés, Davi, Elias e, de forma sem igual, Jesus Cristo. No entanto, a prática da oração peticionária não cessou com o fechamento do cânon da Escritura. Cristo e os apóstolos ensinaram que o cristão deve orar. A oração peticionária e a oração intercessória são ordenadas, assim como em outro lugar elas são proibidas (Jr 7.16). Assim, pedir a Deus e ser atendido por ele também é uma parte da história da vida de qualquer discípulo de Cristo, assim como o é da vida corporativa da Igreja.

As orações peticionárias, ao contrário das orações de ação de graças e de adoração, devem ser vistas como tendo certa eficácia sobre as ações daquele a quem são endereçadas, um tipo de eficácia causal. Certas coisas acontecem porque as pessoas oram, e (está implícito) que essas coisas não

A Providência de Deus

teriam acontecido se as pessoas não orassem. Em certos aspectos do ensino de Cristo, a oração tem o que pode ser chamado de limiar causal. A oração persistente e importuna é respondida de uma forma que a oração intermitente e indiferente não o é (Lc 18.7), embora Cristo também nos previna contra a verbosidade e a repetição na oração (Mt 6.7). O limiar parece ser mais de intensidade do que de quantidade; a eficácia não está diretamente relacionada à extensão. Talvez o mais surpreendente de tudo seja o fato de que os cristãos primitivos foram ensinados que suas orações tinham eficácia excepcional – *o que quer que eles pedissem seria concedido* (Mt 21.22; Jo 15.16).

Como possuem influência sobre Deus e suas respostas, elas possuem, da mesma forma, influência sobre os seres humanos. Tanto a oração peticionária quanto a oração intercessória são parte da ordem da providência, e uma grande matriz de causas e efeitos através da qual Deus governa o mundo. Se a oração pode ter essa eficácia, então é razoável concluir que Deus seja ativo, em certas formas agora, somente porque homens e mulheres oram para que certas coisas aconteçam ou deixem de acontecer.

Tal posição levanta muitas questões interessantes sobre a sabedoria e o conhecimento divino (por exemplo) – se Deus sabe o que vai acontecer, por que as orações são necessárias (como aparentam) para levá-lo a fazer o que o cristão está pedindo? Se Deus é sábio, ele não poderia antever a necessidade e supri-la sem que fosse necessário fazer-lhe qualquer pedido? Ou será que Deus muda sua opinião em resposta a uma oração? Há questões sobre o tipo exato de eficácia que a oração pode ter, sobre a relação entre Deus e a humanidade pressuposta pela oração e sobre a responsabilidade moral daquele que ora. Nós esperamos dizer algo sobre cada um desses aspectos da oração peticionária e intercessória neste capítulo.

Como nós já vimos, a providência pode ser pensada como a atividade de Deus agora. Dessa forma, a oração e a providência caminham juntas quando consideramos a questão: “Como a oração peticionária ou intercessória afeta a atividade de Deus agora?” ou “qual parte da oração peticionária ou intercessória se relaciona com a atividade de Deus agora?”. Nós observamos anteriormente que uma forma na qual a conexão entre a oração peticionária e a providência é feita em conexão com a orientação pessoal. Parece haver muitos exemplos, na Escritura, de Deus guiando homens e mulheres através de respostas dadas às suas orações peticionárias e intercessórias.

Pode-se pensar que tais assuntos colocariam grandes dificuldades para uma compreensão da providência de Deus isenta de risco, que nós estamos ado-

tando como nosso ponto de partida nesse livro. Pode parecer que Deus queira fazer o cumprimento de seus propósitos (ou até mesmo seu exato caráter) depender da boa vontade de homens e mulheres em suas orações, sobre o que eles escolhem para orar, e sobre a intensidade de seu desejo na oração. Até mesmo à parte dessas questões há a questão mais básica, de como a oração e a resposta de Deus à oração podem ser conciliadas com o que a Escritura tem a dizer sobre o caráter e o propósito imutáveis de Deus (Hb 6.17,18).

Nós vamos atacar algumas dessas questões agora, embora de uma forma oblíqua, observando o que constitui um relacionamento pessoal, e questionando se o relacionamento entre Deus e a humanidade pode ser pessoal, considerando-se uma providência isenta de risco.

DEUS, VONTADE LIVRE E ORAÇÃO

Um pressuposto amplamente admitido sobre a oração peticionária é que esse tipo de oração pode ser justificado somente se tanto Deus quanto os seres humanos possuem vontade livre no sentido mais forte – o tipo que (pelo menos no caso dos seres humanos) parece ser excluído por uma visão da providência isenta de risco.

É argumentado que se um relacionamento entre Deus e os seres humanos deve ser de caráter verdadeiramente pessoal, então ambas as partes devem ser indeterminadamente livres, de tal forma que um não possa coagir o outro. Somente nessas circunstâncias pode haver verdadeiro diálogo, e uma resposta genuína à oração da parte de Deus. Se as duas partes forem genuinamente livres nesse sentido, então é claro que Deus assume riscos, e a compreensão isenta de risco da providência teria que ser abandonada. Mas há a objeção de que a chamada bíblica para a oração peticionária não é anulada por uma visão isenta de risco da providência divina que nós temos delineado, mas é consistente com ela e realçada por ela.

De acordo com um pressuposto amplamente mantido sobre o que constitui um relacionamento verdadeiramente pessoal entre Deus e os seres humanos, é impossível para Deus manipular criaturas pessoais e (mais importante em nosso contexto) é impossível que as criaturas pessoais manipulem Deus, seja por que meio for, inclusive pela oração. Tal oração manipulativa seria uma forma de magia. Um exemplo de tal pensamento é oferecido por Vincent Brümmer em seu livro *What Are We Doing When We Pray?*. Ele afirma que

A Providência de Deus

A agência pessoal não é governada pela necessidade causal... mas é sempre o resultado da livre escolha do agente entre cursos alternativos de ação. As possibilidades alternativas são dadas e podem ser explicadas pela necessidade causal, mas a escolha do agente não é causada de forma inevitável... Por serem governados pela necessidade causal, objetos impessoais como máquinas podem ser manipulados. Eu só tenho que produzir as suficientes condições causais (*e.g.*, pela colocação de uma moeda em uma abertura) e os efeitos requeridos ocorrem com inevitabilidade causal. As pessoas não podem ser manipuladas dessa forma, porque a decisão de alguém para agir não pode ser causada de forma inevitável. Eu posso tentar persuadir alguém a agir fazendo-lhe pedidos ou apresentando-lhe boas razões, mas sua decisão para agir permanece dependendo somente dele.¹

Nesse caso, é somente no contexto de relacionamentos pessoais livres, isentos de coação, que a idéia de *pedido* faz algum sentido. Portanto, para que uma oração seja um pedido genuíno a Deus, esse contexto deve ser pressuposto.

Há três formas pelas quais eu poderia tentar obter algo mais para realizar meus desejos. Eu poderia *forçar* o outro a fazer o que eu quero. Dessa forma, eu faria com que o outro fosse um objeto de minha manipulação causal e transformaria nossa relação em uma relação causal. Eu também poderia *ordenar* outro a fazer o que eu quero. Nesse caso eu não forçaria o outro a cumprir minha ordem, mas eu o *obrigaria* a cumpri-la, e portanto reduziria sua liberdade em responder. Eu poderia também *pedir* ao outro para fazer o que eu quero. Ao fazer isso, eu renunciaria ao uso de constrangimento em relação ao outro e reconheceria minha dependência da livre decisão do outro em sua resposta... Isso também se aplica à oração peticionária: pedindo a Deus, a pessoa que ora reconhece que Deus é um agente pessoal, e aceita que está à mercê da livre agência de Deus para o que quer que ele tenha pedido a Deus.²

É inegável que a oração é, ou envolve, uma relação pessoal entre aquele que ora e aquele que recebe a oração. Todavia, questiona-se se o tipo de relação pessoal exigido na oração (e as relações pessoais de qualquer tipo) exija o indeterminismo, isto é, uma liberdade pessoal no sentido mais forte.

Uma “relação pessoal” é difícil de definir. Parte da dificuldade é que a idéia é uma abstração feita a partir de inumeráveis relações entre pessoas com diferentes graus de poder, influência, autoridade, carisma e assim por diante, uma sobre a outra. Uma vez que isso é reconhecido e as relações pessoais não são consideradas em termos abstratos, mas em exemplos específicos, então o pressuposto de que a manipulação ou a coerção é logicamente incompatível com toda relação pessoal se torna questionável. Tudo o que precisamos fazer é pensar nas várias formas pelas quais os membros de uma família podem influenciar uns aos outros para ver que relacionamentos pessoais genuínos não precisam ser, e talvez não possam ser, isentos de influência e genuinamente livres na forma em que Brümmer supôs.

É claro, todavia, que as relações pessoais são arriscadas por *alguns* tipos de manipulação ou coerção por uma das duas partes, por exemplo, através de lavagem cerebral ou de intimidação. Mas certamente essa não é uma condição necessária de qualquer relação pessoal em que não haja qualquer tipo de coerção entre as partes. Além disso, uma relação pode sobreviver e até mesmo prosperar sob uma apreciável intensidade de coerção ou manipulação se essa coerção for beneficentemente destinada.

Um ou dois exemplos podem nos ajudar a embasar essa alegação. Uma pessoa A pode encorajar fortemente seu amigo B a encontrar C, até mesmo fazendo com que seja impossível que B evite C, porque A pensa que, apesar de B estar relutante em encontrar C, ele seria muito beneficiado por esse encontro. Em uma avaliação realista dessa situação, A está constrangendo B. Permanece a clara possibilidade, se o indeterminismo for pressuposto, que B se recusa a ser constrangido. Mas na maioria de tais situações essa é uma possibilidade não realista, quer B reconheça que está sendo constrangido por A de alguma forma ou não. A o está constrangendo de alguma forma. Esse é um exemplo em que a relação pessoal entre A e B será rompida? Difícilmente.

Pode ser objetado que, enquanto uma relação pessoal poderia sobreviver ao constrangimento descrito, esse constrangimento é, contudo, não uma parte essencial desse relacionamento, mas apenas um traço acidental dele. Seria precipitado chegar a essa conclusão, pois no caso de alguns relacionamentos pessoais, coerções desse tipo são realmente muito construtivas. Assim, o constrangimento pode ser parte do relacionamento entre pais e filhos, marido e esposa, professor e aluno, fabricante e cliente, de tal forma que a relação seria ininteligível sem ele. É difícil imaginar que esse constrangimento torne essas relações subpessoais em seu caráter.

No coração de tais alegações, quando elas são aplicadas à questão da oração peticionária, parece ser um pressuposto que a oração seja um relacionamento pessoal entre iguais, estabelecido sobre um acordo mútuo entre as partes. Essa dificilmente pode ser a representação bíblica do relacionamento entre Deus e a raça humana e, de qualquer forma, há numerosas relações pessoais que não são baseadas em um acordo mútuo. Por exemplo, as obrigações não-escolhidas que surgem na família, na Igreja e no Estado não são resultado de acordo. A membresia de uma família não é uma relação simétrica. Pai e filho não são iguais e, exceto em circunstâncias especiais, a membresia de uma família não depende de uma decisão. Um pai está em uma posição de autoridade, e tem certas responsabilidades morais e legais pelo filho, e não vice-versa. Isso faz com que a relação entre pai e filho seja menos pessoal ou apenas *qualifica* a relação? A dificuldade em supor que essa diferença entre as partes impeça que essa relação seja plenamente pessoal é que há muitas outras relações humanas com essas assimetrias. Cada um de nós tem combinações específicas de papéis e responsabilidades não exatamente reproduzidas por outros com os quais temos relações pessoais, ou pelo menos nós pensamos assim. Além disso, uma situação na qual as relações pessoais são exatamente simétricas constituem um caso raro e limitado dessas relações, e é geralmente artificial e abstrata. Como Harry Frankfurt diz, “deve haver limites à nossa liberdade se nós quisermos ter suficiente realidade pessoal para exercer autonomia genuína. O que não tem fronteiras não tem forma”.³

Se, como é plausível admitir, qualquer assimetria provê ocasiões para o exercício de constrangimentos como aqueles que A exerceu sobre B, então há muito poucos tipos de relações pessoais nas quais tais constrangimentos estarão ausentes. E talvez, do ponto de vista da construção de um registro filosófico de relações pessoais, eles sejam de menor importância. As obrigações herdadas que nós mencionamos podem ser consideradas como um presente divino, o presente providencial a cada um de nós de um eu. É nesse eu, em suas concretas relações com outros eus, que nossas volições e desejos se engrenam uns com os outros. Qualquer registro de relações pessoais que negue ou ignore isso será deficiente.

É decorrente do que Brümmer e outros têm dito que, se uma visão isenta de risco da providência for aceita, então, no que se refere às relações humanas, Deus não pode ter um relacionamento verdadeiramente pessoal com qualquer pessoa. Em vez disso, ele teria que sujeitar-se a manipular essa pessoa e, por sua vez, essa pessoa teria que sujeitar-se a tentar manipular

Oração e Providência

Deus através de orações peticionárias. Mas agora nós podemos ver que isso é um erro. As alternativas não são (a) ausência de manipulação somente se uma relação for verdadeiramente pessoal, ou (b) manipulação. Nós vimos que há elementos de constrangimento em uma larga faixa dos relacionamentos humanos, e que um relacionamento sem qualquer constrangimento dificilmente pode ser reconhecido como um relacionamento humano.

Também é um erro supor que cada pedido feito, por exemplo, exclui qualquer grau de pressão. Uma pessoa pode pedir com diferentes graus de ênfase e pressão (eu vou pedir pela última vez: você pode me devolver minha cópia de *The Phenomenology of Spirit?*). Pense nas variedades que o sentido de *pedir* pode ter.

Por essa razão, as relações pessoais são consistentes com um apreciável elemento de previsibilidade. De fato, pode ser plausivelmente argumentado que nas relações mais próximas entre as pessoas (uma relação entre amigos, por exemplo) as reações podem se tornar cada vez mais previsíveis. Isso é parte daquilo que se chama de “relacionamento estável”. A previsibilidade é necessária para a estabilidade, e a estabilidade é geralmente considerada como uma desejável, se não essencial, característica das relações humanas.

Pode ser argumentado, então, que quer a providência seja isenta de risco ou não, isso é irrelevante para a realidade das relações pessoais. Mas pode ser objetado que, se uma das partes de um relacionamento tem consciência de que exerce influência sobre a outra e assim exclui qualquer risco, essa influência não destrói a relação?

Tudo depende de como essa influência é exercida. Se ela é exercida através da personalidade da pessoa envolvida, através da matriz de seus desejos e crenças, então é difícil ver que esse fator sozinho prejudique uma relação plenamente pessoal. É muito difícil ser dogmático sobre essa questão por causa da grande variedade de fatores que pode ser considerada coercitiva. Se A indica a B que o curso de ação pretendido por B tem conseqüências temerárias, A está tentando coagir B? Não está claro qual resposta deve ser dada a essa questão. Se a ausência de risco é devida à coerção física, porém, então sua capacidade de destruir uma relação pessoal é muito mais clara.

Portanto, como uma tentativa, eu proponho as seguintes condições como condições mínimas para uma relação pessoal. Uma relação entre dois seres humanos ou entre um ser humano e Deus é pessoal quando (a) essa relação é exercida através da estrutura de crenças e desejos de cada parte, e (b)

A Providência de Deus

esse exercício não depende de coerção física ou de compulsão psicológica. Essa segunda condição está incluída muito embora os limites entre essa coerção e compulsão (por um lado) e o grau aceitável de constrangimento interpessoal (por outro) não seja claro e seja sujeito a controvérsias.

Se essas condições são razoáveis, então a questão de se o relacionamento resultante é parcialmente previsível por uma ou outra parte (e portanto é um relacionamento isento de risco) é irrelevante. E a questão de se esse relacionamento resultante é previsível em princípio também é irrelevante. Dessa forma, a questão de se a providência é arriscada ou isenta de risco é irrelevante para nossa compreensão dos relacionamentos pessoais.

A EFICÁCIA DA ORAÇÃO PETICIONÁRIA

Se em princípio não há objeção à oração em uma ordem providencial isenta de risco, sendo esse o caso de uma relação interpessoal, então como nós podemos entender a eficácia da oração, a forma pela qual ela contribui para o desenrolar dos propósitos providenciais de Deus?

Essa é uma questão crucial. Sejam quais forem as forças e as fraquezas de uma compreensão da providência de Deus isenta de risco, não pode ser permitido que seja depreciado o ensino da Escritura e a convicção cristã de que Deus realiza certos eventos porque as pessoas pedem a ele (Tg 1.5). É tão forte o ensino da Escritura sobre isso que Deus é representado não somente como aquele que se decide em resposta a uma oração, mas também como aquele que muda de opinião por causa de uma oração (Is 38.1-6). Mas será que uma visão isenta de risco da providência é inconsistente com esse ensino bíblico?

A eficácia da oração peticionária não é mais nem menos problemática do que qualquer outra ação que uma pessoa possa realizar dentro de uma ordem providencial isenta de risco. O problema surge, em primeiro lugar, porque a oração é pensada de uma forma muito abstrata, como se ela fosse uma força cósmica ou um princípio cósmico. Aqui nós vamos, até onde for possível, tratar a oração como qualquer outro ato humano, embora nós devamos admitir que a oração esteja sujeita a uma estrutura de ordens e proibições. Em outras palavras, nós vamos admitir que há uma *moralidade* na oração, assim como há uma moralidade na realização de outras ações. A oração é garantida porque Deus a ordena em certas condições e circunstâncias, permite-a em algumas circunstâncias e proíbe-a em outras.

Oração e Providência

Como nós vimos, na Escritura a oração é ordenada por Deus, enquanto em outros momentos ela é permitida por ele, ou até proibida por ele. Dessa forma, para que tenha alguma perspectiva de resposta, a oração deve ser garantida por Deus, pelo menos por ser permitida por ele. Orar a Deus, em qualquer tempo, sob qualquer condição, sobre qualquer coisa, não é um direito humano natural. Quais são as circunstâncias exatas nas quais orar a Deus é garantido por ele seria uma questão de consideração em um tratado mais detalhado do que o que nós podemos dar no presente estudo.

Contudo, deve ser ressaltado que se uma oração específica ou um tipo de oração é ou não garantido, é algo que só pode ser respondido por uma indução cuidadosa dos dados bíblicos. O resultado dessa indução é vital. Se ele mostrar que há certas orações que, se feitas com sinceridade, serão sempre respondidas, ou serão respondidas somente em alguns casos, ou nunca serão respondidas, então é obviamente relevante tratar de questões como: “Deus respondeu porque eu orei ou por alguma outra razão?”.

A posição da qual nós partimos, considerando nosso outro pressuposto — particularmente a visão da providência isenta de risco — é que se alguém ora, então Deus ordenou a oração. A oração é, dessa forma, uma ação na ordem da providência divina como qualquer outra ação. Se nós admitirmos uma visão de risco da providência, então será necessária uma outra consideração sobre a eficácia da oração peticionária. Os leitores podem formular por si mesmos essas considerações.

Por que é importante ter em mente que Deus ordenou a atividade da oração sob certas circunstâncias? Isso é importante se nós quisermos evitar a tentação de separar a ação de orar da matriz de outras ações e eventos nos quais ela está incluída, e especular sobre “o poder da oração” isoladamente. É fácil perguntar se Deus teria feito o que fez se A não tivesse orado, mas fazer isso é retirar a ação de orar da matriz total de eventos e ações da qual ela faz parte.

Suponha que uma pessoa estude muito para passar em uma prova, ore por isso e seja aprovada. É muito tentador supor que a oração peticionária poderia não ter tido qualquer eficácia, e que o próprio estudo da pessoa em questão seria suficiente para causar a aprovação no exame. Isso é claramente insatisfatório como um relato da oração peticionária para limitar a sua eficácia àquele que ora, como se o simples efeito de orar a Deus fizesse com que aquele que ora redobrasse seus esforços e assim fosse bem sucedido. Talvez o exame da oração tivesse esse efeito, mas se isso é tudo o que a oração pode fazer, então ela não é nada mais do que falar a si mesmo.

Por que devemos resistir a essas tentativas de retirar a oração de sua matriz de eventos? Nós devemos resistir a elas porque, se supusermos que A não tenha orado, então a matriz total de eventos e ações estaria, dessa forma, mudada. Uma matriz diferente seria introduzida, já que a situação original *envolvia* a oração. Se a questão “se A não tivesse orado o que teria acontecido?” vale a pena ser discutida, isso depende muito de quanta informação *geral* há sobre esses casos, e, portanto, de qual é o nosso grau de certeza para fazer generalizações sobre eles. Por exemplo, nós temos suficiente informação geral sobre a germinação de sementes para aceitar a afirmação de que “se as sementes não tivessem sido regadas, elas não teriam germinado”. Mas nós temos informação suficiente para determinar a verdade da afirmação “se A não tivesse orado pela sua aprovação, ele teria falhado”? Admitindo que a oração de A era garantida, nós sabemos o suficiente sobre as intenções de Deus para extrair essa conclusão?

Uma diferença importante entre orar a Deus e molhar as sementes é que a oração é um *pedido*. Como em outros casos similares, esse caso também depende do quanto se sabe sobre o pedido. Suponha, por exemplo, que se saiba que Deus certamente atenderá a esse pedido. Nesse caso, o “porque” em “Deus ajudou Andréia porque ela orou” e “as sementes germinaram porque elas foram regadas” possuem a mesma força. O “porque” sinaliza, em cada caso, que, dadas certas condições – uma determinação uniforme para atender a uma oração, por um lado, e certas uniformidades sobre o crescimento de plantas, por outro – a ação humana é *suficiente* para produzir o resultado.

Há alguma circunstância na qual uma oração peticionária seria condição suficiente para Deus agir, isto é, uma condição suficiente para que aquele que ora tenha certeza de que seu pedido será atendido? Há circunstâncias tais que, se ocorrerem, e Laryssa pedir a Deus por algo nessas circunstâncias o pedido invariavelmente será atendido?

Para abordar essa questão, imaginemos o seguinte caso não-teológico. Alexandre promete a Carlos que se, em qualquer tempo, Carlos quiser pegar emprestada a sua escada, tudo o que Carlos precisa fazer é pedir. Esse, certamente, parece ser o caso de uma relação pessoal. Suponhamos que Alexandre e Carlos sejam amigos, e que a promessa de Alexandre seja uma ação intencional e amigável. O que a promessa parece fazer é especificar uma condição suficiente para que um pedido seja atendido. Para pegar a escada, tudo o que Carlos precisa fazer é pedir, e a escada estará à sua disposição.

Há alguma razão para pensar que o que é verdade nesse exemplo não-teológico pode ser verdade em um caso teológico paralelo? Suponha que Deus diga, de forma totalmente generalizada, a quem quiser ouvir, que “se você me procurar, você me encontrará” (entendendo esse pronunciamento como uma promessa, e não simplesmente como uma predição). Se Laryssa procura Deus, então, admitindo-se que a promessa de Deus continue de pé, ela encontrará Deus. Sua busca, por causa da promessa, é uma condição suficiente para que ela o encontre.

Isso não somente é possível, mas, considerando-se o que a Escritura diz sobre o lugar das promessas de Deus na oração, tanto quanto o que nós conhecemos sobre a história da piedade cristã, esse é um tipo de caso que é central para a compreensão da oração peticionária. Se esse exemplo é coerente, então não pode ser verdade que toda e qualquer condição suficiente seja manipulativa. Contudo, a suficiência causal também não é mecânica. A eficácia da oração vem através do preestabelecimento de *garantias*, tais como promessas ou ameaças, que podem, por sua vez, ser informais ou tácitas, ou normatizadas através de regulamentações e códigos de conduta. E se a condição suficiente de causalidade foi cumprida ou não é algo que pode ser determinado somente através da compreensão do que foi dito. Mas, com essas ressalvas, os tipos de casos citados formam uma família de casos na qual a suficiência causal é uma parte integrante de uma relação pessoal e ao mesmo tempo não é um caso de manipulação.

Há casos em que Deus prometeu responder de maneira uniforme ou excepcional a certas orações, e casos em que ele não fez assim, mas reservou a si mesmo o direito de responder ou não conforme melhor lhe pareça. Além disso, pode haver situações nas quais *somente* a oração é eficaz, nas quais Deus indica que certos eventos acontecerão *somente* se o seu povo orar.

Um resultado dessa discussão é que é importante não separar, sem justificativa suficiente, a realização de promessas de outras ações dentro da qual a garantia para se fazer orações peticionárias está inserida. Se nós nos aventurarmos a fazer essa separação, então haverá diferentes resultados de acordo com as diferentes circunstâncias nas quais a oração se apresentar.

Em um extremo, é seguro inferir que, se a oração não tivesse sido feita, o que aconteceu não teria acontecido. No outro extremo, pode ser igualmente seguro inferir que, se a oração não tivesse sido feita, o evento desejado teria acontecido de qualquer forma. Mas entre essas duas situações extremas há uma grande faixa na qual os casos não são claros de uma forma ou de outra, e a especulação não é segura.

A Providência de Deus

Uma consequência disso é que qualquer investigação sobre a eficácia da oração peticionária não deve ser conduzida como se fosse uma investigação científica. As ciências naturais são *ciências* em virtude da reprodutividade de situações experimentais e da possibilidade de se estabelecer, por tais meios, generalizações de regularidade permanente. A oração, contudo, não é um fator físico – como uma força química ou mecânica – entre muitas outras forças inseridas em equações físicas. A oração está colocada entre as ações divinas e humanas e tem seu significado em uma história irrepetível do universo. Nessa história, a matriz específica das ações divinas e humanas que nós escolhemos isolar para discussão é única e irrepetível. Ela não é, como alguns aspectos da história, revelada, reproduzível pelos cientistas. Portanto, perguntar qual teria sido o caso se essa única matriz tivesse sido diferente com respeito a situações não-repetíveis é fazer uma questão que não pode ser respondida. Isso pode ser expresso de uma forma mais teológica. Deus, que ordenou certos fins, também ordenou os meios para a realização desses fins. Em alguns casos, pela sabedoria de Deus, os meios incluem pessoas garantidamente pedindo a ele certas coisas. Ele ordenou dessa forma a matriz total de que ele faz algumas coisas porque as pessoas lhe pedem, e, se elas não tivessem pedido, as condições que de outra forma seriam suficientes – isto é, sem o pedido – para a produção daquilo que é pedido não teriam sido produzidas. Nas palavras do hino de Joseph Hart:

A oração estava marcada para levar
As bênçãos que Deus planeja dar.

Ou, nas palavras de Agostinho, “assim, também, as orações são úteis para se obter aqueles favores que ele anteviu que daria àqueles que orassem por eles”.⁴

Essa discussão sobre a oração peticionária também se aplica largamente à oração intercessória, à qual Deus responde para prover as necessidades de outras pessoas. Entre as orações peticionárias, contudo, estão as orações por aqueles eventos que os cristãos crêem, pela autoridade de Deus, que acontecerão incondicionalmente. Por exemplo, os cristãos são convidados a orar pela vinda do reino de Deus, sabendo que o reino de Deus inevitavelmente virá. Como nós devemos entender essas orações?

Um pouco acima foi argumentado que pode haver casos nos quais Deus prometeu incondicionalmente que o que quer que seja pedido será dado. Mas orar “venha o teu reino” é um caso diferente desse. Esse é o caso não de Deus prometendo incondicionalmente X se X for pedido em oração, mas de Deus prometendo incondicionalmente X se X for pedido em oração ou

não. Até onde nós podemos entender da Escritura, a vinda do reino de Deus é incondicional. Isso naturalmente nos conduz à questão: “Se a vinda do reino é prometida quer seja pedida em oração ou não, qual é o sentido de orar por ela?”. A resposta pode ser que, apesar de sua aparência gramatical, essas orações não são pedidos, mas expressões de desejo, uma afirmação de solidariedade com a vontade revelada de Deus.

UM PROBLEMA MORAL SOBRE A ORAÇÃO

Consideremos novamente a idéia da oração peticionária e da oração intercessória baseadas em uma visão de risco da providência, na qual é presumida uma visão causativa indeterminada das ações divinas e humanas. Se um dos objetivos dessa visão é fazer com que as orações peticionárias e intercessórias sejam realmente eficazes colocando-as em um contexto interpessoal no qual os participantes têm vontade livre e indeterminada, então as conseqüências para a responsabilidade humana são alarmantes. Se essa posição for levada a sério, ela parece colocar muita, senão toda a carga da responsabilidade pelo sucesso ou pelo fracasso da oração pela ocorrência ou não-ocorrência da ação divina pedida, sobre aquele que intercede (ou que falha em interceder).

Se algum mal tiver que ser evitado, e se, somente se, um intercessor ora apropriadamente pela sua remoção, então a carga de responsabilidade pela continuidade do mal cai em cheio sobre os ombros do intercessor. O mal continua, segundo esse ponto de vista, somente porque o intercessor não orou com fervor ou sinceridade suficiente, ou com extensão suficiente, pela sua remoção. Então torna-se válido argumentar não somente que “se tão-somente A tivesse orado melhor, X teria sido evitado”, mas também que “somente se A tivesse orado melhor (com mais fidelidade, *etc.*) X teria sido evitado”.

Quem é culpado por Auschwitz? Se a oração peticionária e a oração intercessória foram mandadas por Deus, então falhar em orar é uma desobediência. Mas a culpabilidade envolvida em deixar de orar em uma ordem providencial de risco é muito maior, pois, nessa compreensão da oração peticionária, a culpa pelo menos pela continuação da atrocidade (uma vez que se tenha conhecimento de um intercessor em potencial) cai não sobre o nazismo alemão, nem sobre Deus, mas sobre os numerosos intercessores potenciais que não oraram com suficiente empenho ou sinceridade como deveriam ter feito. Se tal compreensão está de acordo ou não com a Escritura e a corrente principal da fé cristã é algo que está aberto à questão. Outra objeção igualmente séria é que a carga de tal falha sobre o intercessor seria totalmente insuportável.

A Providência de Deus

Sejam os seus defeitos quais forem, a oração peticionária baseada em uma compreensão da providência de Deus isenta de risco não tem esse problema. Nesse caso, a oração é um meio ordenado por Deus para o cumprimento da vontade de Deus. A oração intercessória não é um meio de orientar a mente de Deus para um curso de ação, mas uma das formas pelas quais a já orientada mente de Deus efetua o que decretou. Dessa forma, a “carga de responsabilidade” pela resposta ou falta de resposta às orações intercessórias (se é que se pode usar essa expressão) é colocada firmemente sobre ombros suficientemente largos e fortes para suportá-la, os ombros do próprio Deus.

Sobre a visão isenta de risco da oração intercessória, a mente de Deus não é uma *tabula rasa*, esperando para ser impressa com os pedidos dos intercessores. Ela já está impressa com sua própria vontade. A relação entre uma intercessão e sua resposta ou sua recusa é de caráter não-natural ou não-convencional. Ela está relacionada ao caráter da preestabelecida vontade de Deus.

Para ilustrar isso, vamos supor a existência de uma rica, benevolente e poderosa agência. Dois pedidos idênticos, digamos, de uma soma de dinheiro, são feitos a ela. Um é atendido e o outro é recusado. A única explicação para isso, aberta a quem adota a visão de risco da intercessão, deve ser aquela que aponte algum obstáculo natural em um caso que não está presente no outro, um fator causal escondido na situação.

Na visão isenta de risco, a explicação está na vontade da agência, e não em forças naturais, tais como a falta de força ou de empenho ou de qualquer outra de suas características na oração. Talvez a diferença deva ser explicada pelo fato de que, por exemplo, a agência tivesse um acordo com uma das pessoas que fez o pedido de fazer o pagamento mediante solicitação, mas não tinha esse acordo com a outra pessoa. Talvez houvesse uma obrigação sobre a agência para fazer o pagamento a uma pessoa e não a outra.

Para concluir, por que *qualquer* oração é respondida? A resposta a essa pergunta não pode ser em termos da benevolência de Deus, já que ela prova muito mais do que isso. Se a razão para que uma oração seja atendida for a benevolência de Deus, então por que nem todas as orações são atendidas? A resposta também não pode ser em termos da força do intercessor, sobre o qual seria colocada uma carga insuportável por aquelas intercessões que falam por sua fraqueza, ou que nunca foram feitas. A resposta deve ser, portanto, de caráter não-natural, mas convencional. A explicação pela qual algumas orações são atendidas e outras não deve ser dada em termos da estrutura da vontade e da garantia estabelecida pelo próprio Deus.

PROVIDÊNCIA E RESPONSABILIDADE

No capítulo 2, o contraste entre as perspectivas de risco e isenta de risco foi estabelecido. Foi argumentado que é possível fazer justiça aos dados bíblicos e à idéia cristã clássica da providência como a orientação proposital de Deus se estendendo a todos os eventos, somente pelo entendimento de que a providência não envolve riscos para Deus. Ainda no capítulo 2 nós também examinamos a ambiciosa alegação de que, através da postulação do “conhecimento médio” para Deus, é possível manter tanto um forte e libertário sentido para a liberdade humana quanto a visão isenta de risco da providência. Foi argumentado que essa visão naufraga na obscuridade e possível incoerência da idéia de conhecimento médio, no qual as criaturas agem livremente, quando a liberdade é entendida em um sentido indeterminista.

Pode haver outras formas de manter a liberdade humana, em um sentido forte, de maneira que seja consistente com a visão isenta de risco da providência. O restante desse estudo, contudo, será conduzido sobre o pressuposto de que é provável que somente um relato da liberdade humana que seja compatível com alguma forma de determinismo esteja de acordo com a visão isenta de risco da providência divina. Aos leitores que discordam disso, um antigo convite é renovado: fazer seus próprios ajustes

na discussão que se seguirá, segundo requer sua própria preferência por uma visão de risco da providência, ou por uma visão isenta de risco envolvendo o conhecimento médio.

Nesse capítulo e no próximo nós tentaremos desenvolver algumas das implicações da visão isenta de risco. Mas não há escapatória para a dificuldade que isso envolve. Por razões de espaço, e também para não perder o equilíbrio do livro como um todo, não será possível fornecer algo como um tratado exaustivo de todos os assuntos. Espero, contudo, oferecer as principais linhas de argumentação e indicar os lugares onde mais trabalho precisa ser feito, e citar alguns dos livros mais relevantes nos quais é encontrado um vasto campo de pesquisa.

Os leitores que, por muitas razões, podem se sentir incapazes de assumir uma visão isenta de risco da providência divina ou que concordem com o conhecimento médio também podem se perguntar qual seria o propósito de continuar sua leitura. Espero que, ao considerar a discussão que se segue eles sejam capazes pelo menos de clarear suas próprias idéias, mesmo que eles achem que o que foi escrito é totalmente incapaz de qualquer persuasão.

OS PROBLEMAS

Os problemas que nos confrontam são de dois tipos principais. O primeiro se refere à melhor forma de pensar sobre a relação entre a ação humana e a ação divina em um mundo de criaturas livres¹ e responsáveis sustentadas e dirigidas por Deus. Essa é a questão *metafísica* da relação de Deus com o mundo. Esse é um problema – o principal problema – que surge naquilo que nós chamamos de primeiro contexto de interesse da providência divina. A relação de Deus com o mundo não somente levanta a questão da preservação da distinção entre Deus e sua criação, mas também da preservação da distinção entre a responsabilidade divina e a responsabilidade humana. A questão básica, então, tem a ver com a natureza da divisão e da conexão entre a realidade divina com a realidade humana.

Além disso, há um problema moral de tipo direto – de fato, dois problemas morais. Admitindo-se que Deus é diferente de sua criação e que há questões sobre as quais Deus é responsável e suas criaturas não são, e vice-versa, surge a questão de como Deus pode (moralmente falando) permitir o mal em um mundo que ele criou, sustenta e dirige. Como é consistente com o caráter geral de Deus, e em particular com sua bondade, que houvesse mal do tipo e para a posição que há?

Essa questão é particularmente aguda para a visão isenta de risco, pois se homens e mulheres são livres em um sentido compatível com o determinismo, então Deus poderia ter criado seres humanos e assegurado que eles nunca pecariam (se as pessoas fossem indeterminadamente livres, tem sido plausivelmente argumentado que nem mesmo Deus poderia ter criado uma pessoa que só fizesse o que fosse moralmente correto).²

A questão de como Deus pode permitir o mal no universo talvez seja a principal questão que se levante no segundo contexto, pois a mensagem cristã de salvação e a existência da Igreja como portadora dessa mensagem fazem sentido somente se houver mal do qual homens e mulheres sejam culpados. Mas esse também é um problema do terceiro contexto – como uma pessoa deve pensar sobre o mal e respondê-lo em sua vida? Nós analisaremos o problema do mal em conexão com a visão isenta de risco da providência no próximo capítulo.

A segunda questão moral tem a ver com a ação humana. O problema do mal moral naturalmente pressupõe que há ações moralmente más – não somente ações com conseqüências más, mas ações pelas quais uma pessoa individual é responsável. E a principal questão nessa área é: a liberdade que é compatível com a providência isenta de risco (como eu argumentei anteriormente) é também suficiente para uma responsabilidade humana desse tipo? Esse capítulo é dedicado a desenvolver uma resposta a essa questão.

A RELAÇÃO DE DEUS COM O UNIVERSO

A relação entre o divino Criador e sua criação é *sui generis*. Não há outra relação que faça um paralelo exato com ela, pois ela é extremamente íntima e distinta, e também todo-abrangente, derivando do fato de que o Criador sustenta todos os aspectos e detalhes de sua criação por seu poder em cada momento de sua existência, e dirige esses detalhes a um fim determinado, embora não seja ele mesmo uma parte da criação.

Duas reações extremas somam-se a essa visão nesse ponto, cada uma delas com suas próprias atrações. Por um lado, por causa da dificuldade desses assuntos, está a tentativa de nada mais se dizer sobre eles, ou de recorrer ao paradoxo. Nós estamos tratando de questões sobre as quais os seres humanos não somente não possuem experiência, mas das quais eles *podem* ter experiência. Por outro lado, está a tentativa de oferecer uma *teoria*: algo que, como uma teoria científica, oferecerá uma explicação dessa relação única e a tornará inteligível.

A Providência de Deus

Cada uma dessas abordagens, no meu ponto de vista, deve ser resistida. A menos que alguém admita que há uma incoerência fundamental no coração da relação de Deus com o mundo – o que equivale a dizer que não existe essa relação, pois não há relações incoerentes – então há *alguma* consistência em se tratar dessa relação. Há um verdadeiro interesse, se pelo menos nós pudermos compreendê-lo. E a menos que seja argumentado que há uma proibição geral de se tentar pensar de forma coerente e consecutiva sobre essa relação, parece-me pelo menos permitido fazê-lo. Fazer isso pode até mesmo ser a ocupação de algumas pessoas.

Contudo, por causa do caráter único da relação de Deus com o mundo, uma grande quantidade de prudência precisa ser tomada, pois a natureza exata desse relacionamento pode ir além de nossa compreensão. Além disso, dado que o caráter de Deus vai além de toda a nossa compreensão, é muito provável que seus relacionamentos com as várias feições de sua criação também sejam incompreensíveis para nós. Sendo assim, como nós devemos proceder?

Eu sugiro que nós procedamos considerando os *modelos* do relacionamento entre Deus e suas criaturas responsáveis que a Escritura nos apresenta. A que seriam semelhantes esses modelos? Esses modelos seriam formas de pensamento elaboradas sobre um ou outro aspecto do relacionamento entre Deus e os seres humanos. Esses modelos nos ajudariam de pelo menos duas formas: eles forneceriam uma forma coerente de pensar sobre um relacionamento que faça justiça a pelo menos alguns dos principais dados da Escritura sobre o assunto, e não iriam além desses dados sob pena de violar outros dados da Escritura.

Dessa forma, qualquer um desses modelos deve ser submetido aos dados bíblicos. Por exemplo, ele deve preservar o controle providencial de Deus sobre todas as particularidades; deve evitar representar os agentes humanos como sendo compelidos a agir (comprometendo, dessa forma, sua liberdade e responsabilidade); e deve evitar fazer de Deus o autor do pecado de tal forma que por implicação ele seja menos do que totalmente bom.

Mas a Bíblia diz muito pouco, se é que diz alguma coisa, para iluminar o relacionamento único entre Deus e sua criação. Esse relacionamento escora tudo o mais, e é *admitido*. Além disso, como nós já vimos anteriormente, a Escritura refere tanto a ocorrência do mal quanto a aparente injustiça e desigualdade da vida, ao senhorio de Deus. Já fez isso, e quando Paulo considerou a objeção de que era injusto que Deus achasse falta naqueles que não podem resistir à sua vontade, ele respondeu: “Porventura, pode o objeto perguntar a quem o fez: por que me fizeste assim?” (Rm 9.20).

Providência e Responsabilidade

Esses dados da Escritura sugerem fortemente que uma forma apropriada e suficiente de responder ao problema do mal e à questão da responsabilidade divina pelo mal é fazer valer a soberania divina de uma forma não qualificada. Qualquer pessoa que queira terminar a discussão desses assuntos nesse ponto estaria sobre um sólido fundamento bíblico: “Não fará justiça o Juiz de toda a terra?” (Gn 18.25).

Por que, então, tentar ir adiante? Não há perigo em ir além do ensino claro da Escritura? Tal perigo deve ser considerado em relação à vantagem a ser obtida pelo bloqueio de falsas inferências que podem ser extraídas desses dados.

Um exemplo de outra área da teologia pode trazer alguma luz. A Escritura afirma que o Verbo de Deus se fez carne (Jo 1.14). Essa é uma admirável afirmação da encarnação que não pode ser superada. Mas ela está aberta a compreensões equivocadas. Ao tornar-se carne, o Verbo deixou de ser Verbo? A “carne” se refere ao corpo humano, à natureza humana ou à natureza humana pecaminosa? Uma Cristologia bem elaborada precisa considerar essas questões, não para esticar a explicação do dogma, mas para evitar mal-entendidos. Uma forma de se pensar sobre os vários modelos da ação divina e da ação humana que nós vamos rever é um possível meio de proteger afirmações tais como aquelas de Jó e Paulo, e afirmações paralelas sobre a responsabilidade humana, de falsas inferências.

Alguns têm argumentado, contudo, que todo o projeto de construir um registro da providência divina no qual Deus não seja mostrado como o autor do pecado é desnecessário – não porque a idéia de Deus ser o autor do pecado seja aceitável, mas porque, em virtude de quem Deus é, a questão de se ele é ou não o autor do pecado não pode ser levantada. Ou, mais precisamente, em vista de quem Deus é, a inferência de que ele é o autor do pecado é em si mesma moralmente má ou corrompida, e não pode ser levantada.

Por isso Brian Davies argumentou que Deus não é um agente moral, e que somente agentes morais podem ter suas ações moralmente avaliadas.

É comumente dito que um agente moral é alguém capaz de cumprir seu dever, alguém capaz de cumprir suas obrigações. Mas parece difícil enxergar como o Deus do teísmo clássico pode ser pensado como tendo deveres ou obrigações. Isso normalmente confronta pessoas em contextos sociais, em contextos onde há outras pessoas ao redor. Mas, de acordo com o teísmo clássico, Deus é a fonte de todos os seres.³

A Providência de Deus

Deus não é somente uma pessoa extraordinária, ele é a fonte de todos os seres, e ele mesmo não é um ser. Além disso, um indivíduo é um agente moral somente se essa pessoa tiver deveres e obrigações. Mas Deus não tem deveres; ele não vive em um contexto social, que é necessário para que esses deveres sejam inteligíveis. Não faz sentido falar de Deus tendo sucesso ou falhando em um empreendimento. Portanto, sua performance não pode ser avaliada – nem por si mesmo.

Aqui há um debate característico da filosofia, mas que é extraordinário sob outras circunstâncias. Por um lado, há aqueles (tais como Aquino e Anselmo) que argumentam que, em virtude de sua bondade moral e de sua impecabilidade, Deus não pode ser considerado como o autor do pecado, pois para ser o autor do pecado ele teria que ser mal. Por outro lado, há aqueles que (como Brian Davies) argumentam que, em virtude do papel único de Deus como Criador e fonte de todos os seres, a questão de sua avaliação moral não pode ser levantada. Parece que a mesma razão que leva uma parte a evitar a imputação de pecabilidade a Deus também leva a outra parte a dizer que a pecabilidade não pode ser imputada a ele.

É quase isso, mas não é exatamente isso. Davies não está argumentando que Deus não é bom, que ele é um Deus amoral, para quem qualquer ação, até mesmo as más, seja consistente com seu caráter. Ele também não está afirmando, como alguns têm feito, que o poder de Deus é tal que tudo o que ele ordena ou permite, moralmente falando, seja moralmente correto. Em vez disso, Davies está mantendo a bondade de Deus, mas argumentando que, em virtude de ser imutável e incapaz de falhar e ser o Criador de todos os seres, Deus é incapaz de agir de uma forma que permita avaliação moral. E se ele não pode ser avaliado moralmente, então nós não podemos dizer que o que ele faz ou permite seja mal, da mesma forma que não podemos dizer que seja bom.

Essa parece ser uma forma engenhosa de evitar o problema, mas está aberta a pelo menos duas objeções. A primeira é que, de acordo com a fé cristã, Deus é bom. Davies não negaria isso. Mas ele negaria que Deus é moralmente bom. Mas que tipo de bondade Deus pode ter que não seja bondade *moral*? Qual é o conceito de bondade não-moral? Às vezes nós falamos em boas esposas e bons motoristas, mas aqui nós estamos usando “bom” em um sentido puramente funcional ou instrumental. Estamos dizendo apenas que uma pessoa é boa *como esposa*. Mas esse sentido dificilmente pode ser relevante em nosso estudo, pois faria pouco sentido dizer que Deus é bom como Deus.

É difícil, portanto, compreender a idéia de uma bondade que não seja moral nem funcional, mas que Deus tem em abundância e que faz com que ele seja digno de adoração. E isso nos traz à segunda objeção. Se Deus é digno de adoração como bom (por causa de sua bondade), então essa bondade deve possuir alguma relação igualmente próxima com a bondade que, de tempos em tempos, nós atribuímos às ações humanas, e que é atribuída supremamente a Cristo. A Escritura nos previne contra criar um Deus à nossa própria imagem, conseqüentemente nós devemos sempre admitir a real possibilidade de que nossas idéias sobre Deus estejam erradas e precisem de revisão. Contudo, mesmo permitindo isso, a bondade de Deus deve possuir alguma relação positiva com os tipos de ações humanas que nós consideramos como boas. De outra forma, por que deveríamos atribuir *bondade* a Deus?

Por essa razão eu não creio que o propósito de Davies em deixar de lado a questão da implicação de Deus no mal moral humano tenha sido bem-sucedido.

Não há, então, alternativa senão considerar várias formas sistemáticas de se pensar sobre a relação de Deus com sua criação pelo uso de “modelos”. A partir daqui, dois ou três modelos serão examinados em um esforço não somente de lançar luz sobre o relacionamento único entre Deus e sua criação, mas também para preservar os dados da Escritura contra falsos modelos e inferências não garantidas. Cada um dos modelos a ser considerado tem exercido considerável influência na história do pensamento cristão sobre a providência divina.

MODELO 1: MAL COMO PRIVAÇÃO

A Escritura ensina que, até onde se refere à criação, tudo o que foi criado era bom. Isso inclui os seres humanos: suas ações eram boas, isto é, não somente suas ações se conformavam ao padrão de justiça e isenção de erro que Deus ordenou para o florescimento da raça humana, mas todas essas ações procediam de boas motivações. Eles eram motivados pelo amor de Deus e amavam seu próximo. Dessa forma a bondade da criação original era, pelo menos em parte, uma bondade moral.

O mal moral, particularmente o mal de uma motivação ou intenção má, é uma deformação. Essa tem sido uma das razões pelas quais os teólogos têm representado as más ações como a corrupção e a depravação do bem. A dor e o sofrimento que surgem dessas relações humanas deformadas são reais, contudo elas procedem daquilo que é negativo, da deformação ou da

A Providência de Deus

depravação. O mal, portanto, é uma corrupção, uma decadência, uma deficiência, um perecimento. É por isso que, na Escritura, o mal é representado como uma falta, como uma carência da glória divina (Rm 3.23), e como uma alienação de Deus (Hb 3.12).

Dizer que o mal é uma carência não é dizer que ele seja não-existente, pois nesse caso ele seria literalmente *nada*. Em vez disso, as más conseqüências do mal surgem daquilo que é essencialmente um defeito, assim como o tropeço e a perda de mobilidade decorrentes da cegueira são reais e suficientes como efeito, mas são decorrentes de uma condição que é a *ausência* de visão.

Pode-se analisar muitas ações humanas como tendo um componente moral e um componente não-moral. Mostrar uma senhora do outro lado da rua pode ser uma ação intencional com aspectos psicológicos e físicos. Mas o direcionamento interno da ação, a intenção ou motivo que dá origem a essa ação ou pelo menos lhe dá cores não é física nem é meramente psicológica. É o direcionamento da ação que determina sua bondade ou maldade, dependendo se ela foi feita por amor a Deus e ao próximo ou se foi feita por alguma outra razão.

De acordo com esse modelo, até aqui essa ação tem sido considerada como uma atividade física e psicológica, e pode ser considerada como sendo causativamente sustentada por Deus de acordo com sua atividade sustentadora como Criador. O mesmo se aplica quando a ação é moralmente boa, já que toda bondade procede de Deus. Mas como até a ação é moralmente má, ela é deficiente na forma em que foi descrita. Isso não somente faz com que Deus não seja a causa do mau direcionamento da ação, mas, como ele é totalmente bom, *ele não poderia ter feito com que a ação tivesse esse direcionamento*.

Esse modelo tem sido um tema recorrente na reflexão cristã sobre a providência e a ação humana. Por exemplo, Agostinho escreve:

O que nós chamamos de mal pode ser a ausência do bem?... O que nós chamamos de vícios da alma nada mais são do que a privação do bem natural.⁴

E Anselmo:

Quando uma pessoa usa uma espada, por exemplo, ou usa a linguagem ou o poder da fala, quer ela use correta ou incorretamente, trata-se da mesma espada ou linguagem ou poder. O mesmo é

Providência e Responsabilidade

verdade com relação à vontade. Como acontece com a razão, que nós usamos para o raciocínio, assim também a vontade não é uma coisa quando nós a usamos corretamente e outra coisa quando nós a usamos incorretamente. Uma substância ou uma ação é dita justa ou injusta de acordo com a vontade. Mas o que a vontade essencialmente é não é mais nem menos quando ela é justa ou injusta. Assim, Deus causa tanto o essencial quanto a bondade de todas as vontades e boas obras. E ele causa o ser essencial de todas as más vontades e más obras, mas ele não causa o mau ser, pois assim como o ser de uma coisa procede somente de Deus, da mesma forma a justiça dessa coisa procede somente dele.⁵

E Aquino:

Mas o pecado pode ser chamado um ser e uma ação somente no sentido de que algo é perdido. E esse elemento perdido procede de uma causa criada, *i.e.*, a livre escolha em sua saída da ordem do Primeiro Agente, que é Deus.

Dessa forma, esse defeito não é atribuído a Deus como sua causa, mas à livre vontade, assim como o manquejar de um aleijado provém de sua deformidade, e não de seu poder de se mover, muito embora esse poder o capacite a mancar.⁶

Dessa forma Deus sustenta o agente em sua ação, e a ação em si mesma, e permite, mas não produz o mau intento, porque ele não pode, sendo bom, fazer isso.

Isso será explicado em maiores detalhes mais adiante. Uma ação pessoal pode ser descrita em vários níveis. Uma só ação pode ser descrita como movendo braços e pernas, dirigindo um carro, dirigindo um carro em Liverpool, dirigindo até um banco em Liverpool, e dirigindo para roubar um banco em Liverpool. E a posição que nós estamos apresentando pode ser expressa pela afirmação de que Deus sustenta todos os aspectos de uma ação como essa, exceto o aspecto que nos garante uma verdadeira descrição da ação como uma ação moralmente má.

Mas nós podemos perguntar: “O que ou quem provoca essa ação? Quais são as suas causas?”. A seguinte resposta é auto-sugestiva. O que determina uma ação má são as causas normais de ação, as intenções humanas e coisas

semelhantes, que Deus ordena e sustenta como ordena e sustenta todas as coisas. Mas o que determina uma ação como *má* é uma *negação* divina. Deus retém sua bondade ou graça e em seguida o agente forma uma motivação ou razão moralmente deficiente e age de acordo com ela. Assim, ao mesmo tempo em que Deus ordena, sustenta e conhece de antemão a ação má, ele não a deseja positivamente, da forma como ele deseja positivamente ações boas e graciosas. Aqui está uma importante assimetria na relação com o que é moralmente bom e moralmente mau.

Como o pecado ou o mal moral é uma privação, a única causa ou o único autor de um ato moralmente mau é o seu autor imediato. Deus não pode, pelas razões já apresentadas, ser a causa imediata do mal, muito embora ele o ordene e, por isso, saiba qual ação má específica, em dadas circunstâncias, um agente moral realizará.

Essa posição tem a indiscutível vantagem de preservar Deus de ser o autor do pecado, sendo consistente com a visão da providência isenta de risco. O preço a ser pago por isso é a adoção da visão privativa ou deficiente do pecado. Mas talvez com proteção suficiente e uma explanação cuidadosa esse não seja um preço muito alto a ser pago.

MODELO 2: PERMISSÃO DIVINA

A força da idéia do mal como uma carência ou uma privação é que ela fornece uma razão pela qual Deus não pode ser o autor do pecado: ele não pode ser o autor do pecado porque ele é o Criador de todo o bem. O que Deus cria é bom. Como poderia aquele em quem reside toda a plenitude criar uma carência ou deficiência moral? Até mesmo a idéia do mal como uma privação é obscura: como pode uma carência, algo que *não* é, produzir males tão horrendos no mundo?

Portanto, a privação tem suas dificuldades. Contudo, ela fornece uma idéia chave que é central a um segundo modelo de compreensão da providência divina e a da agência humana – a idéia da *permissão* divina para o mal. Mesmo que a privação não faça sentido, ela ainda admite o caráter impecável de Deus, em virtude do qual ele não poderia realizar uma ação má; ele não poderia (na frase que se tornou comum) “ser o autor do pecado”. Então, como o pecado acontece, se a providência de Deus está no controle de todas as coisas, e ele não pode produzir o pecado? A resposta para isso é a permissão de Deus. Deus permite o pecado.

Providência e Responsabilidade

É possível pensar em permissão de duas formas, ou como tendo duas forças: geral ou específica. Por exemplo, Cíntia pode deixar o país e dar permissão à sua amiga Giovana para usar seu carro enquanto estiver fora. Essa é uma permissão geral, pois nenhum uso específico do carro é determinado. Enquanto Giovana tiver o carro, ela pode ir para onde quiser. Apesar de Cíntia, por sua permissão, estar *afetando* os movimentos de Giovana (porque Giovana agora usa o carro), ela não está *controlando* os movimentos da amiga.

A idéia de permissão geral tem sido favorecida por aqueles que sustentam uma versão ou outra da visão de risco da providência divina. Mas é difícil ver como a permissão geral desse tipo pode ser compatível com o controle que, de acordo com a visão isenta de risco, Deus exerce sobre sua criação. Se Deus concedeu permissão geral às pessoas para fazer o mal, isso equivale a conceder-lhes permissão para fazer as ações A ou B ou C e assim por diante, *ad infinitum*. Então, seja qual for a má ação realizada, Deus teria que esperar para saber o seu resultado. Isso é claramente incompatível com a visão da providência isenta de risco.

Dessa forma, em uma visão isenta de risco, a permissão em questão deve ser *específica*. Suponhamos a seguinte situação: Deus ordena todas aquelas circunstâncias que são necessárias para que uma pessoa realize uma ação moralmente má (digamos, uma ação de crueldade em um tempo e lugar específico). Não é o próprio Deus que realiza a ação, e nem poderia ser, pelas razões que já foram apresentadas. Contudo, ele *permite* que essa ação aconteça. Ele não age para impedi-la. Assim, nas circunstâncias ordenadas por Deus, alguém pratica uma ação má. As circunstâncias foram ordenadas, mas o mal foi permitido.

A força da apelação à permissão divina é considerável quando se tem em mente que Deus, sendo Todo-Poderoso, *poderia* ter evitado que a ação em questão fosse praticada. Ele poderia fazer isso, mais drasticamente, pela aniquilação da pessoa ou, menos drasticamente, divertindo ou distraindo a pessoa, impedindo-a de levar a cabo a ação. E talvez, por tudo o que nós sabemos, Deus realmente evite algumas ações más dessa forma. Talvez, graças aos cuidados de Deus, haja muito menos mal no mundo do que haveria se ele não prevenisse o mal dessa forma.

Se cada ato mau que agora é feito não tivesse sido decretado, seu lugar poderia ser ocupado por um dez vezes maior. Nós nunca

A Providência de Deus

ouvimos falar de um ato tão horrível como esse, mas podemos imaginar um muito pior. Se os atos maus, então, que ocorrem, não tivessem sido decretados, seu lugar poderia ser ocupado por outros infinitamente piores.⁷

O modelo da permissão divina tem se recomendado a um grande número de pensadores cristãos. Agostinho, por exemplo:

É claro que ninguém se atreveria a desafiar ou declarar que estava além do poder de Deus prevenir a queda do homem ou dos anjos. Mas, de fato, Deus preferiu não usar seu próprio poder, mas deixar o sucesso ou a falha à escolha da criatura. Dessa forma, Deus poderia mostrar tanto o imenso mal que decorre do orgulho da criatura quanto o maior bem que provém de sua graça.⁸

E Jonathan Edwards:

E, portanto, eu observo, em segundo lugar, que aqueles que objetam que essa doutrina faz de Deus o autor do pecado deveriam explicar distintamente o que eles querem dizer com a frase “autor do pecado”. Eu sei que a frase, como ela é comumente usada, significa algo muito mau. Se por autor do pecado se quer dizer o pecador, o agente, ou o realizador do pecado, ou o praticante de algo mau, então seria reprovado e blasfemo supor que Deus seja o autor do pecado... mas se por autor do pecado se quer dizer aquele que o permite, ou que não impede o pecado, e ao mesmo tempo aquele que dispõe o estado dos eventos de tal maneira, por seu sábio, santo e mais excelente fim e propósito, que o pecado, se for permitido ou se não for impedido, acontecerá certa e infalivelmente – eu digo que se for isso o que se quer dizer por autor do pecado, eu não nego que Deus seja o autor do pecado (embora eu não goste e rejeite a frase, que, pelo uso e costume, pode ter outro sentido).⁹

Enquanto Agostinho e Edwards fazem uso da idéia de permissão, está claro que eles têm em mente a permissão específica, e não a permissão geral, uma permissão que está de acordo com o fato de Deus ter sábios e santos fins que abrangem cada detalhe de sua criação.

Mas a permissão do mal não é em si mesma um mal? E se Deus permite o mal ele pode evitar a acusação de ser menos do que perfeitamente bom? É óbvio que isso não é verdade, mas, se fosse, isso iria tanto contra a permissão geral quanto contra a permissão específica, e criaria problemas tanto para a visão de risco quanto para a visão isenta de risco da providência divina. Nós vamos investigar essa questão mais cuidadosamente quando considerarmos o problema do mal no próximo capítulo.

MODELO 3: COMPATIBILISMO DIVINO

Até aqui nós vimos dois modelos que tentam, de forma direta, preservar o dado bíblico de que Deus não é o autor do pecado, enquanto ao mesmo tempo adotam uma visão da providência isenta de risco. O terceiro modelo que nós vamos considerar procede de uma forma menos direta.

Alguns, que afirmam o ponto de vista de que as escolhas humanas são causativamente determinadas por desejos e intenções, também argumentam que tal determinação é incompatível com a liberdade e responsabilidade humana. Outros deterministas são *compatibilistas*, e afirmam o oposto, e essa é a posição adotada nesse estudo como sendo a que está mais de acordo com a visão da providência isenta de risco. O que o terceiro modelo alega é que, se o compatibilismo é verdadeiro, o fato de que é Deus quem ordena esses fatores que determinam a agência humana e que esses fatores que não são determinados de uma forma puramente secular ou natural, não é uma dificuldade *adicional* para o compatibilismo.

O debate entre compatibilistas e incompatibilistas é perene, assim como o debate mais amplo entre deterministas e indeterministas. O modelo que nós estamos considerando não tenta resolver esse debate, mas assume uma posição nele, na crença de que não é razoável assumir a verdade de um lado de uma questão que é perenemente debatida. O que então passo a argumentar é que o fato da agência divina não coloca uma dificuldade adicional ao compatibilismo (portanto, “compatibilismo divino”).

O campeão dessa posição entre os teólogos, sem dúvida, é Jonathan Edwards. Em seu livro *The Freedom of the Will* ele assume a posição de que a vontade humana é o resultado de motivos:

Deixe a pessoa realizar sua própria volição ou escolha como quiser, porém, se essa pessoa for capaz, e nada houver no caminho

A Providência de Deus

para impedi-la de exercer e executar sua vontade, o homem é plena e perfeitamente livre, de acordo com a noção primária e comum de liberdade.¹⁰

Edwards faz o contraste entre essa visão de liberdade com o poder de autodeterminação da vontade, e a indiferença e a ausência de necessidade causal.

Quando enfrentaram a idéia do compatibilismo divino, a visão de que Deus determina todos os eventos, compatível tanto com a liberdade humana quanto com a responsabilidade humana, muitos tentaram concluir que essa determinação transforma Deus em um manipulador de marionetes ou um hipnotizador, que brinca e joga com sua criação para seu próprio divertimento.

Tais comparações são infelizes. Elas sugerem que os *propósitos* que Deus tem em sua criação e no papel providencial do universo são sinistros ou menos que totalmente sérios. Tal sugestão pode ser imediatamente descartada. A Escritura nos informa que Deus tem santos e sublimes fins em sua criação e providência, e não há necessidade de se duvidar disso. Mas uma objeção mais profunda a essas comparações é que elas oferecem modos de se pensar sobre Deus – modelos de sua atividade – que são totalmente inadequados.

Tome, por exemplo, o modelo de Deus como um manipulador de marionetes. Isso implica que sua relação com suas criaturas é mecânica e que, embora o manipulador divino de marionetes possa ser habilidoso, as ações de suas criaturas são determinadas pela manipulação de cordões. Elas não são o resultado de um processo de raciocínio, não são respostas morais e emocionais. Não há dúvida de que aqueles que introduzem a idéia de Deus como um manipulador de marionetes protestam contra essa sugestão. Eles prontamente admitem que não há cordões físicos, e ressaltam que homens e mulheres não são bonecos de madeira, mas mente e nervos. Mas apesar de seu efeito retórico, esse modelo, muito sujeito a qualificação, é fundamentalmente defeituoso. Ele falha em reconhecer um princípio básico da Escritura, o de que homens e mulheres são agentes responsáveis, o que bonecos claramente não são. Nós retornaremos a essa questão mais adiante neste capítulo.

Muitos secularistas argumentam que a liberdade humana e o determinismo causal são incompatíveis. Mas se eles estiverem corretos, então as coisas não são muito diferentes se Deus for o determinador. Essa alegação, contudo, não tem sido negada, por exemplo, por Antony Flew:

Providência e Responsabilidade

A situação é diferente no caso puramente secular... A diferença é que nesse caso todos os movimentos humanos supostamente são não os movimentos de um Grande Manipulador, mas o resultado final de causas impessoais. Enquanto no primeiro caso a responsabilidade deve ser pelo menos compartilhada com, se não totalmente colocada sobre, o suposto Grande Manipulador, no segundo caso não há e não pode haver ninguém mais para se culpar.¹¹

Por que Flew está errado nessa afirmação? Sendo um compatibilista, ele considera a distinção crucial – a distinção suficiente para estabelecer a responsabilidade humana por uma ação – que há entre as ações que são realizadas voluntariamente e as que são feitas sob compulsão (o limite entre as duas é extremamente difícil de determinar, mas nós podemos passar sem isso). Dessa forma, é somente em relação às ações voluntárias que surge a questão da responsabilidade.

Flew vai além ao alegar, contudo, que se uma pessoa é provocada a agir voluntariamente, não por forças impessoais, mas por outra pessoa, então aquele que age voluntariamente não pode, sob qualquer circunstância, ser livre e responsável. Assim, considerando-se a visão da providência isenta de risco, é impossível que homens e mulheres sejam responsáveis por suas ações.

Não há como negar a plausibilidade do ponto de vista de que, se uma pessoa faz com que outra pessoa aja voluntariamente, então essa pessoa tem alguma responsabilidade sobre o que acontece. Mas isso por si mesmo não é suficiente para produzir a compatibilidade entre a compreensão da providência isenta de risco e a responsabilidade humana, já que é evidente que Deus assume *alguma* responsabilidade por aquilo que acontece no universo que criou. Nós podemos até mesmo dizer que Deus assume a responsabilidade *final* por aquilo que acontece no universo, já que tudo o que ocorre, em última instância, é devido a ele. Isso é verdade em qualquer posição teísta ortodoxa sobre a relação de Deus, como Criador, com o universo, seja essa posição determinista ou não.¹²

Há razão para se pensar que, na visão da providência isenta de risco, a responsabilidade pelas ações humanas é dividida. Da mesma forma, haveria razão para pensar que, se as forças causais que produzem ações humanas voluntárias forem impessoais, então essas forças também teriam parte da responsabilidade pelo que acontece. Se a distinção entre ações voluntárias e involuntárias permanecer no caso de determinismo por forças impessoais, ela permanece também no caso de determinismo pessoal e divino.

A Providência de Deus

Por isso, há boas razões para concluir que a visão da providência isenta de risco (assumida nessa discussão por causa de sua melhor concordância com a visão clássica da providência divina) não cria problemas *adicionais* para a questão da livre vontade e da responsabilidade do que os que são levantados pelo determinismo em geral. Se há boas razões para se adotar a visão isenta de risco da providência, como eu tenho argumentado que há, então essas razões não são enfraquecidas pela acusação de Flew. Alternativamente, se alguém estiver preocupado com conseqüências aparentemente adversas para a responsabilidade humana extraídas da visão da providência isenta de risco, é à questão compatibilismo-incompatibilismo que deve dirigir sua atenção.

Alguém pode pensar que, ao admitir que Deus é parcialmente responsável pelas ações voluntárias que as pessoas realizam, muito mais terá que ser admitido. Talvez tenha. Mas há mérito em considerar pelo menos as implicações de algumas visões alternativas da providência. Se nós supusermos, por exemplo, que homens e mulheres não são determinados em suas ações, mas que Deus sabe antecipadamente tudo o que acontecerá, então nós podemos dizer pelo menos que Deus sabe o que acontecerá de bom e de mal, e nada faz sobre isso. Alternativamente, se for alegado que Deus se restringe (restringe seu próprio conhecimento, por exemplo) para permitir a presença de risco no universo, então ele é pelo menos cúmplice do que acontece.

Sob qualquer perspectiva, quer seja em uma visão com risco ou sem risco da providência divina, é difícil evitar a conclusão de que Deus é em algum grau responsável pelo que ocorre no universo. Além disso, isso é o que nós devemos esperar se o universo foi criado e é sustentado por Deus. Mais será dito sobre esse assunto no próximo capítulo, sobre o mal.

MODELO 4: NÍVEIS CAUSAIS

Fundamental para qualquer tentativa de obter compreensão sobre o relacionamento entre a atividade de Deus e as ações humanas que ocorrem dentro da ordem da providência divina é o reconhecimento do fato de que Deus é o Criador e que os agentes humanos são criaturas. Nenhum modelo da atividade divina e da ação humana pode ignorar esse fato e permanecer fiel ao ensino bíblico. O problema surge não com o reconhecimento desse fato, mas com a construção de uma forma de compreensão que faça justiça tanto a esse fato quanto à visão da providência isenta de risco.

Providência e Responsabilidade

Nós observamos anteriormente, no capítulo 3, a distinção entre Deus, a causa primária de tudo o que existe, e as várias causas secundárias das coisas criadas. Uma forma pela qual certos teólogos abordam o problema da agência divina e da agência humana é distinguir entre duas *ordens* de atividade, a ordem divina e a ordem humana. Tomás de Aquino, por exemplo, expõe essa distinção nos seguintes termos:

Deus age suficientemente dentro das coisas como o agente causador primário, e isso não significa que a atividade das causas secundárias seja supérflua. Uma ação não resulta de dois agentes do mesmo nível. Nada há, contudo, contra uma e a mesma ação resultando de uma causa primária e de uma causa secundária. Deus não somente dá forma às coisas, mas conserva sua existência, aplica-lhes suas ações e é o fim de todas as ações, como nós já afirmamos.¹³

Aquino se refere a *níveis*. Uma ação, digamos, a ação de digitar essa página, resulta de dois agentes: resulta de Deus e resulta de mim. Mas essas forças causais não competem nem entram em conflito uma com a outra, porque são de ordens diferentes. A causa divina primária assegura a realização da ação de digitar essa página, do ponto de vista da ordem divina, enquanto minha própria força causal assegura a realização dessa ação em um nível secundário.

Entre os Reformadores, João Calvino faz uma afirmação semelhante:

Essa diferença de causas, sobre a qual eu já me estendi, não deve ser esquecida – que uma causa é próxima e a outra é remota. A observação cuidadosa dessa distinção é indispensável para que nós compreendamos quão sábia e quão importante é a distinção entre a justa e equitativa Providência de Deus e a turbulenta impetuosidade dos homens. Nossos adversários nos enchem de calúnias mesquinhas e escandalosas, quando colocam em nossos lábios que nós fazemos de Deus o autor do pecado ao afirmar que sua vontade é a causa de todas as coisas que são feitas. Pois quando um homem age injustamente, incitado pela ambição, ou pela avareza, ou pela luxúria, ou por qualquer outra paixão depravada, se Deus, por seu justo e secreto juízo, realiza suas obras por meio dessas mãos, a menção de pecado não pode ser feita com referência a Deus, em seus justos atos.¹⁴

A Providência de Deus

O sol se levanta dia após dia, mas é Deus quem ilumina a terra com seus raios. A terra produz seus frutos, mas é Deus quem dá o pão e é Deus quem dá força pela nutrição desse pão. Em uma palavra, como toda causa inferior e secundária, vista em si mesma, cobre como cortinas a glória de Deus de nossa vista (o que acontece muito freqüentemente), o olho da fé deve olhar mais alto, e contemplar a mão de Deus agindo através de todos esses seus instrumentos.¹⁵

É pelo uso dessa distinção entre Deus, a causa primária, e as causas secundárias que Calvino (por exemplo) é capaz de distinguir entre (a) o propósito e a intenção humana e (b) o mais elevado propósito e intenção de Deus em ordenar a ação da causa secundária.

Aquelas coisas que são vaidosa e injustamente feitas pelo homem são, correta e justamente, as obras de Deus!¹⁶

Quando Deus expõe seu poder através de *meios e causas secundárias*, esse poder nunca deve ser *separado* desses meios ou causas inferiores. É o excesso de um beberão dizer: “Deus decretou tudo o que deve acontecer, e tudo deve acontecer; portanto, interpor qualquer cuidado ou estudo, ou esforço nosso, é supérfluo e vão”. Mas já que Deus prescreve a nós o que nós devemos fazer, e deseja que nós sejamos os instrumentos da operação de seu poder, julguemos ilegal nos separarmos naquelas coisas que ele faz junto conosco.¹⁷

E um escritor moderno, James Ross, escreveu:

Empregando o princípio de Aquino, de que Deus é o produtor suficiente de todos os eventos finitos, nós sabemos que em algum sentido ele é a causa tanto dos sofrimentos quanto dos atos imorais dos homens. Apesar disso, nós não podemos pensar que ele provoque esses eventos de tal forma que os atos dos homens deixem de ser imorais e os eventos deixem de causar sofrimento. Deus pode ser a causa de minhas ações pecaminosas de tal forma que eu ainda faça o que eu não deveria fazer com pleno conhecimento, previsão e responsabilidade... Qualquer interpretação da relação de Deus com o mundo que entre em conflito com essa suposição é obviamente falsa e contrária às doutrinas cristãs às quais a análise é primaria-

Providência e Responsabilidade

mente relevante... nossa solução envolve uma proposição tal como a de Aquino: que para o mesmo evento duas correntes de suficiência causal e de necessidade causal estão simultaneamente presentes, e são simultaneamente requeridas.¹⁸

O teólogo anglicano Austin Farrer argumentou que:

Nós entramos em sua [*i.e.*, de Deus] ação simplesmente por agir, quer seja a ação um movimento de pensamento ou um movimento da mão. Nós cremos e até mesmo afirmamos encontrar, que sua ação sustenta ou inspira as nossas, mas a assistência divina é experimentada simplesmente em seus efeitos.¹⁹

A articulação causal (podemos dizer) entre as ações finitas e infinitas pode ou não tomar parte em nossa preocupação com Deus e sua vontade.²⁰

Tanto as ações humanas quanto as ações divinas permanecem reais e, portanto, livres na relação entre si. Não conhecendo a modalidade da ação divina, não podemos posicionar o problema de sua mútua relação.²¹

Dois agentes para o mesmo ato é algo impossível, se ambos os agentes tiverem o mesmo sentido e estiverem no mesmo nível.²²

Farrer afirma a existência de um duplo nível de causalidade, mas não oferece explicação sobre isso, já que o exato relacionamento entre o nível mais alto e o nível mais baixo de causalidade é oculto a nós.

Como explicado por Vernon White,²³ isso significa que Deus organiza e ordena a realidade de tal forma que, seja qual for a intenção da criatura, ela implica a intenção divina em um contexto mais amplo. Dessa forma, a intenção de Judas de trair Jesus tem um sentido dentro da intenção de Deus diferente da intenção do próprio Judas. Isso é benéfico, mas nós não podemos dizer (para preservar os dois níveis de causalidade rigorosamente) que *seja o que for* que Judas planeje, isso está colocado por Deus em um esquema mais amplo de significado, mas que de alguma forma Deus causa a intenção específica de Judas, e acrescenta o próprio nível causativo inferior do evento.

A Providência de Deus

A proposta de dois níveis parece ser uma solução engenhosa e persuasiva. Ela certamente tem o mérito de preservar a disparidade entre a ação do Criador e a ação de suas criaturas, pois é totalmente apropriado que essas duas ações sejam consideradas como ações de diferentes *ordens*.

Se nós olharmos um pouco mais de perto, contudo, certas dificuldades emergem. Precisamente qual é a força causal primária da qual minha ação deriva? “Deriva” em que sentido? Claramente não é adequado entender essa derivação em termos da provisão de Deus das condições *necessárias* para minha ação, pois enquanto a provisão das condições necessárias permitiria ou tornaria possível minha ação, essas condições não assegurariam que minha ação fosse realizada. Para assegurar a ocorrência dessa ação, as condições divinas, condições de ordem primária, teriam que ser tanto necessárias quanto *suficientes*.

Mas se essas condições são tão necessárias quanto suficientes para a realização da ação, então elas asseguram que a ação aconteça. Mas se existem causas divinas que asseguram que essa ação aconteça, então que parte tomam os desejos e as razões (e o que mais nós ordinariamente pensamos que produzem nossas ações) da pessoa?

De acordo com essa visão, o que Deus provê, por sua atividade causativa de primeira ordem, não pode ser meramente que eu existo e possuo certos poderes. Em vez disso, Deus age de tal forma que eu realmente emprego esses poderes na realização de uma ação definida. Se eu tenho meu poder (independente do que Deus possa fazer) para realizar a ação, então a causalidade divina, primária, pode ser somente a provisão das condições necessárias para essa ação, nunca uma condição suficiente.

Em resumo, é difícil ver que possa haver dois conjuntos separados de condições necessárias e condições suficientes para a mesma ação, mesmo que um desses conjuntos seja de condições primárias e o outro seja de condições secundárias. Chamar certas condições de primárias e outras de secundárias não resolve o problema por si mesmo.

A IMPORTÂNCIA DOS MODELOS

Nós vimos alguns modelos ou formas nas quais os teólogos e outros pensadores têm tentado organizar seu pensamento sobre a relação entre a compreensão isenta de risco da providência de Deus e a responsabilidade humana. Mas pode ser objetado que se, como nós temos sugerido, alguma versão

da liberdade humana que seja compatível com o determinismo aceite melhor uma visão isenta de risco da providência divina, o único modelo que é necessário é o modelo 3. Por que se incomodar com os outros?

Há duas razões para isso. Uma é que muitos teólogos, que têm adotado a posição da providência isenta de risco, têm favorecido um ou outro desses modelos. Agostinho, por exemplo, tem grande simpatia pela idéia do mal como privação. Em segundo lugar, enquanto o modelo 3 pode ser suficiente, não seria surpresa se características dos outros modelos servissem para fortalecê-lo, pois os modelos não são excludentes uns dos outros, e nem são os únicos modelos que merecem consideração.

Por exemplo, outro modelo de se pensar sobre o assunto é fornecido por Nelson Pike.²⁴ De acordo com seu ponto de vista, o controle onipotente de Deus é exercido de tal forma que permite que as criaturas tenham liberdade consistente com seus propósitos, caso contrário ele intervém. Como Pike observa, isso não tira a responsabilidade de Deus. Isso também exige que Deus não tenha conhecimento daquilo que suas criaturas farão antes que elas o façam, para que ele possa fazer alguns ajustes necessários ou fornecer assistência adicional.

O que todos esses modelos mostram? Como nós temos afirmado, a razão por trás deles não é científica, para explicar certos eventos para que nós possamos entender, prever ou até mesmo controlar esses eventos. Em vez disso, os modelos são tentativas de oferecer formas de pensar sobre a relação de Deus com o universo que não sejam contraditórias, que removam equívocos óbvios e, o mais importante de tudo, que façam a mais plena justiça aos dados bíblicos.

Os leitores podem elaborar por si mesmos qualquer um desses modelos que preferirem, se acharem que um deles é mais persuasivo do que os outros, e se acharem que qualquer um deles pode ser frutiferamente combinado com outro.

A RESPONSABILIDADE DE DEUS

Além da questão da exata relação entre a atividade criativa e sustentadora de Deus e as ações de suas criaturas, que nós estamos discutindo, há duas grandes questões morais que surgem em conexão com a relação de Deus com suas criaturas. Essas questões morais se referem à responsabilidade de Deus e aos agentes humanos. Em nossa discussão anterior foi difícil manter essas questões isoladas. Nós agora estamos em uma posição, contu-

do, de pensar que o ônus que a visão da providência isenta de risco faz de Deus “o autor do pecado”, de tal forma que compromete sua justiça (na discussão que se segue eu usarei a frase nesse sentido). Tal conclusão seria uma grave e conclusiva objeção à visão isenta de risco. Mas ela é sustentável?

Seria tolo argumentar que já que tudo o que Deus faz é moralmente certo, seria moralmente certo se ele fosse o autor do pecado. O problema em pensar dessa forma é semelhante ao problema encontrado no argumento de Brian Davies, considerado acima. Esse argumento separa Deus da moralidade, através da separação entre sua vontade e seu caráter moral, ou de alguma outra forma. A questão não é o que, em termos puramente abstratos, Deus ou um deus pode desejar, mas o que o Deus revelado na Escritura pode desejar. No caso do Deus da Escritura, é impossível divorciar sua vontade de seu caráter. Se, portanto, a questão é “Deus, o Deus da Escritura, poderia desejar o que é moralmente mau porque isso é mau, para fazer o mal?”, a resposta deve, é claro, ser “não”.

A alegação de que em um universo providencial isento de risco Deus é o autor do pecado pode ser mais plenamente expressa como segue. Se Deus ordena tudo o que acontece, e há ações moralmente más, então Deus é o autor moralmente culpável dessas ações. Mas o teísta argumentará que isso é falso. De fato, se Deus é necessariamente totalmente bom, como o teísta afirma, essa afirmação é não somente falsa, mas também necessariamente falsa. Deus não pode ser moralmente culpável por qualquer mal moral que ocorra. Qualquer pessoa que deseje afirmar o contrário deve produzir um argumento para produzir o efeito de que quem quer que ordene ações más deve ser o autor do mal.

Qual pode ser esse argumento? Pode-se alegar que se um agente (Deus) faz com que uma pessoa pratique um ato moralmente mau, então esse agente pratica o mal moral. Seja qual for o mal que esse agente (Deus) realiza, ele não realiza o mal que a pessoa realiza, já que é essa pessoa que pratica o mal, e não Deus. Além disso, se Deus é ou não culpado do mal moral, essa é presumivelmente uma questão de qual regra ou lei ele quebrou. Mas não é evidente qual lei Deus teria quebrado. Pode ser que a justificativa para a ação de Deus seja que, em sua promoção de algum bem maior, o ato mau em questão, admitindo que seja um ato mau, seja uma condição logicamente necessária. Nós vamos explorar essa sugestão e algumas outras mais plenamente no próximo capítulo.

À RESPONSABILIDADE HUMANA

A manutenção da responsabilidade humana é crucial para uma compreensão cristã da providência. Sem a responsabilidade pessoal pela falha humana não há pecado pessoal, e o pecado pessoal é um pré-requisito essencial para a idéia de redenção.

Duas visões significativamente diferentes sobre a responsabilidade moral humana devem ser levadas em conta. Por um lado, há aqueles que pensam na manutenção da responsabilidade pessoal como uma prática social útil para controlar e modificar o comportamento de criminosos ou “desviados”. Para eles, o argumento da responsabilidade é direto: uma pessoa é responsável se existem condições para modificar práticas de comportamento, tais como declaração da culpa e punição, para ser eficaz. De outra forma a pessoa não é responsável.

A segunda visão da responsabilidade não tem uma preocupação com efeitos sociais pragmáticos como esses, mas com a avaliação do mérito moral do indivíduo. A questão básica aqui é fatural: independente da utilidade da declaração da culpa e da punição da pessoa, é a esse indivíduo que se deve a realização da ação? Essa pessoa realizou (no sentido relevante) a ação em questão?

Deve ser notado que cada um desses sentidos deve ser distinguido dos sentidos especiais de “responsável” que às vezes surge na lei. Nenhuma referência está sendo feita à responsabilidade legal, mas somente à responsabilidade pessoal, independente dessa responsabilidade estar ou não refletida na corrente prática legal e judicial.

A questão da responsabilidade é uma área sutil e difícil. Um bom número de questões complexas faz parte desse tema, como por exemplo o conhecimento do agente, a quantidade de controle que o agente exerce na situação, a ausência de compulsão, a importância daquilo que o agente está fazendo, e assim por diante. Há também as questões associadas com o grau de responsabilidade, e as questões de culpa e punição. Qualquer pessoa que merece a culpa deve ser culpada? Suponha que a ação de uma pessoa produza alguma mudança, mas apenas uma mudança remota. Somente essa pessoa é responsável, ela é coletivamente responsável ou o quê?

Deterministas e indeterministas concordam que certas condições são suficientes para remover a responsabilidade. Por exemplo, eles admitem que, se a pessoa for *compelida* a agir, então sua responsabilidade é, pelo

menos, reduzida. Eles concordam que ocorrências puramente casuais como espasmos nervosos, contrações e coisas semelhantes também não são ações pelas quais um agente possa ser responsável (embora um agente possa ser responsável por entrar em uma situação na qual o espasmo ocorre).

Mas até mesmo essas condições levantam problemas. Por exemplo, tome a questão da compulsão. Há uma distinção a ser feita entre compulsão externa (como quando uma pessoa fisicamente força outra a agir) e compulsão interna (por exemplo, a atividade de um toxicômano). Então há a questão de como uma pessoa é compelida. Essa compulsão foi voluntária ou involuntária? Durante o tempo de compulsão, essa pessoa, seja essa compulsão externa ou interna, fez algum esforço em sentido contrário? Se a compulsão é irresistível, ela absolve a pessoa se a irresistibilidade é tal que o agente a ignora e que nunca foi examinada?

Dentro do espaço disponível, não é possível fazer mais do que afirmar, e brevemente defender, um número de condições para responsabilidade que é compatível com uma compreensão da providência isenta de risco. O leitor será remetido a alguns dos mais recentes estudos sobre o assunto.²⁵

Nós já mencionamos o fato óbvio de que a responsabilidade é um conceito *causal*, e isso fornece um bom ponto de partida. Uma questão central é: sob quais condições a conexão causal entre os movimentos do corpo de uma pessoa (ou a ausência desse movimento, no caso de omissão) e a ação justificam a atribuição de responsabilidade a essa pessoa? Eu discutirei três condições centrais.

Primeira, *conhecimento ou consciência*. Uma pessoa que pratica uma ação mas não tem consciência (ou tem uma consciência reduzida) daquilo que está fazendo não é um agente responsável. Se, por exemplo, nós somos enganados para fazer alguma coisa ou não temos consciência de qualquer conseqüência provável de nosso ato (como geralmente acontece com crianças e pessoas com doenças mentais), ou se nós realizamos a ação quando estamos dormindo ou sob hipnose, tais fatos diminuem nossa responsabilidade. Por que isso acontece? Principalmente porque as ações têm tipos, e pessoas que possuem consciência reduzida possuem uma compreensão reduzida do sentido real do que estão fazendo, de que tipo de ato estão praticando (moralmente falando) e de qual é o resultado provável.

Obviamente, o conhecimento ou consciência de uma ação não é uma condição suficiente de responsabilidade. Enquanto eu sei e estou consciente

de centenas de outras ações realizadas por outras pessoas, esse fato não me faz responsável por qualquer delas. O que o conhecimento faz é acrescentar uma condição ao tipo de poder causal que é necessário para que haja responsabilidade moral. O poder deve ser conscientemente exercido.

Por que isso é importante? Porque parece ser um princípio básico da justiça ou da imparcialidade que as pessoas não devem ser responsáveis por fazer o que não fariam, embora elas possam ser responsabilizadas por falharem em fazer algo que tinham condições de fazer. Uma pessoa pode ser responsável por disparar uma arma, mas não por matar um lenhador, se ela não sabia, e não tinha razão para saber, que estava apontando para um lenhador. Essa é uma condição para a responsabilidade que é reconhecida tanto pelos deterministas quanto pelos indeterministas.

Uma razão mais fundamental para vincular o conhecimento à responsabilidade nos conduz à condição para responsabilidade que, como tem sido argumentado, é suficiente para a responsabilidade, a saber, o consentimento. A suficiência do consentimento para a responsabilidade seria, naturalmente, negada por um determinista que exigiria, além dela, que a ação fosse realizada por um ato não causado ou autocausado da vontade.

Aqueles que produzem alguma ação ou falham em produzi-la devem, para que sejam responsáveis por essa ação, *identificar-se* com ela. Eles devem assumi-la como sua própria ação no sentido de ser a ação, e o tipo de ação, que nessas circunstâncias eles primordialmente desejariam fazer. Veja o contraste entre a situação na qual nós somos inconscientemente compelidos a fazer o que nós não queremos fazer e a situação na qual nós somos compelidos a fazer o que nós desejaríamos fazer de qualquer forma.

A história causal é a mesma em ambos os casos, a linha de compulsão é idêntica. Mas a atitude daqueles que são compelidos faz uma importante diferença moral. Em um caso a pessoa repudia a ação como não sendo a ação ou o tipo de ação com a qual ela desejaria ser associada, e no outro caso a pessoa se identifica com a ação. Os viciados podem se entregar ou tentar resistir à sua dependência. Eles podem, ou não, identificar-se com sua dependência, e isso afeta sua responsabilidade moral por agir em sua dependência. Como Berofsky diz, “uma pessoa pode saber de ou condescender com um determinado esquema da ação humana”.²⁶ Uma pessoa pode até mesmo, como Frankfurt demonstra, ser responsável por um estado de assuntos mesmo se essa pessoa não tiver produzido essa ação voluntariamente, mas pudesse tê-la produzido voluntariamente.²⁷

Além disso, uma pessoa pode ser responsável por fazer X embora ela nada possa fazer para evitar fazer X.²⁸ Essa responsabilidade é baseada no caráter – o caráter que é exemplificado no desejo de se identificar com uma ação específica, mesmo que essa ação não seja causada de forma indeterminada, mas seja resultado de uma compulsão. Dessa forma, a ausência de poder para fazer outra coisa não é o fundamento automático para a isenção da responsabilidade moral.²⁹

Qual é a importância dessas alegações sobre compulsão para a nossa discussão? Deve ser enfatizado que não está sendo argumentado que, na ordenação do que quer que venha a acontecer em uma ordem providencial isenta de risco, Deus compele as pessoas a agirem como de fato elas agiriam. A diferença entre agir voluntariamente e agir sob compulsão continua sendo válida, e é um fato importante tanto sobre a liberdade quanto sobre a providência que a vasta maioria de ações humanas é realizada em ignorância de qual resultado Deus determinou para elas. Em vez disso, o que essas alegações mostram é que se a responsabilidade é às vezes compatível com a compulsão, ela é *a fortiori* compatível com a ordenação divina.

Mas, para ser responsável por uma ação em pelo menos algumas ocasiões, os agentes não deveriam ter *controle* sobre o que eles fazem? Como esse controle deve ser entendido? Ele é pelo menos o poder de produzir o resultado desejado. Vários fatores estão envolvidos nesse poder: a ausência de compulsão (como nós já enfatizamos), conhecimento de alternativas, e conhecimento que, pela experiência passada, mais que uma das alternativas, está dentro desse poder. Não é possível para um ser humano normal produzir o resultado de saltar a uma altura de quatro metros, e esse fato é amplamente conhecido. Portanto, uma pessoa não pode ser responsável por não pular a essa altura.

O tipo de poder ou de controle que está em questão aqui é o poder que os agentes possuem para fazer ou para ter feito outra coisa em uma certa situação se eles tivessem tido vontade de agir assim. Trata-se de uma situação hipotética. Se X desejasse fazer A, uma ação sobre a qual ele tem poder, então X poderia ter feito A. Mas o fato é que, nessa situação específica, X não fez caso de desejar fazer A, e por isso fez B.

Essa idéia de controle sobre uma ação é compatível com a visão da providência isenta de risco? O tipo de poder ou controle em questão aqui é o poder de um agente em uma dada situação para fazer ou para ter feito outra coisa. Suponha que a situação é se Cristina teria sorvete ou

salada de frutas como sobremesa. Suponha que ela escolha sorvete. Ela poderia ter escolhido salada de frutas? Há basicamente apenas duas ou três formas de pensar sobre a resposta a essa questão. Uma é pensar que Cristina poderia ter escolhido salada de frutas se seus desejos, preferências ou intenções tivessem sido diferentes daqueles que realmente foram. Tal posição é consistente tanto com o compatibilismo quanto com a visão da providência isenta de risco.

A alternativa é pensar que Cristina tinha, por seu poder de livre escolha, a habilidade de escolher salada de frutas exatamente (exatamente!) nas mesmas circunstâncias em que ela escolheu o sorvete. A racionalidade dessa escolha é espantosa. Mas mesmo sendo racional, essa compreensão da vontade parece não ser consistente com uma compreensão da providência isenta de risco, já que nem mesmo Deus poderia saber o resultado dessa livre escolha.

Mais uma vez o leitor pode refletir sobre o caráter exato que essa liberdade que filósofos e teólogos, corretamente, dizem que a visão da providência isenta de risco requer, deve ter. Alguns afirmam que essa posição não somente falha em preservar a responsabilidade, mas também é inacreditável.³⁰

PROVIDÊNCIA E GRAÇA

Um fato forçosamente atingirá os leitores quando considerarem as seções anteriores. O molde da discussão tem sido centralizado na relação entre a atividade de Deus e o mal, especialmente o mal moral. Mas o que dizer sobre a relação de Deus com a bondade humana? E, pensando na providência como ela se refere à obra e testemunho da Igreja cristã, qual é a relação entre a providência de Deus e a *graça salvadora*? Ao encerrar o capítulo nós vamos considerar algumas das questões que a bondade e a graça levantam para a providência divina isenta de risco.

De acordo com a Escritura, há uma importante assimetria entre os atos de mal moral e os atos de bondade. No caso do mal, seja qual for a dificuldade que possa ser atribuída ao fato, Deus ordena o mal, mas ele não planeja o mal como mal, como o agente humano o faz. No caso de Deus há uma outra descrição da ação moralmente má que ele quer que a ação má preencha. Deus tem em vista outros fins e propósitos.

No caso da bondade, Deus não somente ordena a bondade, mas ele é o seu autor, não somente no sentido de que ele a ordena, mas no sentido em que ele é a sua causa. Ele planeja a bondade como bondade. Como Anselmo expressou:

A Providência de Deus

Deus causa tanto o ser essencial quanto a bondade de todos os bons desejos e boas obras. E ele causa o ser essencial de todos os maus desejos e más obras, mas ele não causa o mal ser dessas obras. Pois assim como o ser de uma coisa procede somente de Deus, da mesma forma a retidão dessa coisa procede somente dele.³¹

Há duas razões para insistir sobre isso. Uma é que somente Deus é bom, e que qualquer bondade que suas criaturas possam ter, elas a recebem dele, em um sentido derivado e dependente. Por essa razão, embora as ações humanas sejam boas quando sua intenção e sua finalidade são boas, aqueles que as realizam não podem alegar qualquer mérito sobre elas. A idéia de ações que em si mesmas merecem a bênção e a recompensa de Deus é estranha à Escritura e à lógica da graça. Isso não é por que a ética da Escritura é expressa principalmente em termos de dever, e a bondade é expressa em termos de uma intenção e de um desejo puros e determinados, mas também porque a fonte de bondade flui de Deus, e da graça de Deus em Cristo. Portanto, por exemplo, a idéia de atos meritórios³² não tem lugar em uma ética bíblica, embora eles sejam reconhecidos em termos puramente sociais ou culturais (por exemplo, como atos de heroísmo).

A outra razão para manter que Deus é a causa direta da bondade é que a graça salvadora, conforme apresentada na Escritura, é a graça efetiva ou eficaz. Esse ponto é frequentemente mal compreendido. Aqueles teólogos (como Pascal, em *The Provincial Letters*) que afirmam que a graça é eficaz não estão fazendo uma observação empírica sobre o uso e abuso da graça divina. Há muitos casos em que a graça é resistida, e casos em que ela está longe de ser invencível. Em vez disso, eles estão estabelecendo um ponto lógico ou conceitual de que, enquanto pode haver obras variadas da graça divina, algumas das quais são resistíveis e resistidas, o propósito de Deus na graça salvadora não é finalmente resistível.

Tal posição está longe de estar livre de controvérsias. Muitos afirmam que a graça, embora seja poderosa, pode sempre ser resistida pelo poder da vontade humana, e que a intenção de Deus em salvar uma pessoa pode ser frustrada para sempre pela resistência dessa pessoa. Um livro separado seria necessário para apresentar argumentos que sustentem a posição cruamente apresentada no parágrafo anterior. Contudo, é muito importante e benéfico para a visão da providência isenta de risco, e para o compatibilismo, que é coerente com ela, que a graça divina seja efetiva ou eficaz.

Providência e Responsabilidade

A visão da providência isenta de risco e o conceito de liberdade humana que caminha com ela nos fornece uma forma de considerar a posição de que a graça salvadora de Deus é efetiva ou eficaz. Aqueles que desejarem afirmar essa visão da graça enquanto defendem uma visão de risco da providência divina e da liberdade humana terão dificuldade em fazer isso, pois como pode a graça de Deus ser efetiva se, em algum ponto, homens e mulheres têm o poder de recusar sua ação ou de repudiá-la depois de ter sido experimentada e desfrutada? Da mesma forma, aqueles que desejam manter que a graça de Deus é sempre resistível têm, na visão indeterminista da liberdade humana, os recursos para fazê-lo.

A PROVIDÊNCIA E O MAL

Muitos consideram o problema central moral e teológico da providência divina ser esse apresentado pela ocorrência do mal moral, que surge como resultado das escolhas humanas e do mal físico, tais como tempestades e enfermidades, que ocorrem à parte de nossas escolhas. Esse mal é visto como inconsistente com uma ordem providencial trazida à existência por um Deus totalmente poderoso e totalmente bom. Nós vamos considerar esse problema, ou melhor, esse ramo de problemas, à luz da abordagem geral da providência divina esboçada anteriormente, e das conclusões que foram alcançadas.

O cristão desejará tratar o problema da providência e o mal com os dados bíblicos em mente. Isso requer de nós uma reflexão sobre a natureza do mal, e também sobre sua origem e seu caráter.

É tentador pensar sobre o mal meramente como uma condição da consciência humana, um sentimento de infelicidade, ou como dor física. Se for assim, então bondade é felicidade e liberdade da dor. Outros têm identificado o mal com a encarnação e têm procurado diminuir os efeitos do mal pela abstinência e pela automutilação. Mas a Escritura adota uma visão mais radical do que qualquer uma dessas. O mal é pessoal. Ele não deve ser identificado com estados do corpo, nem com certos lugares, mas tem sua fonte, misteriosamente, na vontade humana, em rebelião contra Deus, afastada de seu domínio, na

A Providência de Deus

ilegalidade (1Jo 3.4). O mistério é que aqueles que Deus criou como bons, voluntariamente, afastaram-se dessa bondade. E o mistério se aprofunda quando parece que o mal humano é instigado pela influência satânica. Cristo chamou o diabo de assassino desde o princípio e de pai da mentira (Jo 8.44).

Por ser o mal uma rebelião pessoal, ele tem os atributos de uma ação pessoal. Ele pode ser inteligente e proposital. Ele se fundamenta com esquemas de raciocínio. Ele pode parecer plausível e persuasivo. Ele lisonjeia para enganar.

O que, então, nós devemos pensar sobre a dor e a infelicidade que geralmente se pensa que o mal é? A Escritura parece ensinar que a dor e a infelicidade não são propriamente a fonte do mal, mas o seu resultado, o mau resultado do mal. Vistas sob essa perspectiva, a dor e a infelicidade são “naturais” no sentido de que elas são efeitos naturais da rebelião humana, os efeitos sobre o ser humano da rebelião que ele faz contra seu Criador. Elas também são “punitivas”, no sentido de que seus efeitos não são evitados por Deus, mas permitidos e ordenados por ele. É o frio ensino da Escritura que Deus pode fazer com que o mal recaia sobre as pessoas (Rm 1).

O “problema do mal” não é uma invenção de filósofos e teólogos, mas tem origem como uma dificuldade pessoal aguda. Seu contexto primário não é uma calma reflexão, mas uma angústia de espírito. É o choro de Jó ou de Paulo – “Por que eu? Por que eu ou por que algum amado é afligido?”. Ou é a perplexidade do salmista quando ele vê a confiança e a prosperidade dos ímpios (Sl 73). Talvez isso esteja, menos popularmente, relacionado com o mal pessoal e a impiedade, a preocupação de uma pessoa com seu próprio mal (At 2.37; Rm 7). Essa é uma parte central do problema do mal, até onde a Escritura nos permite chegar.

Às vezes a ansiedade surge por causa do esquecimento da observação do Pregador, de que todos terão o mesmo destino (Ec 9.2), e do ensino de Cristo, de que o mesmo sol se levanta sobre o bom e o mau (Mt 5.45), e de que nós devemos evitar fazer juízo sobre aqueles que perecem em desastres fabricados pelo homem (Lc 13.4). E os cristãos de hoje, assim como os cristãos primitivos, podem às vezes se esquecer de que o mal lhes sobrevém como um necessário castigo paterno (Hb 12.5).

Pensando mais particularmente, o cristão desejará pensar sobre a providência e o mal à luz de quem Cristo é e do que ele fez. Cristo foi tanto a vítima do mal – o cristão dirá que sua morte é o paradigma do problema do mal – quanto aquele que veio para nos livrar do mal. Nós precisaremos manter em mente todas essas questões na discussão que se segue.

O que nós deveríamos procurar em uma discussão sobre a providência e o mal? Ao confrontar o problema do mal nós estamos confrontando o enigma básico de nossa existência. Seria precipitado e ímpio supor que qualquer um possa fornecer uma teoria ou explicação satisfatória da razão pela qual o mal teve permissão para entrar no universo. Um panorama histórico das teodicéias que têm sido oferecidas confirma isso.

Mas se uma explicação não pode ser esperada, o que nós podemos esperar? Talvez seja possível considerar certos aspectos da relação entre a providência divina e o mal que melhorarão o problema intelectual, e que nos capacitarão a confrontá-lo. Esse capítulo foi escrito nesse espírito.

Na longa história da discussão dessa matéria é possível identificar duas abordagens principais que, se não resolvem, pelo menos melhoram esse problema. Uma delas, a defesa da livre vontade,¹ já nos é familiar porque já foi discutida. De acordo com essa perspectiva, a vontade indeterminadamente livre é uma condição necessária da personalidade e da responsabilidade humana. Ao capacitar os seres humanos com essa liberdade e colocá-los em uma ordem criada na qual as escolhas más são possíveis, Deus faz com que o mal moral que existe no mundo seja colocado não sobre si mesmo, mas sobre eles, os seres humanos dotados de vontade livre. Considerando-se tais criaturas, Deus não poderia ter criado um universo tal que elas livremente fizessem somente o que é moralmente bom.

Nós já vimos que há duas formas nas quais se argumenta que tal arranjo é compatível com o domínio providencial de Deus. Uma forma é argumentar que Deus não sabe o que acontecerá, embora ele tenha crenças bem fundamentadas sobre o curso do futuro. Tais crenças são, contudo, abertas a correção na medida em que a história humana se desenrola e homens e mulheres exercem sua livre vontade de forma que às vezes nem mesmo o próprio Deus pode esperar ou antecipar. Nós observamos que tal consideração do conhecimento de Deus faz menos justiça à posição bíblica daquele ao qual todos os corações estão abertos, e que conhece o fim desde o começo.

A segunda forma de conciliar a liberdade humana indeterminada com a providência divina é por um apelo ao conhecimento médio. Esse ponto de vista afirma que Deus conhece não apenas o que acontecerá, mas o que aconteceria se todas as circunstâncias possíveis nas quais as pessoas com livre vontade poderiam ser colocadas. É à luz desse conhecimento que Deus realiza esse mundo possível, que melhor cumpre seus propósitos. Nós vimos razões para duvidar se esse conhecimento médio é compatível, como alegam seus defensores, com o com-

pleto conhecimento divino da liberdade humana e, portanto, com a providência específica. Mas mesmo que seja compatível, o conhecimento médio ainda deixa por responder a questão pela qual Deus escolhe realizar *esse* mundo, o mundo real, com todos os seus males, e não algum mundo alternativo no qual a livre vontade de homens e mulheres produza menos mal moral do que o que ocorre no mundo real agora. Mesmo que o conhecimento médio forneça uma solução para o problema da compatibilidade da providência isenta de risco com a liberdade humana não determinada, ele deixa o mal do universo sem uma explicação.

Na conclusão de nossas discussões anteriores foi argumentado que há graves dificuldades em incorporar a liberdade humana não determinada em uma perspectiva da providência divina isenta de risco.

Nós também concluímos que, enquanto Deus ordena o mal moral, ele não é o seu autor no sentido de que ele mesmo estrague moralmente o que ele ordena, e nem tira a responsabilidade daquelas criaturas que perpetram o mal (uma responsabilidade que, como nós argumentamos, é compatível com o determinismo). Nesse capítulo, portanto, nós veremos as difíceis questões levantadas pelo problema do mal do ponto de vista de uma providência divina isenta de risco, que exige que homens e mulheres sejam livres de uma forma que é distintivamente humana mas que, contudo, não é indeterminada.

ALGUMAS CONSEQÜÊNCIAS DO PROBLEMA DO MAL

Essa posição tem as seguintes conseqüências decorrentes do problema do mal. Ao contrário daqueles que apelam à visão indeterminista da liberdade humana, deve-se admitir que Deus poderia ter criado pessoas que livremente (no sentido de “livre” compatível com o determinismo) fizessem apenas o que é moralmente correto. Isso é negado pela defesa da livre vontade, que alega que se Deus desejasse ter criaturas genuinamente livres ele não poderia garantir que qualquer uma de suas ações fosse moralmente correta.

Há um certo número de mundos possíveis tais que está em parte sobre Maurício se Deus pode ou não realizá-los. É claro que está sobre Deus se ele criará Maurício ou não, e também está sobre Deus se ele fará com que Maurício seja livre ou não com respeito à ação de tomar mingau de aveia no tempo *t*... Mas se ele criou Maurício e o criou livre com respeito a essa ação, então se Maurício vai ou não realizar essa ação depende de Maurício, e não de Deus.²

Mas se nós supusermos alguma forma de compatibilismo, então Deus teria criado homens e mulheres que livremente (em um sentido compatível com o determinismo) fariam somente o que é moralmente certo. Por que então ele não fez isso?

A resposta só pode ser que Deus tinha uma razão para não fazer isso. Não é possível sustentar que ele de alguma forma não seria capaz de criar homens e mulheres que só fizessem o que é moralmente certo. Mas que tipo de razão poderia ser essa? Presumivelmente o caráter geral dessa razão deve ser que *fora desse mal adviria um bem maior, um bem que não adviria, ou que não poderia ter sido tão grande, se não tivesse existido esse mal*. Mas que tipo de bem maior seria esse?

Antes de tentar responder essa pergunta, uma tentativa que ocupará o restante desse capítulo, dois ou três comentários esclarecedores precisam ser feitos.

No começo desse capítulo foi mencionado que o problema do mal é na verdade um problema duplo: o problema do mal físico (terremotos, enfermidades e coisas semelhantes) e o problema do mal moral (aqueles males que se originam de decisões e ações humanas). Mas enquanto é necessário para aqueles que usam a defesa da livre vontade insistir nessa distinção, é menos importante para aqueles que defendem o bem maior fazer isso, pois essa defesa, em última análise, não atribui certos males à vontade humana e certos males a causas naturais. Em vez disso, todos os males são atribuídos à razão e à vontade de Deus. Dessa forma, na discussão que se segue nenhuma distinção será feita entre o mal moral e o mal natural. Os leitores podem adaptar a discussão se eles assim desejarem.

Em segundo lugar, é importante ter em mente que a defesa da livre vontade também pode ser pensada como uma defesa do bem maior, embora de um tipo peculiar. Esse é, de fato, um caso limitado da defesa do bem maior. A defesa do bem maior alega que o mundo no qual há seres humanos com vontade indeterminadamente livre é um mundo mais valioso (seja qual for o mal que ocorra no mundo como resultado do exercício da livre vontade humana) que aquele no qual esses indivíduos não existem. Dessa forma, Deus teve uma boa razão – que deve ser entendida em termos de valor intrínseco de certos tipos de ações – para criar esse mundo. Mas, tendo criado esse mundo, ele não pode garantir que um certo resultado aconteça.

Nós podemos representar a diferença da seguinte forma. Se a questão é o motivo pelo qual Deus criou um universo no qual há a possibilidade do mal, a resposta da defesa da livre vontade é: porque Deus atribuiu um valor particular

A Providência de Deus

aos seres humanos dotados de livre vontade. E se há um mal real, como oposto à simples possibilidade do mal, esse mal é de responsabilidade daqueles que ele criou. Assim, capacitar os seres humanos com vontade livre foi um valor que veio associado a um risco – o risco do mal moral – um risco que Deus estava preparado a aceitar por causa do valor colocado sobre a liberdade humana.

Mas a defesa do bem maior não está tão preocupada com a possibilidade do mal, e sim com sua ocorrência real, e pergunta: já que o mal realmente ocorre (mal que Deus não poderia ter evitado), porque em vez de evitá-lo, ele o ordena? A resposta oferecida pela defesa do bem maior é: porque somente permitindo o mal (mal que Deus poderia ter evitado criando homens e mulheres de forma que eles livremente fizessem somente o que é moralmente certo) ele poderia assegurar certos fins.

Na teologia cristã, a questão do problema do mal está intimamente ligado à questão da queda e à questão da criação de Adão e Eva e de sua relação com sua posteridade. Isso levanta questões sobre o status do registro bíblico sobre o mal. Essa história é um mito ou um símbolo? Se é uma história, que tipo de história ela é?

Alguns teólogos evitam essa questão sobre o fundamento de que o pecado e o mal não são transgressões contra Deus, mas o resultado inevitável do desenvolvimento espiritual da raça humana. Eles são sinais de imaturidade. Nós vamos voltar a esse ponto de vista mais adiante.

Nós podemos evitar essas importantes mas difíceis questões por outra razão. O que nos preocupa não é o curso real da introdução do pecado no universo, sua etiologia, mas as possíveis razões para a sua introdução. Apesar disso, mais adiante será dita alguma coisa sobre o lugar dessa doutrina no problema do mal.

Para ser mais claro, suponhamos que a história de Adão e Eva no jardim do Éden seja literalmente verdadeira. Houve um primeiro casal, criado por Deus de forma imediata, houve um jardim literal, uma árvore, uma serpente, e assim por diante. Enquanto esse relato poderia responder a questão da razão pela qual o pecado ou o mal moral entrou no mundo, ele não poderia responder as questões que nos preocupam, pois o defensor da vontade livre naturalmente partiria do pressuposto de que Adão e Eva tinham vontade indeterminadamente livre, enquanto o defensor do bem maior não faria essa suposição. Em resumo, qualquer registro da forma pela qual o pecado entrou no mundo seria contencioso. Um registro literal da queda não resolve a questão, pois cada parte alegaria que esse registro é consistente com a sua posição.³

Por essa razão, nossa discussão continuará sendo muito abstrata, independente de qualquer relato sobre a introdução do pecado no mundo. Os leitores devem ser capazes, sem muita dificuldade, de interpretar qualquer registro do início do pecado de forma favorável à posição que adotar. Somente quando surgem questões que se referem à solidariedade da raça humana no mal moral é que os detalhes dessa doutrina se tornam importantes.

POR QUE DEUS NÃO IMPEDE O MAL MORAL?

Considerando-se uma visão da providência divina isenta de risco, Deus poderia ter evitado o mal criando seres humanos que livremente fariam somente o que é moralmente certo. Mas Deus, sendo onipotente e onisciente, por uma boa razão, escolheu não criar essas criaturas. O mal não é “natural”, no sentido de que seres humanos moralmente maus não são verdadeiros ou plenamente humanos, mas sua entrada no universo não pegou Deus de surpresa; aliás, ela foi ordenada por ele.

Essa abordagem geral concorda com o que muitos cristãos notáveis têm dito. Agostinho, por exemplo:

O Deus Todo-Poderoso, que, como até mesmo os pagãos reconhecem, tem poder supremo sobre todas as coisas, sendo ele mesmo supremamente bom, nunca teria permitido a existência de qualquer coisa má entre suas obras, se ele não fosse onipotente e bom para, até mesmo do mal, produzir bons resultados.⁴

Agostinho, portanto, afirma que Deus não poderia ter permitido o mal a menos que ele pudesse produzir o bem a partir do mal. Isso não é exatamente a mesma coisa que dizer que a razão pela qual Deus permitiu o mal é para que ele pudesse produzir o bem a partir dele. Mas talvez haja bem para o qual o mal seja necessário. Nós vamos explorar essa questão mais adiante.

Confrontado com a visão de que Deus teria permitido ou ordenado o mal somente se tivesse uma boa razão, parece que se abrem duas possibilidades.

Uma é que Deus tem uma boa razão para permitir ou ordenar o mal, mas nenhum de nós tem sequer uma vaga idéia de que boa razão seria essa.⁵ Às vezes é afirmado que admitir essa posição é comprometer-se com a visão de que Deus é vontade pura, e que o que ele ordena ou permite é correto simplesmente em virtude de que ele o permite. Essa posição às vezes é reforça-

A Providência de Deus

da por um argumento que nós consideramos anteriormente, o argumento de que Deus não é um agente moral cujas ações sejam suscetíveis a avaliação moral por parte de suas criaturas.

Já que o Deus do teísmo clássico não pode ser moralmente mal, o problema do mal não pode ser usado para mostrar que ele seja.⁶

Essa alegação de Brian Davies parece conter uma importante ambigüidade. Como Deus é Deus e nós somos suas criaturas, é certamente impróprio (talvez até logicamente impróprio) que nós suponhamos poder até mesmo chamar Deus para uma prestação de contas. Contudo, a bondade das ações de Deus (isto é, a bondade de seu caráter de acordo com seus atos) deve presumivelmente ter alguma relação positiva com a bondade humana, mesmo que os padrões da bondade humana sejam ocasionalmente corrigidos pelo apelo à bondade divina. De outra forma nós nos depararemos com o velho problema de que o que é bondade para Deus é mal para nós, e vice-versa. Então o que significaria dizer que Deus é bom? Em qualquer caso, não há razão pela qual devêssemos concluir que, por sermos ignorantes das razões pelas quais Deus ordenou o mal, seu caráter seja de vontade pura. O fato de que nós não conhecemos a razão pela qual Deus permite o mal não deve nos fazer pensar que não haja razão. Talvez até nós devêssemos *esperar* uma situação na qual nós não saibamos porque Deus permite o mal.

A outra possibilidade é que Deus tem uma boa razão para ordenar ou permitir o mal e nós *temos* alguma idéia de qual seja essa razão, seja porque, *a priori*, nós cremos que sabemos qual deve ser essa razão, ou porque tais razões nos foram reveladas, ou por causa da combinação dessas razões.

Nós vamos examinar rapidamente algumas dessas possibilidades. É importante primeiro afirmar que qualquer uma delas forneça uma sólida razão para a divina permissão do mal, a existência do mal tem que ser logicamente uma condição necessária. De outra forma Deus teria ordenado o mal moral como uma rota possível (entre outras que ele poderia ter escolhido) para que o estado de negócios que ele desejava produzir viesse a existir. A questão seria, então, por que ele escolheu essa forma de produzir o resultado desejável, uma forma que envolve o mal, quando outras formas, que não envolvem o mal e o sofrimento, estavam abertas diante dele.

Mas isso é correto? A Bíblia apresenta o mal e as relações humanas com ele geralmente com uma função pedagógica, isto é, instrutiva. Isso acontece quan-

do o mal é uma desigualdade social (como no Salmo 73, por exemplo) ou quando é mais pessoal (como no caso de Jó e Paulo). Deus quer que a consciência do mal transmita lições sobre certas questões que muito dificilmente seriam aprendidas de outra forma, ou que não seriam aprendidas de outra forma. Então o mal pode não ser logicamente necessário, mas simplesmente psicologicamente necessário? Mas se o fato de que Jó e Paulo precisavam aprender uma lição é em si mesmo um mal moral, então talvez realmente o mal seja necessário para produzir um bem. Nós vamos partir desse pressuposto.

Para que qualquer versão da boa razão ou da defesa do bem maior seja plausível sobre bases morais, o mal (seu caráter, intensidade e incidência) deve ser logicamente condição necessária para o bem que alegadamente procede dele, de forma que sem o mal o bem não poderia ser alcançado, e não seja apenas um meio entre outros para que o bem possa ser realizado.

Mas como nós podemos saber se isso está certo ou não? Como nós podemos saber se o mal tem um relacionamento de contingência com o bem a ser alcançado, ou um relacionamento necessário com ele? Uma forma para se fazer isso seria questionar se o mal *entra na descrição* do bem a ser alcançado. Isso pode ser ilustrado da seguinte forma:

Suponha que o bem a ser alcançado seja a felicidade, a felicidade de certas pessoas em um certo tempo no futuro. Pode-se definir felicidade – um estado de bem-estar ou contentamento – sem que seja necessário fazer qualquer referência ao mal. A felicidade não é necessariamente um resultado do mal ou uma reação a ele. Mas suponha, ao contrário, que o bem a ser alcançado seja *simpatia*, ou *compaixão*, ou *paciência*. Esses conceitos são definidos em termos de algum suposto mal ou carência ou necessidade que clame por uma resposta simpática, ou compassiva, ou paciente, e sem esse mal ou essa carência a resposta é inteligível. É claro que o que clama por uma resposta pode ser o que o agente da resposta *crê que seja um mal*, mas pode não ser realmente um mal. Contudo, seria inteligível descrever uma resposta como compassiva ou simpática a menos que essa resposta fosse dada a algo que se cria que fosse um mal ou uma necessidade.

Vamos supor, então, que os males que ocorrem sejam justificados, em última instância, pelo fato de que sem eles certos efeitos bons não logicamente ocorreriam. Mas ainda temos que perguntar qual seria a justificativa moral para a realização desse bem. O fato de que certos males são pré-requisitos lógicos para a realização de certos bens não fornece, por si mesmo, uma justificativa para a permissão do mal. Tudo o que esse fato diz é que é impos-

sível ter o bem sem o mal, mas não diz que o bem justifica o mal. Não devemos confundir a justificação lógica com a justificação ética.

Quais justificativas éticas há, então, para a permissão ou ordenação do mal sem que haja certos bens? Há duas justificativas amplas e contraditórias para essa questão. Eu me refiro às justificativas chamadas *punitiva* e *não-punitiva*.

O BEM MAIOR

Antes de nos lançarmos em uma discussão sobre essas justificativas contrastantes, talvez seja útil fazer uma pausa e considerar a idéia que elas têm em comum. Elas compartilham a idéia de realizar algo, ou permitir que algo aconteça, por um bem maior.

Há pouca dúvida de que as sementes dessa defesa estejam presentes no Novo Testamento, particularmente em Paulo. Paulo argumenta que os sofrimentos da Igreja cristã nessa vida “não são para comparar com a glória a ser revelada em nós” (Rm 8.18), e que a leve e momentânea tribulação do presente “produz para nós eterno peso de glória, acima de toda comparação” (2Co 4.17; veja também 2Tm 2.12). Há aqui não somente o contraste entre o sofrimento e a glória, mas também uma conexão entre um e outro. O sofrimento “produz” a glória.

Mas um relacionamento mais profundo ainda pode ser discernido. O sofrimento não apenas produz a glória, mas o caráter da glória, de acordo com Paulo, é tal que não pode ser apropriadamente entendido exceto em termos que pressupõem o sofrimento e o pecado. O pecado, o sofrimento e a glória não estão contingente ou acidentalmente relacionados, mas internamente relacionados; há uma relação de significado entre os dois estados. O caráter da glória pode ser entendido somente em termos do sofrimento.

Daqui é um pequeno passo para pensar que aqueles eventos que envolvem o pecado e o sofrimento, e que estão debaixo do domínio soberano de Deus, foram permitidos por ele ou ordenados por ele para que o eterno peso de glória venha a existir. Sem esses eventos, o eterno peso de glória não ocorreria.

Mas o que dizer sobre a moralidade da idéia de que Deus ordenou o mal para que o bem possa vir? Isso não é um caso em que o fim justifica os meios? Nós já cobrimos esse terreno. Esse arranjo seria imoral somente se permitir ou ordenar os meios fosse imoral em si mesmo. E para que isso fosse imoral em si mesmo, Deus teria que ser o autor do pecado, teria que ser pecaminoso. Nossa argumentação anterior mostra que esse não é e não pode ser o caso.

A Providência e o Mal

Mesmo que os meios, como ordenados por Deus, fossem imorais, há casos, reais e imagináveis, nos quais os meios são desproporcionais aos fins. Imaginemos: admita que Deus ordenar que uma criança nasça com um câncer que não pode ser operado não seja imoral em si mesmo, e admita que esse mal seja logicamente necessário para o alcance de certos bens; mas a ordenação de meios menos maus não seria possível?

Essa é a objeção de Ivan Dostoyevsk em *Os Irmãos Karamazov*:

Ouçá: se todos têm que sofrer para adquirir a harmonia eterna pelo seu sofrimento, o que tem a criança a ver com isso – diga-me, por favor? É totalmente incompreensível por que elas têm que sofrer também, sofrer e adquirir a harmonia eterna através de seu sofrimento. Por que elas têm que ser usadas, também, como estreme para a harmonia eterna de outras pessoas?⁷

Deixemos de lado a ênfase sobre o sofrimento adquirindo a harmonia eterna – esse não é o pensamento do Novo Testamento. Qual é a resposta da defesa do bem maior à questão da justiça do sofrimento infantil? Nós não conhecemos todos os fatos,⁸ e não podemos especificamente excluir a possibilidade de que, em algum estágio futuro, a criança possa vir a enxergar que o sofrimento que ela suportou foi para o seu bem.

Esse ponto sobre as limitações necessárias ao nosso conhecimento é ainda mais relevante no caso daquilo que tem sido chamado de “mal horrendo”, isto é, um mal de tal proporção que aquele que o sofre não tem motivos para pensar que dele advirá algum bem. Para algumas pessoas, não é propriamente o fato do mal que é um problema, mas a sua profundidade. Por que tantas pessoas vivem arrasadas? Pode ser alegado com seriedade que Deus ordena males horrendos tais como a destruição da vida das pessoas envolvidas no Holocausto? Alguns têm ido tão longe a ponto de dizer que o fato do Holocausto mudou permanentemente a forma pela qual deve ser conduzido o pensamento cristão sobre o mal.

Como esses males podem estar dentro do escopo da providência divina? É tentador fazer a obra de Deus, o Criador e Juiz, por ele, mas essa tentação deve ser resistida. Só ele conhece o verdadeiro valor de uma vida em todas as suas dimensões. Nós ignoramos os fatos, não somente os fatos sobre outras pessoas, mas fatos sobre Deus e sobre seu propósito para elas.

Foi argumentado que, enquanto nenhuma razão pode ser dada pela qual Deus teria ordenado ou permitido males horrendos, o Cristianismo tem, em sua compreensão da visão futura de Deus, uma forma pela qual nós podemos pelo menos explicar como a frustração de uma vida arrasada pode ser superada. Esse, certamente, é um pensamento proeminente no Novo Testamento. A “leve tribulação” do cristão é consumida pelo peso de glória que o aguarda (2Co 4.17). Como diz Marilyn McCord Adams, “uma visão face a face de Deus é um bem para os humanos que não pode ser comparado com qualquer bem nem com qualquer mal”.⁹ Nesse sentido, todos os males horrendos são consumidos e superados pela visão de Deus.

Talvez seja assim. Mas para enfrentar o problema do mal horrendo de frente, seria necessário ser capaz de dizer que cada caso desse mal seria consumido e superado dessa forma. Deve-se duvidar, contudo, que a Escritura nos dê garantias para afirmar isso. Para não dizer muito, podemos dizer que Deus não ama cada pessoa criada da mesma forma. Isso não coincide com o que a Escritura nos diz sobre o caráter discriminatório do amor divino? Se é assim, então, como Adams diz, é possível que muitos não desejassem entrar nesse mundo se soubessem que muitas vidas, talvez a sua própria vida, teriam males para sempre não superados.¹⁰ Talvez isso seja um eco desajeitado do ensino de Cristo de que seria melhor para alguns homens que eles não tivessem nascido (Mt 26.24; cf. Mt 18.6). Talvez não haja *uma* explicação para todos os casos de mal horrendo. Talvez alguns casos tenham que ser explicados em termos do bem maior, outros em termos de castigo e disciplina, e outros em termos do juízo de Deus. Talvez cada mal contenha elementos de tudo isso. Nós agora vamos explorar alguns desses elementos em maiores detalhes.

A DEFESA DO BEM MAIOR: O MAL NÃO-PUNITIVO

Alguns têm argumentado que a justificativa para a aplicação ou permissão de males que são uma condição necessária para a produção de certos bens é simplesmente que eles produzem esses bens. A bondade dos bens que são produzidos pesa sobre os males que são permitidos. Os males são o desenvolvimento necessário das dores da raça humana.

Essa é a assim-chamada grande teodicéia de Irineu por, entre outros, John Hick em *Evil and the God of Love*. De acordo com Hick, a raça humana não foi criada boa e agora está caída, mas

A Providência e o Mal

O homem como emergiu do processo evolucionário já existia no estado da distância epistemológica de Deus e do total envolvimento na vida da natureza que constitui sua “queda”. Ele não caiu de um estado anterior de santidade, mas foi trazido à existência dessa forma como uma criatura capaz de eventualmente atingir a santidade. Na terminologia de Irineu, ele foi feito à imagem, mas ainda não tinha sido feito à semelhança de Deus.¹¹

Assim, para Hick, tanto a dor, considerada como uma sensação física, quanto o sofrimento, podem ser uma esfera divinamente criada de criação da alma que acha sua plenitude não nesta vida, mas na felicidade do reino de Deus.

Na consideração dos méritos da abordagem de Hick, é bom manter em mente os tipos de situação considerados como “moralmente maus”. Eles incluem ações moralmente más individuais, situações que fazem com que ações moralmente boas sejam difíceis ou impossíveis e a prosperidade de pessoas más e a adversidade das boas.

Parece haver diferentes versões ou forças em uma abordagem não-punitiva como a de Hick. Por exemplo:

- (a) a justificativa ética para a permissão do mal é que ele produz algum benefício que pesa sobre o mal e que poderia não ocorrer (logicamente) se o mal não ocorresse;
- (b) a justificativa ética para a permissão do mal é que ele produz algum benefício que pesa sobre o mal e que poderia não ocorrer (logicamente) se o mal não ocorresse. Isto é, enquanto nem todo mal beneficia igualmente, cada mal beneficia além do seu “peso”;
- (c) a justificativa ética para a permissão do mal é que ele produz benefícios totais que pesam sobre o mal e que poderiam não ocorrer se o mal não ocorresse. Esses benefícios não são iguais, e algumas pessoas que desfrutam deles podem não fazê-lo em sua medida própria.

Não há dúvida de que há muitas outras variantes do que as apresentadas aqui.

Na versão de Hick dessa teodicéia, a questão se complica porque ela é combinada com o comprometimento com a liberdade humana indeterminada. Assim, a menos que a teoria do conhecimento médio seja defendida, não somente a incidência exata de muitos males é desconhecida por Deus (já que eles dependem do exercício da livre vontade humana, da qual Deus tem conhecimento limitado), mas também (e mais importante) o caráter e a incidên-

A Providência de Deus

cia dos benefícios são desconhecidos, já que a incidência também depende do exercício de liberdade indeterminada.

Para ilustrar, em *Evil and the God of Love*, Hick defende o universalismo, uma situação na qual cada ser humano desfruta do favor imerecido de Deus e da felicidade na vida futura. Mas considerando-se que a liberdade humana indeterminada tem um estado que não pode ser garantido, somente esperado e encorajado por Deus, é logicamente possível que alguns possam perversamente resistir indefinidamente à oferta divina.

Considerando-se o indeterminismo, há uma nuvem de incertezas manipulando o alcance de qualquer estado final que possa ser especificado como parte da teodicéia. Mas enquanto Hick, um proeminente proponente dessa teodicéia, é comprometido com o indeterminismo, o indeterminismo não é uma parte necessária ou intrínseca dessa abordagem. É perfeitamente possível sustentar que o mal é justificado pelo bem que resultará dele quando homens e mulheres reagem ao mal de uma forma que é compatível com o determinismo e que Deus pode infalivelmente ordenar e prever.

Pode ser objetado, contudo, que, já que Deus está permitindo o mal para que o bem possa advir, esse estado de coisas é fundamentalmente imoral, pois disso decorre que todos os horrores morais da história da humanidade têm como sua justificativa que deles virá um bem maior. Em outras palavras, todas as objeções morais ao utilitarismo também se aplicam a essa teodicéia.

Nós já sugerimos uma razão geral pela qual essa acusação não é aplicável a Deus. Em adição a isso, a objeção moral à prática de permitir que o fim justifique os meios é que uma pessoa pode se beneficiar às custas de outra, isto é, o mal pode ser colocado sobre uma pessoa para que outra pessoa, que é totalmente alheia à primeira, possa ser beneficiada. Mas suponha que os meios e o fim se refiram à mesma pessoa, como, por exemplo, no treinamento de uma criança. Uma criança pode sofrer dor como parte de seu treinamento para a vida adulta, e isso não é costumeiramente considerado como sendo moralmente questionável, já que a mesma pessoa recebe os benefícios. Isso pode ser formulado em termos de um princípio, talvez da seguinte forma: *ninguém sofre mais do que é necessário para a produção de benefícios que, na providência divina, são benefícios por si mesmos*. Se isso for verdade, então a acusação de imoralidade contra a teodicéia de Irineu seria reduzida ou totalmente removida, pois, de acordo com essa compreensão do assunto, cada pessoa seria, de fato, tratada como uma criança que experimenta o sofrimento e a dificuldade como uma parte necessária do desenvolvimento do caráter, da construção da alma.

Mesmo assim, essa posição parece encontrar várias outras dificuldades. Uma delas é a questão fatural de se a real incidência do mal no universo parece ser consistente com esse ponto de vista de treinamento. Essa é uma questão que exige uma investigação empírica mais detalhada.

A segunda, e talvez a maior dificuldade fundamental, não é filosófica, mas teológica. A questão é se a eliminação virtual de qualquer coisa que possa ser caracterizada como *redentiva* não a torna incompatível com o registro escriturístico da natureza e da justificação do mal moral, pelo menos se a teodicéia de Irineu for vista *somente* como teodicéia.

A DEFESA DO BEM MAIOR: O MAL PUNITIVO

O mal não pode, por justiça, ser totalmente punitivo, já que a punição pressupõe ofensa, e a ofensa é, presumivelmente, um mal moral. Mas pode ser que o mal moral, as más ações fluindo das decisões humanas, seja permitido por Deus em parte como punição por outros males. Agostinho reivindicou isso:

A defectibilidade da alma vem de seus atos e da pena que padece pelas dificuldades – consequência dessa defectibilidade.¹²

E também:

Mas se você sabe ou crê que Deus é bom (e não é certo crer em outra coisa), Deus não pratica o mal. Da mesma forma, se você admite que Deus é justo (e é um sacrilégio pensar diferente disso), ele atribui recompensas aos justos e punições aos ímpios – punições que são más para aqueles que as sofrem. Portanto, se ninguém sofre punição injustamente (nisso também nós devemos crer, já que cremos que o universo é governado pela providência divina), Deus é a causa do segundo tipo de mal, mas não do primeiro.¹³

Isso introduz um tema que estava ausente na abordagem de Hick à defesa do bem maior, o tema da justiça. Considerando que Deus não é o autor do mal, segue-se que ele tem alguma razão para permiti-lo, embora não necessariamente uma só razão, de acordo com Agostinho, deva ser fornecida para que essa justiça seja mantida. E a razão pela qual algum mal é ordenado por Deus é a punição daquele primeiro mal delineado por Agostinho. Mas por que Deus permite o mal desse tipo, já que é presumivelmente consistente com sua justiça que nenhum mal moral seja permitido?

A Providência de Deus

Parece que Agostinho e aqueles que pensam como ele podem ter dois tipos possíveis de resposta a essa questão. Uma resposta envolveria uma reversão da defesa da livre vontade. Pode ser argumentado que a razão pela qual Deus permite o mal do primeiro tipo é porque o bem das criaturas exercendo sua livre vontade, mesmo quando elas exercem essa livre vontade em uma direção imoral, tem mais valor do que qualquer outro bem.

Essa é uma compreensão perfeitamente consistente, até onde diz respeito a esse presente tópico, muito embora essa compreensão não esteja de acordo com a posição global assumida nesse livro. É consistente supor que Deus possa permitir atos de livre vontade, alguns dos quais são maus, e então ordenar outros males que são as punições para a prática dos primeiros. É difícil, contudo, enxergar (exceto na hipótese do conhecimento médio) como a punição dos primeiros males pode estar de acordo com atos maus, moralmente livres, ou até mesmo com atos livres de qualquer tipo. Talvez a posição mais consistente seja supor que Deus, em justiça, puna as más ações livres ordenando males naturais como punição. O problema que essa hipótese enfrentaria é se ela é consistente com os fatos sobre a incidência do mal moral e natural no universo ou não. Talvez seja impossível para nós a resolução dessa questão.

Dizer que alguns males são explicáveis como a justa punição de males anteriormente cometidos não é dizer que a justiça foi plenamente satisfeita pela ocorrência da punição, e dizer que algumas bênçãos resultantes de ações moralmente boas são completamente compatíveis com esses bens também não é correto (em qualquer caso, como nós vimos, é uma parte do ensino da Escritura que algumas das bênçãos de Deus podem cair indiscriminadamente sobre bons e maus). Se é assim, e Deus é justo, parece ser necessário que haja uma vida posterior na qual as iniquidades morais da vida presente sejam punidas, mesmo admitindo-se que alguns dos bens e dos males da vida sejam recompensas e punições por bens e males praticados anteriormente.

A situação se torna mais complexa pelo fato de que não somente há desproporção com uma certa freqüência, ou uma aparente desproporção, entre o mal moral de uma ação e o mal posterior que pode ser considerado como a punição pela ação, mas há também casos de mal em que não houve oportunidade para que a pessoa em questão tenha cometido o mal moral. Nós já mencionamos o caso de pequenas criancinhas que sofrem.

O segundo tipo de resposta, uma resposta que não envolve qualquer apelo à liberdade indeterminada, pode assumir várias formas diferentes. Uma resposta seria apelar à pura soberania divina, mas nós já vimos o perigo de

separar a consideração da vontade de Deus de seu caráter moral. Uma versão modificada dessa resposta seria apelar não à pura vontade, mas ao direito de Deus como Criador daquilo que ele deseja com suas criaturas. É dessa forma que o apóstolo Paulo argumenta: “Porventura, pode o objeto perguntar a quem o fez: Por que me fizeste assim?” (Rm 9.20).

Outra resposta seria apelar à ignorância. Talvez haja algum fator moralmente relevante nessa situação que nós não conhecemos.

Uma terceira resposta seria apelar à solidariedade humana, de acordo com a qual a situação moral de um indivíduo não pode ser considerada isolada da situação de outras pessoas. Como nós vimos anteriormente, é logicamente impossível que todo mal moral seja de caráter punitivo, já que deve haver um mal moral não-punitivo que é punido pelo primeiro. Esse fato, associado à idéia de que a solidariedade humana em um primeiro ato de mal moral é, de fato, o que a doutrina da queda propõe, isto é, um primeiro pecado cataclísmico, que envolve não somente o primeiro pecador, mas todos aqueles que estão “nele”, isto é, toda a raça humana.

Agostinho se expressa assim:

Portanto, pelo favor de Cristo nós somos cristãos católicos: nós sabemos que filhos que ainda não nasceram nada fizeram de bom ou de mal em sua própria vida, nem possuem qualquer mérito de alguma vida anterior, que nenhum indivíduo pode ter; que eles vêm em miséria a essa vida, que seu nascimento carnal de acordo com Adão os envolve, no instante da natividade, no contágio da primeira morte; que eles não estão livres da penalidade da morte eterna, que é um justo veredicto que pesa sobre todos, a menos que eles nasçam novamente em Cristo pela graça.¹⁴

Aqui Agostinho está obviamente fazendo eco ao argumento de Paulo em Romanos 5.

Essa posição tem sido criticada sobre dois fundamentos principais, um filosófico e outro científico. A objeção científica, que nós não podemos tratar aqui, é que a idéia da queda é estranha às descobertas da ciência natural, particularmente à teoria da evolução por seleção natural.

A objeção filosófica, apresentada por John Hick e outros, é que a queda é logicamente inconsistente com a idéia de uma criação boa. Se a criação é boa, como pode surgir nela o mal ou uma queda?

A Providência de Deus

Homens (ou anjos) não podem ser significativamente imaginados como criaturas finitamente perfeitas que caíram da glória perfeita e da felicidade do reino de Deus. O pecado – egocentrismo, em vez de teocentrismo – só pode ter surgido em criaturas colocadas em um ambiente que não seja a presença direta de Deus.¹⁵

Isso parece correto. Mas enquanto a Escritura retrata a criação original como “muito boa”, ela não retrata a espécie humana como criada na plena glória e felicidade do reino de Deus. É interessante que alguns, como Agostinho e João Calvino, sustentavam que a condição original da espécie humana era “fraca, frágil, sujeita à queda”.¹⁶ Do fato de que algo é bom não se segue que seja tão bom quanto poderia ser. Não é possível explicar a origem do pecado humano,¹⁷ mas é possível dizer que ele poderia ter sido realizado somente por uma humanidade deixada a si mesma. Por razões plenamente conhecidas somente por si mesmo, Deus não criou ou não sustentou as condições que teriam assegurado que o pecado não ocorreria. Embora a escolha de um curso pecaminoso de ação fosse ímpia por ter sido uma desobediência a Deus, isso não significa que essa escolha seja irracional porque é inexplicável. Ela pode em algum sentido ter sido irracional, mas isso é facilmente explicado.

Apesar de todas as dificuldades, essa visão tem uma vantagem primordial: o efeito de preservar o universo como uma ordem moral na qual o mal é punido. De acordo com a defesa do bem maior de Irineu, ao contrário, não há uma ordem moral no universo. Todos os males morais são dores desenvolvidas com vistas a um estado final que é planejado por Deus, mas que, por causa dos caprichos da livre vontade humana, podem nunca ser alcançados. Há, na melhor das hipóteses, um fim moral, mas não uma ordem moral.

A DEFESA DO BEM MAIOR: O *FELIX CULPA!*

Já foi mostrado como as duas formas contrastantes sobre o problema do mal afetam a idéia da divina providência: um em termos do desenvolvimento humano e o outro em termos de justiça. Eu argumentarei que cada uma dessas abordagens contém elementos que, embora de uma forma embrionária, podem ser combinados para fornecer uma compreensão mais satisfatória do problema do mal, e que concorda com o panorama geral da Escritura.

Cada abordagem preserva um importante aspecto que não deve ser perdido. Como esses elementos podem ser combinados? A primeira, a aborda-

gem de Irineu, preserva o aspecto de que o mal, o mal moral, é necessário para um bem maior. Essa abordagem sustenta que, sem a ocorrência do mal moral, certos bens não poderiam, logicamente falando, surgir. Sem fraqueza e necessidade não há compaixão; sem falta, não há perdão, e assim por diante. Esse aspecto deve ser preservado.

O outro aspecto, oferecido pela perspectiva da punição, é o do universo como uma ordem moral na qual reina a justiça. Isso é claramente fundamental para qualquer perspectiva cristã do universo. Nós já nos empenhamos para entender como Deus pode ordenar o mal e ao mesmo tempo não ser o autor do mal. A razão por trás da necessidade imperativa de sustentar essa posição, sejam quais forem as dificuldades para se fazer isso, é que o universo é uma ordem moral. O problema com a teodicéia de Irineu é que ela perde de vista esse fato, alegando que qualquer mal que tenha um efeito de produzir desenvolvimento é permitido, ou provavelmente teria que ser. Por outro lado, o problema com a abordagem do mal como uma punição é que ela não pode oferecer explicação da razão pela qual o mal não-punitivo é permitido, pois enquanto a justiça exige que, se o mal moral ocorre, ele deve ser punido, ela não oferece qualquer justificativa da razão pela qual o mal não-punitivo deve ocorrer.

É possível argumentar que, na obra de Cristo, esses elementos, o punitivo e o não-punitivo, caminham juntos. Por um lado, a obra de Cristo é um ato de justiça. Em Cristo, o mal moral é punido. A expiação de Cristo é, como Paulo argumenta, o sustentáculo *par excellence* da justiça divina (Rm 3.26). Isso requer que a expiação de Cristo seja não somente exemplarista, mas substitutiva. Aliás, ela é exemplarista *porque* é substitutiva.

Pela morte vicária de Cristo, aqueles que cometeram o mal são perdoados e até renovados. Tanto o conceito de *perdão* quanto o de *renovação* logicamente pressupõem a ocorrência do mal moral. Ninguém pode (logicamente) ser perdoado sem que tenha cometido uma falta, e ninguém pode (logicamente) ser renovado se não necessitar de renovação.

Pontos como esses estão por trás daquilo que às vezes é chamado de abordagem *o felix culpa!* da teodicéia. A “culpa feliz” à qual essa frase se refere, é a queda de Adão. Ela é feliz porque torna possível a redenção divina da qual fluem as bênçãos de perdão e renovação.

Na maior parte do nosso estudo sobre a providência divina nós tentamos, por razões de apresentação, manter separados os três contextos – o esquema teísta; criação, queda e redenção; e a orientação pessoal. Mas é clara-

mente impossível fazer essa separação de fato, e em nenhum lugar isso é mais evidente do que quando consideramos a justificativa do pecado em um tom escatológico. Aí a criação, a redenção e a orientação pessoal se fundem em uma recriação e renovação redentora.

Em nossas considerações nós nos concentramos sobre a lógica dessas posições, o fato lógico de que o perdão pressupõe uma falta, por exemplo. Mas há um outro aspecto do bem maior que merece ser enfatizado. O estado de perdão e renovação é um estado de maior mérito e bênção do que a posição original de falta. As linhas de Isaac Watts

Nele as tribos de Adão ostentam
Mais glória do que na perda de seu pai.

expressam o pensamento de que não somente houve justiça na expiação e de que não somente há o prospecto de renovação nessa justiça, mas também de que o estado de perdão e renovação e tudo o que isso implica é um bem global maior do que o estado primitivo de inocência. Dessa forma, há desenvolvimento e renovação. Ao contrário da teodicéia de Irineu, contudo, esse desenvolvimento e essa renovação têm base moral, tanto no caráter moral do mal do qual Cristo veio nos redimir, quanto no caráter moral da própria expiação.

Há um aspecto final de tudo isso que não pode ser esquecido. Não é só a humanidade que é sujeita à lógica, mas Deus também é. Assim como é impossível que uma pessoa que não cometeu uma falta seja perdoada, também é impossível que Deus perdoe, mostre sua graça, em um universo no qual não há falta. Se alguém supõe que seja uma boa coisa que Deus mostre seu favor e sua graça, e que tanto o universo quanto seu Criador são beneficiados quando Deus manifesta seu perdão e sua graça, então isso também é uma razão para a permissão do mal. Qualquer teodicéia cristã deve não somente ter uma ênfase no aspecto humano, mas também, talvez de forma mais proeminente, uma ênfase no aspecto divino. Na permissão do mal moral repousa o prospecto do próprio caráter de Deus sendo revelado de forma que, sem a ocorrência do mal, não poderia ser feita.

A visão seguinte é logicamente consistente. Alguns males morais são punições; alguns males morais são disciplinares; alguns males morais talvez sejam as duas coisas. Mas os males morais, quer sejam considerados como punições quer sejam considerados como disciplinares, pressupõem males morais

que não são uma coisa nem outra. Em Cristo, o mal como punição e o mal como disciplina estão unidos, e a sua expiação é tanto a certeza da punição do mal moral quanto a fonte de renovação. Finalmente, sem a permissão do mal moral e sem a expiação de Cristo, o próprio caráter de Deus não seria plenamente manifesto.

A RESPOSTA PESSOAL AO MAL

Toda a fé cristã pode ser vista como uma resposta ao mal. Certamente as *condições* da providência divina podem ser interpretadas como uma resposta ao mal, e dessa forma a providência divina e a espiritualidade humana caminham juntas. O capítulo final tratará desse tema.

Se eu creio em uma providência divina isenta de risco, baseada em uma visão incompatibilista da vontade livre, ou por alguma outra razão, então haverá muitas ocorrências em minha vida que serão uma surpresa tanto para Deus quanto para mim. Nessas circunstâncias, seria impossível enxergar minha vida como uma resposta daquilo que Deus ordenou, já que, desse ponto de vista, Deus ordenou apenas uma parcela dos eventos que acontecem a mim, uma parcela que não envolve as escolhas livres das criaturas humanas, e que essas escolhas livres não podem afetar.

RECONHECENDO A PROVIDÊNCIA

Nesse estudo nós temos lutado com alguns dos mais profundos e dos mais espinhosos problemas da teologia cristã: a vontade de Deus e a presença do mal em sua criação. Mas há outro lado da providência divina que, enquanto nós tratávamos do curso desse livro, não foi enfatizado.

De acordo com a Escritura, o domínio providencial de Deus sobre sua criação é um fato. Espera-se que ele tenha conseqüências distintivas e operacionais para a vida do crente e da Igreja cristã. A providência de Deus não apenas monta uma agenda de problemas para a teologia e a metafísica, embora aparentemente faça isso, mas é parte da revelação divina. Como verdade revelada, ela precisa ter valor prático para o crente, para aquele que está comprometido com a crença na providência divina. Nesse capítulo final, alguns dos motivos principais da visão cristã da providência são reunidos em uma tentativa de responder a questão: “Como o cristão reconhece o fato da providência divina?”.

Esse estudo destacou a distinção entre uma visão da providência na qual Deus assume riscos, e uma outra, que é isenta de risco. Em parte por conveniência de exposição, e em parte por convicção, a idéia da providência de Deus como isenta de risco foi enfatizada. Outra razão para destacar essa distinção é colocar em relevo as diferentes conseqüências práticas decorren-

tes de uma visão da providência isenta de risco para aqueles que crêem nela. Mais uma vez, o leitor que difere dessa posição pode elaborar as diferentes conseqüências operacionais decorrentes da visão “de risco”.¹

Uma visão da providência isenta de risco, se essa visão for verdadeira, tem conseqüências em tudo, já que a providência governa tudo. Mas a conseqüência para aqueles que não crêem difere muito das conseqüências que esse fato tem para aqueles que crêem que cada detalhe de sua vida é ordenado por Deus, isto é, se essa crença for levada a sério.

Nós começaremos observando certos aspectos que *não* são decorrentes da visão isenta de risco.

FATALISMO OU PROPÓSITO?

Às vezes se diz que, se Deus ordenou cada detalhe de cada vida, isso terá conseqüências fatalistas. O esforço individual, a iniciativa e a responsabilidade se tornarão inúteis, já que Deus ordenou o futuro e sua ordenação é totalmente eficaz, ou seja, nós nada podemos fazer para alterá-la. Se ele ordenou que eu serei promovido ou que eu ficarei doente, ou que vou a Blackpool no feriado, então não há nada que eu possa fazer para frustrar sua vontade. Por outro lado, se ele ordenou que eu não serei promovido, ou que eu farei uma viagem para Barcelona, eu nada posso fazer sobre isso também. Assim, nessas circunstâncias, o curso racional é ser completamente ocioso ou viver de uma forma totalmente sem planejamento.

Certos escritores cristãos, como Agostinho e Boetius, não hesitaram em falar sobre o “destino” em conexão com a providência. Para os ouvidos modernos, porém, a permutabilidade entre “providência” e “destino” soa estranho. “Destino” sugere impessoalidade, como nas crenças astrológicas, mas a providência é pessoal, é a atividade pessoal de Deus em sua criação, através da qual ele realiza o fim ou destino que tinha em mente. O destino também pode sugerir uma interferência dos deuses, enquanto a providência é o domínio totalmente abrangente de um só Deus.

Mas será que a providência isenta de risco, se for desenvolvida de forma consistente, produz inatividade, já que tudo o que tiver que ser será? Essa conclusão é baseada em um equívoco, pois, de acordo com a Escritura, Deus não ordena os fins sem ordenar os meios; fins e meios são inseparáveis. Se ele ordena a vitória, ele também ordena a batalha; se ele ordena a batalha, ele ordena também o exército, e assim por diante. O fim

Reconhecendo a Providência

que é “destinado”, portanto, só pode ser alcançado através dos meios necessários para a realização desse fim. Se está ordenado que eu vou a Blackpool no feriado, então provavelmente isso acontecerá através dos caminhos normais pelos quais meus feriados são planejados, muito embora, como acontece com todos os planos humanos, alguns dos resultados de minha decisão possam ser não planejados e não pretendidos, e até mesmo não previstos e de certa forma “acidentais”.

Além disso, vivendo em um mundo bem ordenado, no qual nós somos capazes de aprender que certos eventos são causas e outros eventos são efeitos dessas causas, é possível conhecer inumeráveis fatos básicos sobre nosso desenvolvimento. Por exemplo, eu sei que se eu esquentar a água, ela ferve. O fato de que nós vivemos em um mundo ordenado significa que é possível planejar e comportar-se racionalmente de acordo com esse planejamento.

Ao ordenar o fim, Deus também ordena os meios pelos quais esse fim será alcançado, e eu, como criatura dentro dessa ordem causal, tomo parte nesses meios. A parte que eu faço não é sempre a que eu *planejava* fazer, ou mesmo a que eu estava consciente de estar fazendo. Contudo, minhas ações têm conseqüências, quer sejam sempre planejadas por mim ou não, e na realização dessas ações eu estou contribuindo para a totalidade da ordem causal chamada providência divina.

Há outro argumento relevante aqui. Olhando por esse ponto de vista, o curso de cada uma de nossas vidas, na medida em que requer escolhas inteligentes de nossa parte, é uma série de opções forçadas. O que eu quero dizer com isso? Em cada momento de nossa vida, não fazer uma escolha é ter a escolha feita por alguém, já que cada momento fecha certas opções e abre outras. Isso acontece porque nós vivemos no tempo e no espaço. A oportunidade de realizar uma ação às 12:30h passa quando 12:30h passa. Estar ocioso às 12:30h não significa que nesse momento haja um vácuo metafísico, em que literalmente nada acontece. Em vez disso, algo (não uma ação minha) acontece nesse tempo. Vamos chamar esse algo de inação. Essa inação, considerando-se que o universo é uma ordem causal, tem conseqüências. Nenhum de nós pode parar o mundo e descer.

Como nós podemos ver, existe uma inexorabilidade no mundo em que vivemos, uma inexorabilidade para a qual nós contribuimos quando raciocinamos e agimos, mas para a qual nós também contribuimos através da inação. As seqüências de eventos sempre acontecerão, quer nós contribuamos com ela através de nossa ação ou através de nossa inação.

A Providência de Deus

O que isso nos mostra? Mostra que nós somos equivalentes a umnexo causal, ou fluxo causal, ou atividade causal, para o qual nossas atividades ou inatividades invariavelmente contribuem. O pressuposto do argumento fatalista clássico, o de que os fins podem ser alcançados por quaisquer meios, é um pressuposto sem fundamento. Toda a ordem causal está contra ele.

É claro que o argumento fatalista tem soado e tem sido aplicado à providência isenta de risco, pois, se o fatalismo for confiável, então ele será aplicado de forma geral a todas as visões sobre o futuro, não somente, nem mesmo especialmente, à visão da providência isenta de risco. Uma consequência prática e operacional da visão da providência isenta de risco é que todas as ações invariavelmente contribuem para a ordem providencial de Deus, esse leque de eventos que ele deseja trazer à existência. Isso não se encaixa na visão de risco da providência, é claro. Nessa visão, algumas ações são *contrárias* à ordem providencial de Deus, e Deus tem que modificar suas ações à luz dessas ações para que possa efetuar o que pretende.

Mas uma simples negação do fatalismo não faz justiça à visão da providência isenta de risco. Essa visão tem virtudes positivas. Em particular, ela torna possível atribuir importância a toda a vida humana, a cada detalhe, como a toda a história. É exatamente *porque* a providência de Deus domina sobre tudo que as ações humanas têm importância na contribuição para o conjunto. Se os eventos de uma vida são ordenados por suas próprias ações ou se eles estão literalmente fora de suas mãos, em cada caso o que acontece tem importância em virtude do decreto divino. Nós vamos falar mais sobre isso adiante.

IRRACIONALIDADE? RAZÕES?

Às vezes se argumenta que uma ordem de causalidade, tais como a ordem primária e secundária de causalidade que nós apresentamos anteriormente, é incompatível com o pensamento, com a reflexão e com a racionalidade, pois se meus pensamentos e seus resultados em termos de minha ação ou inação são seguramente ordenados por Deus, então minha crença intuitiva de que minhas ações são predominantemente o resultado de meus pensamentos, crenças e desejos é uma ilusão? Eu creio em algo porque eu acredito que esse algo seja verdade, e isso é o que é crença. E minha crença, associada com um desejo apropriado, é o que me move à ação. Como pode ser isso se de fato minhas ações estão decretadas por Deus? Como os pensamentos e desejos podem ter significado independente?

Reconhecendo a Providência

Apresentando a questão de outra forma, se foi decretado que eu tenha as crenças que hoje eu tenho, como essas crenças estão relacionadas com a verdade e a evidência da forma que elas são normalmente admitidas? Há interpretações possíveis da providência divina contra esse argumento, mas essa não é uma objeção válida à doutrina cristã da providência, nem mesmo em sua versão “de risco”.

Suponha que a forma pela qual a providência trabalhe seja através da determinação física, mecânica. Nossas crenças e desejos seriam, então, um subproduto da mecânica e não contribuiriam para qualquer resultado. Tal esquema é claramente incompatível com o raciocínio e com o processo pelo qual as crenças são inteligentemente adquiridas e transformadas. Se eu sou fisicamente determinado para pensar como eu penso, se essas condições físicas são suficientes para que eu tenha uma certa crença, então a relação entre essa crença e qualquer evidência é puramente acidental. Eu não creio *com base* nas evidências, em vez disso eu creio e há evidências, mas não há relação entre minha crença e as evidências, já que minha crença é causada de uma forma em que as evidências não são necessárias.

A suposição de que a ordem providencial isenta de risco de Deus é exclusivamente física ou materialista é um enorme pressuposto sem qualquer garantia fatural. Ela admite um tipo de materialismo teísta. A visão bíblica é que um ser humano é uma unidade psicofísica, que a mente ou o eu ou o ego não é material nem físico, e que ele não pode ser reduzido a isso.

Mas se meu raciocínio é uma atividade mental, intelectual, e não física nem mecânica, isso não implica que ele de alguma forma escapa da ordem providencial? Tal dificuldade surge somente sobre um pressuposto implausível de que o raciocínio, sendo de caráter intelectual ou mental, não é causal. Mas por que não poderia minha crença de que algum curso de ação é correto se tomar ser causada por minha consciência (ou falta de consciência) da evidência associada com meu desejo de realizar certas mudanças, ou de prevenir certas mudanças, que o conhecimento da evidência, associado a outros fatores, permite?

OBJETIVIDADE

Os cristãos podem ser confiantes, então, de que sua vida, inclusive seu raciocínio e sua vontade, são parte da ordem providencial de Deus. Eles também podem reconhecer que essa ordem é *causal* e possui um propósito final. Qual outra consequência prática isso pode ter?

A Providência de Deus

Isso garante uma dependência geral de Deus, baseada no fato de que os cristãos, assim como toda a humanidade, vive em mundo criado e sustentado por Deus, e que ele não abandonou esse mundo e nem é indiferente a ele. Sob essa perspectiva da providência, não há lugar para o dualismo, ou uma polaridade básica entre Deus e o mal, ou entre Deus e qualquer outra coisa. O dualismo implica incerteza na realização das coisas, uma luta eterna, incerta, titânica. Do ponto de vista cristão, contudo, e certamente do ponto de vista da providência isenta de risco, Deus está no controle, até mesmo no controle das forças do mal e da impiedade, como o livro de Jó nos faz lembrar. Não há irracionalidade em sua criação, embora o motivo pelo qual Deus permita o fato, a extensão e o poder do mal seja um mistério para nós. O cristão pode estar seguro de que até mesmo o mal está submetido ao propósito divino, e toma parte integrante nele. Isso elimina a força do mal, ou o derruba, ou remove a tragédia e dano que ele produz? Absolutamente não! O cristão tem somente que passar os olhos na cruz para ser convencido de que isso não é assim.

Alguma outra coisa deve convencer o cristão do contrário? Geralmente parece que há uma clara separação entre a visão de que Deus está no controle e o aparente caos e falta de sentido da vida humana e dos assuntos humanos em geral. Esse caos não seria uma *contraprova* da alegação cristã de que Deus governa providencialmente o universo?

Isso *seria* uma contraprova se a idéia da providência divina fosse uma hipótese empírica, se ela fosse elaborada somente a partir da experiência pessoal direta da vida e baseada totalmente sobre isso. Mas – a menos que alguém tenha uma visão muito ampla da experiência – a providência não está fundamentada na experiência dessa forma. Em vez disso, para os cristãos, a confiança na providência de Deus, e a compreensão do caráter dessa providência está baseada naquilo que Deus revelou na Escritura, e é confirmado em sua própria experiência e na de outras pessoas. A confiança nas afirmações nas promessas de Deus é parte da “experiência”, e nesse sentido se pode dizer que a providência está apoiada na experiência. Nós temos muitos quadros do entrelaçamento das promessas divinas com a consciência humana nos Salmos, nos quais o que Deus disse e fez funciona como um referencial interpretativo da experiência. Contanto que os cristãos sejam capazes de confiar nessas afirmações e promessas, qualquer aparente contraprova que surja em sua própria vida ou na vida de outras pessoas não abalará definitivamente essa confiança. Essa é uma das lições do livro de Jó, e do caráter de Abraão. O caráter geral da fé é não se basear na aparência corrente das coisas. Fé não é vista.

Reconhecendo a Providência

Dizer, portanto, que o caos e a falta de sentido refutam a ordem providencial de Deus não dá por encerrada a questão. Poderia alguma coisa de fato refutá-la? Bem, se os cristãos tivessem razão para descrever das afirmações e garantias sobre as quais sua confiança na providência de Deus está baseada, então eles teriam razão para abandonar essa crença. Já que, como nós vimos, a crença cristã na providência divina não está baseada somente na experiência pessoal, ela não pode ser derrubada somente pela experiência pessoal.

A EXPERIÊNCIA DE FRAQUEZA

Pode parecer que nosso relato da providência enfatize o poder de Deus em detrimento de qualquer outra consideração, e isso distorce o quadro. Mas há mais em Deus além de poder? De fato, ao considerar a parte que toca as promessas de Deus e o fato de que a providência não pode ser desconectada da experiência humana, nós tocamos em outro tema, a parte que toca a experiência da *fraqueza* divina na providência.

É tentador pensar em Deus como uma figura hercúlea, capaz de superar, expulsar e ultrapassar todos os seus inimigos. Essa teologia seria a teologia do poder físico ou metafísico. O que quer que seus inimigos possam fazer, Deus pode fazer melhor e mais eficiente do que eles. Considerando-se esses superpoderes, uma visão da providência isenta de risco seria natural.

Mas a Escritura não ensina que a doutrina da providência decorre do poder divino dessa forma, embora certos teólogos pareçam ter afirmado esse ponto.² Assim como a providência não pode derivar de qualquer sentido óbvio ou direto da experiência, ela também não pode ser derivada *a priori* da doutrina do poder de Deus, considerada de forma abstrata, pois a interpretação cristã da providência revela não somente o poder de Deus, mas também sua fraqueza. O que eu quero dizer com isso?

Há, sem dúvida, um sentido no qual a providência revela o poder de Deus. A criação é um ato do poder de Deus, e a sustentação de sua criação também o é. O poder eterno e o domínio de Deus são vistos nas obras que ele fez (Rm 1.20) e sustenta. Mas há também um sentido no qual a providência revela a fraqueza de Deus, e no qual o propósito providencial de Deus é promovido por essa fraqueza.

Isso não significa que Deus seja fraco no sentido de que ele poderia ser vencido ou corrompido, nem que Deus seja capaz de sofrer ou de se angustiar, nem que em algum sentido a onipotência ou a onisciência de Deus sejam

A Providência de Deus

comprometidas. Como, então, Deus pode ser onipotente e ser fraco? Como ele pode ao mesmo tempo ser totalmente sábio e tolo?

A pista para essa resposta é encontrada naquilo que Paulo diz sobre a pregação da cruz em 1 Coríntios: “A loucura de Deus é mais sábia que os homens; e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens” (1Co 1.25). Paulo, aqui, está se referindo ao fato de que a cruz de Cristo, embora seja loucura para aqueles que estão perecendo, é o poder de Deus para aqueles que estão sendo salvos (v. 18). A pregação da cruz é uma pedra de tropeço para os judeus e loucura para os gregos; contudo, foi através da cruz e do poder da cruz que Deus resolveu mostrar seu poder e sua sabedoria (vs. 23, 24). Vamos tentar desenredar essa questão distinguindo três diferentes afirmações.

Nada do que Paulo diz aqui é inconsistente com a idéia de que é pelo poder e sabedoria de Deus que o universo foi formado e sustentado. A órbita dos planetas, o desenvolvimento das árvores, as rajadas de vento de uma tempestade, tudo isso são demonstrações de poder, e também de sabedoria e de bondade, como Paulo deixa claro em Romanos 1.

Mas há outro tipo de sabedoria e poder em Deus. É a sabedoria e o poder de Deus visto na cruz. É a sabedoria e o poder da graça, condescendência e amor altruísta expresso em Cristo. Essa sabedoria e poder foram manifestos em um tipo de fraqueza. Considere, por exemplo, a resistência de Cristo às tentações de Satanás no deserto, sua recusa em ser um juiz ou um legislador, seu repúdio à proposta de Pedro de torná-lo um revolucionário, sua repreensão a Tiago e João, os filhos do trovão, por desejarem pedir fogo do céu (Lc 9.54-56), sua submissão à degradação e ao sofrimento, a recusa da ajuda da espada de Pedro e das legiões celestiais.

O que todas essas reações têm em comum? De um ponto de vista elas exibem força, e de outro ponto de vista elas exibem fraqueza. Há um tipo de força mostrado na recusa de se tornar um líder mundial ou revolucionário, força no repúdio dos valores tipicamente mostrados nesse papel, e na recusa das ambições que usualmente orientam líderes políticos e revolucionários. É o tipo de força exibido quando um homem negocia com aqueles que estão armados quando ele mesmo está desarmado e indefeso.

É claro que essas atitudes e posturas são, por outro ponto de vista, um tipo de fraqueza. Joseph Stalin entendeu isso quando exclamou: “O Papa! Quantas divisões *ele* tem?”. Em um combate físico, um homem desarmado provavelmente sentirá o gosto da derrota; a pessoa que repudia o papel de

um líder revolucionário ou político provavelmente não ganhará seguidores entre aqueles que estão insatisfeitos ou entre aqueles que têm ambição de sucesso. No pensamento normal de meio/fim que governa as atividades de pessoas racionais e inteligentes, o sucesso político advém de um esforço político, e é ridículo esperar o sucesso a partir de uma cruz.

Bem, afinal de contas a cruz é uma fraqueza ou uma força? É sabedoria ou tolice? A resposta de Paulo é suficientemente clara: a cruz é o poder e a sabedoria de Deus (1Co 1.24). Quando a pregação da cruz é refletida por uma atitude que Paulo chama de atitude grega ou judaica, aqueles que se identificam com essas atitudes consideram a mensagem da cruz fraca ou tola. Mas Deus fez louca a sabedoria do mundo (v. 20).

Assim, além do poder que fez os mundos e que os sustenta, Deus exhibe poder de um tipo que é descontínuo com esse, no fato de que seu propósito, seu propósito principal, não é um ato de poder militar, nem de astúcia política. O poder que sustenta as forças físicas do universo fornece a moldura, as condições necessárias para o exercício desse outro tipo de poder, mas o outro tipo de poder não é mais o mesmo tipo.

De acordo com Paulo, essa sabedoria e esse poder são literalmente sabedoria e poder. Não é que essa sabedoria dos gregos seja literalmente sabedoria, e a sabedoria da cruz seja sabedoria em um sentido aproximado, metafórico ou simbólico. Há uma refração moral ou espiritual que evita que todos os homens e mulheres vejam a sabedoria divina como tal, mas ela é assim. Assim é como Deus realmente é: o caráter moral e espiritual de Deus é tal que a cruz é totalmente congruente com ele, e talvez (embora isso seja mais controvertido) a única expressão dessa sabedoria e desse poder divino quando confrontados com a difícil situação humana.

Nós vimos quão ineptos (para dizer o mínimo) os homens têm sido quando pegam em espadas em nome de Cristo e vêem o avanço de seu reino sendo feito através do poder da espada, ou através da astúcia política, ou através do poder da psicologia de massa ou através dos truques de publicidade.

Como isso nos ajuda a reconhecer a providência divina? Em mais de uma forma. Para começar, por causa da parte central desempenhada nos propósitos divinos por essa fraqueza, os sinais dessa fraqueza nos capacitam a formar juízo sobre a importância relativa das coisas. Os propósitos de Deus, o *telos* da criação, só podem ser explicados em termos da sabedoria e do poder de Deus que acabamos de esquematizar. Essa ênfase sobre a fraqueza divina deve corrigir qualquer idéia que as convicções dos crentes cristãos

A Providência de Deus

sobre a providência divina, com sua ênfase no controle divino, manifestem uma fome de poder ou de culto ao poder nu e cru ou de soberania. A humilhação e a morte de Cristo são parte dessa ordem providencial divina, e o que elas manifestam não é a crua força de Deus, mas (pelo menos aos olhos de alguns) uma fraqueza abjeta e tola.

Os julgamentos que o cristão faz sobre o que é significativo na vida não são infalíveis, é claro, mas são *informados*. Esses julgamentos podem ser feitos no nível macro e micro. O que é mais importante, a Reforma ou o uso amplamente difundido da pólvora? Ou o que é mais importante, a popularidade de uma pessoa ou sua aceitação do caminho da cruz?

O que Paulo chama de poder e sabedoria de Deus não é equivalente a uma total e literal falta de poder ou tolice. O poder e a sabedoria de Deus não são instrumentos da incompetência, mas *um tipo* diferente de poder e de sabedoria. Esse poder e essa sabedoria são eficazes na realização de certos fins. O poder da cruz é eficaz na criação da Igreja e na sua preservação no tempo, e na sua glorificação final.

Assim como é errado identificar o poder de Deus exclusivamente com o poder de trazer os mundos à existência e de conservá-los, é igualmente errado igualar o poder de Deus a qualquer programa político, seja ele o surgimento do nazismo alemão, o Império Britânico ou os apuros do pobre Terceiro Mundo. Isso não significa que, como o poder de Deus não é entendido exaustivamente em termos de poder metafísico, qualquer exemplo de fraqueza humana exemplifique o poder de Deus. É errado alegar, portanto, que o poder de Deus é visto manifestado através do que Gutiérrez chama de “o poder do pobre na história”.³ Por ser o poder de Deus às vezes e mais distintamente expresso na fraqueza, isso não significa que qualquer expressão de fraqueza seja uma expressão do poder de Deus. A miséria do pobre, do economicamente esgotado, é uma categoria política, uma categoria na qual a dialética familiar da política humana faz sentido. Supor que esse pobre, simplesmente em virtude de sua pobreza, não foi corrompido pelo interesse próprio⁴ é puro sentimentalismo.

Dessa forma, a “fraqueza” de Deus é poder, o poder de Deus para a salvação, como Paulo afirma (Rm 1.16), e tem o poder de Deus como pressuposto. Isso é claro a partir de um texto crucial ao qual nós nos referimos várias vezes – Atos 2.23. Cristo foi enviado para as mãos de homens ímpios, para a humilhação e degradação, pelo determinado conselho e presciência de Deus, isto é, esse envio foi parte da ordem providencial, e o poder sustentador e direcionador

Reconhecendo a Providência

de Deus foi necessário para realizá-lo. Apesar disso, o ato em si mesmo, o oferecimento do eterno Filho de Deus, foi uma ação que, pelo reconhecimento humano normal, mostrou fraqueza e humilhação.

A confiança que o crente tem no domínio soberano de Deus sobre todos os detalhes do universo não é uma confiança em uma força crua, não é um culto ao poder, um tipo de fascismo espiritual. Em vez disso, essa confiança é baseada nas promessas de Deus como feitas em Cristo. É através de Cristo que homens e mulheres são capazes de ter confiança em Deus. Esse tipo de confiança não é aquele de triunfo ou sucesso mundial, mas a confiança na reconciliação e na justiça do reino de Deus, que é o *telos* do domínio providencial de Deus.

Uma segunda forma na qual o caráter providencial de Deus é importante é em suas conseqüências para a experiência pessoal de fraqueza espiritual. Tal experiência não é um sinal do abandono de Deus, mas o contrário disso.

PROVIDÊNCIA E IGNORÂNCIA DO PROPÓSITO DE DEUS

Assim como a confiança cristã em Deus não é baseada no poder cru de Deus, ela também não é baseada em um íntimo conhecimento do curso futuro do propósito providencial de Deus. Há um equívoco popular de que pelo fato de uma pessoa afirmar que Deus tem propósitos que se estendem a cada evento do universo, aquele que faz essa afirmação tem discernimento ou conhece esses propósitos. Mas isso não acontece nem mesmo no caso dos planos humanos, muito menos no caso do plano divino. O fato de que eu sei que você tem planos para decorar a sala de estar não significa que eu saiba quais são esses planos; essa ignorância é ainda maior com relação aos planos divinos.

Mesmo que um cristão tenha expectativas milenistas de um certo tipo, essas expectativas devem, pela natureza do caso, ser tão vagas que suas conseqüências operacionais são igualmente vagas. Certas interpretações podem nos inclinar ao otimismo sobre o curso dos assuntos humanos, e outras podem nos inclinar ao pessimismo. Alguns historiadores têm afirmado que essas atitudes têm tido profundas conseqüências para a cultura; eles têm vinculado o pós-milenismo com o otimismo cultural americano, o “American Dream”, por exemplo. Mesmo que eles estejam corretos nesse ponto de vista, esse sentimento geral de otimismo não obriga por si mesmo a qualquer escolha direta.

A Providência de Deus

Paradoxalmente, é a ignorância dos detalhes do plano divino que contribui para o seu cumprimento. Se nós soubermos o que Deus planejou para nós, uma ou duas possibilidades nos parecerão prováveis. É provável até mesmo que um princípio de contra-sugestibilidade possa operar, ou que nós experimentemos coerção psicológica ou pressão para fazer o que nós não queremos. Uma das coisas que significa ser livre (no sentido que é compatível com o determinismo) é que a predição do que eu vou fazer, quando comunicada a mim, é um fator adicional que afeta relevantemente minha escolha. É por essa razão que alguns escritores têm argumentado que há não meramente uma dificuldade psicológica em predizer o que as pessoas farão e dizer isso a elas, mas uma dificuldade lógica.⁵

Mas se há uma dificuldade, há também uma vantagem. Não conhecendo o futuro em detalhes, as pessoas são livres, psicológica e eticamente livres, para se comportar de uma forma responsável. Nós somos eticamente livres, no sentido de que nós somos livres para fazer o que nós cremos que devemos fazer. O fato é que nós somos ignorantes sobre como nossas ações serão produzidas aqui ou ali. Nós devemos saber, contudo, que nossas ações são parte de uma ordem causal e não produzirão efeitos que ponham em risco os propósitos de Deus, mas de fato os cumprirão.

Nós também somos psicologicamente livres; nossa ignorância sobre o futuro significa que nós não somos obrigados a produzir um certo resultado por uma crença de que esse resultado teria alguma forma determinada. Isso significa que nós podemos decidir sobre o que fazer livremente, sem qualquer obrigação por sabermos o que de fato acontecerá.

Assim há a ignorância, talvez uma ignorância necessária. Isso não significa que a confiança na providência de Deus, associada com essa ignorância, seja irracional. Para o cristão, a racionalidade de tal postura é baseada nas promessas de Deus.

Qual diferença precisa, então, a crença na providência de Deus traz aos cristãos se eles não possuem um discernimento especial sobre o curso do desdobramento dos eventos? A diferença é que os cristãos podem ter certeza de que tudo o que acontece a eles acontece por causa da vontade divina. Essa perspectiva pode trazer angústia, o clamor a Deus daquele que pergunta por que ele produziu essa dificuldade ou esse revés. Mas também produz segurança na sabedoria e na bondade de Deus de que ele fará com que todas as coisas cooperem para o bem, não importa quão escuras as coisas possam parecer no presente.

Reconhecendo a Providência

Outras visões da providência não podem dizer isso, e, caso sejam seguidas consistentemente, gerarão um tipo diferente de espiritualidade pois, na visão de risco da providência, o que acontece pode ser o resultado da livre vontade humana, que nem sequer foi previsto por Deus, ou o resultado de alguma permissão generalizada de Deus. Tal crença seria marcada por incerteza crônica, na qual os crentes nunca estão em posição de saber por qual agência o que ocorre em sua vida foi produzido, se pela agência de Deus ou por alguma outra agência porque Deus escolheu assumir um risco.

PROVIDÊNCIA E A RESISTÊNCIA AO MAL

Nós afirmamos que, enquanto a crença na providência não fornece uma forma de destrancar os segredos do futuro, ela, contudo, fornece um esquema interpretativo para a própria vida, para a vida do cristão e para a vida daqueles que se relacionam com ele. Em nenhum lugar isso é mais claro, nem mais necessário, do que no caso do enfrentamento do mal. Quando experimentamos o mal, seja a dor física ou a própria loucura, ou a injustiça cometida por outras pessoas, a tentação é nos desesperarmos e nos alterarmos.

O desespero tem origem no pensamento de que o mal, por ser mal, é sem propósito, e dessa forma desesperamos a nós mesmos e a outros. Pensar no mal exclusivamente em termos de algo a ser *superado*, sem propósitos, enfraquecido e corrupto. Não há dúvida de que o mal tem todos esses efeitos. Mas aquele que crê no propósito totalmente controlador de Deus, enquanto experimenta esses efeitos, é capaz de entendê-los de forma diferente. A crença na providência não promove o masoquismo, nem dá qualquer expressão à idéia, promovida pelos adeptos da Ciência Cristã, de que não há algo como a dor física. A dor e a angústia do cristão são tão reais quanto a dor e a angústia de qualquer pessoa. Mas crer na providência capacita o cristão a colocar sua dor em um contexto diferente.

Como? Reconhecendo que o mal que ele mesmo e outros experimentam está sendo *sentido*. Ele não é o resultado de uma livre ação de seres humanos que estão temporariamente fora do controle soberano de Deus; ele não é o resultado de um dualismo básico entre Deus e o mal que aflige o universo, como os maniqueístas e outros dualistas têm pensado. O mal que está sendo experimentado é o resultado da vontade soberana de Deus. Enquanto a realidade das causas secundárias, as causas imediatas do mal, é reconhecida, o

A Providência de Deus

mal vem de Deus, não *como* mal, como a aflição vingativa de um carrasco malvado, daquele cujos caminhos são justos e bons.

Os cristãos podem crer, em geral, não somente que o mal não é sem propósito, nem o resultado de uma falta de poder divino, ou da inatividade de Deus, mas eles também têm alguma idéia do propósito desse mal. Eles sabem, se estiverem pensando sobre o mal como convém aos cristãos, que esse mal é para o seu bem. A natureza exata desse bem depende de como eles reagem ao mal. Se eles reagem ao mal com um esquema mental rebelde ou irresponsável, então “o bem” que eles experimentariam como resultado do mal será diferente daquele que eles experimentam quando reconhecem que o mal pode ser um estímulo ou um castigo. Mas os cristãos podem estar seguros de que o mal faz parte de “todas as coisas” que cooperam para o seu bem, para conformá-los à imagem de Cristo.

Quanto mais distanciado estiver o mal, que é apreendido da própria experiência dos cristãos, menos seguros eles estarão de que realmente compreendem o porquê de sua ocorrência. Mas até mesmo aqui eles podem crer que o mal tem um propósito definido, que ele não foi enviado sem uma razão, uma razão que é totalmente consistente com o amor e a justiça e a sabedoria de Deus.

PROVIDÊNCIA E A SUPERAÇÃO DO MAL

Nós vimos que a crença em uma providência isenta de risco não deve, como acontece com o fatalismo, encorajar a passividade. É errado inferir que, porque Deus ordenou tudo o que acontece, nada do que nós fazemos tem qualquer resultado. Há outras formas de raciocínio que podem ser igualmente tentadoras, mas que não são garantidas. Uma é que supor que, como o presente mundo, em todos os seus detalhes, tem acontecido pela providência divina, que tudo é como deveria ser; o que quer que seja, está certo; isso é o que nós chamamos de *imobilismo*. A outra é supor que nosso presente mundo, pensado ou não em termos sociais, exige mudança; o que quer que seja, está errado; isso é o que chamamos de *mobilismo*. E, logicamente, há um número indefinido de atitudes entre esses dois extremos.

Mas a providência, como tal, é muda, e nós devemos ser surdos para qualquer mensagem que nós pensemos que ela está nos mandando. A provi-

Reconhecendo a Providência

dência não convoca homens e mulheres para que sejam mobilistas ou imobilistas. Como, então, a providência se vincula com a mudança, em especial com a superação do mal no mundo?

A pista para a resposta a essa questão está na distinção, observada anteriormente, entre o que Deus manda e o que ele ordena, uma distinção que é necessária não somente para a visão isenta de risco, mas para quase qualquer visão. Em sua sabedoria Deus ordenou a cruz, mas ele não era, e não poderia ser, um co-conspirador, que teria mandado que as pessoas crucificassem Cristo. Essa distinção é relevante na consideração da superação do mal.

Qualquer desejo de mudança, ou de resistência à mudança, deve ser condicionado por duas considerações. A primeira é o que Deus mandou, os padrões morais e sociais divinamente garantidos que ele exige que seu povo siga. Esses mandamentos – se forem considerados em termos do Decálogo, ou do ensino de Cristo, ou do ensino dos apóstolos – são de três tipos. Certas coisas são *exigidas* de nós, certas coisas são *proibidas* a nós e certas coisas são *permitidas*. Nós somos proibidos de mentir, exigidos a honrar os pais, e permitidos a usar meias vermelhas. Tais requisitos formam a estrutura do que, em qualquer situação, nós temos que fazer, o que nós temos que tentar mudar e o que nós temos que manter.

Dessa forma a primeira questão é: “Algum curso de ação é um exemplo de fazer o que Deus requer, ou o que ele proíbe, ou o que ele permite?”. Mas isso não é tudo. Se isso fosse tudo, a tarefa da ética cristã seria muito mais fácil do que é.

Cada situação à qual nós podemos tentar aplicar esses padrões é geralmente complexa. Há questões sobre nossos próprios poderes e responsabilidades, e sobre poderes e responsabilidades de outras pessoas (isso é trabalho meu ou do diretor?); questões sobre quais são exatamente os fatos de cada situação (eles estavam sérios ou disseram isso por brincadeira?); questões sobre considerações de curto ou de longo termo, e assim por diante. Em outras palavras, qualquer situação envolve juízo ou avaliação, sua avaliação à luz dos fatos e a aceitação de padrões éticos.

Para responder a essas questões nós teríamos que entrar em outro território. Esses são temas difíceis, sobre os quais os cristãos (e outros) podem discordar. O ponto principal, contudo, é que uma visão da providência isenta de risco não nos isenta de fazer esses juízos da forma mais cuidadosa possível, e então sustentá-los consciente e corajosamente.

Mas tal visão da providência deveria nos prevenir de tentar colocar Deus como segunda opção, pois uma coisa que nosso estudo tem nos ensinado é que esse é o mundo de Deus. É, portanto, tolice tentar tirar dele a responsabilidade última por isso. Quando nós tivermos, por nossas luzes, cumprido nosso dever, então as conseqüências de nossas ações, para o bem ou para o mal, devem ser deixadas nas suas mãos.

NOTAS

Introdução

¹ Nem na ARA – N. do T.

Capítulo 1

¹ *City of God*, trad. Demetrius B. Zema SJ and Gerald G. Walsh SJ (*Fathers of the Church*, vol. 8) (Washington DC: Catholic University of America Press, 1950), V.9.

² Ulrich Zwínglio, “On the Providence of God”, in *On Providence and Others Essays*, org. S. M. Jackson e W. J. Hinke (Durham, NC: Labyrinth Press, 1983).

³ Pergunta 11 do Breve Catecismo (N. do T.)

⁴ Eu tentei responder a essa dificuldade em *Eternal God* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

⁵ Langdon Gilkey, “Cosmology, Ontology and the Travail of Biblical Language”, *Journal of Religion*, 11, 1961, pp. 194-205. Reimpresso em Owen C. Thomas, org., *God’s Activity in the World: The Contemporary Problem* (Chico, Califórnia: Scholars Press, 1983). A citação foi feita a partir da p. 32 da reimpressão.

⁶ “How to Think in Divine Action”, in *Divine Action*, org. Brian Hebblethwaite and Edward Henderson (Edimburgo: T. e T. Clark, 1990), p. 68. Eu estou em dúvida com Alston por muitas das questões discutidas aqui.

Capítulo 2

¹ A idéia de risco como um motivo central na teologia cristã é encontrada, por exemplo, em *The Divine Risk*, org. Richard Holloway (Londres: Darton, Longman and Todd, 1990).

A Providência de Deus

² Em *God, Time and Knowledge* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), William Hasker oferece razões para se objetar a isso. De acordo com ele, o conhecimento que Deus tem do futuro é derivado da real ocorrência desses eventos (p. 197). Se esse ponto for levado em consideração, então o conhecimento de Deus seria simplesmente um “registro” (por antecipação) de eventos conhecidos, incluindo, presumivelmente, suas próprias tentativas frustradas de mudar a vontade humana. Isso significaria que Deus tem conhecimento de algumas de suas próprias ações somente se ele as executar e que ele não poderia antecipar os efeitos que essas ações teriam? Se for assim, isso parece ser incompatível com sua onisciência. Como Hasker diz, tal pré-conhecimento seria inútil. O leitor deve julgar se essa posição faz justiça às afirmações escriturísticas sobre o pré-conhecimento de Deus, como a que encontramos em Romanos 8.29; 11.2; 1Pe 1.2.

³ *Ibid.*, p. 197.

⁴ J. R. Lucas, *The Future* (Oxford: Blackwell, 1989), p. 233.

⁵ Robert Merrihew Adams, “Middle Knowledge and the Problem of Evil”, in *The Problem of Evil*, orgs. Robert Adams e Marilyn McCord Adams (Oxford: Oxford University Press, 1990), p. 125.

⁶ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977), p. 176.

⁷ Tomás de Aquino, *Providencia and Predestination*, trad. R. W. Mulligan (Chicago: Regnery, 1953), p. 44.

⁸ Vaticano I, Sessão III. Citado de Denzinger, *Sources of Catholic Dogma* (St. Louis e Londres: B. Herder Book Company, 1957), p. 443.

⁹ *Confissão de Fé de Westminster* (1647), V. 1.

¹⁰ R. Swinburne, *op. cit.*, p. 175.

¹¹ *Ibid.*, p. 176.

¹² *City of God*, trad. Gerald G. Walsh SJ e Grace Monahan OSU (*Fathers of the Church*, vol. 14) (Washington DC: Catholic University of America Press, 1952), XII.19.

¹³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia. 14.9.

¹⁴ João Calvino, *Institutas da Religião Cristã*, I, 17, 12.

¹⁵ R. Swinburne, *op. cit.*, p. 177.

¹⁶ William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (Nova York: Longman, 1897), pp. 180-181. Veja também P. T. Geach, *Providencia and Evil* (Cambridge, 1977), p. 58.

¹⁷ *Institutas*, I, 17, 13. Compare com Tomás de Aquino: “Falar de Deus como arrependido é usar a linguagem metafórica. Os homens se arrependem quando eles não executam o que planejavam fazer” (*Summa Theologiae* Ia. 19.7).

¹⁸ Veja Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974), ch. IX.

¹⁹ William Lane Craig, *The Only Wise God* (Grand Rapids, Michigan: Baker, 1987), p. 135.

²⁰ A. Plantinga, *op. cit.*, p. 173.

²¹ William Lane Craig, *op. cit.*, p. 143.

²² William Hasker, *God, Time and Knowledge*, p. 52.

²³ Sobre isso, e muito mais críticas detalhadas do conhecimento meio molinista, veja Richard M. Gale *On the Nature and Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), ch. 4.

²⁴ Para discussão posterior, veja Luís de Molina, *On Divine Foreknowledge* (Parte IV da Concórdia), trad. Alfred J. Freddoso (Ithaca: Cornell University Press, 1988). O conhecimento médio também é defendido por Thomas P. Flint “Two Concepts of Providence”, in *Divine and Human Action*, org. T. V. Morris (Ithaca: Cornell University Press, 1988). Ele é criticado por William Hasker, *God, Time and Knowledge*, e por Robert Merrihew Adams, “Middle Knowledge and the Problem of Evil”. Há outras soluções propostas para o problema do conhecimento de Deus e a liberdade humana não-determinada, mas elas tendem a focalizar sobre o conhecimento de Deus como distinto de sua vontade, e assim são menos relevantes para a providência divina. Veja, por exemplo, Alvin Plantinga “On Ockham’s Way Out”, in *The Problem of Evil*, org. M. M. Adams and R. M. Adams (Oxford: Oxford University Press, 1990).

²⁵ J.I.Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God* (Leicester: Inter-Variety Press, 1961), pp. 18-19.

²⁶ *Ibid.*, p. 23.

²⁷ *Ibid.*, p. 24.

²⁸ *Ibid.*, p. 21

²⁹ Para maiores discussões sobre o compatibilismo, veja Paul Helm, *Eternal God* (Oxford: Clarendon Press, 1988), cap. 9.

Capítulo 3

¹ *Confessions*, trad. Henry Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 1991), XI.V, p. 225.

² *Theodicy*, org. Austin Farrer (Londres: Routledge, 1952), para. 27.

³ Maurice Wiles, *God’s Action in the World* (Londres: SCM Press, 1986).

⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁵ “Providence and Divine Action”, *Religious Studies*, 1978, p. 235.

⁶ Veja e.g., Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, cap. 12.

⁷ Nicholas Malebranche, *The Search After Truth* (1712), trad. J. M. Lennon e P. J. Olscamp (Columbus, Ohio: Ohio State University Press, 1980), p. 499. Uma defesa moderna e sofisticada do ocasionalismo pode ser encontrada em dois escritos de Jonathan L. Kvanvig e Hugh J. McCann, “Divine Conservation and the Persistence of the World”, in *Divine and Human Action*, org. Thomas V. Morris, e “The Occasionalist Proselytizer”, in *Philosophical Perspectives 5, Philosophy of Religion*, 1991, org. James E. Tomberlin (Atascadero, Califórnia: Ridgeview Publishing Company, 1991).

⁸ Nicholas Malebranche, *op. cit.*, p. 225.

⁹ *The Great Christian Doctrine of Original Sin Defended* (1758), IV.3.

¹⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* V. 5, trad. Thomas Gilby (Londres: Eyre and Spottiswoode, 1967), Ia.22.3.

¹¹ *Ibid.*, Ia.23.5.

¹² *The Secret Providence of God* (1558), trad. Henry Cole, in *Calvin’s Calvinism* (Londres: Sovereign Grace Union, 1927), p. 231.

¹³ *Confissão de Fé de Westminster*, III.1.

¹⁴ Para um tratamento útil desse aspecto da providência, veja G. C. Berkouwer, *The Providence of God* (trad. inglesa, Grand Rapids: Eerdmans, 1952), cap. III.

¹⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, Ia.19.2.

Capítulo 4

¹ *The Open Mind and Other Essays* (Leicester: Inter Varsity Press, 1988), p. 189.

Capítulo 5

¹ William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (Nova York: Longman, 1897), pp. 180,181.

² Tal posição é apresentada por D. J. Bartholemew em *God of Chance* (Londres: SCM Press, 1984), especialmente pp. 94, 101, 138.

³ D. M. MacKay, *Science, Chance and Providence* (Oxford: Oxford University Press, 1978), p. 30.

⁴ D. J. Bartholemew, *op. cit.*, p. 25.

Capítulo 6

¹ Vincent Brümmer, *What Are We Doing When We Pray?* (Londres: SCM Press, 1984), pp. 5,6. O professor Brummer desenvolveu essa posição mais tarde, em *Speaking of a Personal God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

² Vincent Brümmer, *op. cit.*, pp. 46,47.

³ *The Importance of What We Care About* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. ix. Em um bom número de papéis coletados nesse volume, Frankfurt plausivelmente argumenta que a causalidade é irrelevante ao tema da liberdade e da responsabilidade pessoal. O que é muito mais importante, na visão de Frankfurt, é a estrutura de preferências de uma pessoa.

⁴ *A Cidade de Deus*, V.10.

Capítulo 7

¹ A não ser que seja indicado o contrário, no restante desse livro “livre” se refere a qualquer daqueles sentidos do termo que seja compatível com alguma forma de determinismo.

² Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (Londres: George Allen e Unwin, 1974), parte I.

³ *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1982), p. 23.

⁴ *The Enchiridion on Faith, Hope and Love*, trad. J. F. Shaw (Chicago: Regnery, 1961), XI.

⁵ *On the Harmony of the Foreknowledge, the Predestination, and the Grace of God with Free Choice in Trinity, Incarnation and Redemption*, org. e trad. por Jasper Hopkins e Herbert W. Richardson (Nova York: Harper, 1970), p. 168.

⁶ *Summa Theologiae* vol. 25, trad. John Fearon OP (Londres: Eyre and Spottiswoode, 1969), Ia.2.79.2. Uma breve defesa do mal como privação é encontrada em W. S. Anglin, *Free Will and the Christian Faith* (Oxford: Clarendon Press, 1990), pp. 134-137.

⁷ George Morton, *The Divine Purpose Explained* (Filadélfia: Joseph M. Wilson, 1860), p. 84.

⁸ *A Cidade de Deus*, XIV.27.

⁹ Jonathan Edwards, *The Freedom of the Will*, Pt. IV.9 em “Predestination and Freedom in Augustine’s Ethics”, em *The Philosophy in Christianity*, org. Godfrey Vesey (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), Gerard O’Daly argumenta que há uma estreita relação entre o ponto de vista de Agostinho e o de Edwards.

¹⁰ Jonathan Edwards, *op. cit.*, Pt. I.5.

¹¹ *The Presumption of Atheism* (Londres: Elek, 1976), p. 96; veja também seu “Compatibilism, Free Will and God”, *Philosophy*, 1973. Flew subsequentemente modificou seu ponto de vista. Veja, por exemplo, “Freedom and Human Nature”, *Philosophy*, 1991.

¹² Veja, sobre esse tema, William E. Mann, “God’s Freedom, Human Freedom, and God’s Responsibility for Sin”, in *Divine and Human Action*, org. Thomas V. Morris.

¹³ *Summa Theologiae* vol. 14, trad. T. C. O’Brien (Londres: Eyre and Spottiswoode, 1975), Ia.105.5.

¹⁴ *A Defence of the Secret Providence of God*, p. 251.

¹⁵ *Ibid.*, p. 231.

¹⁶ *Ibid.*, p. 233.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 235, 236.

¹⁸ *Philosophical Theology* (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1969), pp. 252,253. Veja também Kathryn Tanner, *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment?* (Oxford: Blackwell, 1988).

¹⁹ Austin Farrer, *Faith and Speculation*, (Londres: Black, 1967), pp. 64,65. Veja também Vernon White, *The Fall of a Sparrow* (Exeter: Paternoster Press, 1985).

²⁰ Austin Farrer, *op. cit.*, p. 65.

²¹ Austin Farrer, *op. cit.*, p. 66.

²² Austin Farrer, *op. cit.*, p. 194.

²³ Vernon White, *op. cit.*, p. 116.

²⁴ “Over-power and God’s Responsibility for Sin”, in *The Existence and Nature of God*, org. Alfred J. Freddoso (Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1983).

²⁵ Por exemplo, Peter Van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford: Clarendon Press, 1983); Gary Watson (org.), *Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 1982); J. M. Fischer, org., *Moral Responsibility* (Ithaca: Cornell University Press, 1986); Harry G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*.

²⁶ Berofsky, *Freedom From Necessity: The Metaphysical Basis of Responsibility* (Londres: Routledge, 1987), p. 25.

²⁷ Harry G. Frankfurt, *op. cit.*, cap 1.

²⁸ Berofsky, *op. cit.*, p. 31.

²⁹ Berofsky, *op. cit.*, p. 69.

³⁰ Veja, por exemplo, Harry G. Frankfurt, *op. cit.*, p. 23.

³¹ Anselmo, *On the Harmony of the Foreknowledge, the Predestination and the Grace of God with Free Choice*, p. 168.

³² Atos meritórios são aqueles caracterizados por um grau que vai além do dever ou da obrigação. De acordo com o Catolicismo, atos meritórios são aqueles realizados pelos santos, isto é, atos que vão além e acima daquilo que é exigido por Deus (N do T.).

Capítulo 8

¹ Há uma enorme literatura sobre a defesa da livre vontade. O moderno *locus classicus* é Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*. Geralmente se diz que a defesa da livre vontade é agostiniana, mas Nelson Pike argumenta o contrário em “Plantinga on Free Will and Evil”, *Religious Studies*, 1979.

² Alvin Platinga, *op. cit.*, p. 44.

³ Seria argumentado que a queda teve tanto conseqüências metafísicas quanto conseqüências morais, que resultaram, por exemplo, na perda da liberdade indeterminada. Em um mundo caído, as condições deterministas são punitivas, parte da maldição. Essa é, de muitas formas, uma proposta engenhosa. Mas não é isenta de dificuldades. Por exemplo, se a espécie humana antes da queda era indeterminadamente livre, então o problema da relação do conhecimento de Deus e da vontade de suas criaturas continua existindo. Por exemplo, se ações indeterminadamente livres não podem ser previstas nem mesmo por um Deus onisciente, então a queda não poderia ter sido prevista por Deus.

⁴ Agostinho, *Enchiridion*, XI.

⁵ Stephen Wykstra, “The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of Appearance”, em *The Problem of Evil*, org. M. M. Adams e R. M. Adams (Oxford: Oxford University Press, 1990).

⁶ Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, p. 24.

⁷ Trad. D. Magarshack (Harmondsworth: Penguin, 1958), p. 286.

⁸ Stephen Wykstra, *op. cit.*, e William Alston, “The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition”, em *Philosophical Perspectives 5, Philosophy of Religion*, 1991, org. James Tomberlin.

⁹ Marilyn McCord Adams, “Horrendous Evils and the Goodness of God”, em *The Problem of Evil*, org. M. M. Adams e R. M. Adams, p. 219.

¹⁰ *Ibid.*, p. 215.

¹¹ John Hick, *Evil and the God of Love* (Londres: Macmillan, ed. rev., 1977), p. 287.

¹² Agostinho, *Of True Religion*, trad. J. H. S. Burleigh (Chicago: Regnery, 1959), S.39.

¹³ Agostinho, *The Free Choice of the Will*, trad. Anna S. Benjamin e L. H. Hackstaff (Indianápolis: Bobbs-Merril, 1964), I.1.1.

¹⁴ *Letters of St. Augustine*, trad. Sister Wilfrid Parson SND (Fathers of the Church, vol. 32), (Washington D. C.: Catholic University of America Press, 1956), letter 217.

¹⁵ John Hick, *Evil and the God of Love*, p. 280.

¹⁶ João Calvíno, *A Defence of the Secret Providence of God*, p. 274.

¹⁷ Para uma crítica afiada de um notável teólogo que tentou dar essa explicação, veja John H. Gerstner, *The Rational Biblical Theology of Jonathan Edwards* (Powhatan, Virginia: Berea Publication), vol. 2 (1992), cap. 22.

Capítulo 9

¹ Por simplicidade de apresentação, eu não discutirei a justificativa do conhecimento médio da visão isenta de risco separadamente. O leitor pode elaborar por si mesmo as diferenças operacionais entre a visão da providência isenta de risco baseada na orde-

Notas

nação divina e aquela baseada na realização, da parte de Deus, de todas as possibilidades envolvendo as escolhas humanas indeterminadamente livres.

² Por exemplo, Ulrich Zwinglio, "On the Providence of God", em *On Providence and Other Essays*, org. S. M. Jackson e W. J. Hinke.

³ T. J. Gorringer, *God's Theatre: A Theology of Providence* (Londres: SCM Press, 1991), p. 66.

⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁵ Donald M. MacKay, *The Open Mind and Others Essays*, org. Melvin Tinker (Leicester: Inter Varsity Press, 1988), caps. 6 e 15.

PARA LEITURA POSTERIOR

O leitor encontrará boas obras sobre o assunto em língua portuguesa. As obras clássicas de referência são João Calvino, *As Institutas da Religião Cristã*, Livro I, capítulos XVI a XVIII; Louis Berkhof, *Teologia Sistemática*, Parte 2, capítulo 6; *Confissão de Fé de Westminster*, capítulo 5. Também é oportuna a leitura da *Confissão de Fé de Westminster Comentada por A. A. Hodge*, publicada pela Editora Os Puritanos.

Além dos clássicos, obras de produção mais recente trazem boas contribuições para a compreensão do assunto, tais como Bruce Waltke e Jerry MacGregor, *Conhecendo a Vontade de Deus*. Uma obra brasileira recente sobre o tema da providência de Deus é Héber Carlos de Campos, *A Providência e a sua Realização Histórica*. Duas obras aplicam a idéia de providência isenta de risco, defendida por Paul Helm neste livro, à obra de salvação. São elas: R. C. Sproul, *Eleitos de Deus*; e Samuel Falcão, *Escolhidos em Cristo*.

Um estudo para iniciantes é encontrado em *Conhecendo a Vontade de Deus*, da autoria de J. I. Packer, fascículo que compõe a Série de Estudos Bíblicos.

Todos os livros aqui indicados, com a clara exceção de *A Confissão de fé de Westminster Comentada por A. A. Hodge*, são publicados pela Editora Cultura Cristã.

ÍNDICE

- Abraão, 40, 41, 82, 89, 90, 91, 92, 94, 120, 200
Abram, 67
Ação, 30s
Atividade, 15, 24, 30s
Adão, 84, 189, 191, 192
Adão e Eva, 84, 85, 178
Adams, M. M., 184, 212, 213, 215, 216
Agência, 125, 126, 132, 142, 152, 155, 159, 207
Aliança 86, 89, 92, 94, 95, 96, 98, 99,
Alston, W., 211, 216
American dream, 205
Anselmo, 148, 150, 169, 215
“Antes”, 62, 70
Antropomorfismo, 46
Aquino, 76, 78, 87, 148, 151, 159, 160, 161,
212, 213
Aristóteles, 87
Asafe, 99
Agostinho, 20, 33, 62, 88, 119, 140, 150,
154, 163, 179, 187ss, 196, 214, 215, 216
Auschwitz, 23, 141
Autocontradição, 57
Avaliação, 110, 111, 133, 148, 165, 180, 209
Avaliativo, 109, 110, 111
Bartholomew, D. J., 128, 213, 214
Bate-Seba, 98
Belsen, 23
Berkouwer, G. C., 213
Berofsky, B., 167, 215
Boetius, 196
Brümmer, V., 131, 133, 134, 214
Calvino, J., 45, 46, 77, 87, 95, 159, 160, 190,
212, 216
Cuidado, de Deus, 16, 17, 19, 21, 22
Causas,
 primária e secundária, 76, 77, 124, 159,
 160, 207
Chamberlain, N., 64
Castigo, 92, 95, 100, 174, 184, 208
Ceticismo, 30, 113
Ciência, 27, 213
Ciência Cristã, 207
Compatibilismo, 58ss, 155, 158, 169, 170,
177, 213
Compulsão, 136, 157, 165ss
Condições para ação, 162
Confiança em Deus, 205

A Providência de Deus

- Conformidade com Cristo, 101
Conhecimento,
 de Deus, 34, 37, 40, 50, 52, 89, 211, 212, 213
 médio, 42, 48ss, 143, 144, 175, 176, 185,
 188, 212, 213
Consentimento, 167
Crença e evidência, 199s
Crenças, em Deus, 39s
Culto ao poder, 204, 205
Contradição, 54, 57
Controle, 168
Cosmologia, 61,
Craig., W. L., 50, 51, 52, 212
Criação, 17
 amaldiçoada, 80
Ciro, 95, 97

Davi, 15, 41, 49, 82, 92, 94, 98, 120, 129
Davies, B., 147, 148, 149, 164, 180, 216
Decreto divino, 198
Dedução v. indução, 25, 137
Defesa da vontade livre, 175, 177, 188, 215
Defesa do bem maior, 177, 178, 181, 183,
 184ss, 187, 190
Deísmo, 16, 23, 63ss, 93
Dependência, 72, 94, 132, 167, 200
Descanso, 78
Determinismo, 37, 58, 143, 145, 156ss, 163,
 176, 177, 186, 206
Deus,
 como vontade pura, 179
 bondade de, 42, 43, 44, 86, 87, 125, 148,
 149, 151, 170, 180, 206
 não é o autor do pecado, 155
 poder de, 76, 79, 93, 97, 148, 154, 201,
 202, 203, 204
 relação com o mundo, 144
 soberania de, 54 ss, 213
 sabedoria de, 17, 67, 69, 140, 202, 203,
 204, 208
Diálogo, 46, 131
Disfunção, 22
Dostoevsky, F., 183
Dualismo, 200, 207
Dunkirk, 23, 31
Dever, 121, 147, 170, 209, 210, 215

Edwards, J., 75, 76, 77, 154, 155, 156, 214, 216
Eficácia da oração, 136, 137, 140
Egito, 90, 91, 94
Eli, 98
Elias, 129
Encarnação, 68, 79, 88, 96, 99, 147, 173
Esaú, 94,
Espaço e tempo, 62
Expectativas milenistas, 205
Explicação, 27, 28, 152
Ezequias, 114, 122
Expição, 191, 192, 193

Fé, 16, 25, 43, 67, 69, 77, 79, 80, 84, 90, 97, 98,
 99, 104, 113, 114, 141, 148, 160, 193, 200
Falsas inferências, 28, 147
Farrer, A., 161, 213, 215
Fatalismo, 20, 123, 124, 125, 196, 198, 208
Filo, 45
Fins e meios, 196
Fischer, J. M., 215
Flew, A., 156, 157, 158, 214
Flint, T. P., 212
Frankfurt, H., 134, 167, 214, 215
Fraqueza, 17, 44, 45, 96, 100, 111, 142, 191,
 201, 202, 203, 204, 205
 de Deus, 201, 202
Futuro, 15, 17, 27, 35, 36, 38, 39, 47, 86, 90,
 102, 108, 114, 115, 118, 119, 121, 125, 175,
 181, 183, 196, 198, 205, 206, 207, 212

Gale, R., 212
Geach, P. T., 212
Gerstner, J. H., 216
Gilkey, L., 31, 211
Gorringe, T. J., 216
Governo, 28, 29, 34
Graça, 37, 43ss, 67, 84, 87, 93, 94, 96, 104,
 105, 152, 154, 169ss, 189, 192, 202
 comum, 87, 104
Gutiérrez, G., 204

Habacuque, 98, 113
Hagar, 94
Hart, J., 190
Hasker, W., 52, 211, 212

Índice

- Hebblethwaite, B., 68, 211
Heisenberg, princípio de 127
Helm, P., 213
Hermenêutica, 44, 85
Hick J., 184, 185, 186, 187, 189, 216
História, 91, 96, 104ss
Hitler, A., 64
Holloway, R., 211
Holocausto, 183
- Ignorância, 40, 44, 47, 55, 56, 126, 127, 128, 168, 189, 205, 206
Igreja, 11, 13, 17, 18, 19, 21, 26, 30, 43, 61, 67, 80, 81, 82, 83, 84, 89, 91, 82, 93, 100, 102, 103, 107, 108, 111, 129, 134, 145, 169, 182, 195, 204
Imanência, 19, 71, 79, 80
Imediaticidade, 75
Imobilismo, 121, 208
Império Britânico, 204
Ímpio, 175
Imutabilidade, 190
Indeterminismo, 132, 133, 186
Inescrutabilidade, 104
Irineu, teodicéia de, 184, 186, 187, 190ss
Isaque, 41, 90, 120
Israel, 40, 41, 79, 81, 82, 83, 90ss, 98, 99, 122
- Jacó, 91, 94, 95
James, W., 123, 160, 212, 213, 216
Jeremias, 92, 94
Jesus Cristo, 72, 81, 129
Jó, 18, 98, 113, 146, 147, 174, 181, 200, 219
João, o apóstolo, 202
João Batista, 82
Jonas, 40, 122
José, 17, 41, 91, 95, 97
Judas, 161
Justiça, 20, 36, 37, 78, 84, 116, 119, 126, 143, 146, 147, 149, 151, 158, 164, 167, 175, 183, 187, 188, 190ss, 198, 205, 208, 212
- Kuyper, A., 87
Kvanvig, J. L., 213
- Lei, 93, 118, 164, 165
Leibniz G. W., 24, 65, 67, 93
Lei natural, 86, 87
- Liberdade humana, 36, 37, 38, 42, 47, 48, 51ss, 57, 58, 143, 156, 163, 171, 175, 176, 177, 178, 186, 213
Locke, J., 45
Lucas, J. R., 37, 47, 212
- Mandamentos de Deus, 40, 41
McCann, H. J., 213
MacKay, D. M., 85, 128, 213, 216
Mal, 58, 145
 e Cristo, 175
 e risco, 177, 178
 como necessário para o bem, 180
 como pessoal, 174
 como proposital, 207
 físico e moral, 176, 177
 horrendo, 184
Malebranche, N., 74, 213
Mann, W. E., 214
Marionete, 105
Marxismo, 81
Mateus, 49, 82
Meritórios, atos, 170
Messias, 89, 96, 97
Metafísica, 62, 144, 195
Milton, J., 87
Milagres, 32, 62, 65, 67, 68, 69, 82, 86, 92, 93, 94
Mobilismo, 121, 208
Modelos, 27, 37, 63, 146, 147, 149, 155, 156, 162, 163
Molina, L. de, 48, 49, 51, 212
Moisés, 15, 17, 40, 94, 95, 129
- Nazismo alemão, 204
- Obediência, 92, 94, 101, 102, 119, 120, 121
Ocasionalismo, 74, 213
O'Daly, G., 214
Onipotência, 22, 58, 118, 201
Onisciência, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 46, 49, 53, 58, 201, 212
Opções forçadas, 197
Orações, 69, 129, 130, 131, 135, 137, 139, 140, 141, 142
 proibidas, 129
 e promessas 40, 90, 92, 112, 139, 200, 201, 205

A Providência de Deus

- Ordem causal, 197, 198, 199, 206
Ordem moral, 190, 191
Orientação, 15, 21, 24, 26, 61, 91, 102, 107, 115, 116, 117, 118, 119, 130, 143, 191, 192
- Packer, J. I., 54, 55, 56, 57, 213
Panenteísmo, 64
Panteísmo, 23, 63, 64, 65
Pascal, B., 170
Padrão de vida,
Paulo, o apóstolo, 15, 17, 18, 72, 83, 84, 100, 101, 102, 103, 105, 146, 147, 174, 181, 182, 189, 191, 202, 203, 204, 214
Pecado, 17, 77, 80, 84, 85, 88, 89, 99, 105, 146, 147, 148, 151, 152, 154, 155, 159, 164, 165, 178, 179, 182, 189, 190, 192
 como privação, 149, 150, 152, 163, 214
Pelágio, 33
Permissão, 155, 180, 181, 185, 192, 193
 do mal,
Pedro, 88, 96, 116, 202
Pike, N., 163, 215
Pilatos, 41
Plano de Deus, 15, 104
P'antinga, A., 48, 212, 213, 214, 215
Platonismo, 81
Predestinação, 18, 25, 26, 35, 104
Previsibilidade, 87, 135
Presente, 15, 17, 38, 39, 42, 86, 114, 115, 119, 120, 121, 134, 137
Preservação, 19, 21, 28, 29, 79, 91, 144, 204
Promessas, 40, 90, 92, 93, 112, 139, 200, 201, 205
Profecia,
Providência
 descritiva, 108
 avaliativa, 109
 imediata, 110
 particular, 91, 123
 retrospectiva, 110
Punição, 89, 165, 187, 188, 191, 192, 193
- Queda, 80, 81, 84ss, 86ss, 154, 178, 189, 190, 191, 215
- Razão, 25
Realização, 35, 37, 51, 59, 68, 79, 90, 104, 136, 139, 140, 159, 162, 165, 181, 197, 200, 204, 217
Rebeca, 90, 91
Redenção, 20, 84
Reino de Deus, 140, 141, 185, 190, 205
Reforma, 33, 76, 94, 204
Relações pessoais, 132ss
Responsabilidade, 23, 29, 37, 47, 54, 55, 56, 57, 58, 64, 77, 87, 91, 101, 130, 141ss
Ross, J., 160
- Samuel, 98
Saul, rei, 41, 49, 120
Segundo nascimento, 105
Senaqueribe, 95, 97
Sinais, 83, 93
Sodoma, 40
Sustento da criação, 19
Swinburne, R., 36, 37, 38, 39, 40, 43, 47, 53, 212
- Tanner, K., 215
Teologia do "Processo", 64
Teorias, 73
Terceiro Mundo, 204
Tempo, 47
Tiago, o apóstolo, 100, 202
Transcendência, 19, 71, 79, 80
Uniformidade, 82
- Van Inwagen, P., 215
Vontade de Deus, 30, 40, 41, 74, 78, 88, 89, 99, 100, 114, 116, 117, 120, 142, 177, 189, 195
- Watson, G., 215
Watts, I., 192
Westminster, Confissão de Fé de, 77, 212, 213
Westminster, Catecismo Menor, 27
White, V., 161, 213
Wiles, M., 68, 213
Wykstra, S., 215, 216
- Zwínglio, U., 26, 211

A palavra *providência* parece ter saído do vocabulário dos crentes. Mas as perguntas sobre a atividade de Deus em nosso mundo — o que ele *providencia* para nós e para a sua criação — permanecem tão vivas como antes.

Providência é o ponto em que os teólogos e a comunidade cristã mais ampla travam seus mais intensos diálogos. Perguntas sobre a atividade de Deus no mundo hoje, sua orientação para os crentes, liberdade humana *versus* vontade divina, o lugar da oração na realização de sua vontade, sua responsabilidade em relação ao mal — tudo isso se relaciona com a sua providência. Nosso modo de pensar sobre tais temas está profundamente relacionado com a nossa compreensão de Deus e de como deveríamos servi-lo e adorá-lo.

Em face de recentes afirmações de que o conhecimento de Deus quanto ao futuro é limitado e que portanto Deus se arrisca, Paul Helm reforça a sua discussão da providência divina com o entendimento de que Deus não se arrisca. Ele é onisciente.

PAUL HELM é professor no departamento de teologia e estudos da religião no King's College, em Londres.

SÉRIE TEOLOGIA CRISTÃ

Organizada por Gerald Bray

Esta série consiste de livros-texto concisos introdutórios que visam destacar os temas principais da teologia cristã. Os autores apresentam questões perenes e as soluções testadas pelo tempo enquanto seguem explorando temas contemporâneos e repensando formulações evangélicas de fé.

Livros desta Série:

- A Doutrina de Deus*, Gerald Bray
- A Obra de Cristo*, Robert Letham
- A Providência de Deus*, Paul Helm
- A Igreja*, Edmund Clowney
- A Doutrina da Humanidade*, Charles Sherlock
- A Pessoa de Cristo*, Donald Macleod
- A Revelação de Deus*, Peter Jensen



EDITORA CULTURA CRISTÃ

Rua Miguel Teles Jr., 394 - CEP 01540-040 - São Paulo - SP

Caixa Postal 15.136 - CEP 01599-970 - São Paulo - SP

Fone: (0¹¹) 3207-7099 - Fax: (0¹¹) 3209-1255

Ligue grátis: 0800-141963 - cep@cep.org.br - www.cep.org.br