Robert Letham

A Obra de CRISTO

Série Teologia Cristã

Robert Letham

A Obra de CRISTO

Série Teologia Cristã

A Obra de Cristo © 2007 Editora Cultura Cristã. Publicado em inglês em 1993 com o título *The Work of Christ* © Robert Letham 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
Valdeci da Silva Santos

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)

Letham, Robert, –

L647o A obra de Cristo / Robert Letham; [tradução Valdeci da Silva Santos]. – São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

272p.; 16x23 cm.

Tradução de The work of Christ
ISBN 85-86886-98-X

1. Cristologia. 2. Jesus Cristo – Pessoa e Ofícios. 3. Teologia. I. Letham, R. II. Título.

CDD 21ed. - 232.8

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 09
Agradecimentos 11
Abreviações 13

PARTE UM: FUNDAMENTOS

1. A Obra de Cristo em Contexto 17
2. Cristo e o Plano de Salvação 37
3. Cristo e o Reino de Deus 55
4. União com Cristo 73

PARTE DOIS: CRISTO COMO PROFETA

5. Cristo e a Palavra de Deus 89

PARTE TRÊS: CRISTO COMO SACERDOTE

6. O Sacerdócio Humano de Cristo 103
7. A Natureza da Expiação 123
8. Teorias da Expiação 157
9. Expiação e Justificação 175

PARTE QUATRO: CRISTO COMO REI

10. A Realeza Mediatória de Cristo: A Dimensão Cósmica 195
11. A Realeza Mediatória de Cristo: A Dimensão Corporativa 207

Apêndice: O Intento da Expiação 221
Notas 245
Para Leitura Posterior 255
Índice de Referências Bíblicas 259
Índice de Nomes 265
Índice de Assuntos 269

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.

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

Agradecimentos

Sou grato pela assistência de inúmeras pessoas. O Rev. David P. Kingdon da InterVarsity Press fez vários comentários úteis ao longo do desenvolvimento deste livro, desde a ocasião em que ele me pediu que contribuísse com esta série. Meu velho colega, Tony Lane, comentou valiosamente muitos dos rascunhos dos capítulos. Outros também contribuíram ao longo do desenvolvimento do livro. Certamente, qualquer falha que o leitor encontrar será inteiramente minha. Eu trabalhei nesta obra até o final de 1990. Com algumas exceções, fui incapaz de identificar alguma literatura no assunto publicada depois daquela época.

Meus agradecimentos merecidos também à sra Ruth Michell, do Free Church College, Edimburgo, pela valiosa ajuda com a transferência da informação eletrônica. Por último, mas não menos importante, sou profundamente agradecido à minha esposa, Joan e às crianças, Elizabeth, Caroline e Adam, por sua paciência e bondade durante o curso deste projeto.

Robert Letham

Abreviações

ARG	*Archiv für Reformationsgeschichte*
CCSL	*Corpus Christianorum: Series Latina* (Turnhout, Bélgica: Brepls, 1953-)
CD	Karl Barth, *Church Dogmatics*, org. G. W. Bromiley e T. F. Torrance (Edimburgo: T. e T. Clark, 1956-1977)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Viena: 1866-)
CTJ	*Calvin Theological Journal*
EQ	*Evangelical Quarterly*
ExpT	*Expository Times*
GCS	*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei jahrhunderte* (Berlim: 1897-)
Institutes	J. T. McNeill (org.) e F. L. Battles (tradutor), *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, Library of Christian Classics, 20-21 (London: SCM Press, 1960).
JTS	*Journal of Theological Studies*
LW	*Luther's Works*, 55 vols. (St. Louis: Concordia, 1955-)
MPG	J. P. Migne *et al.* (orgs.), *Patrologia Graeca* (Paris, 1857-1866)
MPL	J. P. Migne *et al.* (orgs.), *Patrologia Latina* (Paris, 1878-1890)

NAK	Nederlands Archief voor Kerkegeschiedenis
NPNF	P. Schaff e H. Wace (orgs.), *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* (Edimburgo: T. e T. Clark, 1886-1900)
NovT	*Novum Testamentum*
NTS	*New Testament Studies*
SBET	*Scottish Bulletin of Evangelical Theology*
SCJ	*Sixteenth Century Journal*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
TDNT	G. Kittel e G. Friedrich (orgs.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976)
WTJ	*Westminster Theological Journal*

1

A Obra de Cristo em Contexto

A frase "a obra de Cristo" parece ser uma expressão esgotada e enfadonha para ser usada como o coração da fé cristã. A morte de Cristo na cruz, sua gloriosa ressurreição e sua surpreendente mensagem do reino de Deus são realidades com poder dinâmico. Vidas, nações, civilizações inteiras têm sido transformadas e reformadas pelo Cristo ressuscitado. No século 20, o peso esmagador do ateísmo militante e totalitário tem sido incapaz de deter o impacto de Jesus Cristo. Os fracos e sitiados seguidores de Cristo na antiga União Soviética e Europa Oriental, após décadas de opressão, não têm apenas sobrevivido: o Cristianismo prosperou, enquanto o Comunismo ateu entrou em colapso. Essa não é uma história nova. Ela certamente será repetida novamente no futuro.

"A obra de Cristo", por mais claudicante que a frase possa soar, atualmente permanece como uma das realidades mais significantes com a qual possamos nos deparar. Como podemos conhecer Deus? Como podemos ter um relacionamento correto com Deus? Como podemos ser perdoados? É possível saber o que há além da sepultura? Como a morte de um homem ocorrida há mais de 2.000 anos pode nos ajudar hoje? Qual a relação da nossa salvação com a crise ambiental, com a pobreza, a opressão e vários outros problemas no mundo político e empresarial? E o que

Jesus Cristo tem a ver com tudo isso? Essas não são questões da periferia da vida. Elas afetam nosso destino e o destino do nosso planeta.

Nas páginas, seguintes investigaremos esses e outros assuntos. Discutiremos o ensino das Escrituras em certos detalhes. Quando saímos ao campo, é sempre bom ter um par de binóculos às mãos. Um pássaro interessante, uma aeronave voando alto ou uma vista panorâmica podem ser observados de longa distância e em maiores detalhes. Um entendimento bíblico da "obra de Cristo" poder funcionar para o cristão, por assim dizer, como um par de binóculos. Do ponto de vista do que Cristo tem feito, podemos contemplar o vasto horizonte do mundo, os eventos nacionais, familiares e pessoais com uma nova visão, com um foco mais nítido.

Ocasionalmente faremos referência ao que outros na igreja cristã do passado disseram sobre o que Cristo fez. Qual relevância o pensamento deles pode ter para nós? Devemos guardar dois fatores em mente.

Em primeiro lugar, estaremos enganados se pensarmos que podemos ler a Bíblia somente por nós mesmos. Toda interpretação das Escrituras é construída sobre o que aconteceu antes de nós. No século 19, um pequeno grupo dos Estados Unidos decidiu abandonar o ensino histórico das Escrituras e estudar as Escrituras por si mesma, partindo do básico. Esse grupo publicou uma revista com o resultado dos seus estudos, chamada *Studies in the Scriptures*. E assim nasceu a seita conhecida como as Testemunhas de Jeová. Distante do ensino histórico da igreja cristã, o estudo da Bíblia é uma receita para o desvio. Como podemos ver, as Testemunhas de Jeová não fizeram nada verdadeiramente novo; elas apenas reproduziram as heresias do Arianismo do século 4º.

Em segundo lugar, se depreciamos as dificuldades passadas da igreja, não estaríamos nós cheios de orgulho? Não seria talvez o caso de estarmos tão envolvidos com o que o Espírito Santo esteja nos mostrando agora que nós prestamos pouca atenção ao que ele mostrou a outros? Parte da razão pela qual a tecnologia tem avançado tanto hoje é porque ela possui uma base de um longo período para se apoiar. Ela não tem tentado reinventar a roda!

O que queremos dizer por "a obra de Cristo"? Em resumo, referimonos a tudo o que Cristo fez quando ele veio a este mundo "por nós e para nossa salvação", tudo o que ele continua a fazer agora, que ele

está resssurreto dos mortos e assentado à mão direita de Deus, e tudo o que ele fará quando retornar em glória no final dos tempos. Esta é uma área vasta! Em um livro dessa espessura, podemos apenas percorrer a superfície. Seria bom poder discutir em detalhes cada passagem citada, mas nesse caso esse livro seria enorme e o leitor iria à falência pagando pelo mesmo! Minha recomendação é a de que os leitores observem as referências bíblicas e examinem o quanto seus respectivos contextos apóiam as alegações que eu faço. Afinal, a melhor coisa que podemos fazer ao lidar com os grandes temas diante de nós é dar uma maior consideração a tudo o que Cristo tem feito e nos apropriarmos de sua obra (e dele também).

A ESTRUTURA ADOTADA NESTE LIVRO

Neste livro decidi formular nossa discussão ao redor dos três ofícios de Cristo: profeta, sacerdote e rei. Esta estrutura tem a vantagem de observar os três grandes ofícios ou funções em Israel no Antigo Testamento. Já que Jesus era um judeu e o Cristianismo definitivamente possui raízes judaicas, esta é uma forma muito própria de observar o que ele fez por nós. A fim de analisar o que ele tem a nos dizer hoje, será mais do que útil saber como ele preenche a estrutura original que Deus traçou em suas lutas com Israel.

De acordo com Wolfhart Pannenberg (1928-), não há nenhuma evidência clara de que Jesus tenha alguma vez reivindicado esses ofícios para si mesmo. Há certa ambigüidade acerca de exatamente quão longe o Novo Testamento como um todo os relaciona a Jesus. Por outro lado, há evidências de que o Novo Testamento tenha feito justamente isso. A Epístola aos Hebreus considera Jesus como o sumo sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque (Hb 5.6-10; 6.20-10.18). O Cristo ressurreto reina sobre seu reino mediatório (1Co 15.12-28; Ef 1.19-23; 1Pe 3.18-22; Ap 1.5,17,18). O Filho é considerado a palavra final de Deus ao homem, superando e suplantando aquela falada por meio dos profetas do Antigo Testamento (Hb 1.1-3). Mas, de outra forma, Jesus claramente não poderia ser um sacerdote em Israel, pois ele era da tribo de Judá e a verdadeira linha do sacerdócio pertencia à tribo de Levi. Além do mais, ele tipicamente distanciou a si mesmo daqueles que o consideravam um profeta, aceitando uma identidade distinta (Mt 16.13-16). Enquanto ele

falou sobre o seu reino, ele ressaltou que este era de uma ordem diferente dos reinos do mundo (Jo. 18.36,37). Ele se recusou a ceder aos desejos daqueles que queriam proclamá-lo rei (Jo. 6.15,16). Aparentemente, falar de Cristo nos termos desses ofícios pode soar como um sério erro. Pannenberg argumenta dessa forma ao sugerir que "apenas um dos três ofícios, ou seja, o "ofício profético", caracterizou, em certo sentido, a obra terrena de Jesus.[1] De certa forma, Pannenberg está correto. Jesus nunca atribuiu qualquer desses ofícios a si mesmo. À primeira vista, esse modelo parece altamente problemático.

Há boas razões, porém, pelas quais essa é uma maneira frutífera e eminentemente bíblica de se entender a obra de Cristo. Antes de qualquer coisa, é virtualmente impossível entender o que Cristo fez se nós o separarmos do pano de fundo histórico da luta de Yahweh com o seu povo da aliança, Israel. Os judeus, na época de Cristo, eram herdeiros de um longo processo no qual Deus havia se revelado a eles como um povo especial que pertencia particular e exclusivamente a ele. As estruturas nacionais deles eram conseqüências dessa auto-revelação do Senhor. Israel mesmo devia sua existência ao chamado de Yahweh a Abraão e ao fato de Yahweh ter resgatado os israelitas do cativeiro egípcio. Israel era a esfera dessa revelação especial, a localização da redenção. Cristo mesmo foi um judeu do século 1º. Ele nasceu em um contexto que trazia as marcas do doloroso processo das ações salvadoras de Deus. As estruturas de Israel eram em si mesmas revelatórias e dadas por Deus. O sacerdócio e o ritual do sacrifício, o profetismo e a palavra do Senhor, o reino e a teocracia, foram, ou haviam sido, integrais para a vida e a experiência de Israel. Isso, como T. F. Torrance indica,[2] era não apenas o contexto da vinda de Cristo, mas também a chave para se entender a razão pela qual ele veio e os efeitos de sua vinda.

Em segundo lugar, ainda que Jesus não tenha reivindicado explicitamente qualquer desses três principais ofícios em Israel, e ainda que possa haver discussão sobre a extensão em que os escritores do Novo Testamento aplicam os mesmos a ele, contudo há forte evidência de que tanto Jesus quanto os escritores do Novo Testamento entenderam que ele realizou as funções associadas a esses ofícios. Em resumo, a obra que Cristo veio realizar foi entendida como o cumprimento de tudo o que os profetas haviam anunciado, de tudo o que o sacerdócio e os rituais haviam prefigurado e de tudo o que o reino havia imperfeitamente representado.

Muitas das evidências serão apresentadas nos capítulos posteriores. No momento, simplesmente indicaremos algo da imagem maior. A principal tarefa do profeta era agir como porta-voz de Yahweh. Ele confrontava seus contemporâneos com as justas reivindicações de Yahweh sobre eles, conclamando-os a serem fiéis ao pacto (Lc 4.18-21; Jo 14.5-11; 15.15). Jesus fez exatamente isso... e mais. A maior diferença foi que ele clamou ser singularmente identificado com Deus. Ele estabeleceu sua própria palavra como o padrão de autoridade. Em outras palavras, os profetas sempre reivindicaram estar falando em nome de uma fonte maior que eles mesmos. Além do mais, Jesus alegou que seu ensino tinha mais peso do que o dos fariseus (Mt 5.17-20,21,22,27,28, 31-34,38,39,43,44). Sua mensagem era a mesma que a do Pai (Jo 5.17-27,36-40,43; 6.44-51; 8.54-56; 14.5-11; 15.15; 17.1-8,14-17; Mt 11.20-27). Por detrás de tudo isso estava a expectativa do Pentateuco sobre o profeta escatológico, cujas palavras deveriam ser a substância de ligação de Israel (Dt 18.15ss). Os samaritanos partilharam dessa expectativa, identificando a figura profética com um Taheb, um tipo de instrutor e legislador. Jesus aceitou essa descrição de si mesmo (Jo 4.25,26). A Epístola aos Hebreus interpreta Jesus como o último profeta que falou "nestes últimos dias", em harmonia com a revelação de Deus por meio dos profetas de Israel. Contudo, ele é também maior que eles, pois a palavra de Deus por meio do Filho é sua palavra final, que supera e suplanta a palavra dos profetas (Hb 1.1-3).

Também em Hebreus, a morte de Cristo na cruz e sua intercessão à mão direita de Deus são vistas em termos sacerdotais (Hb 1.3; 2.14-18; 4.14-5.10; 6.19-10.18).[3] De acordo com estas passagens, a vida de Jesus (e especialmente sua morte) não pode ser apreciada à parte do ritual sacerdotal do Antigo Testamento. Ele foi nosso substituto, representando-nos na cruz. Por detrás de tudo estava a função substitutiva dos sacrifícios levíticos e a natureza representativa do sumo sacerdote em Israel.[4]

Finalmente, enquanto o ensino de Jesus centralizava no tema do reino de Deus e enquanto ele recusou aceitar as tentativas das multidões em proclamá-lo rei, devemos interpretar esse fato em seu contexto histórico. Expectativas abundavam em Israel. Agitações subversivas eram comuns. Muitos em Israel queriam um rei que os ajudaria a derrotar o governo romano. Jesus se recusou a pactuar com esses desejos. Seu

caminho o levaria à cruz, não a uma insurreição violenta. Tal rota era inaceitável às massas, pois a maldição da lei cairia sobre qualquer um que morresse no madeiro (Dt 21.22,23). Assim, Jesus recusou-se a seguir o clamor popular. Mas ele afirmou, diante de Pilatos, que ele era realmente um rei, embora de natureza diferente (Jo. 18.36,37). Após sua ressurreição, sua majestade e reinado mediatório são proclamados (1Co 15.20-28; Ef 1.18-23; Ap 1.5, 17-18). O tema do reino de Deus desaparece e a majestade do Filho de Deus entra em cena. Assim, há muita coisa adotada por Pannenberg quando ele concorda que "o título de rei... designa a posição devida a Jesus por causa de sua ressurreição".[5]

Resumindo, o ofício triplo de Cristo como profeta, sacerdote e rei enfatiza seu papel quanto: (1) falar e ensinar a palavra de Deus, que em última instância aponta para si mesmo; (2) oferecer a si mesmo a Deus como o sacrifício vicário; e (3) reinar sobre sua igreja e sobre o mundo como o Senhor ressurreto. A crise doutrinária nos anos recentes é amplamente devida à predileção moderna de uma cristologia de baixo para cima. Sob essas pressuposições, o homem Jesus é o objeto principal. Os evangelhos sinóticos são, conseqüentemente, a principal fonte, sendo interpretados como registros dos atos de um homem. O homem em questão parece desaprovar qualquer proeminência sobre si mesmo. Colin Gunton mostrou a fraqueza inerente das cristologias de baixo para cima.[6] Elas tendem a apresentar Cristo como um tipo de super-homem, com qualidades extras que o colocam à parte do restante de todos nós. Ao mesmo tempo, sua divindade é mantida em suspense. Em outras palavras, elas terminam com um Cristo que não é completamente Deus nem completamente homem. Se, contudo, o Deus/homem Jesus Cristo é visto como o executor de um ofício, pode-se fazer justiça a ambos, tanto à natureza oculta da revelação de Cristo durante seu ministério terreno (quando, como João Batista coloca, "no meio de vós está quem vós não conheceis"), quanto (no período após a ressurreição) à finalidade de sua obra expiatória e à sua exaltação à mão direita de Deus. Conseqüentemente, podemos afirmar a verdadeira revelação de Deus e, ao mesmo tempo, a revelação de Deus como homem.[7]

Há vários outros métodos de se analisar a obra de Cristo que não o modelo dos três ofícios. Um tema predominante nos evangelhos sinóticos é o do reino de Deus. Ele se ajusta indiretamente à estrutura dos três

ofícios, já que Cristo foi exaltado à suprema autoridade como rei em sua ressurreição. Mas o reino de Deus é um tópico importante por seu próprio mérito. Novamente, a idéia da união com Cristo antecede os escritos de Paulo. Na verdade, alguns acadêmicos (tais como Geehardus Vos e H. M. Ridderbos) têm reivindicado que, quando visto em relação com a morte e ressurreição de Cristo, o mesmo encontra-se no centro da teologia de Paulo. Também houve um forte interesse, não tão antigo, entre os acadêmicos do Novo Testamento, em investigar os significados de vários títulos aplicados a Jesus no Novo Testamento e usá-los para descobrir a perspectiva dos escritores sobre a obra de Cristo. Esses exemplos são suficientes para mostrar que nenhuma metodologia de análise da obra de Cristo irá jamais alcançar apoio universal. Além disso, qualquer modelo terá suas próprias limitações. O teorema de Gödel provou matematicamente que nenhum sistema único pode ser abrangente e consistente ao mesmo tempo. Alguma organização, contudo, é necessária, a fim de se obter entendimento da matéria estudada. Gostaríamos apenas de ressaltar as vantagens e desvantagens da estrutura de estudo que estamos usando. Portanto, ainda que tenhamos selecionado o esquema profeta/sacerdote/rei como um modelo próprio para nos auxiliar a entender o que Cristo tem alcançado para nós, introduziremos outras estruturas relevantes ao longo do caminho.

Assim, no capítulo 2, veremos como Cristo se relaciona às categorias bíblicas importantes do pacto e da eleição. No capítulo 3, questionaremos o que o tema do reino de Deus tem a ensinar sobre a obra de Cristo. No capítulo 4, focalizaremos a união com Cristo e as várias formas em que ela é expressa nas Escrituras. Então, no capítulo 5, retornaremos à estrutura dos três ofícios ao discutirmos Cristo como profeta, no ato de proclamar e ser a Palavra de Deus. No capítulo 6, olharemos para o assunto altamente negligenciado do sacerdócio humano de Cristo. Sua obra sacerdotal continuará a receber atenção no capítulo 7 (a natureza da expiação) e no capítulo 8 (onde discutiremos as principais perspectivas que a igreja tem tido sobre a cruz). A relação entre o ato sacerdotal de Cristo na expiação e a doutrina da justificação será o assunto do capítulo 9. A questão extremamente discutida da extensão (ou intenção) da expiação será tratada em um apêndice. Finalmente, nos capítulos 10 e 11, discutiremos a majestade mediatória de Cristo em suas dimensões cósmica e pessoal.

Ao falar sobre Cristo exercendo os três ofícios, devemos atentar para o perigo de separar as várias funções. Juntas, elas formam uma única obra de Cristo. Logo, o ofício profético de Cristo também o revela de uma vez como sacerdote e rei. Seu sacrifício sacerdotal revela seu amor, graça e justiça de Deus e, portanto, o mesmo é também profético. Sua majestade providencia a autoridade subjacente a tudo o que ele faz em termos proféticos ou sacerdotais. Resumindo, Cristo é profeta, sacerdote e rei simultânea e continuamente. Durante seu ministério terreno, ele não atuou simplesmente como profeta, revelando Deus e seus propósitos, mudando então para o modo sacerdotal a fim de realizar o seu sacrifício na cruz e finalmente tornar-se rei na sua ressurreição, cada função sendo descartada assim que a outra fosse assumida. Há uma progressão que nossa estrutura nos permite seguir, mas a mesma é uma progressão histórica e soteriológica, não uma separação de funções por uma ordem cronológica. Há alguma justiça em analisar o ofício profético durante o ministério terreno, mas o mesmo é apenas para objetivo do foco e para enfatizar a progressão. O mesmo somente é válido dentro do contexto da obra de Cristo para nós e para nossa salvação, uma obra que, como sua pessoa, não pode ser dividida.

A UNIDADE DA PESSOA E OBRA DE CRISTO

O que Jesus fez está diretamente relacionado com o que ele é. É a singularidade da sua pessoa que determina a eficiência de sua obra. Como João Calvino (1509-1564), por exemplo, argumentou (*Institutas* II.xii.3), apenas aquele que é simultaneamente verdadeiro Deus e verdadeiro homem poderia obedecer a Deus em nosso lugar:

> Apareceu, pois, o nosso Senhor como verdadeiro homem e se revestiu da pessoa e do nome de Adão a fim de tomar seu lugar para obedecer ao Pai, para apresentar nossa natureza como o preço da satisfação ao justo juízo de Deus, e, na mesma carne, pagar a penalidade que merecíamos. Em resumo, desde que como Deus apenas ele não poderia experimentar a morte, nem como homem apenas poderia ele vencê-la, ele uniu natureza humana e divina a fim de que, para expiar o pecado, ele pudesse se submeter à fragilidade de uma à morte; e a fim de que, lutando com a morte pelos poderes da outra natureza, ele pudesse conquistar-nos a vitória.

Calvino atribui o valor do sacrifício expiatório de Cristo ao fato de ele ser ao mesmo tempo divino e humano. Sua obediência e morte expiatória são ambas dependentes de quem ele é. Certamente Calvino não estava sozinho nesta posição. O Catecismo de Heidelberg (1563) argumenta no mesmo sentido em suas perguntas 15 a 17. Ao perguntar sobre qual natureza o Mediador deveria ter, o Catecismo de Heidelberg responde que ele deveria ser verdadeiro homem e sem pecado e, ao mesmo tempo, verdadeiro Deus. A justiça de Deus requer que um homem "da mesma natureza humana que pecou" providencie satisfação pelo pecado, mas ao mesmo tempo ele mesmo deve ser sem pecado. Tais reivindicações têm ecoado na igreja desde os primeiros séculos, quando o Apolinarismo, com sua argumentação de que a natureza divina do Logos assumiu o lugar da alma humana em Jesus, foi combatido com o contra-argumento da ortodoxia de que "o que não foi assumido não pode ser curado".[8] Um Cristo menos que humano não poderia ser o Salvador de seres humanos, como um Cristo menos que divino não poderia ser a verdadeira revelação de Deus. Quem Cristo é determina o que ele pode fazer.

No nosso século, esta máxima tem sido reafirmada com vigor. Karl Barth (1886-1968) constantemente enfatizou a unidade do ser e dos atos de Deus. Em se tratando da mediação de Cristo: "É no fato particular e forma particular que Jesus Cristo é verdadeiro Deus, verdadeiro homem, e verdadeiro Deus-homem que ele opera, e é em sua obra no fato, e apenas nesse fato, que ele é Singular, e não em outro".[9] G. C. Berkouwer (1903-) também adverte fortemente contra qualquer separação entre a pessoa e a obra, argumentando que qualquer separação nos conduzirá ao desvio no que diz respeito às duas. Uma abordagem isolada da pessoa de Cristo é impossível, desde que ele pode ser conhecido apenas em relação com sua obra. As duas constituem uma única mensagem. "Mencionar o nome de Cristo é apontar para sua obra, e mencionar a bênção da sua obra é... lidar com a obra daquele que a igreja, em adoração, confessa: *vere Deus, vere homo*."[10] Por outra perspectiva, Pannenberg argumenta que "Jesus possui significado 'para nós' apenas na proporção de que esse significado é inerente em si mesmo.[11]

Contudo, essas verdades não têm sido sempre apreciadas. O foco dos primeiros séculos da igreja foi dirigido à pessoa de Cristo, à eterna relação de Cristo com Deus (o problema da Trindade), e então à relação da divindade de Cristo com sua humanidade (o problema da encarnação).

A obra de Cristo recebeu pouca atenção direta. Em parte, podemos entender o porquê. O mundo helênico estava preocupado com a realidade atemporal, com o eterno, com a questão ontológica. Essas foram as áreas das quais surgiram os assuntos filosóficos e doutrinários a serem tratados pelos pais da igreja. Eles teriam desapontado sua própria geração (e também a nossa) se não tivessem dirigido o evangelho às inquietações de seu próprio mundo. Mesmo enquanto faziam isso, eles estavam conscientes da relação integral entre quem Cristo era em si mesmo e as necessidades da nossa salvação. Já mencionamos a rejeição veemente da igreja às perspectivas de Apolinário em 381. Apolinário ensinou que o Logos divino assumiu o lugar da alma humana no Cristo encarnado. Portanto, Cristo não foi totalmente humano. Ele possuía um corpo humano, mas uma alma divina, não uma alma humana. A rejeição ortodoxa dessa idéia estava embasada na premissa de que "o que não foi assumido não pode ser curado". Se Cristo não era totalmente humano, ele não podia nos salvar nem oferecer um verdadeiro sacrifício de expiação em nosso favor, nem poderia ele identificar-se conosco em nossas fraquezas e tentações. Ele deve ser homem para nos representar, assim como ele deve ser Deus a fim de revelar Deus a nós. O foco dos pais da igreja não foi tanto devido a um recuo da história, e menos ainda a uma falta de atenção para com a obra da salvação, mas devido a uma projeção deliberada do evangelho ao pensamento do mundo daqueles dias. Além do mais, o próprio conceito da encarnação foi, em si mesmo, um desafio frontal ao caráter dualístico da filosofia e religião gregas. De acordo com grande parte do pensamento grego, a idéia de que o mundo material possui um valor intrínseco era anátema. Por meio da ênfase na encarnação, os pais da igreja estavam apontando para o valor inerente e para a importância da criação, bem como da história.[12] Essas foram as razões prementes que orientaram a centralização do foco da igreja em seus dias mais remotos, mas nós não podemos negar que aquilo que foi realizado por Cristo não foi estudado com profundidade.

Em nossos dias, o pêndulo tem balançado para o extremo oposto. Sob o impacto do dualismo filosófico, oriundo de Kant, o mundo intelectual ocidental tem desprestigiado a eternidade e absolutizado o tempo. Se o fator histórico era negligenciado no mundo helênico, o mesmo é absolutizado na era moderna. Para Kant, o verdadeiro conhecimento científico existe apenas no campo fenomenal, aquilo que pode ser ob-

servado e medido pelo sentido. Como resultado, o mundo pós-Kantiano tem colocado um grande ponto de interrogação ao lado do sobrenatural. A discussão sobre Deus tornou-se altamente problemática. Na Cristologia isso é visto na insistência de vários estudiosos em estabelecer uma cristologia de "baixo para cima", começando com e sendo controlada pelos registros históricos sobre o homem Jesus de Nazaré. Se a divindade entra em cena, em algum ponto, a mesma vem como uma dedução a partir de uma imagem puramente imanente, construída pelos evangelhos sinóticos ou por uma teologização totalmente humana da igreja primitiva. Podemos ver isso na reivindicação de Oscar Cullman, da qual trataremos mais tarde, de que, para o Novo Testamento, uma cristologia funcional é o único tipo que existe.[13] O mesmo é evidente na abordagem de Pannenberg à cristologia por intermédio de métodos da ciência histórica, em muitos escritos contemporâneos sobre a Cristologia primitiva a partir da perspectiva dos estudos do Novo Testamento e na obra dos teólogos da Libertação, como, por exemplo, Jon Sobrino.[14] O que essa tendência demonstra é a noção de que nós devemos primeiro perguntar o que Jesus realmente realizou, e somente então poderemos começar a debater a questão sobre quem ele era. Realmente, algumas vezes é dada a impressão distinta de que a questão posterior é aquela que não deve ser levantada.

Colin Gunton tem, como já notamos, chamado a atenção para algumas fraquezas sérias dessa abordagem. A mesma tende a nos deixar com um Cristo que é pouco diferente de um super-homem, cujas qualidades humanas são tão elevadas que estão além de nosso alcance e, portanto, alguém que dificilmente será capaz de simpatizar com nossas fraquezas. Somos deixados com muito pouco da ênfase do Novo Testamento sobre a encarnação, ou seja, que "Deus estava em Cristo".[15] Alguns não têm poupado esforços, explicando que a igreja tem se enganado ao assumir que o Novo Testamento até ensina essas coisas. O resultado desse esforço é um Cristo que não é totalmente Deus e nem totalmente humano como nós. Ainda mais, tal abordagem induz a um dualismo subjacente entre tempo e eternidade, função e ontologia, que há muito foi abandonado pelas ciências naturais como incorreto pela própria natureza. Tal dualismo é também estranho às doutrinas bíblicas da criação, providência e ressurreição, que afirmam que Deus é o Criador de ambas, a realidade tangível e a intangível, que aquele que é eterno trouxe os

campos do tempo/espaço à existência e continua a exercer sua soberana autoridade sobre todo o universo. Portanto, uma cristologia satisfatoriamente funcional, focalizando a obra de Cristo a ponto de excluir sua pessoa, possui fraquezas graves.

A preocupação em preservar a unidade da pessoa e obra de Cristo é evidente em algumas discussões clássicas de Cristologia. Irineu (c. 130-c. 200), em sua obra mais importante, *Contra as Heresias*, livro V, desenvolveu, em sua teoria da recapitulação, o conceito paulino de Cristo como o segundo Adão. Segundo Irineu, Cristo delineia novamente todos os estágios de Adão, obedecendo a Deus naquilo que Adão desobedeceu. Ele passou por todos os estágios da vida humana, por sua vez santificando cada um. Como Adão foi o cabeça da raça que agora está sujeita à morte, também Cristo instituiu uma nova humanidade. A desobediência de Adão, confirmada diante de uma árvore, foi remediada pela obediência de Cristo no madeiro. A encarnação implica tudo isso. Cristo se tornou o que somos a fim de nos tornarmos aquilo que ele é. Sua encarnação teve o objetivo de realizar nossa redenção. Ao mesmo tempo, nossa redenção não poderia ter acontecido não tivesse o Verbo se tornado perfeitamente humano. Encarnação e expiação são ambas necessárias e mutuamente decisivas.

A grande obra de Anselmo (1033-1109), *Porque Deus se Tornou Homem?*, é admiravelmente semelhante nesse aspecto. Anselmo argumenta que o propósito da encarnação foi que Cristo pudesse fazer expiação pelos nossos pecados. Cristo foi e é quem ele é a fim de nos salvar. Não há encarnação sem expiação! Não há expiação sem encarnação! João Calvino também salienta o fato de Cristo ter assumido a natureza e o nome de Adão a fim de que, na posição de Adão, ele pudesse oferecer nossa carne a Deus para satisfazer seu julgamento. Karl Barth desenvolve isso um pouco mais quando considera a expiação como pacto, encontrando expressão na união da divindade com a humanidade de Cristo. Em linha com sua ênfase na unidade do ser e dos atos de Deus, Barth argumenta que o ato da expiação é encontrado no ser de Cristo. A união da divindade e humanidade de Cristo é o pivô do qual o todo da salvação (certamente, o todo da teologia) deve ser visto (*CD*, IV/1, p. 67-78, 123-128). Para Barth, a encarnação tem uma influência controladora sobre a expiação como pacto, e, portanto, sobre toda a obra da salvação. Tudo é governado por isso. A sua concentração em Cristo é excessiva. A dis-

tinção das partes tende a ficar obscura. Todavia, a relação entre encarnação e expiação, pessoa e obra de Cristo, encontra-se lá.

Como conseqüência natural, assim como não pode haver encarnação sem expiação, também não pode haver expiação sem encarnação. Em outras palavras, como Cristo tornou-se homem especificamente para morrer pelos nossos pecados e ressuscitou para nossa justificação, assim também sua morte pelo pecado exigiu que ele se tornasse humano. Ele se encarnou para uma incumbência particular. Ele completou seu dever com sucesso por ser quem ele era. Se ele não fosse Deus, não poderia ter revelado o Pai. Se ele não fosse humano, não poderia representar-nos, nem poderia ele ter oferecido obediência humana a Deus, nem ter sofrido a penalidade da justiça divina pelos pecados da raça humana. Se ele não fosse Deus, não teria o poder para salvar-nos. Se ele não fosse humano, não teria a experiência humana para salvar-nos. Se ele não fosse uma pessoa integrada, mas, ao contrário, fosse um tipo esquizóide, Deus não poderia, em sentido algum, afirmar ter se identificado conosco em nossos sofrimentos. Seríamos deixados, ao contrário, com um salvador oco e um deus indiferente e desinteressado em nós naquilo que seria nossa maior necessidade.

Encarnação e expiação, contudo, não são apenas indispensáveis uma a outra; elas são também mutuamente decisivas. Elas são parte do grande movimento da graça de Deus em direção à humanidade em Jesus Cristo. Não é suficiente que afirmemos a verdade da encarnação e então passemos a afirmar a verdade da expiação como dois fatos isolados. Eles são parte integrante de um todo. O surgimento histórico do Deus encarnado em Cristo foi para expiar nossos pecados. O sofrimento e morte expiatórios de Cristo pelos nossos pecados foram realizados pelo próprio Deus encarnado.

Esta relação íntima e inquebrável sempre foi parte do subconsciente coletivo da igreja. Todavia, têm surgido desequilíbrios incontestáveis, com freqüência devidos a fatores históricos e culturais. Por exemplo, a igreja ocidental tem sido profundamente influenciada por categorias legais e jurídicas. Desde os tempos do advogado Tertuliano (c. 160-220), seu raciocínio tem sido devedor da lei romana. Talvez isso fosse inevitável, pois, afinal de contas, o Império Romano teve seu grande vigor na administração e jurisprudência, e assim deixou um legado à igreja latina que passou fielmente pelos séculos até hoje. O desenvolvimento de uma lei canônica

e o trajeto hierárquico da Igreja Romana são conseqüências óbvias disso. Outros resultados incluem a forte concentração sobre a expiação e a justificação que se desenvolveu no período medieval. O aspecto legal do evangelho foi desenvolvido amplamente. Na maior extensão dos termos, o foco da igreja ocidental recaiu especialmente sobre certos elementos da teologia paulina, em vez de, por assim dizer, sobre as ênfases ontológicas e místicas de João, ou mesmo sobre a dinâmica e os elementos da história redentora do próprio Paulo.

A igreja oriental, por outro lado, foi diferente. Ofuscando tudo o mais, estava a rápida emergência do Islamismo no século 7º. A Igreja Grega viu seu território ser tomado. Antes daquela época, o Oriente havia demonstrado agudas habilidades teológicas. Ele havia estado na vanguarda quanto a explorações dos mistérios da Trindade e da encarnação. Com a hegemonia do Islamismo, a igreja foi lançada para a defensiva. Ela passou a não ter mais a liberdade para explorar o evangelho nem para evangelizar. Sua missão tornou-se apenas preservadora, isto é, a de manter os dogmas dos grandes concílios ecumênicos, e isso ela fez através dos longos séculos que se seguiram. Como conseqüência, por razões históricas e teológicas, seu foco tornou-se muito diferente daquele empregado no Ocidente. Historicamente, os debates sobre expiação e justificação no Ocidente deixaram o Oriente de lado por longos anos. Quando os teólogos do Oriente foram forçados a tratar desses assuntos, eles os acharam questões até certo ponto estranhas a serem respondidas. Séculos de isolamento lingüístico e cultural haviam produzido algo como uma mentalidade de cerco. Como uma minoria cercada em um mundo isolado e estrangeiro, eles falavam uma língua que havia sido por muito tempo desconhecida ao Ocidente, enquanto, por outro lado, o latim havia se tornado uma língua completamente estrangeira para eles. Teologicamente, agindo para preservar os dogmas do passado, a igreja no Oriente manteve a orientação ontológica daqueles dogmas, em vez das preocupações legais do Ocidente. A pessoa de Cristo era central. Vagamente falando, a teologia era a de João, e não a de Paulo. É necessário pouco discernimento para perceber que ambas deveriam ser apresentadas juntas. Nós precisamos de João e também de Paulo. Nós precisamos da pessoa de Cristo e também da sua obra.[16]

O século 19 presenciou uma tentativa particularmente notável de entender a obra de Cristo por meio de sua pessoa. John McLeod Campbell

(1800-1872), para seu sofrimento, foi então deposto do ministério da Igreja da Escócia. Discutiremos suas interpretações da expiação no capítulo 8, e por isso podemos oferecer apenas algumas considerações breves sobre elas nesse ponto de nossa apresentação. A premissa básica da teologia de Campbell era a de que Deus é amor. Em Jesus Cristo há um duplo movimento. Há um movimento de Deus à humanidade no qual seu amor e perdão são revelados juntamente com seu julgamento sobre o pecado. Simultaneamente, há um movimento de resposta a Deus pelo qual Cristo, em nossa humanidade, oferece uma resposta perfeita e vicária ao amor e julgamento de Deus. Nós respondemos pessoalmente a esse duplo movimento pelo Espírito Santo, que nos capacita a participar da própria resposta de Cristo a nosso favor. A obra de Cristo não tem nenhum proveito para nós à parte da participação em sua pessoa. Logo, na encarnação, Cristo se une a nós assumindo nossa humanidade em união consigo. Em nossa humanidade ele se arrependeu, creu e morreu por todos nós. Pelo Espírito nós somos unidos a ele para participar de sua resposta vicária, a qual, por sua vez, é uma resposta oferecida em nossa humanidade.[17]

Campbell possui uma tendência fortemente universalista. Desde que Cristo, em sua encarnação, assumiu a natureza comum a todos nós, quando a encarnação controla a expiação, a última é então vista como incluindo no seu escopo todos os que participam da natureza assumida na encarnação. Se Cristo une a si mesmo com todas as pessoas na encarnação, então ele também morre por elas na cruz. Se sua morte efetivamente alcançou o que ele planejou, então todas as pessoas são salvas. Deve-se encontrar alguma coisa em Campbell (ou em Barth e T. F. Torrance, que também adotam uma abordagem encarnacional, ainda que formalmente rejeitem o universalismo) que satisfatoriamente evite essa conclusão. O universalismo encarnacional não é ensinado na Bíblia. Como analisaremos no capítulo 4, a união com Cristo sempre é expressa da nossa parte pela fé no Cristo encarnado e ressuscitado (veja Jo. 1.12). Todavia, onde a encarnação, ainda que mantida como verdadeira, não recebe a devida importância teológica, a relação entre Cristo e a humanidade torna-se corrompida. O pensamento católico desenvolveu-se nessa direção após os concílios ecumênicos dos primeiros seis séculos (tais como aqueles de Nicéia em 325 d.C., Constantinopla em 381 d.C., e Calcedônia em 451 d.C.), à medida que Cristo foi visto em sua suprema divindade e sua natureza comum com a

humanidade foi negligenciada. Conseqüentemente, surgiu a necessidade de alguma forma de mediação humana entre nós e o Cristo exaltado. A virgem Maria foi a solução aprovada.

Um levantamento da discussão sobre a obra de Cristo

Vários temas abrangentes reaparecem sistematicamente na discussão sobre o entendimento da igreja acerca daquilo que Cristo realizou. Primeiramente, a apresentação de Cristo como mestre e exemplo foi um dos focos mais importantes nos primeiros séculos. Logo após a morte dos apóstolos, uma perspectiva legalista foi desenvolvida. Cristo foi visto como um exemplo a ser seguido e o evangelho passou a ser definido como uma nova lei. Ao mesmo tempo, a igreja foi forçada a defender-se contra heresias. Além do mais, ela deveria esclarecer sua fé em contraste com o Judaísmo. Conseqüentemente, Cristo passou a ser visto como mestre. Em segundo lugar, a igreja reconheceu a centralidade da cruz. Irineu, em sua teoria da recapitulação, discorreu sobre Cristo reparando a desobediência de Adão por sua obediência no madeiro, conquistando, assim, aquilo que havia nos arruinado. A morte de Cristo foi um sacrifício. A cruz não foi desprestigiada completamente. A árvore diante da qual Adão foi desobediente foi reparada pelo madeiro da obediência de Cristo.[18] Em terceiro lugar, na igreja do primeiro século, a morte de Cristo foi freqüentemente entendida como o pagamento do preço do resgate ao diabo. Ele teria sido liberto do poder do diabo por sua ressurreição, assegurando, assim, a libertação completa do seu povo. Logo, a salvação foi garantida pela ressurreição e exaltação de Cristo.[19] Esses conceitos foram dominantes por um milênio. Em quarto lugar, no Oriente, o tema ainda mais básico da deificação (*theōsis*) sustentava todos estes argumentos. De acordo com Irineu, a razão pela qual o Filho de Deus se tornou o que somos foi para que nós, por outro lado, pudéssemos participar de sua perfeição (Contra as Heresias V, prefácio: *MPG*, 7/2, 1120). Para Atanásio, o objetivo de Deus, estabelecido para a humanidade na criação, foi a participação no Logos divino. A obra redentora de Cristo restabeleceu esse objetivo (Sobre a Encarnação I, 3, 14; *MPG*, 25, 96-97,100-101,120-121).

Os três modelos mais comuns na igreja do primeiro século (a ênfase na vida de Cristo, seu ensino e exemplo; a ênfase sobre sua morte como um sacrifício pelo pecado; e a ênfase sobre sua ressurreição como uma conquista triunfante sobre o pecado, morte e Satanás) reaparecem com outras formas mais tarde, (o tema da deificação foi amplamente confinado à igreja do Oriente). Antes de qualquer coisa, a vitória triunfante da ressurreição continua a providenciar uma base para o entendimento da obra de Cristo. Por exemplo, em seu livro *Christus Victor*, o teólogo sueco Gustav Aulén (1879-1977) chamou a atenção para o que classificou de doutrina clássica da obra Cristo. Ele a interpretou como a conquista de Cristo sobre Satanás e os poderes do mal e como a reconciliação do mundo consigo mesmo. Essa abordagem, segundo ele, foi preponderante durante os primeiros mil anos, depois foi obscurecida por Anselmo, foi resgatada por Lutero, mas negligenciada depois dele. Tal argumentação foi, sem dúvida, exagerada. Veremos isso mais tarde. Mesmo assim, o tema se fez presente. Hoje, a reflexão sobre a ressurreição como uma promessa de esperança em meio ao sofrimento compartilha dessa tendência em várias maneiras.[20] Em segundo lugar, Anselmo forçou o debate sobre a obra de Cristo para focalizar seus sofrimentos e morte. Com o sistema de penitências da Igreja Católica Romana e o contexto social do feudalismo medieval como reforços culturais, a teoria de Anselmo sobre a morte de Cristo como uma satisfação à honra de Deus foi não apenas influente em si mesma, mas também dirigiu a concentração para a cruz como o esteio da obra de Cristo. Em terceiro lugar, a vida de Cristo recebeu muita atenção no século 19. Influenciados pelo intenso espírito de imanência da época, os estudiosos do Novo Testamento se atarefaram na busca do Jesus histórico. Uma nova consciência histórica emergiu. As mais recentes disciplinas da Psicologia e Antropologia entraram em cena. Para o Liberalismo do século 19, aquilo que o homem Jesus de Nazaré realizou tornou-se decisivo para a fé cristã. F. D. E. Schleiermacher (1768-1834) visualizou Cristo como a revelação da mais alta forma de uma consciência divina, incomparável e singular. Conseqüentemente, ele era a suprema forma de um traço humano universal de dependência absoluta, um traço que é expresso na piedade e atividade religiosa, mas que se torna obscurecido, em maior ou menor grau, em todos nós. Apenas em Jesus Cristo essa dependência total de Deus foi inabalável. Logo, seres

humanos são redimidos agora pela participação na comunidade fundada por Jesus. Para Schleiermacher, o impacto de Jesus nos seus seguidores, enquanto inerentemente religioso, ocorre normalmente por meio de um processo social humano. A obra de Cristo, contudo (ainda que religiosa), foi ao mesmo tempo exemplar.

Muito da teologia liberal seguiu o mesmo curso. É verdade que nem tudo foi reduzido à imitação de Cristo. Devido à concentração sobre a vida de Jesus, contudo, uma ênfase dominante foi dada à sua ética e ensinos. Com Jesus sendo visto puramente em termos humanos, como alguém que pregou e ensinou sobre Deus o Pai e o reino de Deus, a tendência foi ver a igreja como uma comunidade adaptada a essa visão de Jesus. Assim, para A. Ritschl (1822-1889), não existe nenhuma ligação direta entre Jesus e Deus. Jesus foi uma figura histórica. O sobrenatural foi excluído de consideração. Jesus era um simples homem, e seu significado deveria ser explicado puramente em termos humanos. Sua singularidade histórica baseia-se no fato de ele ter fundado a igreja, estabelecendo o reino de Deus. Como tal, ninguém poderia ser igualado a ele.[21] Novamente, A. Harnack (1851-1930), ainda que não tenha reduzido Cristo aos seus ensinos ou ética, seguiu, contudo, a linha do Liberalismo ao separar a essência da fé cristã da pessoa de Jesus. Para ele, o Cristianismo transcende todas as formas de sua promulgação histórica, incluindo a do próprio Jesus. Como Jesus o proclamou, o evangelho diz respeito apenas ao Pai, e não ao Filho. Quando Paulo apareceu em cena, o foco voltou-se para Jesus.[22] Para Harnack, enquanto o ensino de Jesus foi de grande importância, ele foi apresentado meramente em uma categoria semelhante a todos os outros entendimentos históricos do Cristianismo. O Cristianismo essencialmente envolve o relacionamento da humanidade com Deus o Pai. Sua relação com Jesus é histórica, e não teológica. Ele foi apenas o primeiro a proclamar esse relacionamento.

Há uma posição anterior sobre a pessoa de Cristo que geralmente tem influenciado conclusões sobre a sua obra e seu significado para a igreja. Se Jesus é exclusivamente humano, logo segue-se que ele aponta para algo além de si mesmo, algo maior que ele mesmo, a que ambos, ele e nós, devemos estar comprometidos. Primariamente, Jesus é um exemplo, cuja ética deve ser seguida, ou ele apenas possui uma prioridade histórica como o primeiro cristão ou como o fundador da igreja.

Em termos atuais, a Teologia da Libertação goza de algumas semelhanças com o Liberalismo do século 19. Em sua obra principal, *Christology at the Crossroads*, Jon Sobrino (1938-) concentra-se na história de Jesus relatada nos evangelhos sinóticos. O ensino de Jesus focaliza não a si mesmo, mas o reino de Deus. Usando as ferramentas da análise social marxista, Sobrino reivindica que o reino de Deus foi visto por Jesus como uma luta por justiça na sociedade, como um ataque à pobreza e suas causas. Jesus localizou o pecado especialmente na opressão política e nas estruturas sociais. Jesus identificou-se com o pobre e oprimido em suas lutas. Ele ofereceu uma ética de amor e compromisso com o reino de Deus. Sua morte demonstrou a própria identificação de Deus com o pobre e o oprimido em seu sofrimento. Sua ressurreição é uma promessa, oferecendo esperança para o futuro deste conflito. Para Jesus, o fazer veio antes do conhecer, a ortopraxia (conduta correta) teve prioridade sobre a ortodoxia (crença correta). Então a ética de Jesus também exige que o sigamos como discípulos. Esse discipulado é um compromisso completo com uma luta contra a opressão por meio da solidariedade com os pobres nos seus sofrimentos. Claramente, para Sobrino, Jesus é um exemplo ético. Ele é um catalisador para nós em um discipulado comprometido com as mudanças sociais, políticas e econômicas segundo as linhas marxistas. Temas semelhantes ocorrem nos escritos de outros teólogos da libertação que têm analisado assuntos cristológicos com certa profundidade, como, por exemplo, Juan Luís Segundo (1925-) na obra *The Historical Jesus of the Synoptics*.

De Schleirmacher a Sobrino, em todas estas "Jesulogias", podemos ver uma tendência voltada para os evangelhos sinóticos. Esse fato baseia-se na pressuposição de que a vida de Jesus possui prioridade sobre a proclamação do Cristo ressurreto pela igreja. Permanece, porém, o fato de que é simplesmente impossível desentrelaçar o ensino e ética do Jesus terreno da pregação do Cristo ressurreto *a tal ponto* de usar o primeiro com uma referência distinta e anterior com o propósito de reivindicar primazia histórica e teológica sobre o último. A história de Jesus nos sinóticos é, em si mesma, uma interpretação. Os evangelhos são documentos teológicos. Isso não os torna menos históricos. Certamente, os escritores dos evangelhos não colocaram seu próprio ensino na boca de Jesus. Pelo contrário, toda a evidência aponta para o inverso. O ensino

deles foi baseado nos feitos e ensinos de Jesus. O velho e ainda corrente clamor de que os registros das palavras e feitos de Jesus são simples projeções de uma futura reflexão eclesiástica e teológica é uma má interpretação da evidência. Deveríamos ser cuidadosos, todavia, sobre o tipo de ingenuidade revelado pelo Liberalismo do século 19 e, até certo sentido, compartilhado pelos contemporâneos teólogos da libertação em sua ênfase maior sobre a ética do Jesus terreno. É óbvio que a vida de Jesus é essencial para um entendimento daquilo que ele fez, e os evangelhos são a fonte de onde aprendemos isso. Todavia, os mesmos deveriam ser lidos como parte do completo ensino apostólico.

Nos últimos anos, a atenção teológica tem sido mais uma vez direcionada para a cruz, mas de formas impressionantemente novas. Abordando um tema de Lutero, o da *theologia crucis* [teologia da cruz], os teólogos alemães Jürgen Moltmann (1926-) e Eberhard Jüngel (1934-) desenvolveram o tema do "Deus crucificado". Na cruz, como eles alegam, Deus mesmo participou do sofrimento e desolação de todo o mundo por suportar a maldição do abandono que apenas os marginalizados e despojados podem experimentar. Na verdade, Moltmann interpreta a cruz em termos trinitários. O clamor de Jesus pelo desamparo significa seu abandono pelo Pai, enquanto que o Pai, por sua vez, sofre pela entrega do Filho. O Espírito que justifica o ímpio procede desse evento. Essa empolgante percepção vai de encontro à doutrina tradicional da impassibilidade divina (de que Deus não pode se envolver com o sofrimento), uma idéia emprestada da filosofia grega e de grande impacto no período patrístico, mas que deixa Deus isolado e afastado das necessidades humanas. Todavia, a despeito tanto de Moltmann quanto de Jüngel estabelecerem uma estreita relação entre a cruz e a ressurreição de Cristo, até que ponto eles fizeram justiça à totalidade do testemunho bíblico sobre a obra de Cristo? Embora a crucificação seja inquestionavelmente o centro da revelação de Deus e também o âmago da salvação, mais coisas estão envolvidas do que simplesmente isso.[23] O Novo Testamento está repleto de alegres reflexões a partir da perspectiva da ressurreição de Cristo. Um novo mundo começou e o antigo está passando. Tentaremos abordar esses grandes temas nos próximos capítulos.

2

Cristo e o Plano da Salvação

O conceito de pacto é muito importante para uma compreensão das Escrituras. Como um acadêmico contemporâneo indica, "virtualmente, cada escola de interpretação bíblica hoje tem apreciado a relevância dos pactos para o entendimento da mensagem distintiva das Escrituras".[1] Antigo e Novo Testamento são simplesmente outra forma de se dizer antigo e novo pacto. Como a obra de Cristo se encaixa dentro do tema do pacto de Deus é uma questão crucial.

Como a Bíblia entende o pacto? Uma das opções que ela evita é interpretar o pacto como um acordo feito por duas partes iguais, como se fosse um contrato de negócios. Por exemplo, os tradutores da Septuaginta se recusaram a traduzir a palavra hebraica *bᵉrîṯ* por *synthēkē*, que normalmente significa um testamento mútuo ou acordo. Em vez disso, eles usaram a palavra *diathēkē*, que denota uma imposição soberana de um partido sobre o outro. Desta forma, os pactos realizados por Deus foram unilaterais. Seres humanos não são iguais a Deus. Os pactos foram imposições de um Deus soberano. Nesse sentido, John Murray (1895-1975) e O. Palmer Robertson (1937-) enfatizam que, ao longo da história bíblica, estabelecer pactos é um ato da soberania de Deus.[2] Na verdade, a forma do pacto mosaico é muito parecida com os tratados

suseranos hititas, o que era uma característica daquele período. Esses tratados eram impostos sobre as nações vassalas que haviam sido derrotadas. Eles não eram pactos entre iguais. Antes, eles continham promessas de benefícios que o suserano haveria de conceder e listavam as obrigações às quais os vassalos estavam comprometidos.[3]

Durante o curso do período da Reforma, o pacto tornou-se de suma importância. O assunto foi usado em defesa do batismo infantil e, mais tarde, nas áreas políticas como um meio de regular (e limitar) o poder dos reis. Naquela época, sob a influência da lei romana, muitos passaram a ver o pacto como um contrato. Isso foi um afastamento do ensino bíblico,[4] no âmago do qual está a idéia de comunhão, vista especialmente na promessa: "Eu serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo". Uma refeição pactual fez parte de ambos, a instituição do pacto mosaico (Êx 24.8-11) e o novo pacto (Mt 26.20-29 e referências paralelas). A refeição de Abraão com os visitantes teofânicos talvez tenha tido uma função semelhante (Gn 18.1s). Uma refeição de comunhão aponta para um relacionamento muito mais íntimo entre as partes do que em um contrato. Ela vai além de uma relação puramente legal. O relacionamento conjugal é uma figura própria da profunda reconciliação e amizade implícitas no conceito bíblico de pacto. Essa é a uma referência freqüentemente feita pela Bíblia (por exemplo, Êx 16:1s; Jr 2.1s; Ef 5.22-23).

No pacto divino, a superioridade pertence à lei ou à promessa? Para Murray, o pacto é "uma administração soberana da graça e da promessa".[5] Para Kline, todavia, a lei tem a prioridade, pois Deus é justo por natureza, enquanto que sua graça é dependente de sua vontade.[6] Essas diferenças são mais que incidentais. Elas afetam a maneira como vemos todo o evangelho, e conseqüentemente trazem implicações sobre a obra de Cristo.

A partir de uma análise da discussão de Paulo sobre a relação entre a promessa do pacto abraâmico e a lei do pacto mosaico, é difícil ver os dois como competidores. Eles coexistem. A lei não invalidou a promessa. Ela não a suplantou, mas serviu à promessa:

> "E digo isto: uma aliança já anteriormente confirmada por Deus, a lei, que veio quatrocentos e trinta anos depois, não a pode abrogar, de forma que venha a desfazer a promessa. Porque, se a

> herança provém de lei, já não decorre de promessa; mas foi pela promessa que Deus a concedeu gratuitamente a Abraão. Qual, pois, a razão de ser da lei? Foi adicionada por causa das transgressões, até que viesse o descendente a quem se fez a promessa... É, porventura, a lei contrária às promessas de Deus? De modo nenhum!..." (Gl 3:17-22).

O pacto é, certamente, uma administração soberana da graça de Deus ao homem. Não somos apenas meras criaturas, mas pecadores que perderam todos os seus direitos. Além do mais, a lei possui um papel regulador. Pecado e retidão possuem conteúdo. Eles podem e são definidos. Paulo, ao atacar o legalismo dos judaizantes, não deixa de lado a lei (Rm 3.31; 7.7,12,14, onde ele chama a lei de "espiritual" e, portanto, de acordo com o seu uso habitual, "originária do Espírito Santo"). Nesse sentido, a graça é essencial aos relacionamentos do pacto, enquanto que a lei é reguladora. É por pura graça que Deus estabelece seu pacto. É por graça que somos trazidos a tal relacionamento com ele. É a lei, contudo, que define o que é pecado e em que consiste a obediência. Ela mapeia o caminho que devemos seguir no cumprimento de nossas obrigações pactuais. Jesus, no Sermão do Monte, endossa o decálogo e intensifica o seu escopo ao relacioná-lo não apenas às ações externas, mas também aos pensamentos, motivos e atitudes do coração. Como diz o comentário de David Hill em Mateus 5.18, "a validade da lei é enfatizada", e "em nenhuma das passagens há uma intenção de anular as exigências da lei, mas apenas conduzi-las ao seu significado último, para intensificá-los, ou para reinterpretá-las a partir de uma perspectiva mais elevada. Esse é o tempo do cumprimento da lei, não o de sua aniquilação".[7]

Os pactos bíblicos formam uma unidade

A despeito da divisão histórica em Antigo e Novo Testamento, nós temos uma única Bíblia. Ainda que a Escritura registre um número de pactos, tais como o noético, o abraâmico, o mosaico, o davídico e o novo pacto, todos esses diferindo em contexto e conteúdo, essa mesma Escritura vê esses pactos em uma perspectiva harmônica. Quando falamos aqui sobre o pacto da graça, não estamos estabelecendo uma abstração que ignora a verdade histórica de que há uma série de pactos bíblicos. Os pactos divi-

nos, realizados em alguns contextos históricos específicos, não podem ser vistos corretamente se a dimensão histórica é perdida. Ao mesmo tempo, o ponto importante a ser alcançado é que esses pactos progressivos não são desconectados nem descontínuos.

Primeiramente, existe uma unidade pactual em termos dos propósitos de Deus. Deus possui um propósito da graça, uma decisão na eleição, um Mediador, uma salvação. Esse propósito Zacarias, referindo-se a todo o processo da história da redenção no Antigo Testamento, afirma ter sido cumprido em Jesus. A promessa de Yahweh a Davi, a Abraão e aos santos profetas, ele chama de *diathēkēs hagias autou* ("sua santa aliança", Lc 1.72), um todo integrado, uma unidade orgânica.

Além do mais, em segundo lugar, o pacto divino não é arbitrário. Há uma unidade na variedade das manifestações históricas da graça redentora de Deus. É acerca desta coerência que o termo pacto (singular) testifica. Por exemplo, cada pacto sucessivo edifica sobre aquele que o precedeu. O pacto mosaico está apoiado no pacto abraâmico. Quando estava no topo do Monte Sinai com o Senhor, enquanto Israel, sob a liderança de Arão, estava adorando o bezerro de ouro, Moisés suplicou pela misericórdia de Deus baseado nas promessas do pacto abraâmico (Êx 32.13,14). A entrada em Canaã é vista como o cumprimento das promessas divinas a Abraão (Js 1.3; Êx 23.31; *cf.* Gn 15:18), todavia este evento aconteceu bem depois da instituição do pacto mosaico. Por sua vez, o pacto davídico foi introduzido a partir do cenário do pacto mosaico, o qual permaneceu como o tema constante dos profetas enquanto eles denunciavam Israel e Judá por sua infidelidade aos termos que o Senhor havia decretado no Sinai. O exílio foi interpretado como punição pela falha constante em obedecer ao pacto mosaico. O novo pacto é antecipado muito antes de sua realização (Jr 31.31-34; Ez 34.24; 37.21-28). A promessa central do pacto, "eu serei o teu Deus, tu serás o meu povo", é repetida em cada administração pactual (Gn 17.7-8; Jr 11.4 a respeito do pacto mosaico; Jr 24.7 com o retorno do exílio em perspectiva; Jr 30.22; 31.33; 32.28 com referência ao novo pacto; Ap 21.3). De maneira mais específica, essa promessa pode ser vista como uma promessa amorosa de Deus sobre perdão e comunhão com pecadores.

Em terceiro lugar, há também a unidade do povo de Deus em todos os estágios da administração do pacto. Por causa do princípio da solidariedade corporativa,[8] Deus é visto como estabelecendo seu pacto não apenas

com os que estão vivos ou fisicamente presentes durante a ocasião, mas também com uma infinita sucessão de gerações vindouras, que foram consideradas como presentes em virtude de sua incorporação na comunidade de Deus. A promessa do pacto abraâmico não foi feita meramente ao próprio Abraão, mas também à sua semente ao longo de todas as gerações por um pacto eterno (Gn 17.7,8; *cf.* 15.18). O mesmo princípio é mantido nos pactos mosaico e davídico (Êx 20.5,6; 2Sm 7.12-16). Assim, Moisés considera os seus ouvintes como se estivessem presentes quarenta anos antes no Sinai, quando ele se dirige a eles momentos antes da entrada em Canaã (Dt 5.2,3) e também indica que o seu pacto foi estabelecido com uma geração que não havia ainda nascido (Dt 29.14). O pacto abraâmico se estendeu a milhares de gerações (Sl 105.8-10), efetivamente para sempre, e é visto nesse salmo como contínuo em força mesmo após a promulgação do pacto no Sinai. Também, esse não era um pacto puramente nacional, pois o dom do Espírito Santo foi uma parte integrante do que foi prometido (veja Gl 3.14; *cf.* Is 59.21), e o mesmo estava aberto a todas as nações, desde que elas se voltassem para Yahweh.

Tudo se torna muito mais claro quando examinamos os contextos do Novo Testamento, os quais refletem aspectos dos pactos mais antigos. Primeiramente, como já vimos, Paulo, em Gálatas 3.15-22, destrói a tentativa dos judaizantes de impor a circuncisão aos gentios convertidos, partindo da argumentação da continuidade do pacto abraâmico com uma cena contemporânea. Desde que nem mesmo um pacto humano pode ser anulado por transações posteriores (v. 15), o pacto feito por Deus com Abraão não pode ser abolido por algo que aconteceu 430 anos mais tarde (v. 17). A herança prometida a Abraão foi motivada pela graça, por meio da promessa. A lei, dada por Moisés, não era, portanto, inconsistente com a promessa a Abraão. Ela foi acrescentada (v. 19). Ela foi um regulador, não uma opção alternativa. Os dois coexistiram a partir daquele ponto, a lei promovendo o propósito já em operação por meio da promessa. O pacto mosaico foi acrescentado por uma razão estabelecida – a vinda de Cristo, a semente a quem a promessa havia sido feita (v. 19). O pacto abraâmico prometeu a vinda de Cristo para cumprir a promessa, e isso foi cumprido no novo pacto. O pacto mosaico foi acrescentado como um curador para Israel em sua menoridade (v. 24-26; 4.1s). O mesmo serviu a uma função pro-

tetora para o povo do pacto abraâmico até que o pacto fosse totalmente realizado. Os dois pactos não foram sucessivos, mas sobrepostos. As funções de ambos não eram competitivas, mas complementares. A graça foi constitutiva, a lei foi reguladora. Os judaizantes haviam entendido mal o papel puramente regulador da lei.

A exegese protestante tradicional sustentava que os judaizantes estavam esperando que a lei fosse salvá-los do pecado, o que ela nunca poderia fazer. Recentemente, a obra de E. P. Sanders trouxe uma revolução aos estudos paulinos. Ele demonstrou que nenhuma seção conhecida do Judaísmo do século 1º sustenta esta atitude.[9] O pensamento judaico unanimemente mantinha que a entrada no pacto com Deus era apenas pela graça. A justificação pela fé foi aceita como axiomática. A verdadeira pedra de tropeço foi Jesus. James D. G. Dunn, ainda que aceitando esta nova perspectiva, indicou que os judeus louvavam tanto a lei que chegaram a definir a salvação em termos judaicos, baseados em termos-chave da lei como circuncisão, observância do sábado e regulamentações sobre alimentos. Isso se tornou o distintivo nacionalista da membresia no pacto, ao qual os convertidos gentios deviam se submeter. A graça foi inconscientemente minimizada. Os judaizantes compartilhavam tais perspectivas. Paulo, em Gálatas, redefine a lei para o povo de Deus como "uma diretriz básica para a vida social", e não como "a lei mal interpretada em termos distintamente judaicos". Dunn descreve a antiga interpretação como "uma caricatura grosseira" que tem alimentado uma ênfase maligna de Cristianismo anti-semita.[10] Ninguém pode ignorar que vivemos agora naquilo que um acadêmico conceituou como a "era pós-Sanders". A idéia de que Paulo gostaria de que a igreja abandonasse a lei não procede.[11]

Em segundo lugar, em Hebreus 8.6-13, parece que o escritor contrasta o pacto mosaico com o novo pacto. O novo é um pacto melhor, pois está embasado em promessas melhores que o pacto mosaico (v. 6). Esse é certamente o tema. A seção é, de forma ampla, uma citação de Jeremias 31.31-34, portanto, deveríamos tomar cuidado para não exagerar na exegese da mesma. O ponto, contudo, não é que uma lei foi substituída por outra, mas que a lei do pacto mosaico era puramente externa e não poderia trazer aquiescência a partir de si mesma. A economia mosaica, observada em si mesma, era puramente prescritiva. Agora, contudo, pelo Espírito Santo, presta-se obediência voluntariamente às mesmas leis ("mi-

nhas leis"), as quais não são apenas externas, mas são internalizadas, escritas por Deus no coração daqueles que conhecem o Senhor. Como P. E. Hughes coloca, "... é a mesma lei que é associada com ambos, o antigo e novo pacto... a lei de Deus é o padrão de santidade requerido [do crente cristão]; somente agora ele é capacitado para amar e obedecer aos mandamentos de Deus que antes ele odiava e desobedecia".[12] No contexto mais amplo da carta, o autor argumenta que a fraqueza do pacto mosaico subjaz no fato de que o mesmo é uma sombra, um tipo daquele que estava por vir, o novo pacto, que é o modelo guia no qual ele foi embasado. Portanto, dentro do tema do novo suplantando o antigo, ele retrata uma continuidade básica entre os dois.

Em terceiro lugar, em 2 Coríntios 3.6-11, Paulo também focaliza na diferença entre ele mesmo e Moisés como representativos dos ministérios dos dois pactos, em uma provável defesa do seu ofício apostólico contra os seus oponentes judaizantes. A fraqueza do ministério de Moisés estava no fato de que o mesmo era externo. A lei foi escrita em tábuas de pedra, enquanto que o ministério de Paulo resultava na lei sendo gravada no coração, efetuando uma mudança na pessoa que o recebia. Conseqüentemente, o ministério de Moisés é um ministério de morte e condenação, desde que tudo que a lei foi capaz de fazer foi definir o pecado e descrever sua penalidade. O ministério de Paulo, em contraste, trouxe vida e retidão, já que o Espírito efetuou uma transformação de vida. Tal obra é permanente e duradoura, enquanto que a obra de Moisés era temporária. Ainda assim, por meio das antíteses e comparações da passagem, a continuidade subjacente é evidente. A glória estava presente no ministério de Moisés, bem como no ministério de Paulo. É verdade que a glória do ministério de Moisés se desvanecia, enquanto que a glória do ministério de Paulo era crescente e permanente. Mas, em ambas as instâncias, a glória de Deus era evidente. Além do mais, as mesmas leis eram operativas em ambos. Hughes declara que "... a lei veio em glória. Como *vinda de Deus*, ela era necessariamente gloriosa... Assim, essa é uma contradição suficiente da calúnia daqueles adversários que sugeriam que Paulo... era um desdenhador da lei".[13] Como Cranfield diz, é somente a efetividade dos dois ministérios que está em perspectiva.[14] Na verdade, o objetivo e propósito de Moisés é realizado em Paulo, que vê a si mesmo como um segundo Moisés,[15] um argumento designado para vencer seus oponentes, em vez de repeli-los.

Em geral, Paulo nega que a lei tenha sido colocada de lado. Ela é a lei de Deus (Rm 7.22,25; 8.7). Ela é santa (Rm 7.13) e boa (Rm 7.13,16). Obediência à lei trará vida (Rm 7.10). Acima de tudo, ele insiste que a lei é "espiritual" (Rm 7.14), uma expressão que Paulo usa para denotar a origem da mesma pelo Espírito Santo. Certamente, como Cranfield argumenta: "Para Paulo, a dádiva do Espírito é o estabelecimento da lei".[16]

Cristo é Senhor do seu pacto

A importância de tudo isso é que, a partir de uma análise do pacto, Cristo assume uma posição central e dominante. Em cada pacto redentor há aspectos comuns. Cada um contém certas promessas, indicando a necessidade de um Mediador entre Deus e seu povo, e deposita algumas obrigações sobre o último, que ele é obrigado a cumprir como parceiro de Deus na comunhão de seu pacto. Em última análise, todos esses aspectos encontram suas realizações em Cristo.

Cristo é o cumprimento final das promessas do pacto redentor de Deus. Primeiramente, a tripla promessa do pacto abraâmico não foi esgotada pelo que foi imediatamente aparente ou acessível. No caso da promessa da terra (Gn 12.7; 13.14-17; 15.18-21; 17.8), Abraão nunca se deleitou com a posse de coisa alguma, exceto um local para sepultamento. Ele foi um pouco mais do que um intruso temporário. Na verdade, sua maior preocupação foi com "a cidade que tem fundamentos, da qual Deus é o arquiteto e edificador" (Hb 11.10). Suas expectativas foram dirigidas a Canaã, mas, ao mesmo tempo, a algo além de Canaã, à herança que Deus dá à igreja de Cristo, uma realidade da qual Canaã foi apenas algo como um indicador sacramental. A promessa da grande nação devendo sua linhagem a Abraão (Gn 12.2; 13.16; 17.4-6; 22.15-18), enquanto tendo sua realização em Israel, dificilmente foi esgotada. Toda a forma usada pelo Senhor para lidar com Israel em cada guinada e reviravolta foi preparatória para a vinda de Cristo. Além disso, a semente de Abraão, em quem todas as nações da terra foram abençoadas (Gn 12.3; 22.18), encontraria plena expressão naquele que ofereceria a ocasião para a extensão da redenção aos gentios (Gl 3.16). Conquanto sabendo pouco a este respeito, quando o Senhor estabeleceu seu pacto com ele, Abraão encontrou-se diante de Cristo.

Em segundo lugar, o pacto mosaico também expressa a promessa de Cristo a Israel. O ritual sacrificial de Levítico incluía uma série de pronunciamentos sobre a posição daquele que oferecia o sacrifício. Com respeito a toda uma série de ofensas, o Senhor declarava o veredicto: "ele é culpado". Então, quando a oferta exigida era feita de acordo com a lei do pacto, vinha o veredicto: "ele está perdoado" (Lv 5.1s). Com isso, a lei do pacto definia o pecado e tornava conhecida a culpa da humanidade cada vez que o sacrifício era realizado. Ela também ensinava o perdão de pecados a Israel e tornava claro que o mesmo vinha por meio do derramamento do sangue sacrificial. Certamente, como o escritor de Hebreus afirma, o sangue de animais não pode expiar pecados de seres humanos. Nem mesmo poderiam os sacrifícios redentores do pacto mosaico lidar definitivamente com o pecado. Não, o uso contínuo deles enfatizava que o pecado permanecia como um problema não resolvido. Algum outro sacrifício superior seria necessário "com um nome mais nobre, e um sangue mais rico que aqueles" (Isaac Watts). A promessa de perdão dos pecados era, portanto, apenas prospectiva, dependendo do eventual sacrifício expiatório de Cristo na cruz.

Em terceiro lugar, no pacto davídico a promessa de que Davi teria um filho que reinaria sobre sua casa para sempre (2Sm 7.12-16) não foi, obviamente, realizada em nenhum dos reis de Israel ou Judá. Na primeira instância, Salomão estava claramente em perspectiva, já que ele foi o sucessor imediato de Davi e construiu uma casa para o Senhor. Mas os termos dessa promessa não foram realizados nele. Na verdade, o reino foi logo dividido durante o reinado de Roboão, e eventualmente ele chegou ao fim com o exílio. Somente com o "maior filho do grande Davi", Jesus Cristo (Mt 1.1), houve um a quem, por sua ressurreição, o trono de Davi foi entregue para sempre. Logo, o foco constante dos pactos bíblicos foi manifestar a grande promessa e dom de Deus, Jesus Cristo, seu Filho.

Além disso, em cada estágio, Cristo é o verdadeiro e único Mediador do pacto divino. Devido ao pecado, os seres humanos tornaram-se inimigos de Deus, afastados da comunhão com ele e condenados à morte. Eles foram incapazes de realizar qualquer mudança nessa condição. Apenas Deus, providenciando a mediação por si mesmo, poderia restaurá-los à comunhão e à vida. Como Deus-homem, Jesus Cristo uniu nossa humanidade com Deus por sua encarnação, e por sua morte e ressurrei-

ção ele propiciou os nossos pecados, unindo-nos a si mesmo, e elevando-nos à presença de Deus. Tudo isso foi prefigurado na história do pacto divino. Em primeiro lugar, o pacto abraâmico teve elementos mediatoriais. Como Abraão, agindo sob ordens, estava pronto a oferecer o filho da promessa do pacto como uma oferta queimada, um carneiro foi inesperadamente providenciado como um sacrifício em lugar de Isaque (Gn 22.9-15). O princípio do sacrifício substitutivo já havia sido previamente escolhido. Novamente, o Senhor tomou sobre si mesmo uma auto-condenação quando passou por entre as partes das aves divididas ao meio, chamando sobre si as maldições do pacto caso ele fosse infiel às suas promessas, garantindo efetivamente a Abraão sua fiel palavra pactual (Gn 15.1-21). Foi o próprio Yahweh que subscreveu o pacto. Ele mesmo era o penhor e a garantia da comunhão. Em segundo lugar, o elaborado ritual do pacto mosaico dirigia atenção ao sacrifício expiatório como meio de perdão e reconciliação entre Deus e suas criaturas humanas. A Epístola aos Hebreus é uma discussão em larga escala de tudo o que este pacto envolve. Como vimos, apenas em Cristo é que o sangue da expiação foi definitivamente oferecido. Ao mesmo tempo, essa foi a única base para a realização da comunhão pactual como uma realidade.

Em termos do que Deus requer, o que devemos fazer para ratificar ou concluir o pacto? Em cada caso, fé e obediência são exigidas. A Abraão foi atribuída justiça porque ele creu em Deus (Gn 15.6). Ele foi ordenado a andar diante do Senhor e ser perfeito (Gn 17.1), a circuncidar os do sexo masculino de sua casa (Gn 17.9-14) e a oferecer Isaque como uma oferta sacrificial (Gn 22.1s). A necessidade de obediência era óbvia no pacto mosaico, e, quando ela era deficiente, os profetas insistiam eloqüentemente denunciando Israel (*cf.* Mq 6.6-8). Ao mesmo tempo, o pacto divino foi soberanamente estabelecido. Há uma grande disparidade entre Deus e a humanidade, entre o Criador e suas criaturas. Não estamos no mesmo nível dele. Ele é nosso Criador. Ele deve ser temido. Qualquer comunhão que tivermos com ele é devida à sua condescendência. Conseqüentemente, qualquer coisa que fizermos em resposta à sua bondade não garante o estabelecimento do pacto. Antes, esses atos são apenas manifestações da gratidão de nossa parte por aquilo que ele tem feito por nós. Fé e obediência são nossas obrigações a ele, e nada mais. Elas nunca são adequadas. Elas são em si mesmas dependentes de sua graça, o

resultado da obra do Espírito Santo no nosso interior e a obra do Cristo ressurreto por nós. Elas vêm dele. Mais do que isso, nossa fé e obediência possuem valor precisamente devido à obediência fiel de Cristo em nosso favor. Como homem, ele confiou no Pai celestial. Sua adoração a Deus foi pura e sem pecado. Ele obedeceu à lei de Deus totalmente, cumprindo seus preceitos e sofrendo suas sanções em nosso favor. Tudo que ele fez foi em nosso favor, quer seja ao longo de sua vida como também na cruz. Ele mesmo era, e é, a expressão ativa, humana, corpórea, da fidelidade de Deus, de "Deus conosco" (Mt 1.23). Mas como homem ele era, e é, a fidelidade humana ativa, o segundo Adão, cuja obediência subverteu a desobediência do primeiro Adão. Nesse sentido, nossa fé e obediência têm valor por causa da obediência fiel do Salvador a nosso favor. É a sua resposta, não a nossa, que consuma o pacto. Nossa fé envolve o abandono da confiança em nossas próprias obras e nos faz deixar de confiar em nós mesmos para confiarmos na fidelidade de alguém mais.[17]

Portanto, por todos os pontos, o pacto nos conduz a Cristo. Ele é o Senhor do pacto. O pacto existe para torná-lo conhecido. Ele é o seu tema constante, no princípio, oculto e obscuro, mas depois com uma clareza crescente, manifesta na introdução do novo pacto. Todas as promessas de Deus são realizadas em Cristo e são totalmente confiáveis. Ele é o verdadeiro Mediador do pacto, que restaurou a comunhão entre Deus e a humanidade, bem como entre o homem e os seus semelhantes. Dele são a fé e a obediência aceitas por Deus, e as nossas só têm valor por causa das dele. É por isso que Cristo mesmo (visto como o Servo sofredor em Isaías) é descrito como o pacto de Deus com o seu povo (Is 42.6).

O DESENVOLVIMENTO DA TEOLOGIA DO PACTO

Historicamente, o pacto começou a receber detalhes teológicos no século 16. O ímpeto inicial veio do desafio dos anabatistas quanto ao batismo infantil. A hermenêutica dos anabatistas enfatizava um amplo elemento de descontinuidade entre o Antigo e o Novo Testamento. Na ausência de mandamentos explícitos no Novo Testamento para batizar crianças, os anabatistas concluíram que a prática do batismo infantil não possuía garantias.[18] Outra implicação desta hermenêutica dizia respeito

ao serviço militar, pois os anabatistas afirmavam que o Novo Testamento não oferecia nenhuma sanção para o uso de força militar.[19] Os reformadores viram essas idéias como ameaças à estabilidade do governo civil e, portanto, como uma ameaça potencial à Reforma, altamente dependente do apoio das autoridades civis. Além do mais, a rejeição do batismo infantil foi vista como um assalto à instituição expressa de Deus.

Como apresentar uma defesa própria do assunto? A solução foi encontrada na doutrina do pacto. Aqui estava uma ferramenta teológica para manter a unidade entre o Antigo e o Novo Testamento. Conseqüentemente, o batismo infantil pode ser defendido com base na analogia com a prática vétero-testamentária da circuncisão. Assim como foi exigido que Abraão e seus descendentes do sexo masculino fossem circuncidados no Antigo Testamento, também os cristãos e seus descendentes devem ser batizados no Novo Testamento. O pressuposto subjacente é a unidade dos testamentos. Também por causa dessa unidade, a ação armada pode ser legitimamente defendida como uma ocupação cristã.

O tema da unidade do pacto foi central a partir do desabrochar da análise sobre o mesmo, começando com Zwínglio,[20] tendo continuidade com o seu sucessor em Zurique, Bullinger,[21] com Oecolampadius em Basiléia,[22] e Bucer[23] e Capito[24] em Estrasburgo. O próprio Zwínglio introduziu uma forte ênfase sobre a história da salvação em seu *Commentary on True and False Religion* (1525), argumentando que o Novo Testamento se projeta retroativamente ao Antigo Testamento em forma de promessa, enquanto que em seu *Reply to Hubmaier* (1526) ele expressamente usa a unidade pactual para defender o batismo infantil, o que também foi o caso em sua *Refutation of Anabaptist Tricks* (1527).[25] A unidade pactual, para Zwínglio, repousava na obra histórica de Cristo, o foco da história da salvação. O novo pacto é essencialmente o mesmo feito com Adão após a Queda, com Noé, Abraão e Davi. O pacto mosaico foi notável e, de alguma maneira, reservado como um modo de administração temporária e condicional. Por outro lado, o novo pacto foi visto como uma continuidade inquebrável com o pacto abraâmico e como algo soberanamente imposto por Deus, unilateral e gracioso em sua natureza essencial.[26]

No pensamento de Zwínglio, a soberania de Deus e a centralidade de Cristo foram ambos mantidos juntos. Outros o seguiriam na con-

servação desse ponto vital.[27] O sucessor de Zwínglio em Zurique, Heinrich Bullinger, todavia, deu uma inclinação um tanto diferente à teologia do pacto, a qual conduziu a alguns desenvolvimentos imprevisíveis mais tarde. Em seu *De Testamento seu Foedere Dei Unico & Aeterno Brevis Expositio* (Zurique, 1534), o primeiro tratado dedicado especialmente ao tema do pacto, Bullinger seguiu o uso de Zwínglio sobre a unidade do pacto para defender o batismo infantil, mas sua definição de pacto era totalmente diferente. Ele viu o pacto como uma aliança, um tratado condicional, e um acordo mútuo e bilateral.[28] As condições afetaram ambas as partes, Deus e a humanidade. Os dez mandamentos foram interpretados como uma paráfrase das condições do pacto, às quais os seres humanos estão obrigados. Desde que o batismo infantil era uma dessas condições, a negligência dos anabatistas quanto ao mesmo implicaria que eles não poderiam esperar as bênçãos das promessas de Deus. Apenas se obedecermos as condições é que podemos esperar a promessa. A promessa é, portanto, condicional, dependente do nosso cumprimento das condições estipuladas. Certamente Cristo cumpriu o pacto, mas a promessa de Deus para nós em Cristo é uma promessa condicional, a qual se torna efetiva apenas quando satisfazemos os termos requeridos. Posteriormente, em suas *Decades* (uma série de sermões pregados de 1549 a 1551), o pacto foi tratado como uma parte da lei, onde nossas obrigações foram mais uma vez focalizadas.[29]

A interpretação de Bullinger sobre o pacto teve implicações extensivas. Sendo talvez o líder da Reforma mais influente do século 16,[30] suas idéias tiveram vasto alcance, chegando à Inglaterra, a Heidelberg, por meio de seu discípulo Ursino, e de lá à teologia reformada alemã e holandesa, atingindo também as universidades e igrejas escocesas e até mesmo a estrutura teológica delineada por Armínio.[31] O foco não era mais naquilo que Deus tem realizado em Cristo em cumprimento do pacto para nós, mas no que nós mesmos somos requeridos a executar em cumprimento de nossa parte do pacto. Logo, o desenvolvimento ocorrido entre o *Compendium of Theology* de Ursino (1561) e o *Treatise on Effectual Calling*, de Robert Rollock (1597), no que diz respeito à descrição da situação antes da Queda como um pacto das obras, é compreensível como representando uma preocupação com os seres humanos e seus

deveres, antes que uma atenção a Deus e sua graça.[32] A influência da filosofia e metodologia de Peter Ramus (1514-1572) é possível neste ponto. Pierre de la Ramée foi um humanista francês que expôs a causa protestante, e que eventualmente morreu no dia do massacre de São Bartolomeu. Ele elaborou um sistema de uma subdivisão usualmente dicotômica onde qualquer corpo de conhecimento poderia ser reduzido a um formato de diagrama para fácil compreensão. A ênfase de Ramus na utilidade pedagógica foi aliada ao interesse puritano pela piedade, fazendo com que o pacto das obras ganhasse rápida aceitação com ajuda da subdivisão dicotômica, que se tornou uma parte central do método ramista.[33] Além do mais, em vez da história da salvação (vista nos atos de Deus em Israel e culminando na morte e ressurreição de Cristo), a atenção foi dirigida à *ordo salutis* (a ordem lógica da salvação, conforme realizada na vida do indivíduo). A piedade individual e pessoal tornou-se um assunto central. Desta forma, o Pietismo emergiu, com sua atenção a experiência cristã individual, em contrapartida ao dogma árido. A segurança cristã sofreu. Desde que as promessas de Deus eram apenas para aqueles que satisfizessem as condições estipuladas, um processo laborioso de auto-exame e introspecção foi necessário para aqueles que queriam estar seguros da salvação. Defensores dessa perspectiva, que, ainda que nunca tenha sido mantida unanimemente, ganharam aceitação a partir do final do século 16, perderam de vista o ponto crucial de que o pacto da graça foi centralizado em e cumprido por Cristo a nosso favor. O pacto é o pacto de Cristo. Ele não é um fim em si mesmo, mas simplesmente a maneira pela qual Deus nos conduz a si mesmo em Jesus Cristo.

Um outro e mais amplo desenvolvimento desse conceito resultou na noção do pacto da redenção pré-temporal, primeiramente sugerido por Cocceius em 1648, no qual é dito que o Pai e o Filho entraram em um pacto para salvar a raça humana. O Espírito Santo tende a ser deixado de lado nesse modelo, e alguns fortes elementos de subordinação foram introduzidos no que diz respeito ao Filho. Tendências triteísticas também são notadas.[34]

Cristo e a eleição

Como a doutrina bíblica do pacto tem seu centro em Cristo, assim também ocorre com a doutrina da eleição. Já que o pacto é o pacto de

Deus, instituído por ele e cumprido no Cristo encarnado, ele nos dirige ao propósito soberano de Deus. Somos colocados face a face com o fato de que nossa salvação é dependente da decisão tomada por Deus, sobre a qual nós não temos absolutamente nenhuma influência. Esse é o significado da declaração de Paulo de que fomos escolhidos em Cristo antes da fundação do mundo (*exelexato hēmas en autō pro katabolēs kosmou,* Ef 1.4). Não há necessidade aqui de elaborar o ponto de que não apenas Paulo, mas também Pedro, João e o próprio Jesus, freqüentemente confirmam a realidade da eleição.[35] Antes, nosso interesse será dirigido à função de Cristo.

Tem-se dado enfoque a este ponto desde que Karl Barth elaborou sua crítica à forma como a eleição tem sido tratada. Sua reconstrução brilhante deu origem ao que resultou em uma revolução copernicana no tratamento desta doutrina. Sua crítica à dogmática tradicional é propriamente resumida nas palavras de J. K. S. Reid:

> Cristo é meramente o exibidor de uma decisão já tomada na eternidade, na qual ele mesmo tem sido, ainda que existente, pelo menos inoperante. Por outro lado, sua função é dar efeito a um decreto, em cuja formação ele aparentemente não teve participação alguma.[36]

Uma observação nas obras de teologia sistemática, como, por exemplo Charles Hodge e Louis Berkhof, tornará esse ponto claro. Antes da censura de Barth, quase não havia murmúrio algum sobre o papel de Cristo na eleição. Como isso pode acontecer, sendo que Paulo é tão insistente quanto ao fato de que a eleição é em Cristo, praticamente em cada contexto em que ele trata desse tópico? A resposta de Barth nesse sentido foi rejeitar a idéia de um decreto por "Deus em si mesmo" acerca do "homem em si mesmo", o qual ele entendeu ser uma das marcas da ortodoxia e que trazia em si semelhanças da noção mulçumana do destino. Como substituta, ele propôs uma solução centralizada no Cristo encarnado. Para nós, não pode haver nenhum "Deus em si mesmo", pois ele é conhecido apenas em Cristo. Assim, Cristo é ao mesmo tempo o Deus que elege e o homem que é eleito. Não há eleição fora de Cristo. Em Cristo, a humanidade é escolhida e, em Cristo, Deus é rejeitado por nós.[37] Enquanto o próprio Barth negava ser essa uma implica-

ção necessária de seu ensino, é difícil escapar da conclusão de que há algumas nuanças universalistas aqui.[38] Além do mais, como Berkouwer sugere, não tornou Barth a fé supérflua, já que ele afirma ser em um sentido extremamente objetivo que somos eleitos em Cristo?[39] Novamente, seu cristocentrismo vigoroso é certamente exagerado, quase chegando ao ponto de um cristomonismo. Enquanto sua teologia, no geral, é fortemente trinitária,[40] ele praticamente não fez justiça à ênfase consistente do Novo Testamento de que foi Deus quem nos escolheu e que a eleição é particularmente uma obra do Pai (p. ex., Ef 1.4). Que o Filho esteve envolvido é inquestionavelmente verdadeiro, pois Pai, Filho e Espírito Santo estão todos ativos em todas as obras de Deus. Jesus reivindicou o direito de escolher (Jo. 15.16), porém, já que as pessoas da Trindade trabalham em harmonia, antes que em uníssono, tanto o Pai é o autor da eleição quanto o Filho que morreu na cruz ou o Espírito Santo que foi enviado no Pentecoste, e nenhum movimento posterior ocorreu para a exclusão de alguma forma de envolvimento por qualquer outra *hypostasis* trinitária. Uma doutrina da eleição puramente cristológica rouba o Pai de sua glória.

A crítica de Barth à teologia reformada é, contudo, justificada sobre um ponto. Antes da controvérsia arminiana, no início do século 17, era costume dos teólogos das igrejas reformadas relacionar eleição e Cristologia. Assim, Calvino podia descrever Cristo como o espelho da eleição e, se queremos saber se somos eleitos, não deveríamos olhar para nenhum outro senão para ele.[41] Novamente, John Knox (c. 1514-1572), na Confissão Escocesa (1560), refere-se à eleição ao perguntar porque Cristo deveria ter duas naturezas e, quando discute a eleição, ele aponta para a união da divindade e humanidade de Cristo.[42] Na Segunda Confissão Helvética (1566), Zanchius, Polanus e outros também seguiram um curso semelhante.[43] O quadro mudou, todavia, quando Armínio apareceu em cena. Armínio (1560-1609), reagindo contra o supralapsarianismo racionalista de seu professor, Teodoro de Beza, reinterpretou a doutrina da eleição em termos cristocêntricos. Deus primeiro elege Cristo como o fundamento da eleição, então ele decreta salvar todos os que se arrependem e crêem e, finalmente, decreta condenar todos os que são impenitentes. Em outras palavras, a eleição, para Armínio, foi baseada na presciência de Deus acerca da nossa fé.[44] Suas perspectivas, juntamente com as dos seus seguidores, foram re-

jeitadas no Sínodo de Dort (1618-1619). Em resumo, Armínio viu a eleição não como um ato soberano de Deus, como Deus nos escolhendo, mas, ao contrário, como uma previsão de que nós iríamos escolhê-lo. Além disso, por questionar a doutrina da perseverança, Armínio e seus seguidores foram vistos como subestimando a certeza da salvação, pois eles não abandonaram a possibilidade de uma pessoa eleita cair da graça de uma vez por todas. Por essas razões, falar sobre Cristo como o fundamento da eleição era, portanto, algo suspeito nas igrejas reformadas. Armínio havia roubado o conceito. Sua construção, contudo, era em si mesma aberta a objeções, pois Deus passou a ser visto como elegendo com base na obra de Cristo, uma idéia semelhante à falsa noção de que um Pai irado seria aplacado pelo Cristo amoroso. Em ambos os casos, uma separação é introduzida entre o Pai e o Filho, com implicações óbvias para a doutrina de Deus. Devido à direção dispensável da noção arminiana de Cristo como fundamento da eleição, a idéia como um todo tornou-se inaceitável para a teologia reformada. Quando Martinho de Bremem, inconscientemente, propôs Cristo como o fundamento da eleição perante o Sínodo de Dort, o conservador Gomarus o desafiou para um duelo.[45]

Desta forma, a crítica de Barth possui peso a partir do século 17, mas ela estava completamente equivocada no que diz respeito ao período anterior àquela época. Todavia, desde sua discussão sobre a questão, nenhum tratamento sensível sobre eleição pôde deixar de considerar a dimensão *en Christō*. Em Efésios 1.4, por exemplo, deveríamos analisar os comentários de Paulo à luz de sua consideração quanto à salvação existindo em Cristo como um todo, como ele mesmo define nos versos 3-14 e 2.1-10 (observe a repetição constante das frases subjacentes, *en autō*, *en hō* ou *en Christō*). Assim, nossa inteira salvação é recebida em Cristo, incluindo a eleição. A união com Cristo já existia no momento da nossa eleição na eternidade. Ela não é algo separado e pertencente a um período posterior, como Charles Hodge e Louis Berkhof argumentaram em seus respectivos volumes de Teologia. No capítulo 4, trataremos desse assunto de forma mais abrangente. Por enquanto, podemos apenas sugerir as imensas implicações pastorais de uma relação entre eleição e a união com Cristo. Para aqueles que se encontram perturbados pela doutrina da eleição, a solução não é encontrada em uma introspecção protagonizada. Ela subjaz, como insistiu Calvino, em olhar para Cristo,

em quem consiste nossa eleição. Por que será que isso nunca é um problema na Bíblia? Seria essa a razão pela qual Paulo sempre discute essa doutrina em um contexto de regozijo confiante e objetiva que a mesma seja fonte de grande conforto?

Resumo

Cristo é central a ambas as doutrinas bíblicas, a do pacto e a da eleição. Ambos são meios de nos conduzir a ele. O plano completo de salvação, a partir do propósito de Deus na eternidade até sua execução na história humana, tem o seu foco em Jesus de Nazaré. Assim como a obra de Cristo não pode ser separada de sua pessoa, também o que ele fez e o que ele é estão no coração da mensagem bíblica. A cristologia encontra-se no pulsar da fé cristã. Ao meditar sobre a obra de Cristo estaremos considerando a própria natureza do Cristianismo. Nossa inteira salvação encontra-se ligada a esse assunto. É para essa tarefa vital que nos voltamos agora.

3

Cristo e o Reino de Deus

O reino de Deus foi uma característica central do ministério de Jesus. Mesmo uma análise superficial dos evangelhos seria suficiente para demonstrar isso. Obviamente, o reino é de importância tão suprema para o entendimento de Jesus acerca do que ele veio fazer, que é essencial tentarmos descobrir o que ele quis dizer com isso e depois colocá-lo no contexto da sua obra mais ampla. Essa tarefa hoje é duplamente urgente. Esse tópico tem sido objeto do mais vívido debate. Na Teologia da Libertação da América Latina, o tema assume proporções dominantes. As conclusões resultantes dessa ênfase apresentam um sério desafio para a teologia e prática da igreja.

Jesus e o reino

Logo no início, notamos que o uso que Mateus faz da expressão "o reino dos céus" é alternativo da referência feita por Marcos e Lucas ao "reino de Deus". A expressão "reino dos céus" é peculiar a Mateus, mas ele também faz uso de "o reino de Deus" em algumas ocasiões apropriadas (Mt 12.28; 19.24; 21.31,43). Uma comparação da utilização dos dois termos, todavia, não revela nenhuma distinção sutil entre ambas. O que a

frase de Mateus sugere é que o foco não se dirige a um lugar específico onde um regime é colocado em prática, mas ao reinado do Senhor sobre o mundo.[1] Em segundo lugar, a maioria das referências é do reino pertencendo ao Pai ou simplesmente a Deus. Jesus parece distanciar a si mesmo do reino exercido por Deus. Seu ensino, dessa forma, focaliza outra pessoa que não ele mesmo. Na verdade, a primeira proclamação de seu ministério, de acordo com Marcos, foi: "O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho" (Mc 1.15). Qualquer que venha a ser o seu significado, o reino de Deus era um tema muito importante para Jesus. Esse foi o coração da instrução pós-ressurreição que ele deu aos seus apóstolos (At 1.3). Não que isso fosse algo extraordinariamente novo. Além do mais, quando Jesus começou seu ministério, ele o fez com a simples declaração da proximidade do reino de Deus.

Tal mensagem pressupôs um entendimento do reino de Deus e de sua natureza. A coisa mais surpreendente sobre isso foi que o reino estava próximo e isso exigia arrependimento imediato de Israel. Esse tema estava presente, em certo sentido, no entendimento de Israel à época de Jesus. O contexto desse entendimento, muito provavelmente, encontrava-se no próprio Antigo Testamento. Lembramo-nos da visão de Daniel sobre a sucessiva derrota dos reinos humanos causadas por uma pedra cortada sem o auxílio de mãos e que por sua vez tornou-se um reino que permanece para sempre (Dn 2.31-45). Outra visão de Daniel é sobre o domínio eterno dado ao Filho do Homem (Dn 7.9-14). Ambas as visões referiam-se a circunstâncias futuras em relação aos dias de Daniel. Novamente, uma expectativa vibrante desenvolveu-se no Antigo Testamento de que o próprio Yahweh viria para libertar o seu povo.[2] Jesus estava, de fato, dizendo a Israel que esse tempo havia chegado.

O que Jesus pretendia ao dizer: "o reino de Deus está próximo"? Há um imenso debate envolvendo essa questão. Ele ensinou que o reino de Deus estava presente na sua plenitude? Ou ele simplesmente quis dizer que o reino estava próximo, mas que ainda não havia chegado? Em outras palavras, seria o reino algo completamente presente ou totalmente futuro? Há uma crescente unanimidade nos anos mais recentes de que nenhuma dessas alternativas encaixa-se no quadro. Na verdade, para sermos precisos em relação ao ensino de Jesus, devemos reconhecer aspectos nos quais o reino de Deus já está presente e outros modos nos

quais ele ainda é uma realidade a ser consumada no futuro. Resumindo, há uma tensão entre o "já" e o "ainda não". Será útil, por sua vez, analisar brevemente ambos os elementos do ensino de Jesus.[3]

Primeiramente, há modos pelos quais Jesus vê o reino de Deus como uma realidade já presente. Seu comentário em Marcos 1.15 é prefaciado por sua declaração de que "o tempo está cumprido". Em essência, Jesus reivindica que todo o período de preparação havia agora chegado à realização. Os dias de expectativa haviam passado. O reino não estava apenas próximo: ele era uma realidade presente. Além do mais, Jesus relaciona a derrota dos poderes demoníacos, vista nos exorcismos por ele realizados, com a presença do reino (Mt 12.28; Lc 11.20):

> Se, porém, eu expulso demônios pelo Espírito de Deus, certamente é chegado o reino de Deus sobre vós (Mt 12.28).

Ele conta parábolas que enfatizam o aspecto oculto, embora presente, do crescimento dinâmico do reino (Mt 13.1-46). O reino é de valor incalculável (Mt 13.44-46; Lc 17.20-21; 15.4-32). Os profetas e pessoas retas do antigo pacto haviam ansiado por ver o que os discípulos de Jesus estavam vendo. Eles anelaram pelo cumprimento da promessa. Os discípulos viram a realidade do reino em primeira mão:

> Bem-aventurados, porém, os vossos olhos, porque vêem; e os vossos ouvidos, porque ouvem. Pois em verdade vos digo que muitos profetas e justos desejaram ver o que vedes e não viram; e ouvir o que ouvis e não ouviram (Mt 13.16-17).

Mesmo João Batista ocupa uma posição inferior. Aqueles que agora vivem em uma época na qual o próprio Deus veio livrar o seu povo ocupam, assim, uma posição de maior privilégio (Mt 11.11-13). Assim sendo, Jesus é aquele em quem o reino de Deus é focalizado. Como Beaslei-Murray indica, ele é visto como o iniciador, o instrumento, o representante, o condutor, o revelador e o Mediador do reino de Deus.[4]

Em segundo lugar, notamos também que o reino de Deus é descrito em termos que o colocam como uma realidade futura. Por exemplo, os discípulos são instruídos a orar: "Venha o teu reino" (Mt 6.10; Lc 11.2).

Jesus fala sobre o surgimento do reino de Deus em poder como um evento definitivamente futuro (Mc 9.1; Mt 16.28; Lc 9.27). Ele o descreve como um banquete no qual Abraão, Isaque e Jacó sentar-se-ão à mesa com muitas pessoas dos diferentes cantos da terra, mas no qual alguns daqueles que esperavam estar presentes serão excluídos (Mt 8.11-12; Lc 13.28-29). No Sermão do monte, Jesus disse que os pobres (de espírito) e aqueles que são perseguidos por causa da justiça herdarão o reino de Deus. No relato de Lucas, há uma orientação futura ainda mais forte. As bênçãos do reino de Deus são contrárias à forma como as coisas aparecem no presente. Aqueles que agora choram, aqueles que agora são pobres e oprimidos, receberão (*no futuro*) a bênção de Deus:

> Bem-aventurados vós, os pobres, porque vosso é o reino de Deus. Bem-aventurados vós, os que agora tendes fome, porque sereis fartos. Bem-aventurados vós, os que agora chorais, porque haveis de rir... Mas ai de vós, os ricos! Porque tendes a vossa consolação. Ai de vós, os que estais agora fartos! Porque vireis a ter fome. Ai de vós, os que agora rides! Porque haveis de lamentar e chorar (Lc 6.20-21; 24-25).

Novamente, muitas das parábolas de Jesus referem-se à vinda do reino como um processo de crescimento longo e imperceptível (Mt 13.1-9, 24-33, 47-50; Mc 4.1-9, 26-32; Lc 13.18-21) ou como um evento que ocorrerá no fim do mundo (Mt 25.1-30; Lc 19.11-27).

Parece que Jesus entendeu o reino de Deus como uma poderosa manifestação do governo de Deus, em harmonia com a expectativa do Antigo Testamento sobre sua vinda para libertar o seu povo. Por uma perspectiva, o reino já estava presente com a própria vinda de Jesus. Em outro sentido, somente no final do mundo ficaria claro tudo o que está implícito na realidade do reino. Isso é trazido à luz no diálogo de Jesus com os discípulos de João Batista no momento em que eles retransmitem a pergunta ansiosa do seu mentor (Mt 11.1-14). João, na prisão, estava duvidando de Jesus. A resposta de Jesus foi apontar para os milagres de cura e a pregação do evangelho das boas-novas aos pobres. Ele cita Isaías 35.5-6 e 61.1 em apoio ao seu ministério messiânico. Ele omite, contudo, toda referência ao julgamento, o "dia da vingança do nosso

Deus". A própria pregação de João havia focalizado a necessidade de arrependimento e a iminência do julgamento. Jesus mostra sua obra de graça e misericórdia ao oprimido. Ele rejeita o julgamento? Dificilmente, pois seu ensino está repleto disso. O que se torna aparente é que a visão de João sobre o reino havia encapsulado todo o processo de graça e julgamento. Jesus deixou claro a ele que o julgamento acontecerá mais adiante, no futuro, que havia elementos do reino de Deus que por enquanto não seriam realizados. João estava inibido por sua própria perspectiva. Ele posicionou-se do lado de fora do reino olhando para dentro. Ele pertencia a uma época de preparação e, portanto, viu todas as coisas se encaixarem em uma só peça, tal qual um observador pode ver uma montanha e os montes ao seu redor como uma proeminência maciça. Na realidade, havia dois cumes da montanha (graça e julgamento) separados por uma vasta área intermediária de terra que João estava sendo capaz de ver.

A relação do reino com Israel e com os gentios é proeminente nos ensinos de Jesus, e a mesma é um tema notório particularmente em Mateus. Já vimos como o pano de fundo é a esperança vétero-testamentária de libertação pela vinda de Yahweh. É interessante que Mateus descreva Jesus como o Messias real em sua genealogia introdutória. Ele é o Filho prometido de Davi que reinaria sobre a casa de Israel para sempre e é também a semente de Abraão por meio de quem todas as nações serão abençoadas (Mt 1.1-7). Dessa forma, todas as promessas de Deus no pacto têm o cumprimento nele. É nesse contexto que o anjo anuncia que Jesus salvará seu povo dos pecados deles (Mt 1.21) e que ele é o "Deus conosco" (Mt 1.23). Sua experiência como criança mantém uma admirável semelhança com aquela de Moisés. Ele é salvo de um decreto que exigia que todas as crianças do sexo masculino fossem mortas e logo após ele é enviado para o exílio (Mt 2.13-18); ele é um Moisés maior, liderando o seu povo para a liberdade, e tudo isso é colocado no contexto do tratamento histórico de Deus com Israel. Todavia, o foco avançado do evangelho é sobre um reino de Deus que expressamente inclui os gentios. Os magos gentios vieram honrá-lo (Mt 2.1-12). Na verdade, muitos de Israel serão excluídos, enquanto uma multidão inteira virá do Leste e do Oeste, Norte e Sul, para sentar-se e cear com Abraão, Isaque e Jacó (Mt 8.11, 12). Haverá unidade e continuidade com o passado e ao mesmo tempo o futuro será mais extensivo, sua extensão abrangendo

todo o mundo. Em harmonia com isso, o centurião romano é selecionado como um exemplo de fé (Mt 8.5-13), como também a mulher cananita (Mt 15.21-28). A confissão de fé de Pedro ocorre em Cesaréia de Filipe, na relação de Israel com as nações (Mt 16.13-18)... e assim por diante. No final do evangelho, o Cristo ressurreto ordena aos seus apóstolos que façam discípulos de todas as nações (Mt 28.19,20), batizando-os no nome pactual do Pai, Filho e Espírito Santo, o novo pacto inaugurado pelo sangue de Jesus, que é extenso a todo o mundo, e não mais restrito apenas à nação de Israel.

A NATUREZA DO REINO

Como vimos, o reino de Deus é o domínio ou governo de Deus inaugurado com a vinda de Jesus Cristo, mas não consumado plenamente até o seu retorno no fim do mundo. Não consideramos ainda em que esse reino consiste. Sabemos que ele é o cumprimento das expectativas vétero-testamentárias do pacto. Ele é o foco do ensino pós-ressurreição de Jesus aos seus apóstolos, o que o torna virtualmente equivalente à própria mensagem dos apóstolos. Seria útil considerar nesse ponto as propostas da Teologia da Libertação, pois as mesmas são altamente intrigantes e podem nos ajudar a desenvolver uma compreensão desse assunto por nós mesmos.

A Teologia da Libertação na América Latina argumenta que o reino de Deus foi inaugurado com a vinda de Jesus. Além do mais, ela reivindica que o reino consiste em um amor preferencial de Deus pelo pobre. O contexto desse movimento encontra-se nas extremas desigualdades sociais e econômicas presentes em muitas partes da América Latina. Freqüentemente, porções significativas da população são privadas das necessidades básicas da vida, enquanto as elites ricas e poderosas preocupam-se apenas em como manter suas posições de privilégio. Esse tem sido o contexto pastoral no qual os principais teólogos católicos romanos da Teologia da Libertação têm trabalhado. A necessidade de estruturar um Cristianismo relevante e prático tem sido evidentemente óbvia. Por outro lado, a teologia tradicional tem sido interpretada como uma mantenedora da injustiça social. Isso ocorre devido à sua recusa de abordar criticamente os problemas sociais e econômicos. Essa tendência para o dogma intelectual teórico desencoraja a participação

ativa na luta contra a opressão. O silêncio diante de tal mal tem apenas fortalecido as elites dominantes. Os teólogos da libertação geralmente se sentem forçados a buscar ferramentas analíticas em outras fontes a fim de que possam combater esses problemas e, nesses casos, a teoria marxista tem sido freqüentemente usada. Sua atração positiva é óbvia. Ela propõe uma mudança no mundo de maneiras sociais concretas. Para os teólogos da libertação, a conseqüência natural tem sido interpretar o pecado primariamente em termos de injustiça social e corporativa e, por sua vez, interpretar a redenção como uma libertação de tal injustiça.

As bem-aventuranças são muito populares entre os teólogos da libertação. Nelas, Jesus pronunciou a bênção sobre "os pobres de espírito" (Mt 5.3) e o "pobre" (Lc 6.20), pois "deles" (Mateus)/ "vosso" (Lucas) é o reino de Deus. A diferença nas palavras empregadas pode ser importante. A referência de Lucas ao "pobre" parece suportar uma preferência de Deus pelo pobre. A referência de Mateus ao "pobre de espírito" parece focalizar a necessidade primária da pobreza de espírito, tal qual a humildade. Teria Mateus espiritualizado um texto original de Lucas? Teria Jesus usado frases diferentes em épocas diferentes, como um pregador usando uma mesma ilustração de maneira diferente em congregações diferentes? O uso que Lucas faz da segunda pessoa do plural nessas bençãos é distanciado do uso normal. Apontaria esse fato para suas fontes refletindo o original? Se isso for verdade, teria a fonte novamente dado uma prioridade à frase de Lucas "os pobres" sobre a frase de Mateus "os pobres de espírito"? Em ambas as passagens, os pronomes "deles" (*autōn* - Mateus) e "vosso" (*hymetera* - Lucas) encontram-se em posições de ênfase, possivelmente refletindo que o reino pertence aos pobres/pobres de espírito e somente a eles.[5] Lucas, todavia, registra que as bem-aventuranças foram entregues aos próprios discípulos de Jesus (Lc 6.19). Isso coloca a bênção sobre os pobres diretamente em um contexto de discipulado. É aos discípulos que são pobres, que sentem fome, que choram e que são perseguidos por causa do Filho do Homem que o reino de Deus pertence.[6]

O problema sobre a preferência pelo pobre, todavia, deve ser decidido em um nível mais amplo que apenas o ponto de exegese acima. Para os teólogos da libertação, tais como Gutiérrez, Segundo e Sobrino[7] o caso baseia-se em um número de provas interligadas. Todos eles apon-

tam para Jesus afirmando que o reino é uma realidade presente, embora ainda incompleta. Eles mantêm que o reino, no ensino de Jesus, não foi apenas um tópico que afetou as pessoas interiormente, mas o mesmo incluiu uma reestruturação dos relacionamentos sociais visíveis. Jesus atuou em uma situação de conflito. Sua associação com a classe baixa e com os pecadores atraiu o ódio da classe dominante de Israel. Essa elite era organizada em torno da educação rabínica e do culto no templo. Ela era uma elite religiosa que possuía poderes econômicos e políticos concentrados em suas mãos e que havia feito uso dos seus privilégios para reduzir totalmente os pobres em sua posição, por privá-los da educação rabínica, que era a maior indicação de aceitação. Diante disso, Jesus identificou-se com o pobre. Ele viveu uma vida de pobreza. Ele atacou a injustiça e a opressão. Seus assaltos ao pecado eram direcionados principalmente à forma corporativa do mesmo. Ele incitou a oposição assassina da elite. Do começo ao fim, ele foi solidário com os pobres, reconhecendo que eles eram mais alvos do pecado do que praticantes do mesmo. Os pobres o ouviram com alegria. Os ricos e poderosos, percebendo estarem debaixo de uma ameaça política, entregaram Jesus à morte. A igreja, por sua vez, caso queira ser fiel à realidade do reino, deve viver em solidariedade com os pobres e marginalizados, reconhecendo que Deus tem uma preferência por eles. A igreja possui a tarefa, então, de lutar contra as estruturas que causam a pobreza e a injustiça. Essas estruturas aumentam o privilégio das classes dominantes. A fim de que o reino de Deus seja consumado na história humana, é necessário que o pobre seja libertado.

A Teologia da Libertação enfatiza algumas imperfeições visíveis e pesarosas na teologia da Europa Ocidental e América do Norte. Devido ao impacto de uma cosmovisão dualista, herdada ultimamente por Kant, o mundo íntimo da alma foi hermeticamente selado à parte do contato com a estrutura material da criação. Conseqüentemente, a igreja tem se concentrado no "espiritual" às custas do "material". Como resultado, o evangelho (o conceito do reino de Deus) tem sido compreendido como dirigindo-se primariamente ao pecado individual e, portanto, à piedade pessoal, negligenciando com isso (chegando freqüentemente ao ponto da exclusão) o mundo político e diário. Uma dicotomia sagrado/secular tem reinado. Conseqüentemente, o foco da Teologia da Libertação sobre a *praxis* e, por sua vez, sobre os problemas relacionados à pobreza e ao

pecado coorporativo são bem-vindos. O universo é criação de Deus e o governo de Deus estende-se sobre todo o mundo. Nossa salvação pessoal é parte de uma redenção que inclui a pessoa integral, o cosmos integral e, portanto, o todo de nossos relacionamentos sociais. Portanto, o reino de Deus não pode ser restrito arbitrariamente à vida interior. Ele governa o todo da nossa vida, como indivíduos e como comunidade. Não é verdade que o oitavo mandamento, "não furtarás", nos ensina que a exploração econômica é um pecado e, logo, deve ser resistido? Não há uma unidade integral na Bíblia entre crença e ação que foi separada pela tradição intelectual do Ocidente e à qual a Teologia da Libertação nos redireciona? Não é verdade que essa unidade é uma parte da mensagem de Jesus em sua pregação do reino?

A reivindicação da Teologia da Libertação na América Latina é igualmente truncada, contudo, ainda que em algumas direções um tanto quanto diferentes. Sua mensagem olha para o futuro a partir de uma esperança de que a luta contra a injustiça corporativa um dia obterá a vitória, e é difícil ver isso na ênfase neo-testamentária sobre Cristo como tendo já alcançado a salvação por sua morte e ressurreição. Mesmo que este tipo de injustiça fosse removido, iria esse fato por si mesmo eliminar o problema do pecado humano? Além do mais, as instruções do Cristo ressurreto aos seus apóstolos focalizaram o reino de Deus (At 1.3). O ensino dos próprios apóstolos é, portanto, um desdobramento de tudo o que está implícito na própria mensagem de Jesus sobre o reino. Os problemas sociais e econômicos, contudo, enquanto presentes às vezes explicitamente e, freqüentemente por implicação nos ensinos dos apóstolos, não figuram de forma tão dominante como acontece na Teologia da Libertação. Logo, não se pode afirmar que esses problemas sejam tratados tão maciçamente nos ensinos de Jesus como os defensores da Teologia da Libertação gostariam que crêssemos. Concordamos que eles estejam presentes, já que eles são uma parte importante da vida e, logo, estão sujeitos ao governo de Deus. E, como temos notado, a Teologia da Libertação tem levantado preocupações necessárias. Sua mensagem é uma correção vital ao evangelho truncado que tem sido tão evidente no mundo ocidental. O que debatemos é a excessiva predominância que a mesma atribui aos fatores econômicos e políticos.

O que é, então, o reino de Deus? Ele não é nada menos do que o governo de Deus nas questões humanas. Ele foi inaugurado com a vinda

de Jesus. Seu ensino e ministério, sua mensagem do reino, tudo aponta para o evento culminante de sua morte e ressurreição. Após ressuscitar dos mortos, ele ensinou os seus apóstolos sobre o reino de Deus. Conseqüentemente, o próprio ensino deles foi uma elaboração da mensagem central do reino como a mesma havia sido ensinada por Jesus e como uma importância nova e decisiva à mesma pela morte e ressurreição do Senhor. Para o próprio Jesus, contudo, a plena manifestação do reino de Deus situa-se no futuro, no tempo da colheita, quando o Filho do homem voltar para julgar as nações. Logo, também com os apóstolos, o fruto final da morte e ressurreição de Cristo ainda reside em um futuro indefinido, quando ele retornar. Há ainda a perspectiva do "já" e do "ainda não".

O reino de Deus se estende ao longo da completa gama de assuntos da vida humana. A ética do reino certamente impinge sobre a vida interior dos seres humanos. Jesus aplicou o decálogo às atitudes interiores em relação a Deus e a outras pessoas. Em vez de afrouxar suas exigências, as intensificou. O mandamento "não matarás" não se relaciona apenas com assassinato, mas também se refere a uma ira maliciosa e ao ódio aos semelhantes (Mt 5.21-22). O reino de Deus opera sobre pensamentos, bem como sobre atos. Ao mesmo tempo, o reino de Deus possui o seu lugar de direito sobre a vida social e corporativa. Os escribas e fariseus são selecionados por Jesus como um grupo a receber condenações. Seus pecados característicos são projetados com zelo implacável. A despeito da popularidade geral dos fariseus em Israel (além de tudo, muitos deles eram leigos, e não profissionais religiosos), Jesus falou francamente. Relacionamentos conjugais, criação de filhos, ética nos negócios, responsabilidades políticas e assuntos financeiros foram algumas das áreas que ele indicou como sendo sujeitas ao reino de Deus. A obra de Deus em nossa salvação se estende ao renovo da sociedade e do cosmos. Dessa forma, o reino de Deus, como foi proclamado por Jesus e elaborado nos ensinos dos apóstolos, é tão extenso em suas reivindicações como o todo da vida humana.

Os milagres de cura como sinais do reino

De acordo com o Antigo Testamento, o Messias libertaria o oprimido, abriria os olhos do cego, curaria o surdo e restauraria os movimentos do

coxo (Is 35.5s; 61.1,2). A chegada do reino de Deus seria uma ocasião de livramento, libertação e cumprimento da promessa. O julgamento também ocorreria. Em Isaías 61.2, o ungido seria aquele que proclamaria "o dia da vingança do nosso Deus". Em Malaquias 3.1-4, o mensageiro do pacto purificaria os levitas. Sua vinda seria terrível em sua justiça, purificando a comunidade do pacto como o faz o fogo. Quando João Batista enviou seus discípulos para questionar Jesus acerca de sua identidade, Jesus respondeu em termos dessa expectativa do Antigo Testamento. Ele era realmente aquele que estava para vir, pois ele estava realizando as obras do reino, curando e restabelecendo a visão. Nós vimos que o ponto que João precisava ouvir era que o julgamento jaz adiante, em um futuro mais distante, e não de imediato, como ele havia pensado.

Os registros do evangelho encontram-se cheios de relatos sobre curas dramáticas e, da mesma forma, o Livro de Atos. Na verdade, Lucas descreve seu evangelho como um relato de "todas as coisas que Jesus começou a fazer e a ensinar" (At 1.1), implicando que o ensino e os atos dos apóstolos foram continuação do ministério terreno de Jesus. É por isso que Pedro e Paulo incluem o testemunho pessoal deles como parte da mensagem do evangelho. Deus incluiu o testemunho deles sobre a morte e ressurreição de Cristo como parte da própria mensagem do evangelho. Os milagres de cura dos apóstolos deveriam ser vistos em relação com aqueles realizados por Jesus como testificando a respeito da vinda do reino de Deus.

É importante observar o contexto teológico geral dos milagres na história da revelação. No Antigo Testamento, os milagres não estão espalhados por todos os lados, mas ocorrem incidentalmente. As principais ocasiões em que as atividades miraculosas acontecem são durante o período entre o êxodo e a conquista da terra prometida, bem como no início da era profética, no ministério de Elias e Eliseu. Mais significativo ainda é a conjunção entre milagres e explosões de eventuais revelações à parte das Escrituras. A distribuição desigual de milagres não é por acaso. Milagres ocorrem em tempos em que novas revelações são concedidas por Deus. Além do mais, a nova revelação por si mesma encontra-se associada com atos do poder redentor de Yahweh. Há uma correlação entre um feito redentor e a palavra inteiramente reveladora acompanhada, por sua vez, de um sinal miraculoso. Essas intervenções, con-

seqüentemente, não são espetáculos em si mesmas. Elas apontam para algo mais, são indicadoras da obra redentora do Deus vivo de Israel. Nesse sentido, não seria surpreendente se no clímax das obras e caminhos de Deus em relação à salvação houvesse uma nova, até mesmo marcante, ocorrência de milagres. A vinda do Filho de Deus foi sua suprema auto-revelação. Ele veio para salvar o seu povo. Esse foi o evento ao qual o todo das Escrituras havia apontado. Os milagres de cura e livramento que Jesus realizou, e que os apóstolos fizeram no seu nome, foram o ápice do padrão bíblico dos sinais testificando a respeito da salvação de Deus.

Se essa relação entre atos redentores, palavra reveladora e sinais miraculosos é válida, há um número de implicações. Primeiro, Cristo (como veremos mais tarde) realizou uma salvação completa. Nada adicional é necessário. Ele não deixou nenhum *déficit* teológico para ser completado. Tudo o que Deus continua a fazer por nós agora é uma efusão daquilo que ele realizou no Cristo encarnado. Nenhum outro ato redentor pode ser adicionado a isso. Da mesma forma, a palavra reveladora de Deus também está completa. A Escritura Sagrada é suficiente para nossa salvação (2Tm 3.16-17). O ministério de Cristo, pessoalmente e por meio de seus apóstolos, é completo. Certamente Deus continua a aplicar o fruto de seu labor a nós continuamente pelo Espírito Santo. Todavia, se isso é válido (e o Cristianismo histórico tem afirmado que é), outras exibições de milagres no sentido acima são desnecessárias e teologicamente supérfluas. Poderia ser dito que nós agora vivemos na "era do Espírito" e que, portanto, milagres deveriam ser esperados em uma base contínua. Certamente Deus é livre para fazer o que ele escolher. Seria tolice argumentar que milagres não podem mais acontecer ou que eles não ocorrem. Nós estamos, e isso é enfaticamente verdadeiro, na "era do Espírito". Ainda assim, a principal obra do Espírito é testemunhar de Cristo. E ele faz isso por meio das Escrituras que ele inspirou e pelo ensino dos apóstolos que ele capacitou e que foram instituídos pelo próprio Cristo como testemunhas de sua ressurreição. Após Cristo, não há nenhum *déficit* teológico para ser preenchido. A suprema revelação de Deus, sua ação incomparável, ocorreu nele.

Alguns aspectos proeminentes dos milagres de cura do nosso Senhor são os seguintes: primeiramente, notamos sua soberania ao curar. Ele não curou todos. Ele livrou apenas um de muitos no tanque de Betesda

(Jo 5.1ss.) e deixou o restante deficiente. O coxo curado no templo por Pedro e João (At 3.1-10) havia mendigado naquele lugar todos os dias por anos. Jesus havia sido um visitante freqüente no templo. Evidentemente, Jesus havia ignorado o mendigo coxo a despeito de suas súplicas. Em segundo lugar, há uma relação freqüente entre curas e fé. Isso não é uniforme. Dos dez leprosos curados em uma ocasião, apenas um retornou para agradecer Jesus. Algumas vezes um homem é curado em relação com a fé de outros. O paralítico baixado através do eirado é curado e tem os seus pecados perdoados por causa da fé de seus amigos (Mc 2.1-12; Lc 5.17-26)![8] Há também uma relação entre cura e perdão dos pecados, como mostra o incidente acima. Em terceiro lugar, os milagres são primariamente sinais. Na verdade, uma das palavras mais freqüentes para os milagres no Novo Testamento (*sēmeion*) tem exatamente esse significado. Como tais, eles apontam não para si mesmos, mas para algo mais, como um indicador dirige-nos para um destino diferente de si mesmo. Eles são, como Jesus disse a João Batista, sinais do reino de Deus, de suas próprias credenciais messiânicas. Eles apontam para o cumprimento da era da preparação: "O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho". Esse foi um período singular. Jesus foi uma pessoa singular. Os eventos envolvendo seu ministério e a confirmação do mesmo pelos apóstolos foram também únicos.[9] Em quarto lugar, embora seja interessante relacionar os milagres de Jesus à teologia de sua pessoa, devemos tomar o cuidado de analisá-los mais no sentido histórico-redentor, como acabei de descrever. A sugestão de Donald Baillie, de que os milagres foram obras da natureza humana de Jesus, merece maior consideração (Mt 9.8 parece apoiar isso), mas tal sugestão possui algo de um sabor nestoriano, como se as duas naturezas de Cristo pudessem ser separadas e consideradas isoladamente. Não seria verdade que, antes e acima de tudo, os milagres foram obras da pessoa de Cristo, como nos diz o dogma calcedônio?[10] Em quinto lugar e, finalmente, deveríamos notar que os milagres como sinais do reino de Deus não resultaram por si mesmos em um grande surto de fé. Quando Jesus morreu, ele morreu só. Mesmo após sua ressurreição, seus discípulos consistiam em um número insignificante de 120 pessoas. Jesus expressamente ensinou que, se as pessoas não cressem nas Escrituras do Antigo Testamento, nem o maior de todos os milagres iria persuadi-los a mudar (Lc 16.27-31; *cf* Jo 5.45-47). Certa-

mente, houve alguns que se filiaram aos discípulos porque eles ficaram impressionados com os poderes miraculosos de Jesus. Jesus, todavia, não confiava neles, pois ele sabia o que era a natureza humana e viu que a dedicação deles era superficial e falsa (Jo 2.23-25).

Por que o tema desaparece no restante do Novo Testamento?

Fora dos evangelhos sinóticos há admiravelmente poucas referências ao reino de Deus. Enquanto Jesus concentrou sua pregação no reino, os apóstolos atraíram a atenção para Jesus Cristo. Esse fato é visto algumas vezes como motivo de um grande conflito. Em resumo, tem sido reivindicado que Paulo e os outros deturparam a mensagem central de Jesus sobre a paternidade de Deus e a necessidade do amor em uma religião sobre Jesus.[11] Essa reivindicação, contudo, baseia-se grandemente na questão superficial da presença ou ausência de uma frase particular. Temos visto como a tensão escatológica na apresentação sinótica do reino encontra-se diretamente associada com a relação existente entre a morte e a ressurreição de Cristo por um lado e, por outro lado, à sua vinda. O reino é uma realidade presente, mas ainda aguarda um cumprimento. Ele é determinado pelo evento decisivo da cruz da ressurreição. Todavia, o resultado completo de sua morte e ressurreição não será realizado até o seu retorno. Como conseqüência, encontramo-nos em uma situação de um cumprimento real e provisório, simultaneamente. Nesse sentido, o foco do apóstolo Paulo, por exemplo, pode ser visto como que recaindo sobre uma implicação maior do evento crucial da morte e ressurreição de Cristo, o qual, sob a perspectiva de Jesus antes da ressurreição, era um evento altaneiro que se encontrava no futuro. A diferença é apenas uma questão de perspectiva.

Para o próprio Jesus, sua eminente morte e ressurreição seriam o ponto decisivo de sua missão. Em Mateus 16.21ss., o problema vem à luz imediatamente após o relato da confissão de Pedro em Cesaréia de Filipe. Nesse ponto crucial, onde o reconhecimento dos discípulos foi despertado no que diz respeito à identidade de Jesus, ele passa a explicar-lhes o que aconteceria em Jerusalém. Esse é o início de um novo estágio de instruções. Seguindo sua repreensão a Pedro por sua bem-intencionada tentativa de prevenir a morte do Senhor, Jesus estabelece

algumas direções claras e precisas para o discipulado e aponta para sua manifestação eminente no seu reino. Em Marcos 9.31, Jesus fala aos seus discípulos em particular sobre sua morte e ressurreição vindouras, mas eles não foram capazes de compreender o significado disso. Evidentemente, eles se tornaram cheios de presságios e não quiseram ou não puderam perguntar nada mais nesse sentido. Em Lucas 18.31-34, eles são vistos mais uma vez como simplesmente falando em compreender a que os comentários de Jesus diziam respeito. O significado era oculto para eles:

> Tomando consigo os doze, disse-lhes Jesus: Eis que subimos para Jerusalém, e vai cumprir-se ali tudo quanto está escrito por intermédio dos profetas, no tocante ao Filho do homem; pois será ele entregue aos gentios, escarnecido, ultrajado e cuspido; e, depois de o açoitarem, tirar-lhe-ão a vida; mas, ao terceiro dia, ressuscitará. Eles, porém, nada compreenderam acerca destas coisas; e o sentido destas palavras era-lhes encoberto, de sorte que não percebiam o que ele dizia.

Novamente, Jesus lhes falou secretamente. Isso não era algo com o propósito de ser publicamente exposto. Apenas depois de sua ressurreição eles se lembraram do que ele lhes havia dito, e o quadro começou a ser formado. O anjo no sepulcro relembrou as mulheres das predições de Jesus (Lc 24.5-7). Naquele ponto as suas palavras retornaram à sua mente e eles começaram a encaixá-las na ampla moldura da referência. Antes, aquelas palavras haviam parecido enigmáticas e anormais. Talvez a natureza ameaçadora das mesmas tivesse levado os discípulos a recusarem-se a acreditar nelas, a banir o pensamento de suas mentes. O Cristo ressurreto, contudo, repreende os dois discípulos em Lucas 24.20-27 devido ao fracasso dos mesmos em compreender o que ele lhes havia dito. Na verdade, ele os dirige às Escrituras, que haviam claramente prefigurado esses eventos. A ignorância dos discípulos pode ter sido uma razão suficiente para Jesus não ter sido mais explícito sobre o significado da cruz. Sua prática foi condicionar seu ensino à capacidade daqueles que estavam sendo ensinados. Qualquer que seja a explicação, para Jesus, sua morte e ressurreição marcam um estágio decisivo em seu ministério e o ponto no qual o reino de Deus encontra seu início no mundo.

Apoio para esta posição é encontrado no ensino dos apóstolos imediatamente após a ressurreição. Os sermões de Pedro e Paulo em Atos focalizam, de maneira central, a ressurreição de Cristo. A essência do evangelho é interpretada como consistindo no fato de que Deus ressuscitou Cristo de entre os mortos em cumprimento às Escrituras (At 2.14-36; 3.12-16; 17.1-3). Paulo diz a mesma coisa para os coríntios (1Co 15.3,4) e Pedro faz o mesmo aos seus leitores (1Pe 1.10-12). Todos eles vêem uma mudança decisiva acontecendo a partir da ressurreição. Ele é o centro da história mundial, estabelecendo uma nova criação (2Co 5.17), mas ao mesmo tempo nós ainda aguardamos até a segunda vinda para obtermos os plenos resultados da ressurreição. Vivemos em uma época de cumprimento, cumprimento esse que ainda é provisório.

Há poucas referências específicas nos escritos de Paulo sobre o "reino de Deus". Aquelas que ocorrem mostram a mesma tensão que já observamos. Por um lado, Paulo vê o reino de Deus como uma realidade presente. Esse reino consiste em justiça, paz e alegria no Espírito Santo (Rm 14.17). Ele considera todas essas realidades como existentes aqui e agora. A justiça de Deus foi revelada (Rm 1.16,17). Cristo estabeleceu a paz com Deus (Rm 5.1; *cf* Ef 2.11-22). O Espírito Santo foi derramado nos nossos corações (Rm 5.5). Deus já nos transportou do império das trevas para o reino de seu Filho (Cl 1.13). Por outro lado, Paulo também focaliza o aspecto futuro do reino de Deus. Pessoas imorais serão impedidas de entrar nesse reino (1Co 6.9,10; Gl 5.21; Ef 5.5), o que pode ser uma forte sugestão de que a admissão como um súdito do reino ocorrerá após a complementação da vida presente do indivíduo. Um segundo aspecto principal do tratamento paulino sobre o reino é a equação que ele faz do reino com o evangelho ou, mais especificamente, com o evangelho em sua mais ampla dimensão como a inteira vontade de Deus expressa em prol de nossa salvação. Assim, em seu discurso de despedida aos presbíteros de Éfeso, Paulo pôde descrever o teor de sua pregação como sendo "acerca do reino" e também, na mesma linha de raciocínio, como sendo "todo o conselho de Deus" (At 20.25,27). Os termos são evidentemente permutáveis. Portanto, o tema do "reino de Deus" nos sinóticos torna-se idêntico à soma total do ensino apostólico após a ressurreição. Tudo isso está plenamente em harmonia com as instruções pós-ressurreição dadas por Jesus aos seus apóstolos.

Em um sentido restrito, o foco de Paulo sobre o reino de Deus torna-se mais agudo e claro, a despeito do fato de que a fraseologia característica dos sinóticos encontra-se grandemente ausente. O ponto a observar é que, com sua ressurreição, Cristo foi assunto à mão direita de Deus e investido com completa autoridade sobre todo o cosmos (Mt 28.18). Isso marca o clímax do Evangelho de Mateus. O tema do reino, investigado do começo ao fim, é completamente expresso na elevação de Jesus à suprema autoridade. Logo, para Paulo, Jesus foi designado Filho de Deus com poder desde a ressurreição (Rm 1.3,4). Ele foi exaltado à supremacia (Ef 1.18-22; Fp 2.9-11; Cl 1.15-20). O escritor de Hebreus concorda que, com sua ressurreição, Jesus se tornou "herdeiro de todas as coisas" (Hb 1.1-4). Portanto, a imagem muda. Não é mais apenas o reino de Deus que ocupa o palco central. Ao contrário, o reino mediatório de Cristo surge em cena. Assim como o novo pacto é uma revelação da Trindade de Deus, também o reino de Deus não é visto como um governo por uma mônade indistinta, mas como um fenômeno trinitário. Em nenhum lugar isso é mais evidente do que em 1 Coríntios 15.20-28. Paulo, ao discutir a ressurreição de Cristo e a nossa, indica que, enquanto a dele já ocorreu, a nossa acontecerá em um futuro indefinido, quando Cristo retornar (vs. 20-23). No seu retorno, seremos ressuscitados, a morte será finalmente abolida e Cristo devolverá o reino ao Pai (vs. 24-28). Dessa forma, Paulo considera Cristo reinando agora. Na verdade, ele cita o Salmo 110.1 em referência à sua presente exaltação (vs. 25,27). Seu reino é, portanto, temporariamente circunscrito. Ele começa com a ressurreição e o assentar no trono. Seu término será o seu retorno. Ele será então revertido a Deus, o Pai. O propósito do reino mediatório de Cristo é, dessa forma, subjugar os inimigos. A morte é o último inimigo, que já recebeu a sentença de morte na ressurreição de Cristo, mas que será finalmente eliminada no seu retorno. O apóstolo prevê um triunfo progressivo de Cristo sobre todos os seus inimigos. Seu reino é a realidade na qual a igreja atua aqui e agora.

Ainda que o reino de Deus/Cristo inclua a igreja como um componente central e muito importante, ela não deve ser identificada com o mesmo. O reino se estende sobre todo o cosmos. A teologia católica romana tem procurado, de forma típica, fundir os dois. A resposta a isso vem do fato de que a igreja não é o mundo. Certamente, a função

da igreja é crucial. A igreja é, em certo sentido, a cavalaria de ataque de Cristo, liderando o progresso do reino. Mas esse reino se estende sobre produtores de programas de computadores, governantes, clubes de golfe, autoridades educacionais locais, hospitais, produção de ovos e pesquisas científicas, além das companhias bancárias e de seguro. Já que Cristo reina e governa sobre todo o cosmos como Mediador da criação, nenhum aspecto da vida, pública ou privada, está fora de sua autoridade legítima. Por outro lado, o dispensacionalismo radicalmente divorcia igreja e reino. O reino foi interpretado como sendo relacionado com a nação de Israel, que foi completamente separada da igreja. Assim, Deus tinha um plano para os judeus e outro totalmente diferente para os cristãos. Tal dicotomia representa uma visão do reino seriamente truncada. Sua extensão é baseada na prioridade e hegemonia de uma nação. Essa perspectiva perde de vista que, no Novo Testamento, o reino se estende a todo o mundo. Além do mais, ela força um dualismo radical entre Israel e a igreja, com base em um dualismo natureza-graça, pelo qual Israel recebe as promessas materiais e terrenas, enquanto que a igreja possui as bênçãos espirituais. Exploraremos o tema da relação entre igreja e cosmos mais amplamente no capítulo 10. Por enquanto, indicaremos Colossenses 1.15-20 como uma ênfase dessa relação. Cristo é o criador e sustentador de todas as coisas. Ele ressuscitou dos mortos e é o cabeça de sua igreja. Sua morte reconciliadora na cruz tem assegurado nossa transferência para o seu reino e é o meio da reconciliação de todas as coisas, ou seja, "todas as coisas" que ele criou e sustém. Igreja e reino não devem ser confundidas nem separadas. Elas são como dois círculos concêntricos, sobre os quais Cristo reina supremamente.

4

União com Cristo

O tema da união com Cristo é vital para um entendimento do que ele tem realizado. Ele é fundamental para cada aspecto de nossa salvação. Nós vimos, no capítulo 2, como isso se relaciona com a eleição. Neste capítulo investigaremos suas relações mais amplas, abrangendo todo o âmbito da obra de Cristo e seu impacto.

A função representativa e vicária de Cristo

Consideraremos em maiores detalhes no capítulo 6 como a obra sacerdotal de Cristo cobriu toda a sua vida, da manjedoura à cruz e até após a mesma. Já vimos, no capítulo 2, como ele cumpriu as exigências de fidelidade do pacto para nós. O fato de ele ser o nosso substituto e representante é essencial para tudo o que fez. Como Irineu observou, o pano de fundo foi o que aconteceu no início com Adão. Quando Adão pecou, todos pecaram com ele. Quando ele quebrou os mandamentos de Deus, toda a raça humana foi simultaneamente condenada. O que ele fez, não o fez apenas como uma pessoa particular, mas por toda a raça com ele. Nas palavras de Paulo, "... assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte

passou a todos os homens, porque todos pecaram" (Rm 5.12). E "pela ofensa de um só, morreram muitos" (Rm 5.15). Novamente, "pela ofensa de um e por meio de um só, reinou a morte" (Rm 5.17).

Várias tentativas têm sido feitas com o objetivo de explicar a relação entre Adão e a raça humana. Nenhuma delas esgota as possibilidades. Em primeiro lugar, essa relação tem sido interpretada em termos realísticos. Adão, de acordo com essa perspectiva, possuiu uma natureza humana genérica e universal, da qual todos os povos subseqüentes participavam e, dessa forma, tornaram-se culpados. Por outro lado, John W. Nevin (1803-1886) interpretou isso em termos de evolução biológica, semelhante ao desenvolvimento de um carvalho a partir de sua semente. Assim, havia uma relação orgânica entre Adão e a raça humana que era ao mesmo tempo dinâmica e progressiva. Todos pecaram em Adão porque todos estavam presentes nele como o carvalho está presente em sua semente.[1] De uma perspectiva diferente, a teologia do pacto interpretou Adão como o representante pactual legal de todos os seres humanos. Essa relação não era orgânica ou natural, mas uma que havia sido estabelecida pelo decreto de Deus. Contudo, há ainda aqueles que têm visto esse assunto à luz do entendimento semítico da personalidade corporativa.

A natureza da relação entre Adão e sua posteridade (a verdade pode encontrar-se em alguma combinação de relações realísticas e federais) está, diretamente falando, fora do âmbito do nosso assunto. Crucial à obra de Cristo, todavia, é a sua posição como o segundo Adão. Ele veio para reparar o estrago causado pelo primeiro Adão.

> Oh, amável sabedoria do nosso Deus!
> Quando tudo era pecado e vergonha,
> um segundo Adão para a luta
> e para o resgate veio. (John Henry Newman)

Como tal, Cristo também não foi uma pessoa ocupando uma mera posição privada. Assim como o pecado de Adão teve conseqüências diretas para outros, também a obediência de Cristo possui maiores resultados para outros, como Romanos 5.12-21 deixa claro. Por exemplo, é impressionante como o princípio do seu ministério público é marcado por tentações, não em um belo jardim, como Adão, mas no deserto. Enquanto Adão fracassou no teste, ainda que tudo lhe fosse favorável, Cristo

vitoriosamente o enfrentou, apesar das condições desfavoráveis a ele (Mt 4.1-10). Cristo, como o segundo Adão, é um tema mais desenvolvido por Paulo que por qualquer outro. Em Romanos 5.12-21, ele traça o paralelo entre as desobediências e obediências respectivas de ambos, bem como seus impactos naqueles que estavam sendo representados. Em 1 Coríntios 15.12ss., ele expõe amplamente as repercussões do primeiro e segundo Adão no que diz respeito à morte e vida. O primeiro Adão trouxe a morte. Em Cristo, todos serão vivificados.

Exploraremos esses temas em maiores detalhes nos capítulos 6 e 11. Para o momento, observamos que o sacerdócio humano vicário de Cristo (Cristo como homem vivendo em nosso favor e representando-nos) tem sido um tópico negligenciado. Reconhecemos prontamente que ele morreu pelos nossos pecados na cruz. Estamos, porém, menos prontos a notar que toda a sua vida foi vivida em nosso favor: seu batismo, suas tentações, sua fé e fidelidade, e assim por diante. Se Adão representou-nos no jardim, Cristo representou-nos no deserto. Se o que Adão fez foi a nosso favor e em nosso lugar, também o foi toda a vida de obediência e fidelidade de Cristo a Deus.

União com Cristo por meio de sua encarnação

Nossa união com Cristo é embasada em sua união conosco. Podemos ser um com ele porque ele se fez um conosco. Como sempre, a iniciativa divina vem primeiro. A união de Cristo conosco ocorreu em sua encarnação. As palavras clássicas do prólogo do quarto evangelho resumem esse fato da seguinte forma:

> No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus.
> Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez... E o Verbo se fez carne e habitou entre nós... (Jo. 1.1-3,14).

A verdadeira humanidade de Cristo é também enfatizada em Hebreus, particularmente no capítulo 2 e em 4.14—5.10. É dito que ele foi tentado em todas as coisas como nós o somos e, dessa forma, ele é capaz de simpatizar conosco em nossas fraquezas. Ele não assumiu a natureza dos anjos, mas a nossa própria natureza (Hb 2.14-18).

A humanidade de Cristo foi um dos principais assuntos nos primeiros séculos. Uma das primeiras heresias foi o Docetismo, que negava a realidade da humanidade de Cristo. Mais tarde, as idéias de Apolinário tiveram que ser combatidas (veja o capítulo 1). O resultado dos debates cristológicos foi a afirmação do Concílio de Calcedônia, em 451, de que Cristo possui não apenas uma substância com o Pai desde a eternidade, mas também uma substância conosco em termos de sua humanidade. O Logos eterno assumiu a natureza humana em uma união real e pessoal de tal maneira que suas naturezas humana e divina são "indivisíveis, inseparáveis". Alguns anos depois, durante o segundo Concílio de Constantinopla, em 553 d.C., o dogma da *enhypostasia* foi aprovado, o qual afirma que o Logos foi o centro personificador do Cristo encarnado, a natureza humana tendo sido assumida, mas não tendo nenhuma subsistência prioritária ou independente à parte da união com o Logos. Essa foi uma tentativa de afirmar a identidade de Jesus de Nazaré com a segunda pessoa da Trindade.

O debate cristológico, algumas vezes visto como sem sentido, serviu para enfatizar a importância da realidade da encarnação e sua necessidade para a nossa salvação. "O que não foi assumido não pode ser redimido" foi a reivindicação comum. Se não tivesse havido uma encarnação genuína, não poderíamos ser salvos. Pecado, miséria e morte desolaram a raça humana. Por causa da natureza revelada de Deus, o que foi exigido foi que o próprio Deus realizasse nossa salvação de uma perspectiva interna de nossa própria vida e experiência. Somente um ser humano poderia fazer expiação pelos pecados da humanidade. Somente um outro Adão poderia desfazer os prejuízos realizados pelo primeiro Adão.

A natureza humana assumida por Jesus foi uma natureza particular e específica, não uma natureza genérica. Ele foi santificado pelo Espírito Santo. Como foi dito a Maria, sua mãe, pelo anjo:

> Descerá sobre ti o Espírito Santo, e o poder do Altíssimo te envolverá com a sua sombra; por isso, também o ente santo que há de nascer será chamado Filho de Deus (Lc 1.35).

Há uma variedade de possibilidades para a ordem das palavras na segunda sentença citada acima. O pensamento presente, contudo, é que a

concepção de Jesus foi pela ação do Espírito Santo. A linguagem é semelhante ao relato da criação em Gênesis 1, onde o Espírito (ou o hálito) pairava sobre as águas primevas. O nascimento de Jesus, dessa forma, marcou uma nova criação, um novo começo, igualmente originado nas energias criativas de Deus. A segunda sentença dirige a atenção ao resultado que se seguiu. A criança a ser nascida será o Filho de Deus e ela será também santa, separada por Deus. A obra criativa do Espírito resultará na santificação do infante. Ele será de Deus. O seu nascimento seria um nascimento humano normal, mas resultante de uma nova ação criativa do Espírito.

Ao tornar-se homem, Cristo uniu-se à raça humana. Isso resulta do fato de ele partilhar da carne e do sangue, experimentando a vida humana desde a fase embrionária, passando pela infância e adolescência, até a maturidade. Se ele era verdadeiramente humano, ele também era parte da raça humana. Ao mesmo tempo, ele marcou um novo início para essa raça. A sua concepção singular pelo Espírito Santo o colocou à parte como o inaugurador de uma nova humanidade, da qual ele, como o segundo Adão, era o cabeça.

É importante apreender a nova dimensão trazida pelo segundo Adão, iniciada com a sua concepção pelo Espírito. A união de Cristo com a humanidade não é tal que assegure a salvação de todo e qualquer indivíduo que já viveu. Isso pode ser facilmente deduzido quando se fala da união de Cristo *conosco*. Se ele se tornou um com a raça por meio da sua encarnação, parece seguir-se que, portanto, a raça inteira está unida com ele e assim será salva. Todavia, a Bíblia fala muito claramente de juízo e condenação. Ela acentua a plena necessidade de arrependimento e fé para a salvação. Portanto, muitos têm hesitado em falar da união com Cristo nesses termos temendo incentivar o universalismo. Outra vez, o uso abrangente dos pronomes "nós" e "nos" muitas vezes tem sido encarado com suspeita pelos evangélicos por razões semelhantes. Tais temores são compreensíveis. Todavia, o *novo* relacionamento de solidariedade introduzido pela encarnação evita tais armadilhas e justifica falar de Cristo identificando-se com a raça humana como um todo, muito embora nem todo indivíduo venha a ser salvo. Afinal, Cristo é humano. O Verbo se fez carne. Ele foi e é para sempre um de nós. Na sua encarnação, ele se uniu conosco tornando-se o cabeça da raça humana redimida como o segundo Adão.

A união com Cristo efetuada pelo Espírito Santo por meio da fé

No que nos diz respeito, a união com Cristo começa a ser uma realidade quando depositamos nossa confiança nele para a nossa salvação. Isso pode, em alguns casos, ser um ponto tão claramente definido em nossa vida, que pode até mesmo ser datado. Em muitos casos, todavia, não é assim que acontece. Muitos cristãos não podem identificar nenhum período em que eles primeiramente tenham confiado em Cristo. Essa diversidade reflete a experiência da igreja mais antiga. No que diz respeito aos convertidos do paganismo, eles geralmente experimentavam uma interrupção clara com o seu passado quando eles criam (*cf* 1Ts 1.9,10). Para aqueles que foram educados por pais crentes, essa experiência de crise quase sempre não existiu. Timóteo, por exemplo, parece ter desconhecido tal transição: ele conhecia as Escrituras desde a infância (2Tm 3.14,15). João Batista foi santificado desde o ventre materno (Lc 1.13-15,41-44). De qualquer forma, a realidade da união com Cristo começa em nossa experiência apenas no momento em que começamos a confiar em Cristo, quer isso seja no início ou mais tarde em nossa vida.

A união com Cristo é, de fato, o fundamento de todas as bênçãos da salvação. Justificação, santificação, adoção e glorificação são todas recebidas por meio de nossa união com Cristo. Essa é a base do que Paulo diz em Efésios 1.3-14, quando ele esboça a salvação da eleição até o gozo celestial. Esse maravilhoso parágrafo é encabeçado por uma doxologia ao Deus Pai:

> Bendito o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que nos tem abençoado com toda sorte de bênção espiritual nas regiões celestiais em Cristo (v 3).

O que segue é uma lista de algumas dessas "bênçãos espirituais", bênçãos essas colocadas em efeito pelo Espírito. Fomos escolhidos antes da fundação do mundo (v 4), uma eleição por Deus que ocorreu *nele*, em Cristo. Em amor, Deus nos predestinou para a adoção de filhos *por meio de Jesus Cristo* (v 5). *Nele* temos a redenção por seu sangue e nossos pecados são perdoados (v 7). O mistério da vontade de Deus, revelado a

nós, foi proposto *em Cristo* (v. 9). Todas as coisas no universo serão reunidas *sob a liderança de Cristo* (v. 10). Fomos escolhidos *nele* (v. 11). Quando cremos, fomos selados pelo Espírito Santo *em Cristo* (vs. 13-14), e assim por diante. O quadro é o mesmo em 1 Coríntios 1.30 - 31, quando Paulo afirma que nossa sabedoria, justiça, santificação e redenção são encontradas *em Cristo*. A salvação consiste em termos sido ressuscitados com Cristo e termos nos assentado com ele nos lugares celestiais (Ef 2.11). Nossa vida está oculta com Cristo em Deus (Cl 3.1 - 4). Todo o processo da aplicação da salvação a nós pelo Espírito Santo (o que tem sido conhecido como a *ordo salutis* – a ordem da salvação) encaixa-se aqui como parte do que significa estar unido com Cristo.

Esse é realmente o ponto crucial no que diz respeito ao que estamos existencialmente interessados. Como Calvino argumentou, tudo o que Cristo realizou é sem proveito para nós até que o Espírito Santo aplique isso em nós pessoalmente. Isso ele faz pela fé, o que Calvino continua afirmando ser a principal obra do Espírito Santo.[2] Assim, a união com Cristo é trazida a efeito em nossa própria experiência pela fé e por seu companheiro inseparável, o arrependimento. Isso anula a idéia de que a união de Cristo conosco em sua encarnação conduz ao universalismo. Onde a união com Cristo emerge em nossa experiência, arrependimento e fé estão sempre presentes. Nesse sentido, sem arrependimento e fé, não existe união com Cristo. O Espírito Santo é o autor da fé. Arrependimento é um dom concedido a nós pela graça de Deus (*cf.* At 11.18). A união com Cristo é trazida à nossa experiência de vida pela obra do Espírito. O próprio Espírito foi enviado pelo Cristo ressurreto. Conseqüentemente, Cristo nos une a si mesmo pelo Espírito e, ao fazer isso, capacita-nos a nos entregarmos em suas mãos.

A união com Cristo existe na fé, mas no Novo Testamento a mesma é também relacionada ao batismo. Uma das razões para isso é que o batismo marca o início da vida cristã. No Novo Testamento, o batismo era administrado no momento em que a pessoa era considerada cristã. Não havia um longo período de espera. Nem ao menos era o batismo visto como uma opção extra. O mesmo era ministrado a todos que professavam a fé imediatamente. Para aqueles que consideram que os filhos dos cristãos eram também batizados, o batismo teria sido dado a essas crianças na mais tenra infância devido ao fato de elas permanecerem na igreja,

no pacto da graça, pela solidariedade com os pais crentes. Portanto, há uma ligação teológica entre fé e batismo. Ou, por outra perspectiva, o início da vida cristã é marcado, por um lado, pela fé, e, por outro lado, pelo batismo, de tal maneira que os dois estão integralmente relacionados. Assim, a união com Cristo é, por Paulo, colocada em uma conjunção muito próxima ao batismo em passagens tais como Romanos 6.1ss., 1 Coríntios 10.1ss. e Colossenses 2.11-13. A ligação é resumida muito brevemente em 1 Coríntios 12.13:

> Pois, em um só Espírito, todos nós fomos batizados em um corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos nós foi dado beber de um só Espírito.

Batismo, o Espírito, membresia no corpo de Cristo e, portanto, união com Cristo como o cabeça desse corpo: todas essas coisas estão relacionadas por um vínculo teológico íntimo.

Isso não significa que o batismo transmita a graça automaticamente, como a Igreja Católica Romana ensina. A eficácia do batismo é a do Espírito Santo. Paulo deixa bastante clara a posição vital da fé. Batismo requer fé. Fora da graça do Espírito, o mesmo é meramente um ritual. Por outro lado, o Espírito opera graciosamente no e por meio do batismo. Novamente, não há nenhuma evidência de uma relação especificamente temporal entre batismo, fé, o Espírito e a união com Cristo, como se uma ordem definitivamente prescrita tivesse que acontecer. As relações são teológicas, antes que temporárias. Em outras palavras, a união com Cristo é a fonte de todas as bênçãos para a salvação. Essa união é efetuada pelo Espírito Santo. O Espírito nos une com Cristo pela fé. Todo esse processo atinge sua expressão no batismo.

Qual é a natureza da união com Cristo que nós experimentamos no curso de nossa vida histórica? Há um número de maneiras diferentes pelas quais ela é expressa. Antes de tudo, Cristo, como o segundo Adão, é nosso representante. Ele obedeceu a Deus em nosso lugar. Sua obediência, portanto, é a nossa. Correspondentemente, estamos em uma relação de solidariedade com ele. Tudo que ele fez foi por nós. Quando ele realizou essas coisas, fomos considerados por Deus como estando nele e, portanto, participando em tudo o que ele conquistou. Essa é uma relação de solidariedade legal e corporativa (Rm 5.12-21). Em segundo lugar, há

uma outra dimensão mais dinâmica. Nesse sentido, o que Cristo realizou possui um poderoso efeito em nós, mudando-nos e reformando-nos de dentro para fora pelo poder do Espírito Santo. Logo, Paulo pode falar sobre o fato de sermos ressuscitados com Cristo, isto é, do fato de experimentarmos o mesmo poder de Deus que foi evidenciado na própria ressurreição de Cristo (Rm 6.1-9; Ef 1.18-22). Em terceiro lugar, essa união dinâmica é alicerçada em uma intercomunhão pessoal. Jesus fala sobre o fato de os cristãos experimentarem uma habitação mútua, eles vivendo nele e ele neles (Jo 14.20; 17.23). O próprio Cristo vindo habitar em nós, no e pelo Espírito (*cf.* Cl 1.27). Por sua vez, aqueles que crêem nele também vivem nele, sendo o Espírito o vínculo da comunhão entre eles e Cristo. Isso encontra-se alicerçado na intercomunhão inefável da santa Trindade. O próprio Jesus traça uma analogia entre a habitação mútua do Pai e do Filho (no Espírito) e aquela existente entre ele e o seu povo:

> Naquele dia, vós conhecereis que eu estou em meu Pai, e vós, em mim, e eu, em vós (Jo 14.20).
>
> Respondeu Jesus: Se alguém me ama, guardará a minha palavra; e meu Pai o amará, e viremos para ele e faremos nele morada (Jo 14.23).
>
> Não rogo somente por estes, mas também por aqueles que vierem a crer em mim, por intermédio da sua palavra; a fim de que todos sejam um; e como és tu, ó Pai, em mim e eu em ti, também sejam eles em nós; para que o mundo creia que tu me enviaste. Eu lhes tenho transmitido a glória que me tens dado, para que sejam um, como nós o somos; eu neles, e tu em mim, a fim de que sejam aperfeiçoados na unidade, para que o mundo conheça que tu me enviaste e os amaste, como também amaste a mim (Jo 17.20-23).

É nesse sentido, segundo minha sugestão, que devemos entender a afirmação de 2 Pedro 1.4, de que por meio das "preciosas e mui grandes promessas" de Deus nós podemos nos tornar "co-participantes da natureza divina". O tema da *theōsis* (deificação) era comum entre os Pais Gregos. Atanásio, por exemplo, usava essa idéia freqüentemente. Nor-

malmente, isso não era entendido no sentido de que somos transformados em seres divinos e deixamos de ser criaturas humanas. Antes, essa era uma forma de afirmar que, em Cristo, uma intercomunicação real e pessoal ocorre. Em Cristo somos introduzidos à comunhão com o próprio Deus.[3] Certamente esse é um dos mistérios mais profundos. Por causa disso, o mesmo é também a verdade mais básica.

Infelizmente, não podemos desenvolver esse último aspecto da união com Cristo amplamente aqui. Parece, contudo, haver algumas relações com o sacramento da ceia do Senhor ou eucaristia. A eucaristia é, dentre outras coisas, descrita como uma comunhão ou participação (*koinōnia*) no corpo e no sangue de Cristo (1Co 10.16,17). Se o pão da vida discutido em João 6 é sacramental (enquanto há um debate sobre isso, eu pessoalmente creio que o é), então Cristo ensina que, no sacramento, nós mastigamos[4] completamente sua carne e bebemos o seu sangue, recebendo assim a vida eterna (Jo 6.25-59, especialmente os vs. 48-58). Isso certamente está em linha com a teologia sacramental clássica, expressa por Calvino, pelos Trinta e Nove Artigos da Igreja da Inglaterra e pela Confissão de Fé de Westminster.[5] Mais uma vez, como no caso do batismo, a união com Cristo não é algo que ocorre automaticamente, simplesmente pelo ato de tomarmos o sacramento. Ela é o resultado da obra do Espírito dentro de nós. Ela é realizada em fé. À medida que exercitamos a fé em Cristo pelo Espírito, o Espírito nos capacita, no comer do pão e beber do vinho, a crescer em união com Cristo. Assim participamos e compartilhamos do corpo e sangue de Cristo.

União com Cristo em sua morte e ressurreição

Enquanto experimentamos união com Cristo em termos de nossa fé e da obra do Espírito Santo, tal experiência de maneira alguma esgota a importância dessa união. Na verdade, a Bíblia descreve nossa união com Cristo como estando alicerçada na morte e ressurreição de Jesus Cristo. A presente união existencial que desfrutamos está embasada em algo que aconteceu no passado, na história da redenção. Na verdade, há razões para ver a dimensão histórica passada como mais crucial que nossa própria experiência pessoal.

A união com Cristo em sua morte e ressurreição é um tema básico em Paulo. Ao argumentar que o cristão é compelido a se desviar do pecado

e seguir a retidão (Rm 6.1-23), ele chama a atenção para o fato de termos morrido para o pecado e de termos sido ressuscitados para uma nova vida em união com o próprio Cristo. Assim como ele morreu de uma vez por todas e ressuscitou, para nunca mais morrer, também morremos com ele e fomos ressuscitados para uma nova vida, vivida em união com o Cristo ressurreto. Essa realidade é baseada em duas máximas anteriores. Primeiro, Cristo realmente morreu e ressuscitou no curso da história humana. A morte que ele experimentou pôs um ponto final em sua experiência de viver em um contexto marcado pelo pecado humano e, conseqüentemente, em um estado de fraqueza resultante disso.[6] Quando ele ressuscitou, ele o fez com novos poderes como homem, liberto da corrupção e fraqueza que o havia, até então, acompanhado. Ele foi "designado Filho de Deus com poder" (Rm 1.3,4, *minha tradução*), ressuscitado no poder do Espírito, incorruptível, imortal, glorioso (1Co 15.35ss.). Em segundo lugar, tudo o que Cristo realizou em sua morte e ressurreição foi *por nós*. Quando ele morreu na cruz, foi em nosso lugar. Quando ele ressuscitou dos mortos, foi em nosso lugar: "o qual foi entregue por causa das nossas transgressões e ressuscitou por causa da nossa justificação" (Rm 4.25). Com base em ambas as realidades, a união com Cristo afirma que, quando Cristo morreu e ressuscitou, nós morremos e ressuscitamos *com ele*. Devido à relação inextricável entre Cristo e seu povo, sua morte e ressurreição foram também a nossa morte e ressurreição. Isso ocorre em todos os sentidos dessa união que temos descrito. Nós morremos e ressuscitamos nele porque ele foi o nosso representante. Nós morremos e ressuscitamos nele porque sua morte e ressurreição têm um poder dinâmico pelo Espírito Santo, transformando-nos e erguendo-nos para uma nova vida. Nós morremos e ressuscitamos nele por causa da união íntima e pessoal que prevalece. Tudo que ele fez é nosso por sua graça, assim como tudo que era nosso (nossos pecados) tornou-se dele na cruz. Como Murray argumenta sobre esse ponto:

> Essa introdução prolongada do passado histórico que não volta atrás, em um contexto que claramente [Rm 6.1-11] diz respeito ao que ocorre atual e praticamente na história pessoal de indivíduos, torna inevitável a interpretação de que o passado histórico condiciona aquilo que é continuamente existencial, não simples-

> mente no sentido de lhe dar um fundamento, mas de fornecer a analogia na esfera do passado histórico para o que continua a ocorrer na esfera da nossa experiência, porém condiciona esta pelo fato de que algo ocorreu no passado histórico que torna necessário o que é realizado e exemplificado na vida pessoal concreta dessas mesmas pessoas.[7]

União com Cristo desde a eternidade

Como vimos no capítulo 2, nossa salvação foi planejada por Deus desde a eternidade. Na análise final, ela é dependente na decisão divina, sobre a qual não temos nenhuma participação. Ainda, como Paulo a define, nossa eleição foi estabelecida *em Cristo* (Ef 1.4,11; 2Tm 1.9). A eleição eterna é, em Efésios, uma das muitas bênçãos da salvação. Na verdade, ela é a primeira de todas, já que ela antecede todas as sucessivas. Cada faceta da salvação, todavia, é recebida em Cristo (Ef 1.3), inclusive a eleição. Nenhuma parte da salvação pode ser excluída da união com Cristo, pois ela é o fundamento e base de todos os dons que Deus nos dá. Dessa forma, separar a eleição da união com Cristo, como Hodge e Berkhof fizeram em seus volumes de Teologia Sistemática, é um afastamento da perspectiva da Escritura.[8] Ambos consideraram a união com Cristo como o alvo da eleição. Fomos escolhidos a fim de sermos unidos com Cristo em uma data posterior. Em resumo, eles restringiram a união com Cristo à união existencial efetuada pela fé em nossa história de vida. Isso é, certamente, crucial, mas essa não é toda a história. O problema de ambos, Hodge e Berkhof, brotou da perda de uma doutrina cristocêntrica da eleição na teologia reformada, cujas causas exploramos no capítulo 2. Igualmente, temos visto como a eleição *em* Cristo é verdadeira no Novo Testamento e ao mesmo tempo oferece uma solução pastoral adequada para muitos problemas práticos que as pessoas têm com a doutrina. Isso também evita uma degeneração no sentido da doutrina islâmica do destino.

Em algum sentido, todavia, se somos vistos como estando em Cristo no momento da eleição antes da fundação do mundo, como o lugar decisivo da fé e do arrependimento é preservado? Algo crucial a ser observado é que a predestinação é sempre equilibrada, no que nos diz respeito, pela responsabilidade humana. Eleição não é fatalismo. A escolha de Deus exige uma resposta de nossa parte, uma resposta operada pelo

Espírito Santo, é verdade, mas uma resposta genuína e válida para tudo o que é exigido. Na verdade, a eleição em Cristo enfatiza a realidade de que a nossa escolha por Deus considera a inclusão daquela resposta como uma parte indispensável do seu propósito salvador. Primariamente, a própria resposta humana de fidelidade a Cristo é contemplada no propósito eletivo de Deus. Mas um significado secundário é que nossa própria resposta pessoal está incluída também, já que a mesma deriva sua própria vitalidade da fidelidade prioritária de Cristo a nosso favor. Não somos vistos na eleição como separados de Cristo ou da fé necessária para agradar a Deus.

União com Cristo e o futuro

Assim como a união com Cristo possui dimensões que atingem o passado, a mesma também se abre em relação ao futuro. Exploraremos, no capítulo 11, como a ressurreição de Cristo, no ano 30 d.C., é parte de uma realidade com nossa própria ressurreição no futuro indefinido quando ele retornar. Mais uma vez, a união com Cristo é a base adjacente disso. Paulo, em Efésios, considera nossa salvação como o nosso recebimento da bondade de Deus em Cristo Jesus ao longo das eras vindouras (Ef 2.6-7). Dessa forma, a integralidade de nossa experiência em relação a Cristo aqui e agora, bem como na participação futura no reino eterno de Deus, pode ser descrita como uma realização crescente da natureza multiforme da união com Cristo, o segundo Adão.

5

Cristo e a Palavra de Deus

A função de Jesus como profeta foi um tópico no nosso capítulo introdutório. Como indicamos, ele nunca reivindicou especificamente esse ofício para si mesmo. Na verdade, em certas ocasiões, ele pareceu distanciar-se das opiniões populares de que ele era um profeta (*cf.* Mt 16.13-17). Em nenhum momento ele usou a fórmula popular dos profetas: "veio a mim a palavra do Senhor". Todos esses fatos são omissões significativas. Eles parecem dissipar qualquer idéia de que ele fosse um profeta.

O ministério profético de Jesus

Uma observação mais de perto, todavia, indicará o motivo pelo qual Jesus pode ter sido reticente em identificar a si mesmo como um profeta. Teologicamente, o fator mais crucial é sua própria identidade pessoal. Como o Filho de Deus encarnado, ele era infinitamente maior que qualquer dos profetas do Antigo Testamento. Eles eram, todos eles, homens pecadores. O próprio Isaías teve de confessar que era um homem de lábios impuros que precisava da expiação:

> Então, disse eu: ai de mim! Estou perdido! Porque sou homem de lábios impuros, habito no meio de um povo de impuros lábios, e os meus olhos viram o Rei, o SENHOR dos Exércitos!... a tua iniqüidade foi tirada, e perdoado, o teu pecado (Is 6.5-7).

O relato de Elias mostra vividamente que, grande e poderoso como era, ele era, na raiz, um homem mau-humorado, sujeito a disposições ocasionais de extrema depressão e ansiedade. Os profetas eram homens do povo, tomados e usados por Yahweh como seus mensageiros, declarando sua palavra, reprovando Israel por sua infidelidade, testificando sobre o cumprimento eventual das promessas de Deus e assinalando adequadamente a vinda futura do próprio Yahweh para vingar o seu povo contra os seus inimigos. Mas, em essência, eles eram seus servos, não mais, não menos. Jesus Cristo, por outro lado, conquanto sendo *o Servo* de Deus, era também o Filho de Deus, igual ao Pai desde a eternidade. Como homem, ele era totalmente sem pecado. Diante do rigoroso Judaísmo monoteísta, tudo isso deveria ser vencido gentil e calmamente. Além do mais, sua função como profeta era simplesmente um aspecto do que ele veio realizar. Ainda que crucial, a mesma não consistia em todo o quadro de quem ele era e é. Ele era Yahweh, que veio para libertar seu povo. Ele foi o foco de todos os profetas (Lc 24.25-27,44-47; Jo 5.45-47; 1Pe 1.10-12). Em vista de tudo isso, não teria causado mal-entendidos se ele houvesse declarado de maneira pura e simples ser um profeta? Ao menos, teria ele reforçado as tagarelices populares ignorantes de que os antigos profetas (tais como Elias) haviam ressuscitado dos mortos (*cf.* Mt 16.14).

Todavia, Jesus ensinou que ele era de maior estatura que os profetas. Uma proposição inescapável foi que seu próprio ensino possuiu completa autoridade. Por exemplo, em resposta aos questionamentos de seus discípulos, ele pode dizer "Eu sou... a verdade" (Jo 14.6), já que ele era a verdadeira revelação do Pai aos seres humanos. Desde que o próprio Deus é a medida de toda a verdade e Jesus era co-igual com Deus, ele próprio era o padrão pelo qual toda a verdade deve ser medida e compreendida. Assim, ele poderia dizer que qualquer que recebesse sua palavra tinha a vida eterna e estava livre da condenação, tendo passado da morte para a vida. Seu ensino possuía um poder tão maravilhoso que crer em sua palavra era, ao mesmo tempo, crer em Deus, que o enviou.

Em resumo, sua palavra era a palavra de Deus. Portanto, sua palavra concedeu vida a todo aquele que a recebeu (Jo 5.24-27). Logo, todo aquele que se comprometia a fazer a vontade de Deus percebia que o ensino de Jesus era da parte de Deus. Ele reivindicou ser um homem da verdade, procurando honrar o Pai que o enviou (Jo 7.16-18). Em outra ocasião, ele reivindicou ser a "luz do mundo" e, conseqüentemente, concedeu aos seus discípulos "a luz da vida" (Jo 12.8-12). Em resposta ao desafio dos fariseus a essa declaração, ele manteve que se encontrava ombro a ombro com o Pai no assunto em questão. O Pai o enviou; o Pai deu testemunho sobre ele.

João fez reivindicações semelhantes sobre Jesus. João considerava a vinda de Jesus ao mundo como sendo a vinda da luz aos lugares tenebrosos, luz que expôs os feitos obscuros da maldade humana, luz que foi rejeitada devido à hostilidade pecadora contra Deus (Jo 3.19-21). João entendeu que o próprio Jesus era aquela luz, o mais puro reflexo da glória de Deus. Em seu prólogo ao evangelho, ele descreve Jesus como a Palavra que se fez carne, a Palavra que criou todas as coisas e que era desde o início, ao mesmo tempo distinto e idêntico a Deus (Jo 1.1-5). Dessa forma, Jesus é co-igual com Deus. Ele é singular. Ele é infinitamente maior que qualquer um dos profetas. Seu ensino possui uma autoridade própria. A autoridade dos profetas, por sua vez, era apenas derivada.

Além do mais, Jesus considera seu próprio ensino como o critério que Deus usará para o julgamento final. Enquanto o propósito de sua vinda ao mundo foi o de salvar, antes que condenar, para aqueles que continuam a rejeitá-lo, as palavras dele serão o seu juiz no último dia (Jo 12.47-50; *cf.* Lc 9.26). Acentuando esta verdade (mais uma vez) está o fato de que Jesus fala o que o Pai lhe ordenou.

Não há nenhuma surpresa no fato de que Jesus colocou seu próprio ensino em um plano superior àquele dos fariseus! No Sermão do Monte, ele contrasta sua exposição da Torá com a dos rabinos e, portanto, retrata a si mesmo como o radicalizador messiânico da lei.[1] Ele intensifica as exigências da lei, aplicando a mesma aos pensamentos e atitudes, bem como às ações públicas, cumprindo, assim, a verdadeira intenção da lei. Ao fazer isso, contudo, Jesus deixa de lado a interpretação tradicional, intensificando a aplicação dos mandamentos e procurando estabelecer a completa importância teológica dos mesmos. Em vista de sua

falta de educação rabínica, ele reivindica eficazmente a superioridade do seu próprio ensino contra aquilo que foi estabelecido.

Dessa forma, Jesus nunca precisou usar a familiar introdução profética, como, por exemplo, "assim diz o SENHOR". Ele não tinha nenhuma necessidade de uma fanfarra especial para distinguir sua declaração profética inspirada de um discurso ordinário. Já que ele era o Deus encarnado, todas as suas palavras eram ao mesmo tempo humanas e divinas. Ele mesmo era maior que os profetas. O profeta falava a palavra de Deus apenas quando estava sob a influência do Espírito de Deus. De outra forma, ele era um ordinário homem caído, pecador e fraco. Jesus, por outro lado, que é nosso Senhor, a palavra encarnada, falou com autoridade própria.

De nossa parte, a obediência ao ensino de Jesus é vista como amor por Deus. Além do mais, o próprio Deus vem àqueles que obedecem à instrução de Jesus. O Espírito Santo marca aqueles que seguem seu ministério profético. Jesus declara isso em João 14.21-24. Amor por Deus significa obediência a Jesus. Novamente, essa obediência só pode ser alicerçada no fato de que o próprio Jesus é igual a Deus e, como tal, é a revelação verdadeira de Deus à humanidade. Sua identidade determina a autoridade de seu ensino. Sua pessoa é a base para sua obra. Ele reitera isso em sua mensagem de despedida aos apóstolos (Mt 28.18-20). Eles, e depois deles a igreja ao longo de toda a história, devem ensinar as nações a obedecerem a tudo o que o próprio Jesus ordenou. Discipulado inclui necessariamente plena submissão ao ensino de Jesus. O mesmo também requer que proclamemos esse ensino por todo o mundo.

Jesus, conquanto tenha especificamente reivindicado ser um profeta, afirmou, contudo, sua identidade divina e a autoridade última de seu ensino, e colocou a si mesmo em uma categoria singular. Todos os elementos do ofício profético estão presentes. Como vimos no capítulo 1, Jesus aplicou a Palavra de Deus aos assuntos correntes, ele tinha a consciência social do profeta aguçada em sua preocupação com a justiça e com o oprimido e também olhou com expectativa para o cumprimento das promessas de Deus. Jesus transcende o profetismo, todavia, pois ele mesmo é a verdade sobre a qual os profetas testificaram. Ele é maior que um profeta, pois ele é o Filho de Deus encarnado "por nós... e pela nossa salvação". É assim que o escritor de Hebreus o vê.

Ele é o principal profeta, pois Deus, que falou de diferentes maneiras no Antigo Testamento pelos profetas, falou definitivamente a nós por meio de seu Filho. Ao mesmo tempo, ele é também o último profeta, além do qual não pode haver nenhum outro. Toda a história da revelação de Deus aos pais pelos profetas existiu para conduzir à sua revelação definitiva no Filho. Ele é a culminação da palavra de Deus e a complementação de sua salvação.

> Havendo Deus, outrora, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, nestes últimos dias, nos falou pelo Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, pelo qual também fez o universo. Ele, que é o resplendor da glória e a expressão exata do seu Ser, sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder, depois de ter feito a purificação dos pecados, assentou-se à direita da Majestade, nas alturas, tendo-se tornado tão superior aos anjos quanto herdou mais excelente nome do que eles (Hb 1.1-4).

Na mente do autor de Hebreus, Jesus Cristo, o Filho de Deus, é um profeta, o maior profeta, o último e definitivo profeta, uma vez que ele é superior aos profetas, anjos, a Moisés e a todos os outros possíveis competidores.[2]

A contínua função profética de Cristo por meio dos apóstolos

Jesus estabeleceu provisão cuidadosa para a continuação do seu ministério profético após sua partida. Por esta razão, ele nomeou os apóstolos. Isso ocupa uma parte crucial em toda a sua obra. Se não tivesse havido nenhuma evidência confiável de quem ele foi e o que ele fez, não teríamos nenhuma base segura para a nossa fé. Nos evangelhos, nós observamos como ele separou doze homens para esse propósito (Mt 10.1ss.; Mc 3.13-19; Lc 6.12-16). Ele lhes deu autoridade para exorcizar demônios, curar e pregar as boas-novas do reino de Deus. A função deles seria a mesma que ele teve. Assim também seria a autoridade deles. Contudo, a autoridade deles era uma autoridade derivada, recebida por um ato específico de doação pelo próprio Senhor ("e deu-lhes

autoridade" – *edōken autois exousian*). Havia uma analogia pertinente com o *šālîaḥ* do Judaísmo. Essa figura era um representante, um embaixador, considerado como equivalente àquele que o enviou, qualquer que fosse a incumbência.[3] Os doze teriam entendido ser representantes comissionados e embaixadores do próprio Jesus. Ele poderia dizer a eles: "Quem vos recebe a mim me recebe; e quem me recebe, recebe aquele que me enviou" (Mt 10.40; *cf.* Mc 9.37; Lc 10.16; Jo 13.20).

Os doze foram então um grupo especial de discípulos de Jesus. A autoridade que ele deu a eles foi inconfundível. Muito se torna evidente após um deles, Judas Iscariotes, ter fracassado. A necessidade de uma substituição tornou-se evidente para os onze, como agora eles eram. Após estudarem as Escrituras, eles decidiram agir. Pedro mostrou que o fracasso de Judas e também a indicação de um sucessor haviam sido previstos na Escritura. Quais qualificações eram exigidas? O discipulado contínuo desde o momento que Jesus começou o seu ministério público era indispensável (At 1.21-22). Qual era a tarefa? O papel era juntar-se aos onze como testemunha da ressurreição de Jesus. A natureza e a função dos apóstolos foram então definidas muito diretamente. Nem todos os discípulos estavam qualificados para serem apóstolos, pois alguns começaram a seguir Jesus apenas no curso de sua carreira. Ter-se unido ao grupo mais tarde não era suficiente. Por essa razão, é obvio que todos os onze foram discípulos desde o início, desde o momento em que João Batista ainda atuava às margens do rio Jordão. Isso limitava um número de possibilidades. Na verdade, apenas dois candidatos surgiram (At 1.23). Os onze então submeteram esses dois à soberania de Deus, por meio das orações e do lançar sortes. Quando a sorte apontou Matias, ele foi acrescentado aos onze e, quando outras referências "aos apóstolos" ocorrem em Atos, devemos considerá-lo, por definição, incluído. Que a igreja primitiva uniformemente sustentou essas características definidoras precisas para distinguir o apostolado torna-se evidente a partir de algumas das dificuldades em que Paulo se encontrou. Sua própria autoridade como apóstolo era freqüentemente desafiada. Sua defesa foi que ele também havia visto o Senhor em seu encontro no caminho para Damasco. Ele foi um "nascido fora de tempo" (1Co 15.8). Tal necessidade de defender sua posição apostólica não poderia ser levantada se essa especificação restrita (ou, melhor, *fechada*) não tivesse prevalecido.

Em resumo, existiam três características proeminentes nos apóstolos. Primeiro, eles receberam uma designação do próprio Cristo. Mediante essa designação, os apóstolos receberam a autoridade de Cristo e se tornaram seus embaixadores, representando-o na igreja e no mundo. Dessa forma, o ensino deles era o próprio ensino de Cristo, e não menos que isso. No caso de Matias, essa comissão foi mediada por todo o colegiado apostólico, agindo em obediência à própria Palavra de Deus. Com Paulo, o Cristo ressurreto lhe apareceu e deu-lhe sua autorização pessoal. Em segundo lugar, os apóstolos foram associados com o ministério de Jesus desde o início. Assim, o número era limitado. Nesse sentido, Paulo representa a maior exceção. Não foi nenhum espanto que alguns tropeçassem em suas asseverações quanto à autoridade apostólica. O próprio Paulo, contudo, reconhece a natureza anormal de seu apostolado.[4] Em terceiro lugar, eles atuaram como testemunhas da ressurreição de Cristo. Paulo também se ajusta aqui, uma vez que foi por meio de um encontro específico com o Cristo ressurreto que ele foi comissionado como um apóstolo. Novamente, o número de apóstolos é estritamente limitado pela natureza de sua função, e isso, em combinação com outros fatores, significa que eles formaram um círculo fechado.[5]

Em vista das qualificações e funções dos apóstolos, quase não surpreende o fato de Paulo descrever os apóstolos como o fundamento da igreja. Se o ensino de Cristo recebe continuidade no ensino deles, o ensino deles providencia o fundamento para a vida da igreja em todas as épocas. Por exemplo, nós nos lembramos de como Jesus, no cenáculo, disse aos doze que ele tinha muitas coisas que lhes dizer, mas, devido ao corrente estado de compreensão, ele não poderia, naquele momento, declarar-lhes tais coisas (Jo 16.12-15). Quando o Espírito viesse, todavia, ele os guiaria a toda a verdade, pois ele lhes anunciaria o que havia ouvido do próprio Cristo. Na prática, o ensino dos apóstolos deveria ser o que Jesus teria lhes dito pessoalmente se eles tivessem sido capazes de receber tal ensino naquela ocasião. Portanto, devido ao fato de que nenhum outro fundamento além de Cristo é possível para a igreja de Cristo (1Co 3.11), os apóstolos participaram desse fundamento, pois o ensino e a autoridade deles (na verdade, a própria existência deles como tais) foram derivados de e delegados a eles por Cristo.

A famosa confissão de Pedro em Cesaréia de Filipe (Mt 16.13-20) é muito interessante neste ponto. Os intérpretes católicos romanos têm freqüentemente entendido que Jesus afirmou a autoridade de Pedro como a rocha sobre a qual a igreja seria edificada, a autoridade de Pedro (como a reivindicação contínua) como o primeiro bispo de Roma. O Protestantismo, em contraste, tende a argumentar que a igreja foi edificada na confissão de Pedro sobre Cristo. Poderia ser mais apropriado ver Cristo apontando para a autoridade de Pedro *como um apóstolo*? Afinal, foi o próprio ministério de Pedro que se tornou tão proeminente nos capítulos iniciais de Atos.

Devemos lembrar mais um ponto: que o ensino dos apóstolos é tão relacionado com o de Jesus é visto também no fato de que não sabemos de nenhum outro Jesus, salvo aquele apresentado a nós nos evangelhos. Mesmo que nem todos os evangelhos tenham sido escritos pelos apóstolos (e eles não o foram), e mesmo se nenhum deles o fosse, todos eles surgiram em uma igreja apostólica que se dedicou ao ensino dos apóstolos (At 2.42). O ensino dos apóstolos, portanto, constitui o crivo mediante o qual as variadas interpretações sobre Jesus e sua significância foram filtradas. Na verdade, assim como um modelo definirá não apenas o que é visto, mas também o que pode ser visto no futuro, o ensino dos apóstolos apresenta à posteridade o contexto cristão autêntico para se chegar a Cristo.

Podemos ver essa dinâmica em ação em Atos. Nos sermões de ambos, Pedro e Paulo, os detalhes da vida, ministério, morte e ressurreição de Jesus Cristo são reapresentados, seguidos por uma exortação direta ao arrependimento e à fé. Para uma audiência judaica, cada reivindicação é apoiada por uma referência à Escritura. Os eventos da ressurreição, contudo, são sempre apoiados pelo testemunho dos apóstolos (At 2.32; 3.15; 5.32; 10.39-42; 13.30-31; *cf.* 22.14,15; 26.15,16). Em uma ocasião, Pedro narrou detalhadamente como as testemunhas da ressurreição foram especialmente escolhidas por Deus:

> ... ao qual também tiraram (judeus) a vida, pendurando-o no madeiro. A este ressuscitou Deus no terceiro dia e concedeu que fosse manifesto, não a todo o povo, mas às testemunhas que foram anteriormente escolhidas por Deus, isto é, a nós, que comemos e bebemos com ele, depois que ressurgiu dentre os mortos (At 10.39-41).

Os apóstolos foram escolhidos para um propósito específico. Além do mais, o testemunho deles sobre o Cristo ressurreto foi aceito por Deus como a própria mensagem do evangelho. Juntamente com os eventos salvadores da vida de Cristo, morte e ressurreição, é graciosamente conferido ao ministério deles um lugar integral. Não pode haver nenhuma dicotomia entre Jesus e os apóstolos. Recebemos o Cristo vestido com o evangelho apostólico. Foi dessa maneira que Deus planejou e executou. Nenhuma outra opção nos é dada.

Dando continuidade a esse ponto, Paulo pode descrever sua própria pregação como a palavra de Cristo. Ao referir-se à combinação dos judeus e gentios na Igreja em Éfeso, ele recorda que Cristo, tendo estabelecido a paz pela sua cruz, "veio e pregou a paz" (Ef 2.17). Todavia, Cristo nunca visitou Éfeso, muito menos pregou lá. Foi Paulo, certamente, que fundou a igreja em Éfeso e que foi o pregador por meio de quem a igreja foi estabelecida. Assim, Paulo está pensando na sua própria pregação como equivalente à pregação de Cristo. Em Romanos 10.14, Paulo fala em termos mais gerais sobre a necessidade de pregadores pregarem aos judeus, a fim de que eles possam ouvir o evangelho, crerem e serem salvos. "Como podem crer nele aqueles que não ouviram?" (*minha tradução*), ele pergunta. Cranfield comenta que "o pensamento é que eles ouviriam Cristo falando na mensagem dos pregadores".[6] Novamente, Paulo relembra a Igreja de Tessalônica que a mensagem que eles ouviram de seus lábios era, na realidade, "a palavra de Deus, a qual, com efeito, está operando eficazmente em vós, os que credes" (1Ts 2.13). Conseqüentemente, ambos os testemunhos dos apóstolos, o escrito e o oral, continham a plena autoridade pessoal de Cristo.

Como, então, podemos explicar as declarações de Paulo em 1 Coríntios 7.10,12,25, onde ele parece distanciar o seu próprio ensino do de Cristo e assim classificá-lo em um nível inferior? Aqui, por muito tempo, Paulo não está emitindo instruções que requerem a obediência, mas dando alguns conselhos que podem ou não ser seqüenciados à carta. Casar ou não casar? Depende da situação. Há argumentos favoráveis e contrários, mas nenhum curso de ação é pecaminoso em si mesmo. A probabilidade de perseguição e tumulto torna essa prática específica problemática, Paulo diz. Em questões como essas, Paulo não tem um mandamento específico ou definitivo do Senhor. Ele simplesmente dá alguns conselhos, que podem ou não ser seguidos (vs. 25,26). Por um lado, há

alguns assuntos relacionados ao casamento que envolvem princípios éticos bem definidos, e para esses ele realmente tem alguns mandamentos do Senhor definidos (v. 10). Parece que ele está discutindo se o próprio Jesus deixou algum ensino específico na forma de requerimentos éticos em assuntos particulares. Em alguns ele deixou, em outros não. Por outro lado, o próprio Paulo está preparado para emitir mandamentos fundamentados em princípios claros deixados pelo próprio Jesus e aplicar essas orientações a novas situações que devem ter surgido na experiência de vida da Igreja em Corinto; assim, seu mandamento está no mesmo nível do mandamento de Cristo. Se o Senhor deixou alguma instrução anterior, não importa! Paulo, como um apóstolo, poderia suprir o que estivesse faltando, e o que ele dissesse deveria ser recebido no mesmo nível de reconhecimento. A razão para tal igualdade encontra-se na posição apostólica.

A função profética contínua de Cristo na Escritura

À luz do que foi dito acima, é apropriado considerar a própria Escritura como um aspecto do ministério profético de Cristo. Vários temas relacionados fundamentam isso. Em primeiro lugar, o Cristo ressurreto enviou o seu Espírito à sua igreja. O Espírito veio no Pentecoste a fim de equipar a igreja para sua grande tarefa no mundo. Quando finalmente deixou seus discípulos, Jesus prometeu estar com eles através dos séculos (Mt 28.20). Já que ele os estava deixando, sua presença não poderia ser direta. Ele prometeu sua presença mediada pelo Espírito como "outro Consolador" (*paraklētos* - Jo 14.16); ele estaria presente para capacitar a igreja, livrando-a de ficar órfã (Jo 14.18). No Pentecoste, Pedro explicou que o derramamento do Espírito foi por causa de Jesus Cristo, ressuscitado agora de entre os mortos e exaltado à mão direita de Deus (At 2.33-36). Jesus havia esperado por esse momento (Jo 7.37-39). Tão próxima é a relação entre o Espírito, que foi enviado, e Cristo, que juntamente com o Pai o envia, que Paulo pode até falar de uma identidade entre eles (2Co 3.17). Ele não se referia a uma identidade de essência. Antes, ele deixa subentendido que há uma harmonia muito próxima de operação na história da salvação, particularmente desde a ressurreição. Uma fusão de propósitos é certamente objetivada aqui. Cris-

to envia o Espírito. O Espírito testifica de Cristo. O Espírito habita na igreja de Cristo e transforma seus membros à imagem de Cristo (*cf.* 2Co 3.18; 4.4-6). Dessa forma, o Cristo resurreto é o "Senhor, o Espírito", enquanto que o Espírito é "o Espírito do Senhor".

Em segundo lugar, o Espírito Santo é o autor original da Escritura. Isso enfatiza a declaração de Paulo quando ele se refere às Escrituras para Timóteo, a qual ele afirma ser "inspirada por Deus" (*theopneustos*), em 2 Timóteo 3.16. O hálito de Deus é uma referência ao Espírito de Deus. A referência é ao Antigo Testamento, pois aquelas eram as Escrituras que Timóteo "conhecia desde a infância" (vs. 14,15) e, portanto, era sobre elas que Paulo escrevia. Isso diminuiria qualquer relação com os documentos do Novo Testamento e, assim, entre a inspiração das Escrituras pelo Espírito e o Cristo ressurreto? Certamente que não, pois o padrão geral da origem divina do Novo Testamento não pode divergir fundamentalmente do padrão do Antigo Testamento. Isso é particularmente visto quando relembramos que o Antigo Testamento aponta para a vinda de Cristo. O Espírito que inspirou os profetas estava dirigindo-os a descrever as realidades que seriam cumpridas apenas quando Cristo viesse. A unidade do propósito divino enfatiza a unidade da própria Escritura.

Observamos também o argumento de Pedro, em 2 Pedro 1.20, 21. Pedro aponta para o fato de que o verdadeiro discurso humano na Escritura teve sua origem criativa no Espírito Santo. "Homens *santos* falaram", diz ele. Todavia, eles falaram "da parte de Deus" (*apo theou*). Eles foram "movidos pelo Espírito Santo" (*hypo pneumatos hagiou pheromenoi*). O discurso deles não resultou de sua própria vontade. Ao contrário, o originador decisivo foi o Espírito Santo, que chocou os autores humanos, por assim dizer, mas isso foi de tal maneira que a própria humanidade distintiva deles não foi anulada, pois os pensamentos que eles expressaram eram verdadeiramente deles.

Em terceiro lugar, a Escritura como a Palavra de Deus é conseqüentemente a palavra de Cristo. A Bíblia é a Palavra de Deus nas palavras dos seres humanos. Sua origem encontra-se no Espírito Santo. O Espírito procede do Pai e do Filho. Assim, a produção das Escrituras pode ultimamente ser traçada de volta ao Deus triúno. Em termos da economia da salvação e, antes disso, da relação entre as pessoas da Trindade, a Bíblia é uma obra na qual o Filho também participa. Em termos da

história da salvação, toda a Escritura testemunha da encarnação do Filho "para nós... e para nossa salvação". Foi o próprio Filho encarnado que, exaltado à mão direita de Deus, enviou o Espírito à sua igreja, o mesmo Espírito que é o principal autor da Sagrada Escritura.

Em quarto lugar, se virmos o ministério profético de Cristo como incluindo a produção da Escritura, seremos beneficiados em relação a uma compreensão mais integrada do evangelho. Algumas vezes, críticas são dirigidas à doutrina da inspiração da Escritura com fundamento no fato de que a Bíblia é por meio de si mesma elevada a uma posição de tal proeminência que ela equivale a algo como um "papa de papel". Não seria a Bíblia, então, vista como uma competidora de Cristo? Confiamos em Deus para a salvação, mas deparamo-nos com um objeto adicional à nossa fé. Somos informados de que precisamos também crer na Bíblia. Uma Confissão clássica talvez nos dê essa impressão:

> Por essa fé [salvadora] o cristão, segundo a autoridade do mesmo Deus que fala em sua Palavra, crê ser verdade tudo quanto nela é revelado... porém, os principais atos da fé salvadora são: aceitar e receber a Cristo e descansar só nele para a justificação, santificação e vida eterna...[7]

Repousando em Cristo e crendo ser verdade tudo o que é revelado na Palavra, há um duplo objeto da fé? Isso abre a porta para o escolasticismo ou para o intelectualismo? Se o ofício profético de Cristo abrange a revelação redentora na Escritura, não há dualismo. A doutrina da Escritura é uma parte inerente do evangelho, não uma opção adicional para suplementar as ações redentoras de Cristo. A Bíblia não compete com Cristo. Ela é complementar. Ao nos rendermos ao Salvador, nós cremos, confiamos e obedecemos à sua palavra a nós, dada pelo Espírito Santo pelos lábios dos profetas e apóstolos. O próprio Cristo é o grande chefe e profeta final, não apenas declarando a nós as obras e caminhos de Deus, mas também encarnando a verdade de Deus, já que ele é a Verdade, o criador e sustentador de tudo o que há. Assim, a palavra do Espírito a nós, como encontrada no Antigo e Novo Testamento, é a palavra do próprio Cristo a nós.

6

O Sacerdócio Humano de Cristo

Estamos entrando em território novo agora, a fim de discutir a obra de Cristo como sacerdote. Dedicaremos os próximos quatro capítulos a esse tema. Enquanto os profetas são predominantemente os porta-vozes de Deus e aplicam a palavra de Deus na situação dos seus contemporâneos, os sacerdotes são aqueles cuja função principal é a de interceder por outros seres humanos na presença de Deus. De forma simples, se o profeta é o representante de Deus diante da humanidade, o sacaerdote é o representante da humanidade diante de Deus. Ainda assim, houve pontos nos quais essas duas funções se sobrepuseram em Israel. O sacerdote era, em certo período, a pessoa que poderia determinar a vontade de Deus em alguns assuntos urgentes e importantes. Ele também possuía uma função de ensino. Ambas essas tarefas podem ser classificadas como proféticas. Mas a verdade permanecia quanto ao fato de que "todo sumo sacerdote, sendo tomado dentre os homens, é constituído nas coisas concernentes a Deus" (Hb 5.1). Tal função implicava oferecer ofertas e sacrifícios pelos pecados de ambos, dele próprio e também da comunidade, intercedendo por aqueles que ele representava, ensinando o povo e pronunciando a bênção de Yahweh sobre eles. Ele havia sido instituído para essa função pelo próprio Yahweh. Ele era

capaz de compreender os populares, pois ele era um deles, experimentando os mesmos sofrimentos e tentações diárias.

Arão e Melquisedeque

Se queremos entender como Cristo é um sacerdote, precisamos levantar questões mais profundas sobre o sacerdócio no Antigo Testamento. Em Israel, o ofício estava reservado a Arão e a seus descendentes diretos. Mesmo outros membros da tribo de Levi foram excluídos do ofício sacerdotal (Nm 3.10). O sumo sacerdócio era dado aos mais idosos dos representantes da família do filho de Arão, Eleazar. Alguns defeitos físicos (veja Lv 21.16-23) poderiam desqualificar as pessoas para o ofício. Todos os sacerdotes eram consagrados para o ofício por meio da lavagem com água e unção com óleo. Esse óleo era tão especial que o seu uso impróprio era punido com a exclusão da comunidade do pacto (Êx 30.31; veja também Êx 29; Lv 8). Sacrifícios especiais eram também oferecidos pelos sacerdotes no momento da sua consagração.

Qual a função realizada pelo sumo sacerdote? Primeiro, ele era o representante de Israel na presença de Deus. O peitoral inconfundível que ele vestia continha doze pedras preciosas, com os nomes das doze tribos de Israel gravados nelas (Êx 28.17-21). Cada vez que ele entrava na presença de Yahweh, ele levava essas pedras preciosas com ele (Êx 28.29), indicando que ele estava lá no lugar do povo com o qual Yahweh havia entrado em um pacto. Em segundo lugar, ele tinha funções proféticas. O urim e o tumim também deviam se encontrar no peitoral (Êx 28.30; Lv 18.8). Com a ajuda deles, o sacerdote poderia declarar a vontade do Senhor em determinado assunto.[1] Uma vez que os profetas surgiram, esses objetos caíram em desuso. Possivelmente, a revelação direta da vontade de Yahweh por meio dos profetas tenha tornado obsoletos o urim e o tumim. Após o exílio, contudo, os líderes nacionais quiseram restaurá-los (Ed 2.63; Ne 7.65). Esses objetos estavam intimamente relacionados com o papel didático dos sacerdotes (*cf.* Lv 10.9-11), indicando uma certa superposição entre as funções sacerdotais e proféticas. Em terceiro lugar, o sumo sacerdote compartilhava com todos os sacerdotes o pronunciamento da bênção sobre Israel, declarando a bênção pactual de Yahweh (Nm 6.22-27). Em quarto lugar, enquanto o sacer-

dócio em geral presidia sobre a oferta dos sacrifícios diários, apenas o sumo sacerdote estaria envolvido no ritual anual do Dia da Expiação (Lv 16). Em essência, a sua função era expiatória e propiciatória.

Somente no Dia da Expiação o acesso ao Santo dos Santos era permitido por Yahweh. Apenas o sumo sacerdote poderia entrar e somente debaixo dos termos precisos prescritos pelo próprio Yahweh. O Santo dos Santos, a parte mais interna do tabernáculo, era onde a arca do pacto era guardada, protegida por dois querubins. Era lá que a glória de Yahweh estava localizada. Quando nos lembramos dos efeitos poderosos circulando a presença da arca (1Sm 4.1—7.1; 2Sm 6.1-23), podemos ver algo do significado profundo e maravilhoso ligado a essas proibições. Seres humanos pecadores não têm nenhum direito de acesso a Deus, mas os membros da própria comunidade pactual de Deus careciam desse acesso. O sumo sacerdote era, então, o único representante do povo que poderia entrar. Contudo, esse acesso era-lhe permitido apenas uma vez por ano, e ainda assim ele apenas poderia entrar levando o sangue sacrificial em favor de si mesmo e do povo. Primeiro, ele teria que vestir um vestuário especial de linho (Lv 16.4) e oferecer um touro como uma oferta pelo seu próprio pecado e pelo pecado de sua casa (vs. 6,11ss). Então, após aspergir esse sangue sete vezes sobre o propiciatório, ele teria que deixar o Santo dos Santos e oferecer um bode como oferta pelo pecado de Israel, reentrando no santuário para expiação por Israel e pelo santuário (vs. 15,16). Em seguida, ele enviaria um bode vivo para o deserto, a fim de levar os pecados de Israel (vs. 20-22), ao que, depois, após lavar seu corpo, vestir suas vestimentas sacerdotais normais, oferecer sacrifício pacífico e queimar a gordura do sacrifício pelo pecado, ele levaria a carcaça do touro e do bode para serem queimados fora do acampamento (vs. 23-27).

O sumo sacerdócio permaneceu na família de Eleazar até o tempo de Eli, retornando à casa de Eleazar com a substituição de Abiatar por Zadoque (1Rs 2.26s). O mesmo continuou naquela família até a deposição de Onias III por Antíoco Epifânio, por volta de 174 a.C. Como a Epístola aos Hebreus afirma, contudo, Jesus não poderia ser um sacerdote em Israel. Ele não era um membro da tribo de Levi, e menos ainda da família de Arão. Portanto, ele simplesmente não era qualificado. Além do mais, uma indicação divina específica era necessária para a pretensão do sacerdócio que Arão havia recebido de Yahweh.

Esse impasse foi superado, segundo o autor de Hebreus, pelo recurso ao sacerdócio de Melquisedeque. O personagem enigmático, Melquisedeque, aparece rapidamente em Gênesis 14.18-20. No retorno de Abraão após a batalha dos reis, Melquisedeque o abençoou, recebeu dele os dízimos e o renovou com pão e vinho. A importância de Melquisedeque é que ele era um rei sagrado, combinando as funções reais e sacerdotais em uma só pessoa.[2] Ele era o rei de Salém (um antigo nome da cidade que mais tarde seria conhecida como Jerusalém), bem como sacerdote de *'El 'elyôn* (Deus altíssimo). Nenhum relato é oferecido sobre como Melquisedeque se tornou um sacerdote, nem mesmo há relações óbvias entre *'El 'elyôn* e o Deus de Abraão, ainda que o versículo 22 possa indicar tal relação. O fato mais importante é que Abraão reconheceu o seu sacerdócio como legítimo,[3] pois ele lhe pagou o dízimo e recebeu a sua bênção.[4]

Melquisedeque é mencionado novamente no Salmo 110.4. Novamente, uma união entre os ofícios real e sacerdotal é apresentada (*cf.* v. 1). É notório o fato de que tal união era proibida em Israel. Uzias seria mais tarde atingido por usurpar, como rei, a função sacerdotal e oferecer incenso (2Cr 26.16-21). Aqui no salmo, o rei que exerce o seu poder pelo decreto de Yahweh (v. 1) é vitorioso sobre os seus inimigos. Provavelmente, havia ecos da promessa pactual de estabelecer o filho de Davi sobre o trono para sempre por um juramento imutável (2Sm 7.16; Sl 89.3,4,35,36; 132.11). Poderiam os pensamentos de Davi ao entrar em Jerusalém como rei, lembrando-se das promessas pactuais de Yahweh, terem vindo a ele por ter sido o primeiro rei israelita a sentar-se no antigo trono de Melquisedeque, levando-o ao duplo ofício de seu predecessor ilustre? O sacerdócio segundo a ordem de Melquisedeque descrito no versículo 4 é instituído não apenas por um decreto, mas também por uma promessa de Yahweh. Ele é, portanto, permanente e irrevogável, em contraste direto com o sumo sacerdócio em Israel no período em que Davi assumiu o controle sobre Jerusalém, pois a família de Eleazar havia sido privada do sacerdócio devido ao seu abuso escandaloso quanto aos seus privilégios. Davi percebeu, ainda que ele tenha governado como rei, que ele não poderia fazer expiação pelos pecados do povo e nem poderia o sumo sacerdote governar a nação. No caso de Melquisedeque, porém, havia um rei-sacerdote reinando sobre todos os seus inimigos e nunca abusando ou perdendo seu ofício sacerdotal.

Conseqüentemente, concluímos que no Antigo Testamento não havia apenas uma única ordem de sacerdotes, mas duas. No sumo sacerdócio araônico havia uma separação explícita do ofício real, enquanto que no sumo sacerdócio de Melquisedeque havia uma fusão de poderes. O sumo sacerdote araônico estava preso ao tempo. Sua legitimidade dependia do fato de ser nascido da linhagem de Arão, logo, havia uma provisão preestabelecida para a sucessão, baseada na hereditariedade. O sacerdote era sujeito à morte, e a morte de autoridades era meticulosamente registrada. Em contraste, o sumo sacerdote Melquisedeque era um "sacerdote eterno" (H. H. Meeter). Ele foi estabelecido pela irrevogável promessa de Yahweh. Ele era mais antigo. O sumo sacerdote Melquisedeque não teve que estabelecer sua legitimidade pelo apelo à antiguidade. Na verdade, todas as referências à antiguidade de Melquisedeque e ao seu período de vida são omitidas em Gênesis, um ponto que é desenvolvido em Hebreus. Além do mais, o sumo sacerdote araônico era um pecador, e ele teria que primeiro ser purificado, antes que pudesse assumir o ofício. Há relatos de pecados pavorosos pelos sumo sacerdotes araônicos. Nem bem havia sido dado o comando para Arão assumir o ofício, e ele conduz o povo à idolatria (Êx 32.1-16). Nadabe e Abiú, seus filhos e sucessores em potencial, oferecem fogo estranho e são mortos (Lv 10.1-7). Os filhos, sucessores em potencial de Eli, vivem vidas de pecado aberto e escandaloso (1Sm 2.22-25). Certamente Melquisedeque deve também ter sido um pecador como Arão, mas, no seu caso, em contraste com o sacerdócio araônico, o relato bíblico reprime todas as referências ao pecado. Na verdade, ele surge como uma pessoa de dignidade superior a Abraão. Além do mais, o sumo sacerdote Melquisedeque do Salmo 110 transcende até mesmo as capacidades de Davi.

Podemos desenvolver essa linha de argumento um estágio adiante. Em Gênesis 14, Melquisedeque atua em um contexto pactual. Sua bênção a Abraão é paralela à bênção de Yahweh sobre ele em Gênesis 12. Nesse sentido, Melquisedeque pode ser visto como aquele através de quem as bênçãos pactuais são canalizadas, até mesmo mediadas. Conseqüentemente, ele é o sacerdote do pacto abraâmico, assim como Arão é o sacerdote do pacto mosaico. Segundo os argumentos de Paulo em Gálatas 3.15-22, o pacto mosaico não substituiu o pacto abraâmico. Antes, os dois coexistiram. O pacto mosaico era temporário, chegan-

do a um final com a chegada da semente prometida do pacto abraâmico, Jesus Cristo. Em contraste, o pacto abraâmico não apenas continuou ao longo do período mosaico, mas atingiu completa realização quando Cristo veio. Portanto, o sumo sacerdócio araônico terminou com a vinda de Cristo. O sumo sacerdócio de Melquisedeque, contudo (desde que o mesmo estava relacionado como o pacto abraâmico), foi realizado em Cristo. O autor de Hebreus tinha uma noção segura da estrutura e fluência da história da redenção. Como resultado, não importava que Cristo fosse da tribo de Judá, de onde não procedia nenhum sacerdote em Israel. Afinal, ele não era um sacerdote araônico. Sua tribo estava estabelecida em Jerusalém, lugar onde Melquisedeque havia sido sacerdote-rei.

As qualificações de Cristo como sumo sacerdote

Jesus nunca reivindicou para si mesmo o ofício de sumo sacerdote. Certamente, como ele procedia de Judá, ele não possuía o direito ao sacerdócio araônico. Todavia, ele também não fez nenhuma reivindicação ao sumo sacerdócio de Melquisedeque. Tem sido apresentada a sugestão de que, nos evangelhos, Jesus não faz uso das idéias do sacerdócio.[5] Seria essa reivindicação justificável? Há muitas evidências contrárias. Primeiro, Jesus alegou um relacionamento especial com o templo, onde o sumo sacerdote trabalhava, o qual o capacitou a transcender o templo e tudo o que ele representava (Mt 12.6; Mc 14.57,58; Jo 2.19,21). Jesus até viu a si mesmo como consumando o objetivo do templo e do seu ritual (Jo 2.13-22). Assim, ele colocou a si mesmo e à sua obra em um contexto sacerdotal. Além do mais, ele assumiu uma posição de centralidade nas festas religiosas (Jo 7—8). Seu conflito com o sumo sacerdote comissionado é visto por Cullmann como uma alegação implícita ao sumo sacerdócio de Melquisedeque.[6] Em segundo lugar, a intercessão de Jesus é um traço distintivo de todo o seu ministério. Ele ora por Pedro (Lc 22.31,32). Ele promete interceder junto ao Pai pelos seus discípulos a fim de que o Paráclетos seja enviado (Jo 14.16ss.). João 17 é uma completa oração de intercessão ao Pai em favor do seu povo. Em terceiro lugar, ele considerou sua morte iminente como o derramamento do sangue do novo pacto e, desta forma, como

paralela à morte do cordeiro pascal. Por ver sua morte como o derramamento sacrificial do sangue, ele a coloca diretamente em um contexto sacerdotal. Em quarto lugar, quando ele finalmente se afasta dos seus discípulos, ele o faz com bênçãos (Lc 24.51; Jo 20.19).

No restante do Novo Testamento, a inocência de Jesus é enfatizada em termos seguros (p. ex., 2Co 5.21; 1Pe 2.21-25; 1Jo 3.5,7). Sua morte é conseqüentemente considerada como um sacrifício. Pedro a descreve como sendo uma oferta sem mácula (1Pe 1.19). Ele é o cordeiro de Deus (Jo 1.29, 36; Ap 5.6-6.5; 12.11; 14.1s; 19.6-10; 21.9-14; 22.1-5), o cordeiro pascal (1Co 5.7), uma oferta de sacrifício a Deus em aroma suave (Ef 5.2). Em sua exaltação, ele constantemente realiza intercessão por seu povo, estando assentado à mão direita de Deus (Rm 8.34). Ele é o nosso advogado (1Jo 2.1), o Mediador entre Deus e o homem (1Tm 2.5). João pensa nele como o cordeiro exaltado que foi sacrificialmente morto (Ap 5.6), enquanto Pedro escreve sobre sua morte e ressurreição como funções sumo sacerdotais (1Pe 3.18). Ele obteve para nós acesso a Deus (Rm 5.2; Ef 2.18; 3.12). Crentes participam de seus papéis sacerdotal e real, mas somente porque, antes de mais nada, Jesus é rei e sacerdote (Ap 1.5-6).

Em Hebreus, as qualificações de Cristo como sumo sacerdote são as mais enfatizadas. Ele mesmo é plenamente humano, tendo participado de nossa carne e sangue. Ele sofreu, suportou tentações e experimentou a morte (2.11-18). Logo, ele permanece em solidariedade com aqueles que representa. Em 5.1-10, isso é colocado de forma mais ampla. Ele foi um conosco na fraqueza humana. Suas orações foram oferecidas a Deus com forte clamor e lágrimas. Ele aprendeu a obediência por meio do sofrimento (5.7-8). Portanto, ele é capaz de simpatizar conosco em nossas dificuldades (4.14,15). Ele está equipado para nos representar diante de Deus, pois ele conhece os problemas que enfrentamos (5.1,2). Além do mais, assim como Arão, ele foi comissionado por Deus. Ele não buscou o sumo sacerdócio a partir de um desejo de auto-exaltação (5.4). Além disso, ele é capaz de cumprir os deveres do sumo sacerdote perfeitamente, pois ele enfrentou a tentação com sucesso, e saiu imaculado da provação (4.14-16; 7.26,27; 10.5-10). Seu aprendizado da obediência por meio do sofrimento (5.8) não foi um progresso da desobediência à obediência, mas, antes, foi todo um desenvolvimento ao longo de toda sua vida de um a outro estágio de obediência. Como Lucas acen-

tua, sua obediência aos seus pais e seu crescimento em graça diante das pessoas e Deus (Lc 2.39-52), em Hebreus a implicação é desse crescimento genuíno como um ser humano, enfrentando cada desafio com obediência ao Pai de forma apropriada à idade que ele havia atingido.

Ainda mais eminente em Hebreus é o fato de que Cristo, como sacerdote, ofereceu um sacrifício pelos pecados da mesma forma que os sumo sacerdotes araônicos o fizeram (5.1; 8.3; 10.11). Ele foi uma oferta propiciatória (2.17)[7] envolvendo o derramamento de sangue necessário (9.7,18-22). Uma das diferenças principais do seu sacrifício para o sacrifício dos sacerdotes araônicos foi que o sacrifício deles era contínuo e ineficiente (7.26,27; 9.12-14,24-28; 10.2-4,11-18), enquanto que o sacrifício de Cristo foi de uma vez por todas, pois ele foi único, irrepetível e efetivo (7.27; 9.26-28;10.11-14). A diferença mais crucial de todas, com certeza, é que os sacrifícios dos sacerdotes eram apenas sacrifícios com animais, os quais não possuíam nenhum poder intrínseco para fazer expiação por pecados humanos, enquanto que o sacrifício de Cristo foi o sacrifício dele mesmo, o Filho de Deus, que era simultaneamente homem imaculado. Como tal, ele era ao mesmo tempo sacerdote e vítima, ofertante e oferta. O mérito e o valor de sua auto-oferta foram infinitamente superiores ao mérito e ao valor das ofertas oferecidas pelos sumo sacerdotes. Portanto, ele está agora assentado, seu sacrifício completo e efetivo, enquanto eles ainda atuam (no tempo em que Hebreus foi escrito), continuando em sua rejeição incrédula do verdadeiro sacrifício, oferecendo agora o seu sacrifício com animais fúteis e para sempre ineficazes. Logo, enquanto apenas o sumo sacerdote araônico poderia entrar no Santo dos Santos, e isso apenas uma vez ao ano com o sangue do sacrifício, o sacrifício de Cristo assegurou nosso contínuo acesso a Deus (4.14-16; 6.17-20; 9.23; 10.19ss.). Como tal, ele é o nosso precursor (6.20; *cf.* Jo 14.1-3). Nós esperamos a consumação de sua obra sumo sacerdotal no fim dos tempos, quando ele retornar para trazer salvação em seu mais pleno sentido (9.28).

Finalmente, não apenas Cristo fez o que o sumo sacerdote araônico não poderia fazer, mas ele também anulou esse sacerdócio. Ocorreu uma alteração no sacerdócio, o equivalente a uma anulação legal (7.18). Como cumprimento do sumo sacerdócio de Melquisedeque, o sacerdócio de Cristo possui eficácia salvadora total e definitiva (7.19,25; 9.12,14,15; 10.10,14,18,22). Ele continua sua função sumo sacerdo-

tal, realizando intercessão por nós (2.18; 4.16; 7.25), bem como concedendo sua bênção (5.9,10; 9.28; *cf.* Lc 24.51; At 2.33; Gl 3.29). Tudo isso demonstra que há ampla evidência no Novo Testamento para o sacerdócio de Cristo. Cristo realizou todas as principais funções do ofício sacerdotal.

A obediência vicária de Cristo

O assunto sobre a inocência de Jesus tem resultado em pouca controvérsia na igreja por uma razão óbvia: os escritores do Novo Testamento são unânimes em seu testemunho a esse respeito. Consideraremos a maneira como eles tratam a questão nas argumentações seguintes. Primeiramente, há o comentário de Lucas sobre a infância de Jesus. Em Lucas 2.39,40, o evangelista relata como Jesus foi circuncidado no oitavo dia, como a lei o exigia. Ele foi, portanto, um verdadeiro membro da comunidade pactual. A criança, daquele momento em diante, cresceu de maneira normal. Mais importante, contudo, Jesus cresceu em sabedoria, juntamente com o seu desenvolvimento físico, e o favor de Deus era sobre ele. Evidentemente, mesmo como apenas uma criança, Jesus foi identificado como tendo sobre si a graça de Deus de uma forma impressionante. Em Lucas 2.41-52, na ocasião em que ele ficou para trás, no templo, debatendo com os rabinos, ele é descrito como estando primariamente preocupado em fazer a vontade do Pai (v. 49). Sua habilidade teológica impressiona os rabinos (vs. 46,47) e a sua concepção quanto a sua vocação não apenas surge notavelmente, mas vai além da capacidade de entendimento dos seus pais (v. 50). Claramente, Lucas não considera esse incidente como uma violação de sua missão final, pois ele comenta que, no retorno da família a Nazaré, ele continua sendo submisso (*hypotassomenos*) aos seus pais (v 51). O incidente no templo foi a ação de uma criança consumida pelo desejo de servir a seu Pai, determinada a moldar sua compreensão da maneira como Yahweh lida com Israel. Logo, aquilo não foi um ato de desobediência aos seus pais, mas um ato humano, um ato de obediência ao seu Pai, o que é apropriado a uma criança: essa foi uma obediência imatura. Muito é enfatizado não apenas pelos comentários de Lucas no v. 51, mas também em suas observações conclusivas no v. 52.

O desenvolvimento adicional de Jesus em relação à maturidade foi de um crescimento completo. Ele aprendeu e cresceu na experiência de vida. Não há nenhuma dúvida que ele deveria experimentar tanto o sofrimento como a alegria, pois sabemos que, durante esse período, José, seu pai, morreu. Devido ao fato de Jesus ser humano, nem tudo correria bem para ele e sua família. Durante a morte de seu pai, ele deve ter recebido a tarefa de tornar-se o provedor para as necessidades familiares, e sua família não era rica (Lc 2.6,7,22-24). No decorrer de tais conflitos, ele cresceu em sabedoria. Paralelo a tudo isso estava o crescimento social e espiritual. Ele desenvolveu e cultivou amizades. Ele foi amado e respeitado. Ele cresceu no favor de Deus, uma fé crescente e madura acompanhando seu desenvolvimento etário e seu vigor. Ele aprendeu a confiar em Deus na tempestade e desordem da vida diária, quando as coisas se tornaram mais acres. Ele estava aprendendo obediência, progredindo de um degrau de fidelidade ao outro. Simplesmente porque ele era humano, sua confiança em Deus enfrentou desafios novos e recentes. E tudo isso foi incluso em uma estrutura de obediência a Deus.

Em segundo lugar, há o relato do desafio seguro de Jesus aos seus oponentes para convencê-lo de pecado (Jo 8.46). Pelo fato de estar sem pecado, o desafio de Jesus aos fariseus os desqualificou de pronunciarem julgamento sobre a mulher flagrada em adultério (na passagem controvertida de Jo 7.53—8.11).[8] A alegação de Jesus em 8.46, contudo, foi uma para a qual os seus oponentes não acharam resposta. Além do mais, o assunto imediato diz respeito à verdade. O desafio de Jesus é para qualquer um convencê-lo de estar mentindo, de faltar com a verdade. Como Raymond Brown indica,[9] o pano de fundo pode ser aquele do Servo Sofredor, no qual não havia nenhum engano (Is 53.9). Subordinado à pergunta de Jesus estava um ponto mais profundo, mais psicológico. Reivindicar inocência requereria não apenas abstinência de uma má conduta externa, mas também de algo mais importante, ou seja, uma consciência pura. Na presença dos discípulos, que o conheciam bem e em cujo meio estavam oponentes mais amargos que estavam aguardando o momento de destruí-lo, Jesus estava sempre seguro de si mesmo quanto ao fato de que ele era completamente fiel a Deus.

Em terceiro lugar, há o testemunho consistente no Novo Testamento quanto à inocência de Jesus. Já mencionamos isso anteriormente ao re-

fletir sobre as qualificações de Cristo como sumo sacerdote. Para um homem, os escritores do Novo Testamento consideram isso acima de questionamento. Sem dúvida, Jesus é totalmente humano: não poderia haver salvação a menos que o Verbo se fizesse carne. Mas deveria a humanidade completa e verdadeira também exigir pecaminosidade? A resposta a esta pergunta deve ser "não". Assim como Adão, quando criado, era completamente humano e sem pecado, também o segundo Adão, que substituiu o primeiro, não apenas iniciou sua vida sem pecado, mas continuou como tal. Adão foi tentado em um belo jardim e caiu. O segundo Adão foi tentado em um deserto desanimador e, todavia, triunfou (Mt 4.1-10; Lc 4.1-12). Novamente, o objetivo último de nossa salvação é visto como a libertação final do pecado e de suas conseqüências. Vida e justiça substituirão morte e condenação. Nós nos tornaríamos menos que humanos por isso? De fato, o oposto será verdadeiro. Seremos aperfeiçoados como homens e mulheres recriados à imagem de Deus. A pressuposição do Novo Testamento de que a verdadeira humanidade de Cristo envolve inocência completa está em harmonia com o ensino antropológico e soteriológico básico de toda a Bíblia. Além do mais, a discussão de Paulo sobre Cristo como o segundo Adão implica colocá-lo acima do primeiro Adão como a cabeça da nova humanidade. Ele repara o estrago causado pelo primeiro. Como tal, ele marca um novo começo em cada ponto, assim como o primeiro Adão representou o início da raça. Assim, quando os anjos anunciaram a Maria o nascimento vindouro de um filho, isso foi apresentado em termos de uma nova criação (Lc 1.34,35). O Espírito Santo deveria vir sobre ela, o poder do Altíssimo deveria envolvê-la com sua sombra. Isso é altamente parecido com o relato da criação em Gênesis 1, onde o Espírito de Deus paira sobre a face das águas. A concepção pelo Espírito Santo é, semelhantemente, um ato soberano da criação, um começo radicalmente novo, como o princípio de um novo mundo (*cf.* 2Co 5.17).

Em quarto lugar, a obediência de Jesus foi mais que simplesmente ausência de pecado. Foi isso, mas também muito mais. Foi o cumprimento da vontade de Deus de todo o coração, vontade essa conforme se encontra expressa em sua lei. É por isso que Lucas registra até os eventos relacionados à infância de Jesus como sendo "de acordo com a lei de Moisés" (Lc 2.21-22)? Certamente, pois, no período em que o vulto da cruz apareceu com maior clareza, Jesus foi capaz de dizer em

oração ao Pai que ele havia completado a obra que ele veio realizar (Jo 17.4). Sua vida havia sido dedicada a essa missão. Esse foi seu objetivo ardente, além do qual tudo se desvanecia em relativa insignificância:

> A minha comida consiste em fazer a vontade daquele que me enviou e realizar a sua obra (Jo 4.34).

Mesmo diante do prospecto de uma morte que ele temia, Jesus submeteu-se ao Pai:

> ... não seja como eu quero, e sim como tu queres (Mt 26.39).

O autor de Hebreus cita o Salmo 40.6-8 em referência a Cristo:

> Então, eu disse: Eis aqui estou (no rolo do livro está escrito a meu respeito), para fazer, ó Deus, a tua vontade (Hb 10.7).

Toda a vida de Jesus, e especialmente sua morte, é marcada por sua obediência voluntária à vontade de Deus. Na verdade, para Paulo, a morte de Jesus na cruz é supremamente um ato de obediência: obediência que cura a desobediência de Adão e assegura nossa justificação e vida (Rm 5.12-21).

Nesse contexto é útil ver como a obediência de Jesus se encaixa em sua atividade sacerdotal. Adão havia sido criado bom e livre de pecado. Ele viveu em comunhão com Deus. Foi-lhe dada uma lei proibindo-o de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. Fora disso, ele possuía liberdade completa no belo jardim que deveria cultivar. O fato triste foi que ele quebrou a lei. Ele desobedeceu, e a penalidade para a desobediência era a morte. Conseqüentemente, ele e sua esposa e toda a raça em união com ele foram lançados fora do jardim, expulsos da comunhão com Deus, e tornaram-se, assim, sujeitos à morte em todas as suas formas. Quando o segundo Adão apareceu em cena, era necessário que ele reparasse o estrago. Isso ele só poderia fazer por meio da realização da expiação pelo pecado de Adão e sua raça, uma expiação que não teria efeito algum a não ser que ele compartilhasse da mesma natureza humana e vivesse uma vida de obediência voluntária e sem pecado, não apenas para si mesmo, mas também em favor de toda a raça

que ele representava. Assim, seu papel sacerdotal deveria ser uma obra completa, incluindo tanto a encarnação quanto a expiação, seu nascimento, vida, morte e ressurreição, seu sofrimento na cruz e também toda a sua vida de fidelidade a Deus. Somente um sacrifício perfeito, sem defeito ou mácula, poderia ser suficiente.

Em quinto lugar, a obediência humana de Cristo é completamente vicária. Estamos acostumados a pensar na morte na cruz como substitutiva. Contudo, toda a vida de Cristo foi também vicária. Sua vida foi uma unidade, um todo. Por exemplo, no início do seu ministério público, ele assumiu o lugar de Adão no deserto a fim de enfrentar a tentação de Satanás, assim como o primeiro Adão havia feito no jardim. Ele estava agindo como Adão, não meramente como uma pessoa particular, mas como a cabeça de uma unidade solidária. Sua ressurreição também é marcada por uma função pública, representacional, na qual ele é declarado justo em união com aqueles que pertencem a ele. "Porque, assim como, em Adão, todos morrem, assim também todos serão vivificados em Cristo" (1Co 15.22). Essa foi a grande percepção que Irineu teve (com todas as suas sugestões de universalismo), que a completa história de Cristo foi uma recapitulação da história de Adão. Na verdade, Irineu viu que ocorreu mais que uma simples recapitulação, pois Cristo remediou a deficiência de Adão, superando os efeitos que o pecado teve na raça humana e levantando-nos a uma justificação triunfante após ele haver realizado a expiação no madeiro. Portanto, Cristo experimentou cada estágio da vida humana, do embrião à infância, da adolescência à maturidade e eventualmente a morte. Toda a sua experiência foi vivenciada tanto como uma pessoa particular em seu próprio benefício quanto em nosso favor e em nosso lugar. Sua completa obediência pode ser nossa, pois ele obedeceu a Deus por nós e em nosso lugar.

Assim como a obediência do nosso Senhor retrocede no decurso de toda a sua vida, também cada parte e cada faceta dessa vida foi vivida por nós. Não apenas seu sofrimento redentor na cruz ocorreu em nosso favor, mas também sua angústia no Getsêmani, sua sincera confiança em Deus e sua oração ao Pai. Quando, no capítulo 2, fizemos alusão ao lugar central de Cristo no pacto de Deus, nós tocamos no significado de sua fidelidade por nós. Retornaremos a esse tema ao considerar a relação entre expiação e justificação no capítulo 9. Nesse ponto, indicare-

mos meramente o papel de sua fé e piedade. Certamente, Cristo teve fé. Ele não teria sido humano, quanto menos fiel como um humano, sem isso. Nesse caso, ela não era o tipo de fé que exercitamos no arrependimento pelo pecado, já que ele não tinha pecados dos quais devesse se arrepender. Todavia, sua fé era fé verdadeira; uma confiança em Deus, o Pai, que envolvia um compromisso de todo o seu ser. Ao mesmo tempo, quando ele foi batizado por João Batista, um batismo de arrependimento para a remissão de pecados, ele transparentemente o fez em nosso favor antes que por ele mesmo. Isso cumpriu toda a justiça, prefigurando a própria cruz. Assim, sua fé, bem como sua obediência, foi vicária. Suas orações foram, certamente, em certas ocasiões, evidentemente feitas ao Pai, tendo em vista sua bênção sobre nós. A oração em João 17, o pedido em favor de Pedro por ocasião de sua negação, sua contínua intercessão à mão direita de Deus, são todas feitas a fim de que Deus possa enviar ajuda àqueles que necessitam. Contudo, querem dizer muito mais do que isso. Se toda a vida de Cristo foi vicária, cada aspecto da piedade foi realizado em nosso favor e em nosso lugar. É *sua* fé, *sua* obediência, *sua* fidelidade, *sua* oração que nos beneficia. Como nosso grande sumo sacerdote, ele oferece adoração e louvor aceitáveis a um Deus santo, o fruto de uma vida de fidelidade perfeita, impecável e pura. Em virtude dessa perfeita intercessão, nós somos aceitáveis a Deus, tendo sido trazidos pela graça de Deus a uma posição onde confiamos nós mesmos às suas mãos. Portanto temos acesso completo e direto a Deus precisamente porque o próprio Cristo possui acesso completo e direto a Deus. É total e somente na mediação de Cristo que temos tal segurança para saber que o caminho está aberto.

Uma vez que as categorias do sacerdócio parecem tão discrepantes ao pensamento ocidental moderno, muito do que dissemos é um tanto quanto esquisito. Na base, temos negligenciado o significado teológico da encarnação. Desde os ataques do Iluminismo ao sobrenatural, a igreja tem sido forçada a lidar com questões envolvendo a divindade de Cristo e a inspiração e autoridade da Escritura. Como uma conseqüência, uma tênue tendência docetista tem sido desenvolvida, de tal maneira que temos esquecido as implicações da Palavra tornando-se carne. O fato de que Deus se fez conhecido a nós como homem, experimentando tudo o que experimentamos, e experimentando isso em termos humanos (de tal forma que o Filho pode nos representar diante do Pai e trazer-

nos a Deus em união com si mesmo por meio do Espírito Santo), tem sido, com certeza, crido, mas o mesmo não tem recebido o significado teológico que merece.

Talvez isso seja devido ao impacto da cosmovisão dualista de Kant, o qual considerou a encarnação como problemática. De acordo com Kant, somente aquilo que pode ser observado empiricamente possui o *status* de conhecimento. Já que o Deus infinito está acima da experiência sensorial, ele também está acima do conhecimento. Conseqüentemente, o campo apropriado para a teologia é a experiência religiosa humana:

> Conheça a si mesmo, não presuma Deus para esquadrinhar;
> o estudo próprio da humanidade é o Homem.
> (Alexander Pope, *An Essay on Man*, II:1)

Já que não podemos conhecer as coisas por si mesmas, mas apenas aquilo que observamos, a alegação de que Deus se tornou humano não pode ser considerada como conhecimento verdadeiro. Por detrás disso, há um dualismo radical entre o material e o observável por um lado e o espiritual e o intangível por outro. Como os séculos 19 e 20 foram largamente dominados pela cosmovisão kantiana, não é surpreendente que a carga teológica tenha se movido para longe da encarnação em resposta à atmosfera de opiniões predominante na sociedade. Contudo, como T. F. Torrance tem freqüentemente sugerido,[10] estamos entrando em uma era na qual o dualismo filosófico do tipo kantiano tem sido fatalmente enfraquecido pelos desenvolvimentos na área da física, os quais desde Einstein estabeleceram a intercambialidade mútua de energia e matéria no campo métrico do tempo/espaço. Conseqüentemente, o observável é interpretado pelo não-observável, teoria e evidência empírica sendo mutuamente necessárias. Agora que o dualismo entre fenomênico e numênico é obsoleto, uma cosmovisão está no processo de surgimento, a qual não precisa mais ser hostil às doutrinas bíblicas da criação e da encarnação. Portanto, não é apenas teologicamente correto, mas culturalmente oportuno dar à encarnação a importância devida.

Pode haver pouca dúvida de que a negligência do sacerdócio de Cristo tem trazido sérias conseqüências para a igreja. Após as lutas durante o período patrístico sobre a divindade de Cristo, deu-se atenção à confis-

são da divindade de Cristo às custas de sua humanidade. O resultado geral foi que sua mediação desvaneceu-se no panorama, deixando assim um vazio entre a confissão do pecador e sua busca por um auxiliador compassivo e compreensivo. Quem melhor para preencher esse vazio que a gentil e amorosa mãe de Cristo, a abençoada virgem Maria? O desenvolvimento da adoração a Maria encontrou uma necessidade real na igreja. Essa necessidade, porém, foi criada pela própria igreja, devido à sua negligência quanto ao sacerdócio humano de Cristo, exercido em nosso lugar e continuamente à mão direita de Deus a fim de preencher nossa necessidade presente por graça.

O ponto vital a observar é que Cristo é incondicionalmente suficiente para satisfazer nossas necessidades. Como ele experimentou tentações e sofrimentos, ele é capaz de socorrer-nos (Hb 4.14-16). Isso se aplica a nós em cada área da vida, não apenas em nossas dificuldades espirituais, mas também no sofrimento e opressão de uma natureza material tangível. Além do mais, os sofrimentos de Jesus foram de carne e sangue. Ele foi testado ao máximo, e sua angústia e pranto no Getsêmani são provas disso. Sua terrível dor na cruz é algo que não podemos sondar. Seu ensino focalizou as boas-novas aos pobres. Ele mesmo conhecia algo das dificuldades do angustiado. Sua própria família era pobre, seus parentes podiam comprar apenas os animais mais baratos para o sacrifício (Lc 2.22-24). Ele não possuía nenhum bem pessoal e sofreu a mais cruel das mortes. Ele abençoou os seus discípulos, que também eram pobres (Lc 6.20), e trouxe as boas-novas aos pobres (p. ex., Lc 4.16-21). Sua intercessão contínua à mão direita de Deus, portanto, inclui uma simpatia forte e efetiva pelo oprimido, originada em sua própria solidariedade com o pobre e sustentada por sua preocupação com a justiça. Na verdade, como sua obra salvadora abrange o universo inteiro (veja capítulo 10), a correção de erros sociais e econômicos de nosso mundo caído é um elemento chave na redenção.

Cristo também nos auxilia de outras maneiras. Como ele conhece a tentação, ele é capaz de nos socorrer quando somos tentados. Ele conheceu a desolação do abandono e da traição. Seus sofrimentos foram visivelmente intensos. Ele conheceu o luto e a perda. Acima de tudo, ele próprio experimentou a morte, a morte cruel da cruz. Ele foi descrito por Isaías como um "homem de dores e que sabe o que é padecer" (Is

53.3). Como o autor de Hebreus coloca, "naquilo que ele mesmo sofreu, tendo sido tentado, é poderoso para socorrer os que são tentados" (Hb 2.18). Sua oração por Pedro (Lc 22.31,32) e a longa oração ao seu Pai (Jo. 17) são exemplos de seu cuidado constante por todos aqueles que confiam nele. O Livro de Apocalipse é um exemplo de sua simpatia efetiva pelas igrejas sofredoras da Ásia Menor no momento em que elas sofriam a perseguição do Império Romano. Como o escritor de Hebreus enfatiza novamente, ele vive "sempre para interceder por" aqueles que confiam nele (Hb 7.25). A contínua intercessão de Cristo é poderosa e efetiva. Ela é equivalente à impetração da bênção, como discutiremos no final do capítulo 7.

O SACERDÓCIO EXCLUSIVO DE CRISTO

Ao refletir sobre o sacerdócio de Cristo, nós nos lembramos da idéia do sacerdócio de todos os crentes, que é tão popular nos dias de hoje. Essa doutrina deve sua origem à Reforma, e especialmente a Lutero. Além disso, ela encontra o seu apoio na intenção declarada de Yahweh de que Israel seria "um reino de sacerdotes" (Êx 19.6), e também na declaração de Pedro de que a igreja é um "sacerdócio real" (*basileion hierateuma*: 1Pe 2.9) e na doxologia em Apocalipse 1.6, a qual afirma que Cristo nos constituiu "reino, sacerdotes para o seu Deus e Pai" (*kai epoiēsen hēmas basileian, hiereis tō theō kai patri autou*). Essa idéia foi uma força libertadora nos dias de Lutero, quando uma hierarquia autocrática havia ofuscado a liberdade do cristão individual. Ele destacou o ponto vital de que Cristo assegurou nosso acesso a Deus e, assim, temos o privilégio de sermos intercessores em sua presença e oferecermos adoração espiritual aceitável a ele. Hoje essa idéia é utilizada freqüentemente por aqueles que defendem um "culto aberto" e por aqueles que rejeitam a ordenação e um ministério ordenado. Argumenta-se que cada crente individual está em um mesmo nível, e assim cada qual tem acesso a Deus, liberdade para aproximar-se dele em oração e privilégio igual de ministrar ao corpo de Cristo. Dessa maneira, uma ordem de ministros especialmente escolhidos e ordenados é vista como uma violação da igualdade fundamental dos crentes, cada um dos quais foi investido por Cristo com o privilégio sacerdotal. Esse desdobramento foi prefigurado de várias maneiras no século 19 pelos Irmãos de Plymouth.

Todavia, existem razões pelas quais esse ensino deve ser qualificado. Em primeiro lugar, a sua preocupação com o indivíduo é estranha à Bíblia, onde o corporativo tem prioridade. Nos lugares em que a Bíblia fala do sacerdócio para o crente, a referência básica é à igreja. É um sacerdócio corporativo dado por Cristo à sua igreja. O enfoque no indivíduo procede do nominalismo do final da Idade Média, que insistia que a realidade existia exclusivamente no particular e negava a existência dos universais. Isso levou ao desenvolvimento de um interesse na piedade individual e no papel do cristão individual, cada vez mais às expensas da solidariedade coletiva da comunidade. Em segundo lugar, uma ênfase no sacerdócio de todos os crentes costuma solapar o enfoque bíblico no sacerdócio exclusivo de Cristo.

A clara mensagem de Hebreus é de que Cristo é o nosso grande sumo sacerdote à exclusão de todos os outros. Ele não tem rival. Ele é supremo. Se colocarmos o sacerdócio de todos os crentes no palco principal, Cristo é deslocado do seu trono. É dele o sacrifício, a intercessão e a bênção, é dele a fé e o culto aceitável a Deus. A nossa intercessão e piedade são aceitas não em si mesmas, mas somente em virtude de Cristo. Ele nos representa. Nós não representamos ninguém.

Por outro lado, uma concepção hierárquica da igreja também pode questionar o sacerdócio único de Cristo. Se o ministério ordenado é definido em termos sacerdotais, surge o perigo de intermediários sacerdotais humanos entre Deus e o seu povo. Historicamente, a Igreja Católica Romana tem ido nessa direção.

Conseqüentemente, qualquer doutrina do sacerdócio deve começar e terminar com Cristo. É assim que ocorre com a doxologia de Apocalipse 1.5,6. Primeiro, João aponta para a obra de Cristo como sumo sacerdote: "Àquele que nos ama, e, pelo seu sangue, nos libertou dos nossos pecados...". Isso se refere ao fato de ele ser tanto o sacerdote que oferece o sacrifício como também a vítima cujo sangue é derramado. Ele mesmo, na sua própria pessoa, cumpriu todo o ritual do Dia da Expiação. Então, somente sobre esse fundamento nós somos descritos como "um reino de sacerdotes". Nós somos simplesmente capacitados a participar do próprio sacerdócio de Cristo, assim como, sendo um reino, participamos do seu governo sobre os reis da terra (v. 5). Além disso, a nossa função sacerdotal é corporativa, como um reino, ou, como diz Pedro, "um sacerdócio real". A igreja tem a oportunidade

do que Cristo faz por causa da sua união com ele. O Apocalipse foi dirigido especificamente às sete *igrejas* da Ásia Menor, e não a indivíduos. Conseqüentemente, devemos aprender a pensar no sacerdócio da igreja, e não no sacerdócio de todos os crentes.

Ao fazê-lo, devemos ter cuidado em lembrar que esse é um sacerdócio que existe somente em Cristo, do qual a igreja é capacitada a participar. O indivíduo é considerado somente no contexto de Cristo. Ele não deve ser contemplado somente como um indivíduo. Não existe a menor justificativa bíblica para pensarmos em termos de um agregado de crentes individuais. Isso é nominalismo. Antes, devemos nos mover de Cristo ao corporativo (a igreja) e é aí, e somente aí, que o indivíduo se encaixa. Com tal entendimento, o ofício na igreja pode ser visto como um meio de participarmos da obra sacerdotal de Cristo, que é dada à igreja, e não como uma intrusão na igualdade de todos os crentes individuais.

7

A Natureza da Expiação

A morte expiatória de Cristo encontra-se no cerne de sua obra como sacerdote. Antes de nos lançarmos nesse assunto, é importante relembrar o contexto teológico que cria a necessidade da expiação. O pecado de Adão mergulhou toda a raça humana no pecado e na condenação. Assim, a humanidade separada de Cristo é descrita como morta em pecado, sem Deus e sem esperança (Ef 2.1,11,12), destinada ao julgamento de Deus (Hb 9.27) e à condenação eterna (Mt 25.31-46; Rm 5.12-21). Subjacente a essa realidade horrível, encontra-se a verdade básica de que a justiça de Deus requer a punição do pecado e do pecador. Adão foi advertido de que a desobediência seria punida com a morte (Gn 2.17). Yahweh deixou claro a Israel que quem pecasse morreria (Ez 18.4). Paulo reafirmou que "o salário do pecado é a morte" (Rm 6.23).

Essa não é uma mensagem popular e tem havido muitas tentativas de esquivar-se da mesma. Todo o conceito de justiça retributiva é inaceitável no mundo ocidental. Em nossas leis criminais, temos enfatizado a dissuasão ou a reforma do ofensor. Nenhuma dessas perspectivas é inerentemente justa. O princípio da dissuasão quase advoga que a penalidade deveria ser maior do que o crime original. No passado, alguém poderia ser enforcado por roubar uma ovelha. Não existe força

dissuasória maior do que a pena de morte e, portanto, não é surpresa que os apelos quanto ao seu retorno se concentrem no seu poder de dissuasão. Contudo, como simples dissuasão, geralmente perdemos de vista a gravidade relativa de vários crimes. Por outro lado, se a ênfase é dada à reforma do ofensor, a situação da vítima é esquecida. Que justiça ele ou ela obtém? E como a comunidade pode ser protegida? Somente se a punição for apropriada ao crime poderão as várias necessidades da comunidade, ofensor e vítima, receber justiça em longo termo.[1] Na justiça divina, a relação entre pecado e punição é vital. Não poderia Deus apenas perdoar-nos sem ter que enviar o seu Filho? Ele realmente precisa punir o pecador? Esse ensino faz dele menos gracioso que uma pessoa perdoadora? Deus não é primariamente amor e não consiste a natureza do amor em perdoar antes que punir? Seria o discurso sobre a ira de Deus um afastamento da revelação bíblica do caráter de Deus (especialmente no Novo Testamento) e, portanto, uma capitulação às noções pagãs de divindades arbitrárias e caprichosas que podem se tornar iradas e imprevisíveis?

Os assuntos levantados por esses questionamentos não são novos. Veremos, no capítulo 8, como Grotius designou sua teoria governamental da expiação ao redor da premissa de que Deus não tinha nenhuma obrigação interna de punir o pecador. Ele foi respondido por Francis Turrentin.[2] No século 19, o teólogo presbiteriano americano, James H. Thornwell, encontrou-se compelido a enfatizar o princípio fundamental da relação inexorável entre a justiça de Deus e o pecado humano.[3] Mais tarde, Leonard Hodgson expôs o ponto de maneira tão interessante que, de forma diferente, o têm exposto F. H. Bradley, C. S. Lewis e Leon Morris.[4] Morris e R. V. G. Tasker têm também chamado a atenção para o ensino bíblico sobre a ira de Deus.[5]

Quão necessária foi a expiação? De acordo com Grotius e com aqueles que, juntamente com ele, mantêm que a mesma foi hipoteticamente necessária, a expiação foi necessária apenas no sentido de que Deus a viu como o meio mais prudente de sustentar o seu governo moral. Ele poderia tê-lo feito de outra maneira. Teria estado em harmonia com o seu caráter o fato de ter emitido um perdão geral. Todavia, essa opinião não teria enfatizado sua autoridade suficientemente como governador do universo. Portanto, Deus enviou seu Filho à cruz como um sábio exemplo de sua moralidade.

A posição que defendemos é de necessidade conseqüentemente absoluta. Essa é a reivindicação de que, enquanto Deus não se encontrava sob nenhuma compulsão para nos salvar (a salvação é inteiramente um ato de sua graça livre e soberana), ainda assim, tendo decretado a salvação, não havia nenhum outro meio compatível com sua natureza pelo qual pudéssemos ser salvos. Já sugerimos a base para tal argumento. Antes de qualquer coisa, há a justiça de Deus. Que Deus retribuirá a cada um segundo seus feitos é um axioma da revelação bíblica. Certamente, no presente, você vê a injustiça em todos os lados, mas escatologicamente seremos todos julgados por Deus. O problema levantado no Livro de Jó acerca da falta de correlação entre pecado e retidão na humanidade e a recompensa e punição vindas de Deus é finalmente resolvido quando Jó percebe que Deus o vingará no último dia. Se não fosse assim, Deus não seria justo. Se ele não tivesse uma vontade constante de punir pecado e pecador, sua santidade teria se retraído diante da impiedade humana. O segundo fator que ressalta a necessidade da expiação e que remove a possibilidade de um perdão livre é a natureza do pecado. Pecado é uma ofensa a Deus. É inimizade contra Deus e desobediência à sua lei. É uma tentativa humana de colocar-nos no controle, de disputarmos o senhorio do nosso Criador, é a contradição da santidade de Deus. Por essas razões, Deus tem que punir o pecado, não por causa de qualquer constrangimento externo, mas devido a quem ele é e o que é o pecado. Se o pecado ficasse impune, isso seria às custas da santidade de Deus. Além do mais, a justiça da nossa salvação seria minimizada, pois nosso perdão fluiria do mero esquecimento, e não de uma resolução definitiva e final a esse respeito. No restante deste capítulo, discutiremos as principais categorias usadas pelas Escrituras no seu tratamento da expiação.

Sacrifício

A morte de Cristo é claramente descrita em muitas partes do Novo Testamento. Hebreus é onde encontramos essa ênfase mais acentuada. Diante de um encorajamento a um retorno ao Judaísmo (possivelmente em uma forma idealística como aquela dos essênios[6]), é demonstrado aos leitores que Jesus ofereceu um sacrifício melhor que qualquer outro sacrifício sob a economia mosaica:

> Ora, todo sacerdote se apresenta, dia após dia, a exercer o serviço sagrado e a oferecer muitas vezes os mesmos sacrifícios, que nunca jamais podem remover pecados; Jesus, porém, tendo oferecido, para sempre, um único sacrifício pelos pecados, assentou-se à destra de Deus, aguardando, daí em diante, até que os seus inimigos sejam postos por estrado dos seus pés. Porque, com uma única oferta, aperfeiçoou para sempre quantos estão sendo santificados (Hb 10.11-14).

Os sacerdotes judaicos continuamente ofereciam sacrifícios diários. Eles ainda estavam vivos, dando continuidade aos seus afazeres, quando a carta foi escrita. Como temos visto no capítulo 6, a tarefa deles era incompleta. Seus sacrifícios eram animais, incapazes de expiar pecados da humanidade. Além do mais, o sumo sacerdote poderia entrar no Santo dos Santos apenas uma vez por ano, e somente com o sangue dos animais sacrificados. Esse é o contexto no qual o escritor de Hebreus considera a morte de Cristo. Jesus, ao contrário, ofereceu apenas um sacrifício, para nunca ser repetido. Observe quão freqüentemente o autor usa as expressões *hapax* ou *ephapax* (de uma vez por todas) (Hb 9.12,25,28;10:10,12,14). Seu sacrifício é, portanto, efetivo, válido por todos os tempos, não necessitando nenhuma sucessão ou repetição. Cristo é visto como assentado, sua obra completa, à mão direita de Deus no céu.

O sacrifício de Cristo é perfeito por sua natureza: Cristo ofereceu a si *próprio*. Ele é o próprio Filho de Deus, e, como tal, ele é superior aos profetas (Hb 1.1-3), aos anjos (Hb 1.4-2.18), a Moisés, por meio de quem o sistema sacrificial de Israel foi introduzido (Hb 3.1-6), e a Arão, que foi o primeiro sacerdote em Israel (Hb 4.14s), enfim, superior a qualquer coisa que aquele sistema tinha a oferecer. Seu sacrifício único é infinitamente mais valioso que toda a multidão de ofertas da antiga economia. Além disso, Cristo é tanto o sacerdote quanto a vítima. Ele é o sacrifício e superior aos sacrifícios do Antigo Testamento. Ele é também o sumo sacerdote que oferece o sacrifício e, como tal, ele é superior a Arão. Ele oferece a si mesmo ao Pai por meio do Espírito eterno.[7] Todas as três pessoas da Trindade estão, portanto, engajadas em sua morte expiatória para a nossa salvação.

O tratamento que o Novo Testamento dá à expiação como sacrifício não termina em Hebreus. Freqüentemente encontramos referência à ex-

pressão "o sangue de Cristo". Geralmente isso significa sua morte.[8] Assim, Pedro o descreve como redimindo-nos por seu sangue, como um cordeiro sem mácula e sem defeito (1Pe 1.19), e ele contrasta isso com a redenção por meios monetários. O sacrifício de Cristo é de valor superior a qualquer preço da redenção expresso em ouro. Seu sangue comprou a igreja para Deus (At. 20.28) e estabeleceu o novo pacto, como o sangue de animais ratificava o pacto mosaico (1Co 11.25; Mt 26.27,28 e paralelos; 1Pe 1.2).[9] Paulo também descreve Jesus como oferecendo a si próprio a Deus como oferta em aroma suave (Ef 5.2).

A fim de entender a morte de Cristo como sacrifício, é útil lembrar a natureza e o propósito dos sacrifícios no Antigo Testamento. Ainda que eles tenham sido superados por Cristo, eles podem lançar alguma luz sobre aquele que foi o seu cumprimento. Além do mais, esse foi o contexto em que o próprio sacrifício de Jesus foi realizado. Primeiramente, o pano de fundo do ritual no Antigo Testamento sempre foi o pecado humano. O ofertante era pronunciado culpado e estava sujeito à ira de Deus. Seu pecado e culpa eram então simbolicamente transferidos ao animal por meio da imposição de mãos. Então o animal era morto e seu sangue era derramado, a fim de que fosse utilizado pelo sacerdote. O ofertante ficava, assim, isento do seu pecado e culpa, pois o animal os recebia em seu lugar. Evidentemente, nenhuma eficácia intrínseca podia estar ligada ao sacrifício de animais em si mesmos. Essas eram apenas cerimônias provisórias, prolépticas, que prefiguravam a realidade vindoura. Em segundo lugar, o caráter vicário do sistema sacrificial do Antigo Testamento era plenamente evidente. Uma pessoa peca e é culpada; um animal morre e a pessoa fica livre porque esse animal é morto em seu lugar. Nós também pecamos e estamos sob o juízo de Deus. Cristo toma o nosso lugar e morre em nosso favor (vicariamente), recebendo o nosso pecado e suas conseqüências, e assim somos libertados. O fato de que a morte de Cristo é um sacrifício também aponta para outros aspectos da doutrina neo-testamentária da expiação, para os quais nos voltaremos agora.

Obediência

Ao discutir as qualificações de Cristo como sumo sacerdote, o escritor de Hebreus enfatiza a totalidade de sua vida de obediência, como

vimos no capítulo 6. Cristo obedeceu a Deus inteiramente, voluntariamente guardando os preceitos de sua lei e finalmente sofrendo suas penalidades a nosso favor. O fator de totalidade é importante. A obediência de Cristo tem sido comumente considerada sob o título duplo de ativa e passiva. Sua obediência ativa é, portanto, seu fiel cumprimento de todos os requerimentos de Deus como expressos em sua lei juntamente com sua completa liberdade do pecado. Sua obediência passiva, por sua vez, é sua submissão voluntária à maldição da lei a nosso favor. Certamente, o elemento passivo não é passivo no sentido moderno, mas deriva-se do latim *patior* (sofrer) e relaciona-se com os sofrimentos vicários. Esses sofrimentos, todavia, são apenas ferramentas teológicas. A obediência de Cristo foi total. Não é como se ele tivesse operado primeiramente em um modo ativo ao longo de sua vida, somente para mudar para um modo passivo na cruz. Nem foram esses dois elementos intercambiados nos vários estágios ao longo de sua vida. Antes, toda a sua vida e ministério consistiram simultaneamente no desempenho ativo de sua obediência junto com a submissão à ira de Deus a nosso favor e em nosso lugar. Toda a vida de Cristo foi de obediência até, e incluindo, sua morte, formando, assim, uma única obediência e justiça que, assim como a pessoa de Cristo, não devem ser divididas.[10] Talvez fosse melhor falar de uma só obediência de Cristo como tendo ambas as dimensões, ativa e passiva.

Deveríamos também estar conscientes de que a obediência de Cristo foi espontânea. Seus sofrimentos foram voluntários, livremente suportados a nosso favor:

> Eu sou o bom pastor. O bom pastor dá a vida pelas ovelhas... Ninguém a tira de mim; pelo contrário, eu espontaneamente a dou. Tenho autoridade para a entregar e também para reavê-la. Este mandato recebi de meu Pai (Jo 10.11,18).

Esse tema foi declarado por ou acerca de Jesus em várias ocasiões (Mt 16.23, Lc 9.51, Jo 4.34, Hb 10.5-10). Por outro lado, nunca devemos esquecer que sua obediência foi desempenhada com lutas. Ele foi não apenas objeto de violentos ataques maliciosos de Satanás, mas o que o esperava era uma ordem tal de sofrimento que era repugnante à psiquê humana. Podemos sentir o turbilhão e discernir levemente a

assombrosa ameaça detrás de alguns de seus indicadores do sofrimento final no calvário. Seus comentários em Lucas 12.50 e Marcos 10.38, por exemplo, vêm nessa categoria. A passagem de Lucas encontra-se carregada de emoções:

> Tenho, porém, um batismo com o qual hei de ser batizado; e quanto me angustio até que o mesmo se realize!

O verbo *synechō* (estar angustiado) indica um estado de opressão, de estar sendo martelado e deixado sem qualquer alternativa. Todavia, o contexto bíblico e teológico deixa claro que ele livremente escolheu essa rota.

Ao descrever os conflitos de Cristo no Getsêmani, deparamo-nos com os limites do que a linguagem humana pode comunicar. "Embora sendo Filho, aprendeu a obediência pelas coisas que sofreu", diz-nos o autor de Hebreus (Hb 5.8). Isso provavelmente se refere ao Getsêmani, pois ele fala sobre "forte clamor e lágrimas" acompanhando o sofrimento de Jesus, bem como a oração de Jesus por livramento (Hb 5.7-10). As passagens nos evangelhos são sem ambigüidade. Jesus estava pesaroso e altamente perturbado. Ele enfrentou a morte, a contradição de tudo o que ele era. Morte era a recompensa do pecado. O Filho de Deus não tinha nenhum pecado e era totalmente oposto a tudo que era pecaminoso. Todavia ele enfrentou a morte completa ante sua face: "Não beberei, porventura, o cálice que o Pai me deu?" (Jo 18.11). Ele encontrou novas fontes de obediência mesmo nessas extremidades. Na própria cruz, sua agonia final é expressa não aos soldados romanos ao seu redor, não às autoridades judaicas e nem a nenhum outro que estava ao lado, mas ao próprio Deus. Mesmo em sua apropriação do clamor de abandono do salmista (Mt 27.46), sua fé não sucumbiu: "Deus meu, Deus meu", ele clama. Suas últimas palavras são dirigidas ao "Pai" (Lc 23.46).

A morte expiatória de Cristo como obediência é trazida a um foco nítido por Paulo (Rm 5.12-21). Paulo compara o pecado de Adão e seus efeitos com a justiça de Cristo e as conseqüências do mesmo. Particularmente, nos versículos 18 e 19, ele vê a justiça ou a obediência de um homem como a base para muitos serem considerados ou constituídos justos. Discutiremos essa passagem em maiores detalhes no

capítulo 9, em relação com a expiação e a justificação, pois é claro que aqui encontramos ambas intimamente, senão integralmente, relacionadas. No presente, contudo, temos que perguntar exatamente o que Paulo quer dizer por "a obediência de um só homem". A desobediência de Adão é um tópico sem rodeios. Esse foi o seu primeiro pecado. Porém, não é totalmente certo que a obediência de Cristo possa ser definida como um ato específico ou uma ocasião particular. Aquilo que o declara justo ou obediente é toda a sua vida de obediência, incluindo tudo o que temos visto estar envolvido no seu cumprimento da vontade do Pai e também em sua sujeição à penalidade da lei de Deus a nosso favor. A cruz, contudo, não está excluída de vista. Na verdade, é especialmente na cruz que a obediência de Cristo é percebida. É lá, acima de tudo, que ele sofre em nosso lugar. É lá que ele é visto obedecendo voluntariamente a seu Pai. Conseqüentemente, a obediência de Cristo pela qual muitos são constituídos justos, enquanto envolvendo tudo o que ele foi e fez durante seu ministério terreno, inclui especialmente sua morte expiatória.

Substituição penal

No cerne da doutrina bíblica da expiação está a idéia da substituição penal. O que pretendemos por isso? Primeiramente sobre ela ser penal, queremos dizer que envolve punição. A penalidade (latim *poena*) foi infligida sobre ele. As questões óbvias levantadas dessa reivindicação estão relacionadas com a natureza da penalidade e aquele que a exige. Em primeiro lugar, a lei de Deus foi quebrada e o pecado foi cometido contra ele. Deus é aquele que prescreve e exige a pena. Em segundo lugar, a penalidade que Deus estabelece para o pecado é a morte, exclusão da comunhão com ele para sempre. Para seres humanos, isso significa punição eterna (Mt 25.46), pois já que a vida que o justo goza é eterna (e duração eterna é parte e quinhão do que ela implica, pois, que outra categoria podemos entender a vida eterna?), o tormento a ser encarado não pode ser de nenhuma outra duração, uma vez que as mesmas palavras são usadas no contexto idêntico. Em segundo lugar, quando dizemos "substituição" nós pretendemos dizer que Cristo suportou essa penalidade em nosso lugar. Como Leon Morris demonstrou, a forma *anti* e *hyper* possuem ambas uma conotação

substitutiva no Novo Testamento.[11] Portanto, o próprio Cristo voluntariamente submeteu-se à penalidade justa que nós merecíamos, recebendo-a a nosso favor e em nosso lugar, a fim de não termos que suportar isso nós mesmos, assim como um substituto em uma partida de futebol entra em campo e libera o colega do time da responsabilidade de continuar jogando.

Uma questão imediata diz respeito ao escopo e severidade da penalidade infligida sobre Cristo. A morte devida a nós a partir de nossa transgressão da lei de Deus é uma morte eterna, que envolve exclusão da presença de Deus para todo o sempre, mas Cristo sofreu na cruz por apenas três horas e os sofrimentos de sua vida terrena duraram apenas trinta e três anos. Não há uma grande disparidade entre os dois? Como pode ser dito que ele suportou a penalidade em nosso lugar se seus sofrimentos são tão desproporcionais àquilo que os nossos deveriam ser? Diante de perguntas como essas precisamos redirecionar nosso foco. A realidade é que os sofrimentos de Cristo foram infinitamente mais intensos. O fator principal é que ele é o Filho de Deus. Como Paulo coloca, "ele [Deus] o fez pecado por nós; para que, nele, fôssemos feitos justiça de Deus" (2Co 5.21). Sua experiência na cruz é de uma vez por todas vista em uma luz qualitativamente diferente. A fim de sondar a profundidade do que Cristo suportou, precisaríamos passar toda a eternidade no inferno. Ele foi rejeitado pela humanidade, abandonado por Deus, sujeito à completa maldição da lei e muito mais. Tudo isso foi imerecido, pois ele havia sido singularmente obediente ao Pai. Ele era inocente. Ele era justo. Ele era amor puro e bondade completa. Ele era Deus e o Criador de todas as coisas.

O Novo Testamento apresenta a expiação como uma substituição penal em várias ocasiões. Novamente, podemos localizar o contexto do sistema sacrificial de Israel. A razão para a apresentação do sacrifício em Israel era o pecado. Era exigido que o ofertante impusesse as mãos sobre o animal a ser sacrificado, implicando uma transferência do ofertante para a vítima. A vítima era morta e seu sangue era derramado sobre o altar. O efeito da oferta era declarado, a saber, que o pecado do ofertante havia sido perdoado (Lv 1.4; 4.20,26,31; 6.7). Assim, o sacrifício era o representante substitutivo e o portador do pecado daquele que havia imposto as mãos sobre sua cabeça. Conseqüentemente, a vítima suportava a penalidade do pecado(s) específico(s) e era o meio

pelo qual a penalidade era removida do ofertante. Vimos antes que a eficácia desse ato de levar o pecado vicariamente não repousa nos próprios sacrifícios de animais, mas era dependente do grande sacrifício do Cristo que havia de vir.

No próprio Novo Testamento, o tema da substituição penal é difundido. "Ele [Deus] o fez pecado por nós", escreve Paulo (2Co 5.21): Cristo foi "feito pecado" (*harmartian epoiēsen*). Como diz Hughes, "Não há nenhuma sentença mais profunda em toda a Escritura".[12] Que Cristo não tenha sido feito um pecador ou alguém cheio de pecado é óbvio a partir do restante do Novo Testamento e a partir do contexto imediato, onde Paulo enfatiza que ele não conheceu pecado. Nem tão pouco pretende Paulo dizer que ele foi feito oferta-pecaminosa, pois tal idéia não se harmonizaria nem com o paralelo da justiça (*dikaiosynē*) nem com o uso de pecado (*harmartia*) na mesma sentença. O significado é que o Cristo sem pecado foi levado a sofrer por causa do pecado, que ele foi objeto de plena manifestação da maldição divina que pairava sobre o pecado, cujo peso caiu de modo esmagador sobre a sua pessoa inocente. Também existe o elemento da substituição: tudo isso foi "por nós" (*hiper hēmōn*).

1Pedro 3.18 apresenta um quadro semelhante. Ali se diz que Cristo "sofreu [ou possivelmente morreu],[13] uma única vez, pelos pecados, o justo pelos injustos". Novamente, Pedro dá ênfase à impecabilidade de Cristo: ele permaneceu justo mesmo no seu sofrimento (1.18-20; 2.22-25). Pedro parece ver Jesus em termos do Servo sofredor de Isaías e como alguém que se inclina obedientemente diante das conseqüências do pecado humano. Ele também acrescenta que isso ocorreu em benefício de outros. Jesus era justo e sofreu pelos injustos (*dikaios hyper adikōn*). Anteriormente, em 1 Pedro 2.21-24, ele é retratado como tendo "sofrido por vós" (*epathen hyper hymōn*). Contra o pano de fundo das citações de Isaías 53, Pedro prossegue afirmando que Cristo "carregou ele mesmo em seu corpo, sobre o madeiro, os nossos pecados", definindo esses pecados como "nossos". Em Gálatas 3.13, Paulo descreve Jesus como tendo se tornado uma maldição, suportando a maldição da lei contra todos os que não a cumprem perfeitamente. Esse sofrimento foi, outra vez, em nosso benefício (*genomenos hyper hymō n katara*). Em Hebreus 9.28, diz-se que Cristo foi "oferecido uma vez para sempre para tirar os pecados de muitos". O contexto sacrificial é

bem mais visível em Hebreus e observamos tanto o elemento do sofrimento (levar o pecado) quanto da substituição (o pecado de muitos), ambos os quais estão colocados em um contexto em que ele foi descrito como "santo, inculpável, sem mácula, separado dos pecadores" (Hb 7.26,27; *cf.* 4.15).

Existem muitas outras passagens semelhantes, das quais somente podemos mencionar mais algumas de modo muito breve. Existem os vários textos nos quais Jesus é mostrado na última ceia, instituindo a eucaristia e definindo-a como "meu corpo que é dado por vós" (1Co 11.24; Lc 22.19), "meu sangue que é derramado por vós" (Lc 22.20; "por muitos" Mt 26.28; Mc 14.24). Jesus falou de dar a sua carne pela vida do mundo (Jo 6.51). João registra como o sumo sacerdote Caifás involuntariamente profetizou que Jesus deveria morrer em prol da nação de todos os filhos de Deus (Jo 11.51-52). Em 1 João 3.6, João diz: "Cristo deu a sua vida por nós". Paulo aponta para o fato de que o Pai o entregou por todos nós (Rm 8.32), pelo seu amor revelado na morte de Cristo por nós (Rm 5.8). Ele também aponta para o fato de Cristo ter morrido "pelos nossos pecados" como sendo o centro do evangelho (1Co 15.3), para o fato de ele ter morrido "em resgate por todos" (1Tm 2.6), para o fato de um ter morrido por todos (2Co 5.14), para o fato de ele ter entregue a si próprio pela igreja (Ef 5.25) ou "por nós" (Ef 5.2). O próprio Jesus falou do seu papel como um servo, a culminar quando ele "desse a sua vida em resgate por muitos" (Mt 20.28; Mc 10.45).

Martin Hengel observou que a idéia de sofrimento substitutivo era uma característica familiar na antiguidade clássica. A idéia de um herói que morre pela sua cidade, pelos seus amigos, ou mesmo por causa da verdade filosófica é encontrada com freqüência na literatura grega. Essa morte era comumente entendida como um sacrifício de expiação, mediante o qual a ira dos deuses era aplacada. Todavia, o que tornou a apresentação cristã da morte expiatória de Cristo tão singular e freqüentemente tão repulsiva para os seus ouvintes foi o fato de que Jesus não morreu como um herói para libertar a sua comunidade ou os seus amigos, mas como um criminoso condenado, sentenciado ao destino repugnante da crucificação. Além disso, ele não morreu por uma razão limitada e específica, mas por toda a culpa humana. Portanto, embora a substituição penal fosse uma categoria bem conhecida do

mundo antigo, os escritores bíblicos não a subordinaram ao gosto e aos entendimentos prévios da cultura pagã.[14]

O conceito de substituição penal tem sido objeto de intensos ataques ao longo dos anos. Em primeiro lugar, tem sido considerado como inerentemente injusto que uma parte inocente sofra e o culpado fique livre. Nos processos normais da justiça civil, tal situação clamaria por correção. Todavia, dois pontos devem ser observados. Por um lado, os culpados não ficam livres; a sua culpa é plenamente reconhecida e eles são punidos com todas as sanções da lei de Deus. A questão básica é que eles recebem essa penalidade em Cristo. O fato de que ele toma o peso dos nossos pecados sobre si mesmo e experimenta as sanções que a justiça de Deus requer não deve cerrar os nossos olhos para o fato de que tudo o que ele faz, ele o faz tanto como nosso substituto quanto como nosso representante. Isso está no contexto de uma união verdadeira e vital entre ele e nós, que é no mínimo tão verdadeira e vital quanto aquela entre nós e Adão. Assim, nós, o seu povo, realmente recebemos o que justamente merecemos por causa das nossas transgressões, assim como Cristo, tendo se unido a nós na sua encarnação, cancela plenamente o nosso débito. A nossa liberdade, que resulta da morte expiatória de Cristo, é assim uma liberdade justa, visto que as acusações legítimas que Deus tinha contra nós foram plenamente resolvidas a nosso favor. O outro ponto é igualmente significativo. Devido ao pecado de Adão, nós ficamos mergulhados na ruína, separados de Deus, "sem esperança e sem Deus no mundo" (Ef 2.12). Como Adão foi expulso do jardim e da presença de Deus, assim nós participamos da sua condição. Não fosse a vinda de Cristo e o pacto gracioso de Deus, nós não teríamos qualquer opção senão enfrentar a justa ira de Deus. Que tipo de expectativa é essa? O próprio Jesus testificou que não há nenhum caminho para Deus fora dele (Jo. 14.6). Fora das provisões da graça de Deus na expiação substitutiva de Cristo, não existe salvação.

O segundo grande ataque contra a doutrina da substituição penal tem se concentrado nos seus efeitos sobre o nosso conceito de Deus. Que tipo de Deus pode haver que se compraz em um sofrimento inocente como esse? Esse não é o quadro de um Deus que é um pouco melhor, senão muito pior, que um sádico, desejando infligir uma punição esmagadora sobre um circunstante sem culpa? No entanto, pode-se ver a su-

perficialidade de tal raciocínio quando perguntamos quem exatamente foi que recebeu sobre si essa dor maldita. Foi Jesus Cristo, que a igreja confessa ser consubstancial com o Pai desde a eternidade. Quem foi que o enviou para lá? Não foi o próprio Pai, que não poupou o seu único Filho, mas o entregou por todos nós? Foi esse um sofrimento infligido de fora sobre uma vítima rancorosa, ressentida e relutante? De modo nenhum. Nós já vimos como Cristo foi um sofredor voluntário. O seu prazer era fazer a vontade do Pai; ele chorou sobre Jerusalém; ele orou por Pedro no momento em que foi traído por ele; ele amou os seus, e os amou até o fim; ele foi o bom pastor que livremente deu a sua vida pelas ovelhas. Ao invés de apresentar um quadro cruel e distorcido de Deus, o que a substituição penal nos mostra é que o amor de Deus por nós é tal que ele estava preparado para pagar o preço supremo que o amor pode pagar. "Deus prova o seu próprio amor para conosco pelo fato de ter Cristo morrido por nós, sendo nós ainda pecadores" (Rm 5.8). Isso nos mostra que Deus se identificou conosco em nosso sofrimento, que nenhuma situação de pesar pela qual possamos passar está fora de sua experiência ou de sua simpatia direta. Quando nos lembramos da unidade do Filho com o Pai na triunidade da Divindade, a cena é transformada.

Um terceiro tipo de objeção à substituição penal diz respeito ao lugar da lei de Deus e da sua relação como a justiça divina. Já aludimos a isso no início do capítulo. Atualmente existe uma repulsa quase universal em se pensar em Deus e na salvação em categorias legais. Tal hostilidade à lei de Deus revela um estranho contraste com a própria Escritura. Os salmos estão cheios de reflexões sobre as perfeições dos juízos de Deus, atribuindo sabedoria àqueles que refletem longa e seriamente sobre eles (ver os salmos 1.1,2; 19.7-12; 94.12,13; 119.1-176). Jesus afirmou a permanência da lei e, no Sermão do Monte, até mesmo intensificou a sua aplicação aos pensamentos, intenções e atitudes do coração. Embora fosse comum que rabis se concentrassem nas aplicações externas da Torá, Jesus estava preparado para insistir implacavelmente nas suas exigências quanto à pessoa total, exigindo uma dedicação total e vitalícia ao serviço do reino de Deus. Paulo, embora afirmasse a incapacidade da lei para salvar, teve o cuidado de destacar que ele de modo algum queria rejeitá-la (Rm 3.31), chamando-a "santa, justa e boa" (Rm 7.12) e procedente do Espírito Santo (Rm 7.14).

Como um exemplo de tais objeções, Colin Gunton, em um interessante relato da cristologia de Edward Irving, narra favoravelmente como Irving considerava a substituição penal como uma "teologia de bolsa de valores".[15] Não há dúvida de que às vezes essa pode ser uma impressão transmitida por certas apresentações da substituição penal. Temos de reconhecer, todavia, que, ao se falar de questões tão vastas e sublimes como a expiação, a nossa linguagem humana é inadequada e nós temos de usá-la do mesmo modo que um cientista usa modelos ou um cartógrafo se concentra nos pontos mais importantes na construção de um mapa. O nosso conhecimento é parcial, e assim usamos termos e analogias da nossa experiência diária para entender realidades que transcendem a nossa plena apreensão. Esses modelos não explicam tudo, assim como a substituição penal não explica tudo o que podemos saber sobre a expiação, mas isso não significa que não saibamos alguma coisa. Nós conhecemos parcial, mas verdadeiramente. Falar na substituição penal como uma "teologia de bolsa de valores" é simplesmente uma mensagem codificada; o seu autor quer dizer "eu não gosto dela".

Em relação com essas críticas, pode ser-nos útil considerar a morte substitutiva penal de Cristo no contexto da provisão amorosa de Deus para a libertação daqueles que, de outro modo, estavam sem esperança. Afinal, os escritores bíblicos freqüentemente destacam isso: "Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito", "Deus demonstra o seu próprio amor para conosco pelo fato de ter Cristo morrido por nós sendo nós ainda pecadores". A expiação procede do amor de Deus e, visto que o amor de Deus é um amor *justo* e a sua justiça é uma justiça *amorosa*, a cruz é uma demonstração por excelência desse amor, de um modo que corresponde à sua justiça. De igual modo, as suas justas exigências são plenamente satisfeitas de tal forma que revela a maravilhosa grandeza do seu amor e graça. Os problemas surgem quando a expiação é analisada isoladamente do quadro de referência que a Bíblia lhe dá. Assim, ela pode ser considerada uma transação comercial fria e quase impiedosa. Quando nos lembramos da natureza séria do pecado e da nossa condição desesperada sem Cristo, o puro amor de Deus em providenciar um meio de escape se lança, com toda a sua magnitude, no centro das nossas atenções. Quando nos lembramos de que isso ocorreu ao custo do seu próprio Filho, que voluntariamente tomou o nosso lugar, ficamos sem palavras que possam adequadamente expressar a nossa gratidão.

Além disso, devemos nos lembrar de que a questão básica da expiação diz respeito à justiça de Deus. Como Paulo expressa, quando Deus planejou a nossa salvação, estava em primeiro lugar a necessidade de demonstrar e satisfazer a sua justiça:

> Deus o apresentou [Cristo Jesus] como um sacrifício propiciatório por meio da fé no seu sangue. Ele fez isto para demonstrar a sua justiça, porque na sua tolerância ele havia deixado impunes os pecados anteriormente cometidos – Ele o fez para demonstrar a sua justiça no tempo presente, para ele mesmo ser justo e aquele que justifica o homem que tem fé em Jesus (Rm 3.25,26, *minha tradução*).

O amor maravilhoso de Deus também tinha de ser um amor justo.

Expiação

Por expiação entende-se a remoção da culpa do pecado. Como resultado do fato de Cristo ter suportado a maldição da lei em nosso favor, nossos pecados são perdoados: ele sofreu toda a pena a que estávamos sujeitos por causa deles. As sanções completas da justiça divina foram cumpridas, e nada mais é exigido. Cristo pagou nosso débito e libertou-nos do fardo proveniente dele. Isso é ensinado ou subentendido em várias passagens que citamos em relação com a substituição penal. Por exemplo, em 2 Coríntios 5.21, o resultado de Cristo ter sido feito pecado por nós é que "nele, fôssemos feitos justiça de Deus". De acordo com 1 Pedro 3.18, a finalidade da morte Cristo é nos conduzir Deus. Em 1 Pedro 2.24, sua conseqüência é que "mortos para o pecado, vivamos para a justiça", enquanto que em Hebreus 9.28 a oferta sumo sacerdotal que Cristo fez de si mesmo será seguida por sua reaparição de dentro do Santo dos Santos para trazer a completa salvação àqueles que esperam por ele. Como contexto dessa passagem, encontra-se o evento sacrificial do Dia da Expiação, onde um bode vivo era conduzido ao deserto para nunca mais retornar. Ao fazer isso, o animal levava o pecado de Israel a um lugar de onde era impossível que eles retornassem (Lv 16.20-22). Assim, o salmista reflete sobre a magnitude do perdão de Yahweh: "Quanto dista o Oriente do Ocidente, as-

sim afasta de nós as nossas transgressões" (Sl 103.12; *cf.* Is 44. 22-23; Mq 7.19). Logo, o problema de nossos pecados foi finalmente removido pela morte de Cristo. O pecado era a grande barreira entre nós e Deus. Ao assumir o nosso lugar e sofrer a penalidade que nos era devida por causa de nossos pecados, Cristo venceu essa barreira por nós.

Propiciação

Quando o Novo Testamento descreve a expiação como propiciação, ele indica especialmente a relação dessa propiciação com o próprio Deus. Paulo deixa claro que a primeira e principal consideração não é o fato de sermos justificados, mas o fato de o próprio Deus ser justo (Rm 3.25,26). Porque ele é justo, nossa salvação tinha que ser compatível com os requerimentos de sua própria justiça. Assim, a morte de Cristo envolve o aplacamento da ira de Deus, que era dirigida conta nós. O próprio Cristo suportou isso em nosso lugar. Em certo sentido, a substituição penal inclui as idéias de ambas, expiação (a remoção da culpa do pecado) e propiciação (o aplacamento da ira de Deus). Contudo, é também útil reconhecer esses elementos como diferentes, ainda que inseparáveis.

O mundo moderno é particularmente hostil à idéia da morte de Cristo ser propiciatória. C. H. Dodd cristalizou muito dessa antipatia em um artigo altamente influente, publicado em 1931. Ele dispôs em ordem um extenso material lingüístico e teológico para argumentar que, naqueles lugares do Novo Testamento onde os verbos do grupo *hilaskesthai* ocorrem, deveríamos ler "expiar", e não "propiciar." Onde o substantivo cognato *hilastērion* é encontrado, é reivindicado um tratamento semelhante. Dodd considerou o conceito de propiciação como originalmente pagão, servindo para refletir mitos de "deuses" caprichosos e arbitrários que descarregavam sua ira em explosões de enfurecida vingança. Isso, ele afirmou, era incompatível com a perspectiva hebraica de Yahweh. O Antigo Testamento não nos apresentou um Deus diante de cuja arbitrariedade estamos desamparados, um Deus pronto para esmagar-nos sob o peso de uma imensa ira. Muito menos é esse um tema do Novo Testamento.[16]

Não é nossa intenção tratar as reivindicações lingüísticas de Dodd nesse espaço. Isso não apenas nos conduziria a um longo desvio, mas

também seria desnecessário, uma vez que tanto Roger Nicole quanto Leon Morris[17] têm produzido evidência abundante de que o argumento de Dodd apóia-se na reivindicação de que, no Novo Testamento, encontramos uma variante lingüística incomum do grupo *hilaskethai*, a qual é bem mais incomum que a evidência pode justificar. Na verdade, os termos realmente significam "propiciar" e "propiciação", e nenhuma soma de esforços pode esquivar-se disso.[18] Também não discutimos o ponto óbvio de que a perspectiva bíblica sobre Deus é radicalmente diferente da perspectiva pagã. Dodd está absolutamente correto ao rejeitar qualquer idéia de Deus como sendo caprichoso e arbitrário. Tais concepções são estranhas à Escritura, que constantemente enfatiza sua fidelidade e confiabilidade.

Deixando essas considerações de lado, permanecem esmagadoras considerações teológicas à posição de Dodd, que destruiriam seu argumento ainda que os erros lingüísticos não existissem. A ira de Deus é determinação dele mesmo, seu antagonismo ao pecado é um ponto cardeal do ensino da Escritura. Para Dodd, passagens que descrevem Deus como sendo irado objetivam ensinar que o pecado carrega em si a sua própria retribuição. Em nenhum sentido há uma ira pessoal transcendente da parte de Deus contra o pecador. Isso seria imitar o paganismo. R. V. G. Tasker tem contestado esse argumento, da mesma forma que Leon Morris.[19] Essencialmente, a ira de Deus é seu antagonismo determinado contra o pecado. Ela é a forma assumida por sua santidade contra a rebelião pecaminosa da criatura. Se ele não tivesse ira nesse contexto, ele não seria mais santo. Ele não seria mais contra o pecado e, logo, não seria mais Deus. Talvez a palavra "ira" não seja o termo mais feliz. Ela pode evocar precisamente aquelas idéias contra as quais Dodd nos adverte. Deus não perde o controle quando confrontado com o pecado, como geralmente o fazemos. Nossa ira é, no seu melhor momento, misturada com o furor pecaminoso. A ira de Deus, contudo, é ira santa.

Novamente, a questão da propiciação é levantada quando se é perguntado quem exige expiação por nossos pecados. Certamente é Deus quem reivindica isso. O pecado ocorre diante dos olhos de Deus e é em relação a Deus que a expiação é realizada. Além do mais, o testemunho da Escritura é que a remoção da ira de Deus é um ato do próprio Deus. Ele mesmo providencia os meios da propiciação. Tanto em

Romanos 3.25 quanto em 1 João 4.10, é o seu amor que é manifestado no envio de Cristo, seu Filho, como propiciação:

> Isso é amor: não que nós amemos a Deus, mas que ele nos amou e enviou o seu Filho como a propiciação no que diz respeito aos nossos pecados (1Jo 4.10, *minha tradução*).

Propiciação é a provisão do amor divino. Ela não é cruel e nem caprichosa, mas a manifestação do amor, uma ação amorosa pela qual o propósito gracioso de Deus é posto em efeito de acordo com sua justiça. Isso mostra o custo vinculado ao amor redentor. Esse não é o caso de um Cristo amoroso aplacando um Pai irado, como se existisse uma divisão no Deus triúno. Ao contrário, toda a Trindade estava comprometida em providenciar a nossa salvação, de forma que a morte de Cristo na cruz foi, em si mesma, um amoroso ato do Pai, Filho e Espírito Santo. Portanto, tanto a propiciação quanto a expiação são conceitos bíblicos válidos e ambos são aspectos do sacrifício de Cristo. Dessa forma, aqueles que enfatizam a expiação *em oposição à* propiciação têm lido mal a doutrina neo-testamentária sobre a morte de Cristo.

Na prática, o que isso significou para Cristo? É nesse ponto que nos deparamos com o aspecto mais profundo e maravilhoso da expiação. O sofrimento de Cristo em nosso lugar incluiu o fato de ele ser sujeito à completa ira de Deus. Nós a merecíamos. Como Klass Schilder mostrou tão graficamente, ele assumiu o lugar de um *exlex*. Sofrendo fora dos portões da cidade, ele foi lançado fora do círculo protetor da lei. No seu julgamento e no que se seguiu, ele suportou não somente a plena sanção da lei judaica, mas também muitas outras coisas. A lei prescrevia morte, mas, ao sofrer fora do acampamento, no lugar onde os sacrifícios eram queimados completamente (*cf.* Lv 16.26-28; Hb 13.11-13), Jesus foi levado a sofrer como alguém sobre quem a lei podia exigir apenas isso, como alguém finalmente entregue ao julgamento e a uma provação que ultrapassou todos os poderes da lei, à feroz exação da ira divina.[20] O fato de que o julgamento de Jesus foi uma caricatura de justiça simplesmente reforça esse ponto. Não foi diante do vergalhão da justiça humana que ele sofreu. Ele enfrentou algo imensuravelmente maior. Ele enfrentou a maldição de Deus contra o transgressor da lei. Ele suportou o julgamento santo de Deus contra o injusto. Ele foi feito pecado. Ele

experimentou o terrível fato de cair nas mãos do Deus vivo, o qual é fogo consumidor. Ele tomou nosso lugar como o culpado, o amaldiçoado, o transgressor do pacto. Ele foi abandonado. Ele clamou: "Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?". E ele fez isso voluntariamente porque ele o fez por nós.

Aspectos dessa cena nos têm sido apresentados mais recentemente por Moltmann, Jüngel e teólogos liberais tais como Sobrino.[21] O ímpeto de tal discussão tem sido que Deus identifica a si mesmo com o marginalizado e oprimido. Ele tem uma preferência pelo pobre. O próprio Jesus identificou-se com o pobre a ponto de sofrer o abandono por parte de Deus. Sua experiência de deserção na cruz identificou-o com o marginalizado na sociedade, que tem sido privada dos direitos humanos básicos pela exploração da elite. Assim, a igreja possui a tarefa de ser identificada com Jesus em sua solidariedade com o oprimido, como aqueles aparentemente abandonados a uma existência desumana. Tal raciocínio possui o mérito de dirigir a atenção a um negligenciado elemento do ensino bíblico sobre a cruz. Sua fraqueza é que o ensino bíblico sobre o pecado, a santidade e ira de Deus é redefinido em algo além do que a Escritura o considera. A ira de Deus não é mais entendida como seu antagonismo determinado contra o pecado e o pecador. Em vez disso, o pecado é considerado primeiramente em termos corporativos e, conseqüentemente, aplicado às estruturas sociais que os ricos usam para manter suas próprias posições e negar os direitos humanos do pobre. O rico e o poderoso tornam-se, assim, alvos específicos da hostilidade de Deus, enquanto o pobre recebe seu favor não qualificado. Há pouca dúvida de que as Escrituras emitam repreensões destruidoras ao privilegiado. O pecado corporativo e social é um dos principais fatores que a igreja tem negligenciado por longo tempo. Aspectos desses temas são importantes e precisam ser afirmados. Mas, na Teologia da Libertação, a morte de Cristo não é mantida como sendo propiciação no sentido em que a temos descrito e no qual cremos que a Bíblia ensina. O abandono que o nosso Senhor experimentou também é visto sob uma ótica diferente.

Reconciliação

Passaremos agora a outro aspecto da morte de Cristo. Por meio de seu sacrifício propiciatório na cruz, Cristo nos transportou de um estado de

inimizade com Deus para um estado de comunhão com ele. A comunhão original que Adão gozava com Deus antes da Queda foi restaurada. Agora estamos em paz com ele. Essa é a conseqüência do que temos discutido. Porque Cristo assumiu nosso lugar obedecendo ao Pai e sofrendo por nossos pecados e porque ele aplacou a ira de Deus, que permanecia contra nós, ele removeu todas as barreiras a uma comunhão com ele. Estamos agora em harmonia com Deus por meio da obra expiatória de Cristo.

Essa reconciliação é discutida em vários lugares no Novo Testamento, especialmente por Paulo. Em Romanos 5.10, 11, ele estabelece nossa reconciliação com Deus no momento da morte de Cristo e aguarda a sua consumação final no retorno de Cristo:

> Porque, se nós, quando inimigos, fomos reconciliados com Deus mediante a morte do seu Filho, muito mais, estando já reconciliados, seremos salvos pela sua vida; e não apenas isto, mas também nos gloriamos em Deus por nosso Senhor Jesus Cristo, por intermédio de quem recebemos, agora, a reconciliação.

Em Colossenses 1.19,20, a reconciliação é entendida como abrangendo a renovação final de todo o cosmos, mas sua base permanece sendo a morte de Cristo:

> Porque aprouve a Deus... que, havendo feito a paz pelo sangue da sua cruz, por meio dele [o Filho], reconciliasse consigo mesmo todas as coisas, quer sobre a terra, quer nos céus.

Em Efésios 2.11-22, Paulo tem em mente a recepção dos gentios no povo de Deus e a unidade deles com os israelitas fiéis em uma nova comunidade, a Igreja. Esse foi um passo radical que levou certo tempo para os cristãos judeus aceitarem. Novamente, o ponto a observar é que o próprio Cristo é a nossa paz (v. 14). Ele é aquele em quem a amizade é restaurada tanto no nível vertical, com Deus, quanto no nível horizontal, entre judeus e gentios. A inimizade foi abolida pela cruz. Em particular, a remoção do antagonismo entre judeu e gentio foi devida à morte expiatória de Cristo, que destruiu a lei cerimonial de Israel. Ao cumprir tudo o que ela significava, ele a tornou obsoleta. Já que a lei

cerimonial era uma barreira entre Israel e os gentios, o caminho foi, portanto, aberto para que os dois fossem unidos na igreja, o novo templo de Deus cuja pedra angular é Cristo.

Finalmente, em 2 Coríntios 5.18-21, a reconciliação é apresentada nos termos mais enfáticos:

> Ora, tudo provém de Deus, que nos reconciliou consigo mesmo por meio de Cristo e nos deu o ministério da reconciliação, a saber, que Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo, não imputando aos homens as suas transgressões, e nos confiou a palavra da reconciliação. De sorte que somos embaixadores em nome de Cristo, como se Deus exortasse por nosso intermédio. Em nome de Cristo, pois, rogamos que vos reconcilieis com Deus. Aquele que não conheceu pecado, ele o fez pecado por nós; para que, nele, fôssemos feitos justiça de Deus.

Novamente, a reconciliação é vista por Paulo como já obtida. Contudo, como um apóstolo, ele possui um ministério contínuo de reconciliação e, como tal, ele age como um embaixador de Cristo, persuadindo seus ouvintes a confiarem nele. A reconciliação subjetiva à qual ele urge seus ouvintes é, por sua vez, fundamentada na reconciliação objetiva, definitiva, realizada por Deus em Cristo. Deus reconciliou-nos consigo mesmo em Cristo (v. 18). Essa reconciliação envolveu a não-imputação das nossas transgressões a nós (v. 19) e é encontrada no sofrimento substitutivo de Cristo (v. 21).

Sendo a expiação vista como reconciliação, é claro e também igualmente óbvio que ela envolve e inclui a remoção do problema do pecado. Um ponto não tão auto-evidente, contudo, é se essa reconciliação é puramente unilateral. Em outras palavras, de quem é a inimizade removida? O Novo Testamento nos descreve como hostis a Deus por natureza (p. ex., Rm 8.5-8). Contudo, é Deus também reconciliado? Muitos pregadores populares partem da premissa de que Deus é puramente amoroso, oferecendo salvação e comunhão, e que é apenas a inimizade humana que precisa ser removida para que a reconciliação ocorra. Como conseqüência, a reconciliação é vista simplesmente como envolvendo nossa inimizade contra Deus, sendo que Deus permanece benigno e amigável. Mais uma vez somos devedores a Leon Morris, que tem argumentado extensa e claramente que em todas as passagens

tratando da reconciliação realizada por Cristo, a referência principal é à remoção da inimizade da parte de Deus. A mudança de atitude do nosso lado é de fato a conseqüência de uma reconciliação que o próprio Deus tem experimentado.[22]

A fim de apreciar isso, devemos relembrar nossa discussão sobre a propiciação. A ira de Deus é uma realidade, e não apenas uma lei impessoal relacionada ao pecado e seus efeitos. A santa hostilidade de Deus ao pecado e ao pecador é uma verdade terrível, que é totalmente consistente com seu amor e bondade. A reconciliação envolve a remoção da inimizade daquele que foi ofendido pelo pecado. Com as justas exigências de Deus satisfeitas, então, e somente então, sua inimizade é retirada. Conseqüentemente, a principal reconciliação é em relação a Deus. Pela morte expiatória de Cristo, Deus é reconciliado conosco, logo nossos pecados são expiados e sua ira aplacada. Sua justiça e sua graça são harmoniosamente completas. Nossa própria reconciliação pessoal, nossa mudança da inimizade ao amor de Deus, é fundamentada no ato decisivo de Deus em remover a inimizade de sua parte.

Em contextos não-soteriológicos, a reconciliação tem o seguinte significado: ela se refere à remoção da inimizade por parte da pessoa ofendida. Assim, quando Davi é reconciliado com Saul por meio das cabeças dos filisteus, é a inimizade de Saul que está em perspectiva, e não a inimizade de Davi (1Sm 29.4). Foi Saul quem, qualquer que tenha sido a razão, foi ofendido por Davi. Em Mateus 5.23,24, o adorador deve ser reconciliado com o seu irmão antes de trazer sua oferta voluntária. O irmão a ser reconciliado, nesse caso, é aquele que tem algo contra o adorador. Aquele que foi ofendido é que deve ser reconciliado:

> Se, pois, ao trazeres ao altar a tua oferta, ali te lembrares de que teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa perante o altar a tua oferta, vai primeiro reconciliar-te com teu irmão; e, então, voltando, faze a tua oferta.

Novamente, em 1 Coríntios 7.11, a reconciliação entre marido e mulher deve ser, no mínimo, mútua, envolvendo ambas as partes no casamento.

Em contextos soteriológicos que citamos anteriormente, o mesmo princípio é aplicado. Em Romanos 5.10,11, a reconciliação já ocorreu. O próprio Deus a realizou em Cristo. Ela já está operando. Se ela fosse vista como se dirigindo ao homem, esse argumento seria inútil. Além do mais, há um paralelismo entre reconciliação (v. 10) e justificação (v. 9). Na verdade, Paulo está dizendo a mesma coisa por duas perspectivas diferentes. O argumento no versículo 9 é confirmado no verso 10 (observe a conjunção de ligação "porque"). Paulo considera a justificação, aqui, como uma mudança de *status*, como forense, como restauração ao favor de Deus. Portanto, o mesmo também acontece com a reconciliação. Adicionalmente, a reconciliação é vista como um dom (v. 11), o qual é objetivo em sua natureza, antes que uma mudança subjetiva nos seres humanos.

Em 2 Coríntios 5.18,19, também observamos que a reconciliação é descrita como uma obra de Deus que ocorreu em Cristo. O contínuo ministério da reconciliação confiado a Paulo, mediante o qual ele exorta homens e mulheres a confiarem em Cristo e, conseqüentemente, serem reconciliados com Deus, é embasado na obra definitiva que o próprio Deus realizou em Cristo. Certamente, o ato fundamental da reconciliação não é concebido como se existindo isolado da realização da reconciliação na humanidade, especialmente como ocorre em Efésios 2.11-22, onde as dimensões horizontais são descritas em grandes detalhes em termos do relacionamento de judeus e gentios na igreja. O ponto cardinal é que Deus é o ofendido, mas, ao contrário do que acontece com qualquer ser humano, ele tomou a iniciativa de remover a ofensa. A passagem em Efésios nos traz de maneira muito clara que, enquanto a restauração dos relacionamentos humanos é de suma importância e é uma marca essencial do que a reconciliação realmente é, a principal informação é que o próprio Deus a realizou em Cristo. É nisso que definitivamente consiste a natureza da própria reconciliação.

Essa ação soberana de Deus em Jesus Cristo não é em nenhum outro lugar mais evidente que no texto de Colossenses 1.19,20:

> Porque aprouve a Deus... que, havendo feito a paz pelo sangue da sua cruz, por meio dele, reconciliasse consigo mesmo todas as coisas, quer sobre a terra, quer nos céus.

Somente Cristo poderia reconciliar o cosmos. Sua morte na cruz serviu não apenas para restaurar a humanidade em sua comunhão com Deus, mas também para renovar o universo inteiro. Não pode haver nenhum sentido sobre o que Paulo está dizendo se a linguagem for tomada como referindo-se à nossa resposta humana a Cristo. Essa nota cósmica nos alerta a ampliar nossas dimensões da expiação. Está claro que o pecado humano é o problema central que exige a morte expiatória de Cristo, mas há outras dimensões que resultam daquilo que ele fez na cruz e que reivindicam maiores investigações. Nós as consideraremos mais tarde.

Redenção

Ao falar sobre a redenção, os escritores bíblicos testificam de nossa libertação da escravidão do pecado e de Satanás. Esse livramento é semelhante ao fato de sermos libertados da prisão. Além do mais, ele envolve o pagamento de um resgate. Em resumo, o sangue de Cristo é o pagamento necessário para nos libertar da escravidão do pecado e fazer-nos possessão do próprio Deus. Conseqüentemente, pertencemos a ele e estamos sob a obrigação de viver para ele em tudo o que fazemos.

Mais uma vez, o pecado e suas conseqüências subjazem à necessidade da expiação. Todavia, somos também confrontados por forças demoníacas que operam no mundo e que escravizam os seres humanos, cegando-os em relação à verdadeira luz do conhecimento de Deus em Cristo (*cf.* 2Co 4.4). Focalizaremos a libertação desses demônios na próxima seção. Por enquanto, ainda continuamos tratando do pecado humano. Antes de qualquer coisa, observamos como termos comerciais são usados para descrever a nossa redenção. As formas verbais usadas no Novo Testamento para "redimir" e "resgatar" (*agarazō, exagarazō, lytroō*) e também os substantivos "redenção" e "resgate" (*apolytrōsis, antilytron*), todos comumente contêm a idéia de libertação por meio do pagamento de um resgate ou pela compra no mercado, ou algo semelhante.[23] O Novo Testamento deixa claro que esse preço foi a vida de Cristo entregue na morte (Mt 20.28; Mc 10.45; Ef 1.7; Cl 1.13,14). Em 1 Pedro 1.18,19, o preço é explicitamente declarado: "sabendo que não foi mediante coisas corruptíveis, como prata

ou ouro, que fostes resgatados... mas pelo precioso sangue, como de cordeiro sem defeito e sem mácula, o sangue de Cristo". Outras passagens relevantes são Tito 2.14, Romanos 3.24 e Hebreus 9.12. A libertação, sem nenhuma conotação comercial, é estranha ao ensino consistente do Novo Testamento.

Como veremos no próximo capítulo, muitos dos pais da igreja entenderam que o preço do resgate havia sido pago ao diabo, talvez como um elemento de engano astucioso, de modo a convencer Satanás a tentar capturar Jesus para si mesmo, somente para ficar de mãos vazias quando ele ressuscitou dentre os mortos. O problema com essas idéias era duplo. Primeiro, Satanás não possuía nenhum direito legal sobre nós e, em segundo lugar, a metáfora do resgate levada para além dos limites bíblicos é usada para responder uma falsa questão. O Novo Testamento apresenta o resgate como uma figura que expressa ao mesmo tempo a preciosidade de nossa salvação e a escravidão que nos cega em relação ao nosso proprietário. "Por preço fostes comprados" (1Co 6.20; 7.23). Deveríamos ser cuidadosos em não forçar esta idéia além desse ponto.

Sobre a pergunta de quem é que exige o preço do resgate, a resposta óbvia é o próprio Deus, particularmente sob a perspectiva do aspecto da propiação e reconciliação em relação a Deus. Nossa libertação foi extensivamente cara para o próprio Deus, mas não havia nenhuma outra forma de salvar-nos e nos reivindicar para si mesmo. Isso requeria o custo máximo. O fato de que Cristo assumiu essa enorme tarefa voluntariamente, entregando a si próprio no processo, enfatiza o supremo amor de Deus por nós. Além do mais, a redenção envolve o fato de pertencermos a Deus: fomos comprados por preço. Aqui há uma relação integral com a santificação. Cristo morreu não apenas para expiar o pecado, mas para destruí-lo (1Jo 3.8). Ele adquiriu não meramente (!) o nosso perdão, mas a nossa santidade, transferindo-nos para o reino de Deus e quebrando o poder do pecado sobre nós. Assim, Paulo, em Romanos 6.1-23, enfatiza que nós morremos para o pecado em nossa união com Cristo em sua morte e ressurreição de tal forma que o pecado não mais reina sobre nós. Ao contrário, vivemos para ele a fim de produzirmos frutos bons e retos. Se reconciliação e obediência trazem a expiação em união com a justificação, a redenção se relaciona então com a santificação, e tudo em virtude do fato de que isso foi assumido por Cristo em união conosco, seu povo.

Conquista

Em harmonia com o que foi dito acima, a expiação é também a ocasião na qual Cristo conquistou os principados rebeldes e os poderes, o mundo demoníaco liderado por Satanás. Aqui a união entre a morte e a ressurreição de Cristo é vista mais claramente. Na verdade, há aspectos desta vitória que são relacionados mais especificamente com a ressurreição do que com a cruz. Possivelmente, esse é o mais "primitivo" de todos os entendimentos sobre o evangelho. A maldição sobre a serpente em Gênesis 3.15 inclui a declaração de que a semente da serpente receberia um golpe esmagador na cabeça pela semente da mulher. Paulo, em Romanos 16.20, toma isso para referir-se a Cristo esmagando Satanás sob os pés da igreja. Ele também entende a serpente como representando Satanás (2Co 11.3,4, *cf.* vs. 14,15). Logo, a maldição sobre a serpente é também uma promessa para a humanidade, uma promessa de que um dos descendentes da mulher iria um dia desferir um golpe mortal sobre Satanás. Esse tema é desenvolvido por nosso próprio Senhor. Ele chama a atenção para o fato de o príncipe deste mundo ter sido expulso dos céus e, ao mesmo tempo, ele [Jesus] ser levantado a fim de atrair a si todas as pessoas (Jo 12.31-33). Aqui, a relação entre a cruz e a derrota de Satanás é clara. Paulo também vê a cruz como sendo uma exposição da vitória sobre os principados e poderes, pela qual o poder deles foi desarmado (Cl 2.14,15).

Na difícil passagem de 1 Pedro 3.18-22, Pedro sugere que Cristo, em sua ressurreição, proclamou julgamento sobre os anjos caídos. Ao longo dos séculos tem havido interpretações conflitantes sobre essa seção complexa. Um perspectiva comum antigamente era a de que Cristo foi ao Hades no período entre sua morte e ressurreição. Por outro lado, Agostinho popularizou a noção de que o Cristo preexistente pregou o evangelho por meio de Noé aos contemporâneos de Noé. Ainda outros têm mantido que Cristo oferece às pessoas uma segunda chance de se arrependerem após a morte, uma reivindicação que entraria em contradição com a reivindicação consistente no restante da Escritura de que esta vida presente é decisiva e que a proclamação do evangelho aqui e agora é da maior urgência. Novamente, uma apreciação crescente parece estar sendo desenvolvida com bases sintáticas, estruturais, semânticas e teológicas de que o ensino de Pedro é que Cristo pronunciou julgamento sobre

os espíritos em sua ressurreição. Os leitores de Pedro estavam sofrendo perseguição; Noé enfrentou oposição e ridículo; Cristo sofreu. Conseqüentemente, assim como Noé foi publicamente vingado pela arca que o salvou do dilúvio enquanto seus adversários se afogavam, e assim como Cristo foi publicamente vingado em sua ressurreição, na qual ele pronunciou julgamento sobre os seus adversários, os leitores de Pedro, quando confrontados pela terrível oposição de um mundo hostil, poderiam extrair conforto do batismo deles, que os havia salvo.[24] A progressão da morte e ressurreição de Cristo (v. 18) à sua exaltação e entronização acima dos anjos, autoridades e poderes (v. 22) é interrompida pelo parêntesis (vs. 19-21) que descreve sua triunfante atividade na sua ressurreição. Portanto, temos novamente a referência à sujeição de Satanás a Cristo e suas forças, a qual foi obtida em sua ressurreição e como um resultado direto de sua morte e de tudo o que estava incluso nela. A exegese dessa passagem, todavia, continuará sendo debatida.

Há um número de aspectos importantes que essa perspectiva bíblica sobre a expiação traz à luz. Antes de qualquer coisa, ela traz a morte e ressurreição de Cristo a uma unidade harmoniosa, um tema inequívoco do Novo Testamento. A vergonhosa morte sobre a cruz, os sofrimentos e abandono que ocorreram lá, não são a palavra final. Para toda a escuridão, há um lado luminoso da cruz. Na verdade, o próprio Jesus considerou a sua iminente morte como a glorificação do Pai (Jo. 12.27-33; 17.4). Em segundo lugar, a vitória de Cristo sobre Satanás é decisiva, mas, no contexto da escatologia bíblica, a plena manifestação da mesma aguarda o retorno do Salvador. Portanto, nós ainda vemos muito prejuízo causado por Satanás. Isso é essencialmente o mesmo que acontece com o problema do pecado. Cristo nos redimiu da escravidão do pecado e trouxe-nos para Deus. Contudo, nós ainda pecamos e não estaremos livres do pecado no sentido final até que Cristo retorne e nossa salvação seja trazida à sua consumação. A vitória é uma realidade presente, mas ainda não foi manifesta em sua totalidade. No simbolismo do Apocalipse, Satanás é amarrado, seu poder é restrito, mas dentro dos limites de sua correia ele ainda é capaz de causar problemas. Em terceiro lugar, a vitória de Cristo sobre o pecado e Satanás abre para nós o prospecto da conquista de várias enfermidades que se originaram dessas fontes. O pecado trouxe a morte na sua seqüência e, com isso, a decadência e a enfermidade, que são parte endêmica de um mundo ca-

ído. Por isso a pregação de Jesus sobre o reino de Deus foi acompanhada por curas miraculosas e por exorcismo. Isso eram sinais de que o reinado de Deus resultaria na abolição da morte, doença e pecado. Como Satanás havia providenciado a ocasião para o pecado entrar, logo ele também receberia o golpe mortal. No contexto da escatologia bíblica, contudo, a consumação dessa vitória aguarda a *parousia*. Em princípio, isso foi obtido. Na prática, esperamos com segura expectativa. Nós ainda ficamos doentes, nós ainda morremos; o Cristianismo não é um bilhete poupando-nos as conseqüências da Queda. Todavia, o Cristianismo é um indicador em direção a um mundo renovado e purificado e uma segurança de que os fundamentos desse mundo já foram estabelecidos.[25]

Exemplo moral

A expiação é também vista como um exemplo? Em resumo, Jesus morreu para mostrar-nos o amor de Deus e assim constranger-nos a uma resposta de grato amor de nossa parte? Notaremos as imperfeições de uma teoria puramente exemplar da expiação no capítulo 8. Na verdade, poderia ser questionado como a expiação de Cristo pode ser um exemplo para nós uma vez que nós certamente não podemos copiá-la! Ela é literalmente singular. Novamente, quaisquer elementos exemplares não pertencem estritamente à expiação como tal, mas são conseqüências da mesma. Na realidade, é mais especificamente o amor altruísta de Cristo que serve como um modelo para nós, uma vez que somos exortados a mostrar esse mesmo tipo de amor aos outros. Assim, Jesus ordenou seus discípulos a amarem uns aos outros como ele os amou. De fato, esse seria o meio pelo qual eles seriam conhecidos como pertencentes a ele (Jo 13.12-17). Pedro diz aos seus leitores que a paciente persistência de Jesus sob opressão injusta foi exemplar, pois devemos seguir seu exemplo (1Pe 2.18-25). O amor que devemos mostrar uns aos outros, sem o qual ninguém pode verdadeiramente alegar conhecer a Deus, é definido pelo amor de Deus ao entregar seu Filho como propiciação (1Jo 4.7-12). Nada disso se relaciona diretamente com a expiação. Isso diz respeito ao tema mais abrangente do amor de Deus por nós, evidenciado pelo processo inteiro da salvação. Portanto, falar sobre Cristo como nosso exemplo é certamente justificável, mas a expiação por si mesma só pode ser exemplar em um sentido indireto e limitado.

Conclusão

Vimos que a morte expiatória de Cristo é um ato de obediência ao Pai e, como tal, não pode ser divorciada de toda a sua vida e ministério que conduz à mesma. Ele obedeceu totalmente à lei de Deus e submeteu-se às suas sanções em nosso benefício. Sua morte foi um sacrifício no qual ele assumiu o nosso lugar e sofreu a justa punição que era nossa por transgredirmos a lei de Deus. Conseqüentemente, nossos pecados foram cobertos e expiados. Com a justiça de Deus e sua santa ira agora aplacadas, ele é reconciliado conosco de tal forma que somos seus amigos. Como um resultado natural, fomos libertos da escravidão do pecado e de Satanás, que, por sua vez, foi conquistado, e seu poder foi quebrado. Tudo isso é a provisão do grande amor de Deus a nós. As completas implicações do que aconteceu serão conhecidas quando Cristo retornar.

Em todos os modelos mencionados acima sobre a expiação, tanto a substituição quanto a representação estão presentes. Já que toda a vida de Cristo foi vivida em obediência vicária, não podemos subtrair nenhuma parte nem período de tempo e dizer que essa parte, e não qualquer outra, ele viveu como nosso substituto e representante. Em todos os momentos, toda a sua vida foi vicária. Sua obediência à lei de Deus foi em nosso lugar, representando-nos. Sua fé humana foi por nós e em nosso benefício. Sua adoração a Deus foi oferecida em nosso lugar. Semelhantemente, todo o seu sacrifício obediente, sofrendo as sanções da lei, expiando o pecado, aplacando o Pai, reconciliando Deus conosco e libertando-nos do domínio do pecado e de Satanás foi empreendido em nosso lugar. É nosso porque ele o fez em nosso lugar. É nosso porque ele o fez em nosso benefício. É nosso porque ele o fez em união conosco. Ele assumiu nossa miséria, pecado e morte enquanto, em fé, nós recebemos dele sua justiça e vida.

Adicionalmente, em todos o pontos, Jesus viveu e agiu em união conosco. Fomos escolhidos nele antes da fundação do mundo (examinamos algo da importância disso no capítulo 2). Em sua encarnação, por participar de nossa natureza e viver como homem, ele começou a estar em união com o seu povo, sob o ponto de vista humano. Certamente, não experimentamos a salvação de Cristo até aquele momento em que cremos nele e somos unidos a ele pelo Espírito Santo. Contudo,

dado à ênfase do evangelicalismo moderno sobre a salvação do indivíduo, temos a tendência de omitir o forte foco das Escrituras sobre a história da redenção. Esse foco é claro particularmente em Paulo e também em Pedro, mas o mesmo é um tema ao longo de toda a Bíblia. Como vimos antes, John Murray fez essa colocação da seguinte forma:

> Essa introdução prolongada do passado histórico que não volta atrás, em um contexto que claramente [Rm 6.1-11] diz respeito ao que ocorre real e praticamente na história pessoal de indivíduos, torna inevitável a interpretação de que o passado histórico condiciona aquilo que é continuamente existencial, não simplesmente no sentido de lhe dar um fundamento, mas de fornecer a analogia na esfera do passado histórico para o que continua a ocorrer na esfera da nossa experiência, porém condiciona esta pelo fato de que algo ocorreu no passado histórico que torna necessário o que é realizado e exemplificado na vida pessoal concreta dessas mesmas pessoas.[26]

Relembramos que Cristo é o segundo Adão. Adão representou toda a raça humana naquilo que ele fez, particularmente no que diz respeito à sua queda no pecado (Rm 5.12ss.). Logo, Jesus, do início ao fim, estava começando uma nova história humana. Ele assumiu o lugar de Adão e o nosso e liderou uma nova humanidade. Portanto perdemos o significado da expiação se esquecermos que Cristo, em todos os estágios, deve ser visto como em união conosco, o seu próprio povo. O anúncio de seu nascimento indicou a natureza pública e solidária de sua tarefa (Mc 1.21). O início do seu ministério público foi uma repetição da cena da tentação de Adão, em um deserto, em vez de um jardim. Cristo é descrito por João em um contexto de Israel, preenchendo o templo e as festas, como o grande Moisés, substituindo as antigas cerimônias cultuais. Tudo o que ele é e faz é realizado no contexto da solidariedade com o seu próprio povo, as ovelhas do seu rebanho. Logo, aquela união é especialmente expressa em sua morte expiatória. Na cruz, ele morreu por nós e em nosso benefício, mas nós também morremos com ele porque nós estamos nele (Rm 6.1-9). Por isso ele produziu tão grande e radical ruptura com o poder do pecado. O poder completo do pecado, bem como a ação de Satanás contra nós, foi dissipado. Nós morremos; pecado e morte não podem extrair mais nada de nós, pois toda a pena foi paga. Em sua

sua união conosco, Cristo final e ultimamente entorpeceu a eficácia do armamento deles. Deus, em Cristo, realizou a reconciliação e nós, agora, esperamos a completa realização daquilo que ele fez. Como na analogia gráfica de Oscar Cullmann, nosso dia "D" já aconteceu. No presente, estamos envolvidos naquelas confusas atividades da operação militar antes da chegada do dia "V".[27]

Finalmente, a morte expiatória de Cristo é ao mesmo tempo singular e totalmente suficiente. Ela é singular devido à pessoa singular que morreu na cruz, Jesus Cristo, o Filho de Deus. Ela é singular porque nenhum outro sacrifício expiatório poderia remover os pecados. Ela é suficiente porque apaga todos os nossos pecados, porque resultou em nossa salvação e porque nos coloca em comunhão com Deus. A morte expiatória de Cristo é completa: "Está consumado!"

> Temos aqui um firme fundamento,
> aqui o refúgio do perdido.
> Cristo é a rocha da nossa salvação,
> seu nome, do qual nos orgulhamos.
> Cordeiro de Deus ferido pelos pecadores,
> sacrifício para cancelar a culpa.
> Ninguém será jamais confundido,
> que sua confiança nele edificou.
>
> *Thomas Kelly*

Digressão: a obra sacerdotal contínua de Cristo

Temos dado atenção minuciosa à cruz. A obra sacerdotal do nosso Senhor, contudo, não terminou ali. No terceiro dia ele ressuscitou dos mortos e continua como o nosso representante diante de Deus. Seu papel contínuo como sumo sacerdote possui um aspecto duplo. Primeiramente, ele realiza intercessão por nós. Como Arão aparecia no Santo dos Santos com doze pedras preciosas no peitoral representando as doze tribos de Israel, continuamente trazendo-as ante a presença de Deus, assim faz Jesus agora, à mão direita de Deus, como o nosso representante. Como estamos unidos a ele, estamos capacitados a sentar com ele nos lugares celestiais (Ef 2.6). Durante o seu ministério terreno, Je-

sus freqüentemente orou por seus discípulos. Ele orou por Pedro para que sua fé não desfalecesse no momento em que ele negou seu mestre (Lc 22.31,32). Ele orou por toda a sua igreja, para que ela pudesse ser protegida contra o maligno e ao mesmo tempo para exemplificar a unidade do próprio Deus no mundo ao qual ele a enviou. Sua intercessão é dirigida a propósitos muito específicos. Ela não é indiscriminada. Ele não ora pelo mundo, mas por aqueles que o Pai lhe deu (Jo. 17).

Há a afirmação de que a obra sacerdotal de intercessão continua após a exaltação de Cristo (Hb 7.25; 1Jo 2.1,2). Em que ela consiste? Podemos imediatamente dizer em que ela não consiste. Devido ao fato de que sua obra expiatória foi uma obra completa, ele não está mais oferecendo seu sangue derramado na presença do Pai. A perspectiva de Westcott, de que a expressão "o sangue de Cristo" refere-se a uma contínua apresentação de sua vida, foi decisivamente refutada por Stibbs e outros,[28] que têm demonstrado que essa expressão é sempre usada para descrever a sua vida sendo oferecida na morte. Em vez disso, a intercessão dele inclui a oração por sua igreja: a oração não é tanto uma petição por um problema no qual a vontade de Deus não é decisivamente conhecida, mas um pedido acerca de algo que foi definitivamente estabelecido. Ele é, acima de tudo, o Filho de Deus. Além do mais, o grande ponto de reversão no drama da redenção já ocorreu. Na realidade, é difícil nesse ponto distinguir a intercessão de Cristo do segundo aspecto de sua contínua obra sacerdotal, ou seja, a bênção. Os sacerdotes do Antigo Testamento eram responsáveis pela tarefa de abençoar o povo (Nm 6.24-27). Essa foi uma parte da ação de Jesus quando ele ascendia aos céus (Lc 24.51). Bênção envolve não um desejo piedoso que de tais e tais benefícios sejam concedidos ao abençoado, mas uma declaração de um estado de ocupação que atualmente já existia. A bênção de Jesus na partida está inseparavelmente ligada à sua expiação completa pelos pecados. Ele está trazendo ao seu povo a bênção originada de sua morte na cruz. Em sua ascensão, "ele levou cativo o cativeiro e concedeu dons aos homens" (Ef 4.8-10), dons que foram providenciados pelo Espírito Santo. Na verdade, o principal desses dons foi o próprio Espírito Santo, que Cristo enviou da parte do Pai. No dia de Pentecoste, Pedro indicou que o envio do Espírito Santo foi uma ação do Cristo ressurreto e exaltado (At 2.33-36). Isso foi um ato de bênção, por meio do qual ele soberanamente abençoou o seu povo em cumprimento à sua

obra expiatória na cruz. Portanto, todos os outros meios em que Cristo sustenta e fortalece sua igreja vêm naquela mesma categoria. Suas mensagens às igrejas (Ap 1—3), seu ministério contínuo na igreja por meio dos apóstolos (*cf.* At. 1.1,2), sua liderança sobre os assuntos políticos (Ap 1.5; observe aqui a sobreposição de suas funções reais e sacerdotais) e a ajuda que ele nos envia nos tempos de necessidade (Hb 4.14-16) são todas caracterizadas como maneiras pelas quais Cristo abençoa a sua igreja como seu sacerdote. Vemos novamente quão próximo isso está de sua intercessão. Na verdade, intercessão e bênção são realmente dois lados de uma mesma moeda.

8

Teorias Sobre a Expiação

Neste capítulo examinaremos as principais idéias sobre a expiação ao longo da história da igreja. No início, mencionamos que o nosso estudo da Escritura nunca é feito em um vácuo. Muitas novas compreensões são variações de temas antigos. Outros abriram os caminhos antes de nós. Se negligenciarmos o passado, seremos condenados ou a reinventar a roda ou a reproduzir velhas heresias, rejeitadas pela igreja por sua ameaça à nossa salvação.

A teoria da recapitulação

No capítulo 1, fizemos menção à famosa teoria da recapitulação de Irineu. Irineu exibe sua perspectiva no Livro V de *Contra as Heresias*. Ele escreve que Cristo uniu-se conosco em sua encarnação a fim de podermos nos tornar o que ele é (prefácio). Na encarnação, ele se uniu à humanidade e, dessa forma, ligou-a a Deus. Pelo Espírito Santo, ele nos uniu a Deus e, assim, comunica Deus aos seres humanos (V, 1,1). Logo, há dois elementos ou "momentos" nessa união mútua. O primeiro estágio é assegurado na própria encarnação, enquanto o segundo é obtido pelo Espírito Santo operando em nós. No primeiro desses momentos, Cristo

se tornou o que somos, assumindo o lugar de Adão. Ele esmagou o nosso inimigo que antes nos havia feito cativos em Adão. Satanás havia nos conduzido à morte. A única maneira pela qual poderíamos ser trazidos de volta à vida e Satanás derrotado era por meio do Senhor nascendo de uma mulher (V, 21,1). Como tal, ele obedeceu ao Pai e restaurou a humanidade à semelhança de Deus. Ele conquistou Satanás por meio da obediência aos mandamentos do Pai. Ao passo que Adão havia sido derrotado por meio da oferta de um alimento, Cristo derrotou Satanás por meio da fome no deserto. Enquanto Adão desobedeceu ao mandamento de Deus, Cristo não o transgrediu (V,21,2). No final, ele nos redimiu pelo seu sangue de acordo com a justiça de Deus (V,1,1). Adão havia desobedecido mediante uma árvore, Cristo obedeceu no madeiro e subverteu a desobediência humana (V,16,3). Assim, toda a vida de Cristo provou ser uma demonstração de obediência. Ela também foi vivida como um contrapeso à vida de Adão. Ele recapitulou e anulou a desobediência de Adão (III,21,10;IV,17,1-5; V,17,1). Conseqüentemente, Satanás foi amarrado com as mesmas cadeias com as quais ele havia originalmente prendido a raça humana. A humanidade foi liberta. Satanás foi feito cativo, pois ele havia mantido os seres humanos presos injustamente (V,21,3).

Um número de comentários segue em ordem. Primeiro, Irineu interpreta a obra de Cristo em um cenário de aguçado dualismo ético. A raça humana pecou e desobedeceu a Deus. Mas por detrás de tudo isso está Satanás, que desencaminhou a humanidade. Satanás é um arquiinimigo, por isso a redenção é considerada como um drama. Ela envolve conflito. A obra de Cristo é uma conquista sobre Satanás. Em segundo lugar, a obediência de Cristo é crucial e central. Ele obteve vitória sobre Satanás por meio da obediência ao Pai. Se o pecado é essencialmente desobediência aos mandamentos de Deus, a salvação é o oposto. Assim, a morte de Cristo está em perfeita harmonia com a justiça de Deus. A expiação é um resgate pelo qual a humanidade é salva do poder do diabo, mas ela é também um sacrifício de obediência a Deus. Em terceiro lugar, a expiação é vista em relação com o todo da vida de Cristo. A cruz é central, pois foi ali que o pecado de Adão foi subvertido, mas ao mesmo tempo ela é vista em uma relação ininterrupta com a vida de obediência que a precedeu e com a ressurreição que a seguiu.

A perspectiva de Irineu de que a humanidade é transformada e elevada pelo fato de Cristo ter se tornado homem combinou bem com a idéia grega dominante de que o principal impacto da Queda foi a corrupção moral e a morte, e que o objetivo da salvação era que os seres humanos pudessem participar da natureza divina. Exemplos dos Pais Gregos que raciocinaram em harmonia com esses princípios foram Atanásio (c. 296-373) e Cirilo de Alexandria († 444).[1] Parece que alguma forma de realismo é necessária a fim de compartilhar tais pressuposições. Em outras palavras, a perspectiva requer uma noção anterior da natureza humana como sendo um todo geral, bem como o do Logos unindo a si próprio com essa natureza humana geral. Como resultado, já que as pessoas participam individualmente dessa natureza humana, pode-se dizer que Cristo uniu-se a elas e, dessa forma, comunicou-lhes a sua natureza divina.[2]

A TEORIA DO RESGATE

A teoria da expiação como um resgate, ou a teoria "clássica", como Aulén a descreve, gozou de grande popularidade nos primeiros mil anos ou mais da igreja. No Oriente, ela dominou o campo. Aulén argumenta que, nesse modelo, a encarnação e a expiação se mantêm na mais íntima relação possível.[3] Em sua raiz está a mesma idéia do dualismo ético. Isso não é surpreendente, pois o próprio Irineu incluiu uma forma da teoria do resgate em sua síntese. Muitos pais da igreja foram tão longe a ponto de admitir uma certa autoridade a Satanás. Conseqüentemente, a expiação é vista como uma obra de Deus. O próprio Deus veio ao mundo em Jesus Cristo. O Pai o entregou a Satanás. Satanás caiu em uma armadilha, pensando que tinha Cristo em suas garras. A divindade de Cristo, contudo, ocultada por sua humanidade, capacitou-o a subjugar Satanás e ressuscitar dos mortos, destruindo assim "aquele que tinha o poder da morte". Logo, os seres humanos estão libertos do poder de Satanás e o próprio Satanás está agora sujeito à morte e condenação.

Orígenes (c. 185-254) foi um dos primeiros expositores dessa idéia. Contudo, ele a viu mais em termos de uma simples conquista, em vez de uma transação com o demônio. O elemento de engano que penetraria sorrateiramente mais tarde não estava presente em seu pensamento.

A morte de Cristo tinha como objetivo destruir Satanás, que possuía o poder sobre a morte.[4] Cristo deu a sua alma como resgate a Satanás.[5] Sua ressurreição significou a destruição de Satanás.[6] Deus, em Cristo, reconciliou o mundo consigo mesmo pela conquista de seu Filho, mas isso é também um processo contínuo que culminará quando o último inimigo for destruído e quando Deus for tudo em todos.[7] O escopo é cósmico, a obra é divina.

Mais tarde, imagens rudes e bizarras foram introduzidas no quadro. Por exemplo, Gregório de Nissa (330-c. 395) escreveu sobre Cristo como uma isca, e sobre Satanás como sendo tapeado a fim de engolir o que lhe foi oferecido, mas sendo fisgado por uma divindade escondida.[8] Ambrósio (c. 339-397) também faz alusão a tal teoria.[9]

Com o passar do tempo, percebeu-se que Satanás não possuía nenhum direito legal sobre a raça humana. O resgate dificilmente poderia ter sido pago a ele. Além do mais, questões éticas foram levantadas sobre o envolvimento de Deus em duplicidade. Gregório de Nazianzo (330-389) deu um golpe arrasador nesses termos.[10] Todavia, rudes fantasias ainda eram evidentes, como as que encontramos no século 11 nos ensinos de Pedro Damião (1007-1072), que pensou que o diabo almejara o corpo de Cristo, mas fora vencido pela divindade.[11]

Aulén enfatizou os seguintes pontos em sua polêmica em prol da teoria. Primeiramente, ela está embasada na pressuposição de que a expiação é uma obra de Deus. Deus é tanto o autor quanto o objeto da reconciliação. Em segundo lugar, e, conseqüentemente, a unidade da redenção é preservada. A libertação do pecado, do mal e do demônio é ao mesmo tempo o julgamento de Deus sobre o pecado. O tema subjacente de que o mal parece superar a si mesmo ao ponto em que parece que ele triunfou soa verdadeiro à experiência.[12]

Todavia, numerosas falhas sérias são evidentes. Primeiro, Aulén quase supera a si mesmo em seu apoio vigoroso a essa idéia. Ele reivindica que Martinho Lutero (1483-1546) a reviveu após seu ofuscamento pela teoria de Anselmo,[13] mas a ênfase de Lutero não recai aqui. Certamente Lutero considerou Cristo batalhando com e triunfando sobre os poderes demoníacos (*LW*,26,281, 373; 53, 257). Ele viu esses poderes, contudo, como agentes da ira de Deus. Segundo ele, o contexto imediato da morte expiatória de Cristo era a nossa culpa e a ira de Deus. Ele viu a libertação do poder do diabo como um fruto do livramento da ira de

Deus (*LW*,26, 276-291; 27,4). Sua ênfase recai sobre a morte de Cristo como um sacrifício de satisfação substitutiva pelo pecado humano (*LW*,13,319;23,195;24,98;25,45,249,284,349). Em segundo lugar, há uma fraqueza teológica que torna a teoria, no mínimo, incompleta. Ao ver a expiação como essencialmente uma obra de Deus, pouco espaço é dado à humanidade de Cristo, e algo como um quadro docetista é pintado. Além do mais, como a estrutura da teoria é a estrutura de um drama cósmico, conquista e reconciliação, não fica totalmente claro como o pecado humano se encaixa no quadro. Mas o pecado é tão central na descrição do Novo Testamento sobre a expiação que uma teoria que deixa isso de lado é deficiente. Não queremos com isso dizer que ela deva ser rejeitada *tout court* (bruscamente). Antes, sua validade é como uma perspectiva entre outras, não como um elemento controlador.

Satisfação/sacrifício vicário

Anselmo recebe amplo crédito por ter dirigido o pensamento acerca da expiação para a idéia de satisfação, de que a morte de Cristo ocorreu para satisfazer os reclamos da justiça divina quanto aos pecadores. Todavia, de modo algum ele foi o primeiro a fazê-lo. Tertuliano havia escrito no sentido de o Senhor ter feito satisfação a Deus pelo pecado do homem (*Sobre a Penitência* 5.9, *CCSL*,1,328-329; 7.14, *CCSL*, 1,334; 8.9, *CCSL*, 1,336). Ele disse isso num contexto de penitência, numa situação em que uma penalidade temporal era aceita para evitar uma perda eterna. Além disso, Tertuliano pôde ver a morte de Cristo como um sacrifício em cumprimento de Isaías 53 (*Contra os Judeus* 13:21, *CCSL*, 2,1388-1389). Cipriano († 258) também viu a morte de Cristo como algo que tinha um aspecto de mérito adicional pago a Deus como satisfação (*Sobre a Penitência* 2, citado por Aulén, pg. 82). Hilário de Poitiers (c. 315–368) escreve que o Filho eterno de Deus foi condenado à morte na cruz não por necessidade da natureza, mas para a salvação do homem como uma satisfação penal (*officio ipsa satisfactura poenali*). Ele até mesmo falou em Deus ter sofrido (*passus ergo est Deus, quia se subiecit voluntarius passioni - Tratado sobre os Salmos*, Sl 53, *CCSL*,22,137,144-145; veja também seus comentários sobre Salmos 68.23; 135.15; 64.4; 129.9)! Kelly o chama "um

dos pioneiros da teologia da satisfação".[14] No Oriente, Orígenes escreveu que Cristo sofreu livremente pelos nossos pecados, oferecendo como sacerdote um sacrifício no qual ele mesmo foi a vítima (*Homilia sobre Números* 24.1, *MPG*, 12,755-759; *Comentário sobre João* 28.19, *MPG*, 14, 732-737). Cirilo de Alexandria também considerava a expiação um sacrifício de substituição penal (*Sobre a Adoração e o Culto em Espírito e em Verdade* 3, *MPG*, 68,293s; *Sobre o Evangelho de João* 2, *MPG*,73,192; *Que Cristo é Um*, em *MPG*, 75,1340-1341; *Discurso sobre a Verdadeira Fé*, em *MPG*, 76, 1292; *Outro Discurso sobre a Verdadeira Fé*, em *MPG*, 76,1344; *Cartas* 50, em *MPG*, 77,264). Na realidade, Kelly considera esse tema como a corrente principal no Oriente durante o século 4º.[15]

Todavia, Anselmo não desenvolveu uma idéia meramente. Ele fundou uma era. Em síntese, ele disse o seguinte: se uma pessoa ofende outra, ela deve pagar o que é devido mais uma restituição adicional pela dor e ofensa. Portanto, todos os que pecam contra Deus devem pagar o seu débito para com ele, além de um pagamento pela ofensa à sua honra (*Por que Deus se Tornou Homem?* 1:11). Não seria próprio que Deus perdoasse os pecados sem receber um pagamento pelo débito da humanidade, visto que Deus não faz nada injustamente (1:12, 13). Se um pecador não paga o que deve, Deus o tira dele. Portanto, o pecado é acompanhado ou de satisfação ou de punição (1:14, 15). Para haver salvação, deve haver uma satisfação pelo pecado humano (1:19). Os seres humanos não podem fazer isso por si mesmos (1:20-23); eles são salvos necessariamente apenas por meio de Cristo (1:25), e Deus completará os seus planos quanto a eles. Mas isso exige que a satisfação pelo pecado seja feita por alguém que não seja um pecador (2:4). Deus não faz isso sob qualquer compulsão externa. Qualquer necessidade resulta da própria natureza de Deus; é uma necessidade de honra (2:5). Somente um Deus/homem poderia prestar essa satisfação, alguém que é maior do que tudo o que não seja Deus e alguém que é também humano, visto que pagar a dívida é uma responsabilidade humana – daí a necessidade da encarnação (2:6,7). O Deus/homem não é obrigado a morrer, visto que somente os corruptos têm de morrer. O pecado será impossível para ele, uma vez que é Deus. Assim, ele morre por sua própria livre escolha, como um ato voluntário da vontade (2:7-11). Basicamente, portanto, Anselmo considera a expiação um pagamento da dívida da

raça humana para com Deus por um substituto que Deus mesmo proporciona. É uma satisfação da justiça divina. É também uma vitória sobre o diabo (6:7), mas a coisa notável é que nada se deve ao diabo. Tudo o que é devido é devido a Deus (2:19).

Anselmo foi duramente criticado em vários pontos, inclusive os seguintes. Primeiramente, foi afirmado que ele introduz necessidade à pessoa de Deus, reduzindo, com isso, tudo à lógica. A expiação é vista como um evento que teria que acontecer tão somente por uma necessidade lógica. A abordagem é de extremo racionalismo. Todavia, como temos indicado, a necessidade é vista por Anselmo como originando-se na natureza do próprio Deus, e não de qualquer fonte externa a ele. Além do mais, a abordagem de Anselmo é determinada pelo contexto de sua obra. Ele estava escrevendo aos seus companheiros monges em forma de diálogo na suposição de que um de seus colegas "tomaria o partido daqueles que não creriam em nada a não ser que isso fosse primeiramente provado pela razão" (1:10). Como essa prática era empreendida em todos os casos nos contextos monásticos, ela ocorre sobre a própria perspectiva dominante de Anselmo quanto à teologia como *fides quaerens intellectum* (fé buscando entendimento). Em segundo lugar, geralmente tem-se reivindicado que Anselmo viu a expiação através dos olhos do feudalismo medieval e, dessa forma, importou a noção da honra a Deus, distorcendo assim o foco sobre a morte de Cristo. Todavia, o contexto é mais o de um sistema penitencial do que feudal. Esse foi o esquema original de Tertuliano e Hilário. Apesar de quaisquer falhas envolvendo essa doutrina da penitência, ao menos ela se apóia nas doutrinas bíblicas sobre o pecado, a justiça e a graça de Deus, bem como sobre a necessidade de arrependimento e boas obras. Além do mais, Anselmo integra bem a encarnação e a expiação. Ele vê a reparação por Cristo como uma obra do Mediador indivisível, ao mesmo tempo Deus e homem. Também não há nenhum aplacamento da ira do Pai por um Filho generoso e amoroso, pois a expiação é a provisão de Deus do início ao fim.

Lutero, como já observamos, entendeu a morte de Cristo como um sacrifício (*LW* 13, 319; 23, 195) no qual ele tomou sobre si todos os nossos pecados e obteve perdão e reconciliação. Essa foi uma satisfação à justiça de Deus (*LW* 25, 249; 36, 177; 12, 365; 51, 92). Cristo foi o nosso substituto. Ele "derramou seu sangue por mim", pois "nós

podemos e devemos dizer: 'Deus foi crucificado e morreu por mim.' E se alguém projeta um Deus que não sofreu e morreu por mim, eu não terei nenhuma relação com ele" (*LW* 24, 98). Cristo morreu por nós a fim de que não morrêssemos por toda a eternidade (*LW* 25,45; 51, 92; 34, 119; 53, 219s). Sua morte assegura nosso perdão, justiça e vida eterna (*LW* 25,284,349).

Calvino também entendeu que a expiação foi uma satisfação à justiça de Deus. A passagem citada no capítulo 1 é um bom exemplo a esse respeito, onde todo o curso da carreira de Cristo como Mediador atinge seu objetivo em sua oferta de nossa carne a Deus como uma satisfação à justiça divina (*Institutas*, II,12,1-2). Sua obediência foi a base de tudo o que ele fez sobre a cruz (II,16,5; II,17,3). Nossos pecados foram transferidos a ele (II,12,2-3; II,16,5-6) e seu sofrimento pelos nossos pecados envolve um elemento penal. A expiação é uma propiciação da ira de Deus (II,15,5-6; II,16,6; II,17,2-4; *Comentário de Romanos* 3.24-25). Contudo, esse não é o caso de um Deus relutante sendo aplacado por um Jesus amoroso, pois a propiciação é a provisão do amor de Deus. Cristo veio porque Deus nos amou (*Institutas* II,12,1; II,16,1-4; *Comentário de 2 Coríntios* 5.19).

Os documentos confessionais clássicos do Protestantismo seguem todos essa mesma linha. A *Fórmula de Concórdia* (1576) refere-se a Jesus como tendo expiado todos os nossos pecados, tendo feito satisfação por eles e então obtido a remissão dos pecados, justiça e vida eterna (V:iv). Os Trinta e Nove Artigos da Igreja da Inglaterra (1563, 1571) declaram: "A oferta que Cristo realizou de uma vez por todas é aquela redenção perfeita, propiciação e satisfação pelos pecados de todo o mundo, original e atual; e não há outra satisfação pelo pecado, apenas essa" (Art. XXXI). A Confissão de Fé de Westminster (1647) fala sobre Cristo como o Mediador "pela sua perfeita obediência e pelo sacrifício de si mesmo... ofereceu a Deus uma só vez, satisfez plenamente à justiça de seu Pai" (VIII.v). Já examinamos algumas objeções a esta posição no capítulo 7.

A TEORIA DA INFLUÊNCIA MORAL

A reivindicação de que a expiação era principalmente uma demonstração do amor de Deus, cujo poder residia em uma mudança moral e

subjetiva em nós ao contemplarmos o que Cristo fez, é freqüentemente descrita como a teoria da influência moral. Pedro Abelardo (1079-1142) tem sido identificado como o seu autor. Essa identificação, porém, é falsa por duas razões. Primeiro, um arranjo puramente exemplar havia sido sugerido para a expiação muito tempo antes de Abelardo. Clemente de Alexandria (c. 155-c.220) havia ensinado que Cristo foi um iluminador cuja tarefa envolveu a concessão do conhecimento (*Protrepticos* 11, 114, 4, *GCS* 12, 80-81; *Paedogogus* 1,5, *MPG* 8, 261-280; *Stromatum* 2, 22, *MPG* 8, 1079s). Em segundo lugar, a reivindicação em prol de Abelardo baseia-se em uma passagem de seus escritos, em sua *Exposição da Epístola aos Romanos*, particularmente em seu comentário sobre Romanos 3.19-26. Na realidade, o caso baseia-se somente sobre uma sentença, a qual declara que a redenção é "amor em nós". Contudo, anteriormente, nesse mesmo contexto, Abelardo havia inequivocamente falado sobre a redenção pelo sangue de Cristo, o qual ele viu como a sua morte. Ele rejeitou um resgate pago a Satanás, pois o mesmo é propriamente pago a Deus. Dessa forma, a expiação é, na verdade, um fenômeno provocado por Deus, e não uma mudança moral subjetiva em nós. Recentes estudos acadêmicos reconheceram esse fato como verdadeiro.[16]

A verdadeira gênese da idéia parece encontrar-se no Iluminismo alemão. Na Inglaterra, Hastings Rashdall tentou tardiamente popularizá-la em 1915, mas realmente já era muito tarde, pois a Primeira Guerra Mundial haveria de abalar o otimismo sobre a natureza da humanidade e encorajar uma redescoberta da idéia do pecado e da depravação. Isso, na verdade, foi o calcanhar de Aquiles dessa teoria. Seu predicado básico era que os seres humanos possuem o poder de melhorar a si mesmos moralmente. A doutrina do pecado original e qualquer depravação conseqüente foram vistas como intoleráveis, por isso foi feita a tentativa de esvaziar a expiação de idéias concernentes a uma transação divina envolvendo o pecado, a ira e o julgamento. Que isso foi uma perspectiva ingenuamente complacente sobre a natureza humana ficou demonstrado além de qualquer dúvida pelos horrores das décadas após Rashdall. Duas guerras mundiais, Auschwitz, Hiroshima e numerosas revelações da maldade humana têm tornado essa posição insustentável. Certamente, a morte de Cristo produz uma mudança moral subjetiva naqueles que a contemplam em fé e pelo poder do Espírito Santo. Onde a teoria falha é no fato de ver essa mudança como expiação.

A TEORIA GOVERNAMENTAL

O jurista holandês Hugo Grotius (1583-1645) expôs a idéia de que a salvação pela morte expiatória de Cristo foi realizada por Deus com o propósito de proteger seu governo moral do universo. Em sua obra *Defense of the Catholic Faith Concerning the Satisfaction of Christ*, Grotius opôs-se aos socinianos, que argumentavam que punir não é apropriado para Deus. Em contraste, ele sugeriu que isso é apropriado a fim de evitar a corrupção da moralidade humana. A ira de Deus serve como um exemplo para os seres humanos, e Deus usa a punição para promover o bem comum (*Works* [1679], 3:306-309). Há razões dadas nas Escrituras pelas quais Deus escolheu punir Cristo e pelas quais ele não escolheu outra forma de salvar-nos. Primeiramente, ele escolheu esse meio como fruto de sua bondade, sua característica mais importante. Em segundo lugar, ele o fez por causa de sua ira contra o pecado. Em terceiro lugar, ele escolheu fazê-lo em sua sabedoria. Ele sabiamente escolheu manter sua lei e sua autoridade. Ele aliviou a penalidade da lei contra nós, mas apenas para transferi-la para outra pessoa. Ele fez isso não tanto para expor sua ira, mas antes para nos dissuadir do pecado (*Works* 3:315-317). Na raiz, a expiação foi uma decisão livre de Deus por razões estritamente de prudências. Seu decreto não era uma efusão necessária de sua natureza. Deus poderia ter escolhido de outra forma, mas, no todo, esse foi o curso de ação melhor e o mais sábio em tais circunstâncias. Os atos da bondade de Deus procedem de sua livre vontade, que sempre opera de acordo com sua sabedoria.

Há várias razões pelas quais essa abordagem é insustentável. Primeiramente, ela adota uma perspectiva limitada e truncada da justiça de Deus. O foco completo dela é sobre a justiça governamental de Deus em prejuízo de sua justiça retribuitiva. Deus é visto como um sábio administrador, ponderando alternativas de atingir os fins mais próprios em prol da moralidade, exatamente como um jurista holandês do século 17. Pouca consideração é dada à relação bíblica entre pecado e punição, ou julgamento em harmonia estrita com as ações humanas, pois Deus é um justo juiz (*cf.* Rm 2.5-11). Em segundo lugar, como conseqüência disso, a relação entre pecado e punição é rompida. Isso subjaz na raiz de todas as tentativas de esvaziar o entendimento protestante clássico

sobre a expiação como satisfação à justiça divina. Certamente, de acordo com Grotius, Deus realmente pune o pecado humano em Cristo. Tal punição, porém, vem não porque o caráter de Deus é reto, santo e justo e requer isso, mas porque ele livremente escolheu punir a fim de governar a raça humana mais eficientemente. Além do mais, em terceiro lugar, a perspectiva introduz um elemento de arbitrariedade em Deus. Ele poderia ter escolhido outra forma de salvar-nos se ele pensas se que isso era sábio. A sabedoria e vontade de Deus são elevadas acima de sua justiça. Em vez de a sabedoria de Deus estar em harmonia com sua justiça retribuitiva, as duas são abstratas e separadas. É uma fraqueza do tratamento de John R. W. Stott sobre a cruz de Cristo o fato de que ele se aproxima da perspectiva de Grotius acriticamente, citando B. B. Warfield em apoio, a despeito da própria oposição consistente de Warfield a essa teoria pelo fato de ela ser uma "casa pela metade" entre uma perspectiva objetiva da expiação e um completo racionalismo.[17]

Simpatia vicária/arrependimento

Em meados do século 19, vários escritores enfatizaram a natureza vicária da expiação, mas desejaram eliminar a noção de Cristo ter sofrido as sanções penais da lei de Deus. Dois dos mais influentes desses escritores foram John McLeod Campbell e o americano Horace Bushnell.

Já nos familiarizamos com Campbell no capítulo 1. Ao escrever sobre uma situação pastoral na qual muitos dos membros de sua congregação careciam da segurança da salvação, Campbell escreveu um ataque forte e crítico sobre a teologia do Calvinismo exemplificada por John Owen (1616-1683) e Jonathan Edwards (1703-1758). Owen observou um elo fixo entre pecado e punição, proveniente da justiça inflexível de Deus. Ambos, ele e Edwards, conseqüentemente consideravam Cristo como tendo sofrido o que o eleito merecia sofrer e o que o não-eleito suportará no inferno. Campbell se opôs a isso baseado em vários aspectos. Primeiro,ele entendeu que isso representaria uma limitação das garantias do evangelho que convidam todos os seus ouvintes a confiar em Cristo. Em segundo lugar, sob essa análise, a obra de Cristo não é mais uma revelação da natureza de Deus. A justiça de Deus tornou-se um atributo essencial de Deus, mas seu amor foi renegado a um atributo arbitrário. Deus, por sua própria necessidade, é justo, mas ele exercita o

seu amor estritamente em harmonia com sua livre vontade. Campbell manteve que, na teologia de Owen e Edwards, a cruz não revela o amor de Deus. Em terceiro lugar, a expiação nessa perspectiva foi vista em termos legais, antes que filiais. Isso representou uma visão truncada de Deus e de sua obra.

Em vez disso, Campbell propôs que a expiação deve ser vista em termos de sua própria luz. Os sofrimentos de Cristo não foram penais, mas os sofrimentos da santidade e amor encarnados. Cristo veio ao mundo para viver uma vida de amor auto-sacrificial. Logo, ele suportou o nosso fardo em amor e, por necessidade, cuidou de toda a humanidade. Ele suportou dor em simpatia com Deus, respondendo ao julgamento de Deus sobre o pecado com um perfeito "amém" em sua humanidade. Sua confissão dos nossos pecados foi um arrependimento humano perfeito pelos pecados do homem. Como Deus, ele angustiou-se por causa dos nossos pecados. A paz com Deus é espiritual antes de ser legal.[18]

O argumento de Campbell pode ser criticado da seguinte forma. Primeiramente, em oposição ao que considera como uma doutrina excessivamente legal da expiação e na tentativa de fazer justiça à doutrina da adoção, Campbell se dirige a um extremo a ponto de dividir os atributos de Deus com base em suas preferências. Conseqüentemente, a ira de Deus contra nosso pecado (o foco de Owen e Edwards) foi substituída por amor e santidade. Como resultado, não foi entendido que Cristo tivesse sido submetido a sofrimentos penais na cruz, mas, ao contrário disso, que ele tivesse se arrependido em nosso benefício e em simpatia amorosa conosco.[19] Campbell considerou essa perspectiva como sendo pastoralmente preferível. Contudo, não há necessidade de sermos duramente pressionados para concluir que ele tenha permitido que a situação pastoral ditasse seu entendimento sobre Deus. Em segundo lugar, uma questão mais abrangente que enfraquece toda a sua tese flui diretamente do que acabamos de dizer. Se tudo o que foi necessário para a expiação foi um arrependimento vicário, por que Cristo teve que morrer a morte maldita da cruz? Não há nada mais em jogo? Campbell deixa-nos com o centro da fé cristã (a cruz) como algo menos que uma assustadora charada.

Horace Bushnell, em seu livro *Vicarious Sacrifice* (1866), expôs uma posição não diferente da perspectiva de Campbell. Cristo não

se submeteu à penalidade que merecíamos. Tal substituição teria sido ofensiva aos nossos sentimentos mais fortes, além de ser revoltante ao próprio Deus. Antes, Cristo, em amor e em prejuízo de grande sofrimento e mesmo de morte, liberta-nos dos nossos pecados e das penalidades anexas a eles. O amor é necessariamente vicário, identificando-se com outros e assumindo os seus fardos. Logo, Cristo identificou-se conosco em amigável simpatia. Ele não tomou os nossos pecados nem sofreu a punição dos mesmos: isso seria uma grande injustiça. A expiação é uma mudança produzida em nós, uma reconciliação subjetiva. Como resultado, Deus é posto em uma nova relação conosco, uma relação de paz. Para Bushwell, a expiação é essencialmente subjetiva. Ele aproximou-se da teoria da influência moral. Ele carecia dos arranjos mais fortes de Campbell, mas compartilhou sua ênfase sobre a natureza vicária da expiação. Ambos rejeitaram a idéia de que Cristo sofreu a penalidade da ira de Deus por nossos pecados. Ambos negaram a necessidade de relação entre pecado e punição.

Karl Barth

Já nos referimos ao tratamento característico de Barth sobre a expiação no capítulo 1. Indicamos como ele viu a encarnação como decisiva, na medida em que a união da divindade com a humanidade em Cristo é o pacto estabelecido por Deus com o homem, bem como o ponto central da expiação. Barth continua a ponto de desenvolver sua doutrina da expiação amplamente em *CD*, IV/1: 211s.

De acordo com Barth, a vida e o ministério de Cristo demonstram que Deus é por nós. Ele veio para nos salvar, mas ele nos salvou pronunciando a sentença sobre nós como juiz. Essa sentença foi tomada por Cristo, o nosso substituto. Ele se tornou pecado por nós e foi, ao mesmo tempo, o juiz e o réu em nosso benefício. Como tal, o pecado foi punido e fomos reconciliados com Deus. A justiça de Deus foi manifesta: Jesus tomou o nosso lugar como o juiz e o réu, foi julgado e agiu justamente. A ressurreição que se seguiu foi um ato de Deus, seu veredicto reconhecendo que sua ira foi satisfeita na morte de Jesus. Isso demonstra que Deus é nosso e que nós somos dele. Desse ponto inicial, Barth passa a discutir a natureza do pecado que ocasionou a obra de Cristo.

De muitas maneiras, Barth apresenta uma exposição vigorosa e ingênua da perspectiva da substituição penal da expiação. O que distancia isso de formulações prévias é a forte tonalidade dada por sua imperiosa doutrina da encarnação. É isso que encoraja a reivindicação freqüente de que Barth era um universalista. A obra expiatória de Cristo é totalmente objetiva. Ela é um evento histórico. Ela já aconteceu, ela foi completa. Mas desde que a visão de Barth sobre Deus, humanidade, eleição e pacto é tão dominada pelo momentoso evento da encarnação, a opinião predominantemente transmitida é de que Cristo expiou por todas as pessoas e que todos estão, portanto, salvos. Barth certamente negou que o universalismo seria uma conclusão necessária do seu ensino (*CD*, II/2: 417). Contudo, tal negação parece ser a despeito do que ele afirma em outro lugar, em vez de por causa de sua teoria.

Desamparado pelo Pai

Nos anos mais recentes, uma nova e inconfundível perspectiva tem surgido nas discussões sobre a expiação. Essa perspectiva apareceu na obra de Jürgen Moltmann e Eberhad Jüngel, e tem sido adotada por teólogos da libertação tais como Jon Sobrino e adaptada ao contexto social e político da América Latina. A nova abordagem focaliza o Cristo crucificado como desamparado por Deus. Muito do ímpeto dessa perspectiva deriva-se das experiências horríveis do século 20. Eventos como o Holocausto, o bombardeio de Hiroshima e a expectativa seguinte de destruição em massa e contaminação por meio de armas nucleares, previsões horrendas de desastres ecológicos, fome e a opressão brutal dos grupos marginalizados no terceiro mundo têm dirigido a atenção invariavelmente ao problema do sofrimento em situações onde aparentemente não há esperança de alívio. Muitos são forçados a suportar a vida em condições sub-humanas; grupos populacionais completos têm sido sujeitos ao genocídio; toda a raça humana é ameaçada com possível extinção; a ganância de elites irresponsáveis ameaça muitos. Até onde está Deus envolvido e preocupado com isso? O que a fé cristã tem a dizer que seja significativo?

Em relação com perguntas como essas, Moltmann tomou um tema presente em Lutero, o da *theologia crucis* (teologia da cruz), e começou a falar sobre "o Deus crucificado". Na cruz, o próprio Deus parti-

cipou do sofrimento e desolação do mundo. Ele suportou a maldição do abandono a que apenas o marginalizado e o destituído poderiam ser submetidos. No clamor de abandono de Jesus, "Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?", Moltmann identifica uma revelação trinitária. O Filho sofre abandono e, assim, identifica-se com aqueles que estão abandonados por Deus. O Pai, por sua vez, sofre com o fato de o Filho ser entregue ao abandono. O Espírito, que justifica o ímpio, procede desse evento. É uma compreensão corajosa e até empolgante o fato de que, longe de ser indiferente ao sofrimento e à angústia humana, o próprio Deus, livre e diretamente, com essa humanidade, sofre.[20] Para Sobrino, a morte de Jesus representa a identificação de Deus com o pobre e marginalizado no sofrimento e representa também a luta pela justiça em favor do pobre. A proclamação de Jesus sobre o reino de Deus e sua própria solidariedade com o pobre terminou quando sua missão findou em fracasso e desamparo. Sobrino é crítico da história da reflexão sobre a cruz na medida em que esta evita o escândalo do fracasso e compreende o mesmo à luz da ressurreição. Em vez disso, o sofrimento deve ser visto como parte do ser de Deus, em contraste com a epistemologia grega. A morte de Cristo é o resultado de a encarnação ter sido situada em um mundo de pecado e injustiça. Na cruz, o próprio Deus é crucificado. O Pai sofre a morte do Filho e toma sobre si todo o sofrimento e dor da historia humana. Ao fazê-lo, ele se torna conhecido como um Deus de amor.[21]

Fica evidente que essa perspectiva oferece uma compreensão proveitosa da realidade do amor de Deus e de sua identificação com o sofrimento, desde que seja mantido que ele determinou assumir nossas dores livremente sem qualquer necessidade externa imposta a ele. Contudo, essa é uma descrição incompleta sobre a morte de Cristo. Primeiramente, o foco recai sobre o pecado social e corporativo a ponto de haver uma exclusão virtual do aspecto pessoal e individual. A morte de Cristo foi ocasionada pela pecaminosidade das estruturas sociais e econômicas juntamente com a opressão e injustiça concomitantes. Como resultado, o pecado contra o próximo é tratado prioritariamente como pecado contra Deus. Por sua vez, o pecado contra Deus é tido como consistindo em pecado contra o próximo. O horizontal é absolutizado. Como tal, a perspectiva se encaixa em uma estrutura completamente neo-kantiana, na qual a eternidade é superada pelo tempo. Em segundo lugar, a perspectiva é baseada sobre a pre-

missa de que Deus tem certa parcialidade para com o pobre ou o abandonado. Isso é especialmente claro na Teologia da Libertação. Sobrino enfatiza isso,[22] bem como Gutiérrez,[23] Miranda[24] e Segundo.[25] É difícil ver como essas pressuposições são compatíveis com o chamado do evangelho a uma fé pessoal ao arrependimento, sem restrição à classe social ou econômica à qual a pessoa pertença. Sem dúvida, o evangelho e, portanto a expiação, possui referência direta aos assuntos da vida, aos relacionamentos econômicos e de poder, pois, do contrário, a redenção teria sido separada da criação. Mas a suposição de que Deus possui um amor preferencial pelo pobre (quem são os pobres?) parece entrar em conflito com a necessidade de uma transição da ira para a graça. Além do mais, a prioridade colocada na prática sobre a fé, no fazer sobre o conhecer, cria um tipo de pelagianismo, uma forma de salvação pelas obras que rende à cruz pouco mais do que um exemplo sobre fazer justiça em um mundo de opressão, antes que um ato de Deus em prol da redenção do pecado e um sacrifício de propiciação ocasionado pela rebelião da humanidade contra o seu criador. Em terceiro lugar, a hermenêutica prévia comprometida com a defesa do caso das classes sociais empobrecidas levanta um questionamento inevitável sobre até onde o contexto imediato da sociedade está governando nosso entendimento sobre a morte de Cristo e, conseqüentemente, até onde é permitido que a natureza intrínseca da expiação governe a reflexão. Na verdade, os defensores dessa perspectiva reivindicam que ação, não reflexão, é a prioridade. Somente por meio do envolvimento com a luta por mudança social podemos aprender a verdadeira natureza da obra de Cristo. A luta pela liberação governa a proposta da expiação total e auto-conscientemente.

Conclusão

Esse levantamento do pensamento sobre a expiação mostra que nenhuma teoria jamais alcançou apoio universal. Além do mais, parece que nenhum ponto de vista responde a todas as questões que surgem quando refletimos sobre o que Cristo veio fazer na cruz. Pelo menos algumas das posições acima reivindicam excluir outras em um sentido hegemônico. A teoria da influência moral e a perspectiva da simpatia vicária foram ambas elaboradas em oposição a formulações objetivas

que enfatizavam a expiação apenas como um sofrimento penal da ira de Deus. Enquanto que a teoria do resgate poderia coexistir com outras perspectivas, Aulén inclinou-se a defendê-la como uma alternativa competitiva às idéias mais legais de Anselmo. Por outro lado, a idéia de satisfação ou substituição penal não exclui outras teorias. Ela é compatível com a teoria da conquista e pode também ver mudanças subjetivas ocorrendo nos seres humanos como uma conseqüência do que Cristo fez na cruz. Como resultado, a teoria da substituição penal, enquanto mantendo que a essência da expiação recai sobre Cristo sofrendo a penalidade da ira de Deus pelos nossos pecados, pode também admitir que isso não dissipa seu significado, quer no nível individual, corporativo ou cósmico.

9

Expiação e Justificação

A relação entre expiação e justificação

Voltamos agora a nossa atenção a algo geralmente omitido nas discussões sobre a expiação. As linhas de contato a partir da morte de Cristo à nossa justificação são muito importantes para serem ignoradas. Tradicionalmente, a obra de Cristo tem sido considerada como um tópico separado da aplicação da salvação pelo Espírito Santo. Como resultado, a afinidade entre a justificação e a expiação tem sido freqüentemente perdida. Uma olhada rápida nas obras clássicas de Teologia Sistemática certamente mostrará como essa separação tem sido freqüente. Esse é um caso clássico de um modelo imposto, até mesmo útil para um propósito particular, inibindo o desenvolvimento das relações íntimas, bem como suas ramificações na Teologia. Todos os modelos possuem limitações. Um método comum existente na Teologia Sistemática é aquele que procede de um tópico discreto ao seu próximo em uma progressão linear. Isso tem produzido uma grande clareza, bem como a impressão do progresso lógico de um ponto ao outro. Contudo, há certos perigos de cairmos em uma armadilha devido às limitações do modelo, ou modelos, que usamos. Nesse caso, a separação entre a obra de Cristo e a obra do

Espírito Santo (já que em uma perspectiva elas parecem seguir em certa seqüência) tem resultado na perda de outras ligações existentes entre ambas, tal como a relação entre a expiação e a justificação. Essas relações geralmente só podem ser vistas se adotarmos outra perspectiva.

Antes de iniciarmos, devemos lembrar que, ao discutirmos a justificação, estamos preocupados com a situação em uma corte de justiça, um assunto objetivo e forense. O que está em jogo é a questão de nosso estado diante de Deus em termos de sua lei. Pelo seu pecado, Adão mergulhou a raça humana em culpa. Nós infligimos a lei justa e santa de Deus e somos culpados diante de Deus. A penalidade é a morte. Paulo deixa isso claro em Romanos 5.12-21, onde ele traça os efeitos do ato único de desobediência de Adão, mostrando que tal ato resultou em condenação e morte para todos. Em outras palavras, a justificação traz em perspectiva a possibilidade da absolvição da culpa, por sermos declarados justos e então recebermos a vida. Em sua raiz, temos categorias derivadas da corte de justiça. Vimos como esses termos são usados em relação com a expiação.

Talvez a demonstração mais clara da relação entre expiação e justificação seja aquela feita por Paulo em Romanos 4.25ss. Cristo "foi entregue por causa das nossas transgressões e ressuscitou por causa da nossa justificação". Aqui, como sempre, a morte e ressurreição de Cristo são vistas por Paulo em uma unidade ininterrupta. Por essa razão, a morte expiatória de Cristo assegura uma parte de nossa justificação, ou seja, aquela que diz respeito ao perdão, enquanto que sua ressurreição obtém para nós o outro elemento, aquele da justiça. Como morte e ressurreição permanecem juntas como aspectos gêmeos da realização central de Cristo, o mesmo acontece com a expiação e a justificação. A morte na cruz não foi o final para Jesus. Na verdade, teria sido uma charada trágica se o túmulo vazio não a tivesse seguido. Por sua vez, foi a ressurreição que deu significado à morte e lançou luz para os discípulos sobre tudo o que havia ocorrido anteriormente. Além do mais, a própria idéia da ressurreição exige a morte primeiro, ou isso não é ressurreição. Da mesma forma como morte e ressurreição são inseparáveis e mutuamente necessárias, assim também a justificação não pode ocorrer sem a expiação pelos pecados, pois as pessoas não podem ser consideradas justas se elas estão sob a ira de Deus. Por outro lado, não pode a expiação ser entendida sem a sua inferência inseparável, a recepção da justiça, a qual nos ca-

pacita não apenas a sermos trazidos a um estado de inocência, mas nos faz aptos para entrarmos em comunhão com um Deus justo e santo.

Agora olharemos para isso sob uma outra perspectiva. Como pareceu em sua época, Cristo foi condenado à morte como um criminoso. Ele morreu em desgraça, abandonado por seus discípulos e desamparado por Deus. Ele enfrentou o edito da lei de que todos os que morriam no madeiro eram amaldiçoados. Com esse aspecto como pano de fundo, a ressurreição não foi nada menos do que uma reivindicação pública de Jesus. Ela foi uma declaração de Deus de que, à sua vista, Cristo era reto e justo, uma declaração que foi feita publicamente e proclamada em todo o mundo. Em resumo, a ressurreição de Jesus foi a sua justificação. Sabemos que, nós que confiamos em Cristo, somos unidos com ele em sua morte e ressurreição, pois ele é e foi, em todos os estágios, nosso representante e substituto. Conseqüentemente, participamos em sua morte infame, e nossos pecados realmente são transferidos para ele. Cristo suportou a plena penalidade a que temos incorrido. Da mesma forma, também participamos de sua ressurreição, que é sua vindicação pública de sua justificação por Deus. Ele tomou nosso pecado e culpa, e assim nós recebemos sua retidão e justificação. Ele sofreu em nosso lugar toda a sua vida e, mais tarde, sobre a cruz. Sua justificação em sua ressurreição será a nossa justificação no sentido final quando também formos ressuscitados dos mortos no último dia e recebermos a plena vindicação pública no julgamento. Contudo, devido à nossa união com Cristo, a justificação é antecipada aqui e agora, e nós a recebemos pela fé.

Examinaremos agora a relação entre expiação e justificação em maiores detalhes. Primeiramente, lembramos do caráter da expiação como obediência. Já vimos, no capítulo 7, como Paulo descreve Cristo como tendo, por sua obediência, assegurado retidão e vida para nós. Paulo dirige-nos particularmente ao ato único de obediência de Jesus, o qual permanece em antítese com o ato de desobediência de Adão (Rm 5.18,19). Vimos, também, como toda a vida de Cristo foi de fidelidade consistente ao Pai. Vimos, ainda, como ele sofreu as justas conseqüências que eram devidas a nós pelos nossos pecados. Essa passagem de obediência incluiu tudo o que ele suportou até, e incluindo, a cruz. Isso envolveu tanto o seu sofrimento da penalidade devida a nós pelos nossos pecados como também seu positivo cumprimento da lei de Deus em nosso benefício. Desde que todo o ministério de Cristo foi vicário por natureza, tudo isso foi feito por

nós. Nossos pecados foram tomados por ele, enquanto que sua justiça foi imputada a nós. Porque ele está unido conosco como o segundo Adão, a penalidade que era nossa foi plenamente depositada sobre ele, enquanto nós somos verdadeiramente investidos com sua justiça. Assim, apesar de sermos, por natureza, culpados diante de Deus e merecedores de condenação e morte, a obediência de Cristo assegura-nos absolvição de nossa culpa, além de conceder-nos um *status* de retidão aos olhos de Deus. A expiação, dessa forma, é parte integrante do movimento da graça de Deus, que resulta no fato de sermos justificados.

Em segundo lugar, Cristo é a única base da nossa justificação. Em nós mesmos, somos culpados diante de Deus. Pecamos, todos nós, em Adão. Na prática, todos os que sobreviveram à infância têm continuado a cometer pecados livre e voluntariamente. A única saída é por meio da morte expiatória de Cristo em nosso lugar. Somente o Cristo obediente e sem pecado poderia se apresentar em nosso benefício e realizar a expiação pelos nossos pecados. Ao fazer isso, ele obteve perdão para nós e aplicou sua justiça a nós. Como a expiação não possui nenhuma outra base além de Cristo, o mesmo ocorre com nossa justificação. É por isso que somos justificados somente pela graça, pois é pela justiça de outro que somos feitos justos diante de Deus. Isso não é nossa obra própria, mas o dom de Deus, o resultado de Cristo e de tudo o que ele tem feito. Isso é imerecido, uma obra da bondade e misericórdia de Deus. Como conseqüência, também somos justificados somente pela fé, pois a fé salvadora é o abandono da confiança em nós mesmos e a assunção de um compromisso com Jesus Cristo. Ao nos entregarmos a ele, estamos confessando tanto nossa pecaminosidade quanto apenas a justiça de Cristo, a qual é suficiente para capacitar-nos para viver com Deus.

A NATUREZA DA JUSTIFICAÇÃO

Passamos agora a considerar o ensino bíblico sobre a justificação. Obviamente, as cartas de Paulo aos Romanos e Gálatas, juntamente com a Epístola de Tiago, são de interesse primário. Contudo, não deveríamos nos esquecer do panorama do Antigo Testamento, especialmente nos Salmos e em Jó.

Nos Salmos, há, freqüentemente, uma súplica feita pelo salmista quanto à vindicação por Yahweh (*cf.* Sl 13.1s; 43.1). Ele considera a si mesmo

como fiel, mas perseguido pelo ímpio, e, dessa forma, olha para Yahweh, que traz a solução reta. A cena, mais uma vez, é a de uma corte de justiça, com Yahweh como o juiz de quem se espera o pronunciamento do veredicto em favor do suplicante sofredor, mas fiel. Geralmente é a própria nação de Israel que suplica por vindicação (Sl 135.14). À medida que sua tristeza aumenta pelo exílio, bem como por sua exploração nas mãos das nações pagãs, Israel espera pela vinda do Senhor, que trará a libertação final de seu povo e vingará Israel abertamente diante dos olhos das nações (p. ex., Is. 24—27). Em ambos os níveis, corporativo e individual, o veredicto de Yahweh, ao vingar o seu povo, vai contra a situação de vida vigente, que, em virtude dos acontecimentos, poderia sugerir o abandono de Deus.

O caso clássico, nesse sentido, é Jó. De acordo com a visão teológica convencional de seus dias, Jó era um homem ímpio. Como Deus é justo, ele recompensa o justo e pune o ímpio. Como Jó estava sofrendo profundamente, tendo sido desprovido de sua riqueza, saúde, reputação e padrão social, a conclusão aceitável aos seus amigos é a de que ele havia pecado de forma muito séria. Jó, por sua vez, sabe que ele é reto. Eventualmente, ele vem a perceber que a justiça de Deus será feita conhecida plenamente apenas no futuro. Ele se agarra à expectativa de que será vingado nessa ocasião. Após os seus amigos serem silenciados progressivamente, Deus fala. O simples fato de Deus se dirigir a Jó pessoalmente demonstra que ele o considera como um justo (um fato claro para o leitor desde o início, mas oculto à Jó e a seus amigos). Ele publicamente o reconhece como o seu servo, restaura-lhe o dobro do que havia perdido e, como resultado, Jó fica limpo de todas as acusações e triunfantemente vindicado aos olhos de todos. Aqui estamos muito próximos de uma embrionária doutrina da ressurreição. A restauração das riquezas de Jó é análoga à ressurreição dos mortos.

Em outras partes no Antigo Testamento, vindicação ocorre no contexto do pacto de Deus (Sl 13.5,6; 43.3-5; 135.13,14; Is. 24—27). Yahweh é fiel ao seu povo do pacto, e assim trará vindicação e libertação a ele adequadamente, não importando qual obstáculo pareça estar no caminho.

Em forma complementar, a experiência de Jesus obedece a essas linhas. Ele era o fiel servo de Deus que foi sujeito ao sofrimento e morte. Sua crucificação pareceu representar o fim da linha para ele, bem como

tudo o que ele havia ensinado. Ele morreu desamparado por Deus, condenado pelas autoridades judaicas. Nesse contexto, sua ressurreição foi uma vindicação pública de suas reivindicações e de sua pessoa. Onde os seres humanos o haviam condenado, Deus o declarou justo. Onde parecia que ele havia falhado miseravelmente, Deus interveio ascendendo-o à sua mão direita. A ressurreição de Cristo foi sua justificação.

Além do mais, tudo isso aconteceu devido ao pacto de Deus. Já vimos, no capítulo 2, como a promessa de cada pacto histórico sucessivo focalizou em Cristo. O servo sobre quem Isaías escreveu, ele mesmo foi descrito como o pacto, dado para iluminar os gentios e trazer libertação aos cativos e vista aos cegos (Is 42.1-7). Jesus entendeu isso como uma referência a si mesmo. Como tal, as variadas linhas da expectativa vétero-testamentária de Yahweh vindo ao mundo para cumprir o seu pacto e, portanto, vindicar e justificar o seu próprio povo, tudo teve a sua consumação na morte e ressurreição de Jesus Cristo. É aqui que Deus justifica o seu povo. É aqui que ele é absolvido de toda a culpa. É aqui que ele recebe retidão. Isso é assim porque é aqui que o próprio Jesus Cristo é justificado por Deus, declarado como justo aos olhos de todos. Uma vez que o povo de Deus está em união com Cristo, ele também é justificado em Cristo em sua morte e ressurreição: "Ele foi entregue por causa das nossas transgressões e ressuscitou por causa da nossa justificação" (Rm 4.25).

É isso que providencia o panorama para a discussão de Paulo sobre a justificação. Como a nossa justificação é embasada tão somente na morte e ressurreição de Cristo, ela é ao mesmo tempo objetiva e gratuita. Para Paulo, ser justificado significa ser absolvido da culpa do pecado e ser revestido com a justiça de Cristo, uma justiça que é imputada, em vez de comunicada. Uma vez que é a justiça de Cristo recebida pela fé (uma fé dirigida somente a Cristo) e, assim, inteiramente de graça, ela é a justiça de outra pessoa, e não algo inerente a nós mesmos. Ela é a justiça de Cristo, tornada conhecida publicamente em sua ressurreição.

As interpretações populares dos protestantes têm considerado Paulo, em Romanos e Gálatas, em oposição às tentativas judaicas de estabelecer o favor com Deus por meio de suas próprias obras (*cf.* Rm 9.30—10.4). Como E. P. Sanders tem demonstrado, não temos nenhuma evidência de que qualquer grupo judeu no século 1º tenha tentado tal exer-

cício. Esses pontos de vista posteriores interpretam mal o apóstolo Paulo ao lê-lo à luz das controvérsias do final da Idade Média. Os judeus, na verdade, consideravam a si mesmos como já estando em um pacto com Yahweh. Na verdade, o próprio Paulo, em Romanos 9—11, nega que Deus os tenha rejeitado para sempre. A lei foi dada no Sinai não para que o povo pudesse entrar em um pacto com Yahweh por meio da obediência à mesma, mas porque ele já os havia tomado em um pacto: "Eu sou o SENHOR, teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão" (Êx 20.2). O problema principal parece ter sido o fato de que havia alguns judeus que insistiam que convertidos gentios se submetessem a todo o cerimonial judaico. Eles estavam procurando estabelecer uma exigência para a membresia da comunidade pactual, que era adicional à fé em Jesus Cristo, destruindo, assim, a graça e baseando a justificação em algumas realizações humanas. Tal visão teria minimizado a suficiência única da obra de Cristo para a justificação. Subjacente a essa atitude dos judaizantes estava um amplo e mais dominante orgulho na lei entre os judeus de forma geral. Essa era vista como distinguindo-os dos gentios e demonstrando a membresia deles no pacto.[1]

Logo, por causa da centralidade exclusiva da obra de Cristo, Paulo insiste tão intensamente na justificação pela fé. A fé em si mesma não é nada. Ela é auto-renúncia. Pela fé nós nos confiamos a nós mesmos ao cuidado de Cristo. Nós confiamos exclusivamente nele e fugimos de toda dependência em nós mesmos. Além do mais, a fé possui um lado escatológico. Paulo pode dizer que nós somos justificados pela fé (Rm 5.1), mas ele pode igualmente falar sobre o fato de sermos salvos na esperança (Rm 8.24,25). A esperança é orientada em prol do futuro, ao retorno de Cristo, à redenção de nosso corpo. Conseqüentemente, em fé aguardamos o tempo em que todas as promessas de Deus atingirão sua realização última. Nós esperamos com ávida expectativa o veredicto final, dado no último julgamento, quando receberemos a absolvição aberta, pública e universal, bem como a vindicação e justificação. Aquele julgamento absolutamente definitivo será inteiramente gracioso, pois novamente ele será embasado inequivocamente na obra de Jesus Cristo em nosso benefício. Logo, aqui e agora, em fé, somos capacitados a antecipar esse veredicto. Ao mesmo tempo, já que esse veredicto será cristologicamente embasado, ele é antecipado no presente momento da parte de Deus, pois a auto-renúncia da fé salvadora iguala-se à base

cristológica da justificação. Colocando de uma outra forma, a justificação pela fé, no presente, reflete a vindicação graciosa do último dia.

Como a santificação se encaixa nesse quadro? A graça de Deus não comunica o que ela imputa? O que dizer sobre o ensino rigoroso de Tiago de que nós somos, afinal de contas, justificados pelas obras? Primeiramente, consideraremos a relação entre justificação e santificação. Vimos como, para Paulo, a união com Cristo é um conceito abrangente. Ele considera todas as bênçãos que recebemos na salvação como existindo em Cristo (1Co 1.31; Ef 1.3-14; 2.1-10). Assim, nós nos beneficiamos da obra de Cristo por estarmos unidos a ele pelo Espírito Santo. Em união com Cristo, nós somos justificados, santificados, adotados como filhos de Deus e redimidos do poder de Satanás. Logo, tanto a justificação quanto a santificação são recebidas em união com Cristo. Enquanto a justificação se refere ao nosso *status*, a santificação se relaciona com a nossa condição moral e natureza. Ambas possuem dimensões presentes, passadas e futuras a elas.[2] Contudo, a justificação afeta nossa posição legal, enquanto que a santificação diz respeito à nossa transferência à possessão de Deus e à nossa conseqüente renovação ética. Portanto, há alguns elementos soteriológicos distintos. Todavia, na prática, não é possível separá-los. Uma pessoa justificada e que não é ao mesmo tempo separada como sendo de Deus e, conseqüentemente, renovada em sua imagem, simplesmente não existe. Novamente, não há um ser como uma pessoa que é santificada, mas não é também justificada pela fé. Enquanto o contexto teológico mais amplo da justificação exige de nós o reconhecimento de sua natureza objetiva, cristológica, bem como o fato de vê-la em termos de imputação antes que comunicação, somos compelidos a reconhecer que aquele que é justificado pela graça mediante a fé somente é, ao mesmo tempo, feito possessão própria de Deus e encontra-se no processo de ser renovado à sua imagem. A perfeita justiça de Cristo é imputada na conta do indivíduo como justificação. Na verdade, em virtude da união com Cristo, isso não é uma ficção legal, mas uma realidade, pois a união com Cristo não é apenas uma união legal, mas uma união pessoal, real e espiritual efetuada pelo Espírito Santo. Nesse sentido, é graciosamente conferida em virtude dessa união (*cf.* 2Co 5.21; Rm 5.19).[3] Na santificação, a retidão é comunicada a nós, mas isso nunca é de forma perfeita ou completa, pois nunca seremos livres de pecado nessa vida.

Em segundo lugar, a questão da relação entre o ensino de Paulo e o de Tiago sobre a justificação é mais bem compreendida em termos de contextos diferentes em que eles escreveram. Paulo, como temos sugerido, insistiu que somente Cristo é a base da justificação e que não há exigências adicionais para nos tornarmos membros do pacto. Tentativas de incluir ritos adicionais da lei judaica como obrigatórios para todos, judeus e gentios ao mesmo tempo, estavam, na prática, destruindo a natureza gratuita da salvação. Contudo, para Tiago, o perigo era a reivindicação de uma fé que era desprovida de obras práticas. A fé cristã é inseparável das boas obras. Se não há nenhuma obra fluindo da fé, essa não é de forma alguma uma fé verdadeira. As obras da fé que Tiago recomenda diferem das obras da lei que Paulo condena. Como geralmente tem sido dito, somos justificados somente pela fé, mas a fé nunca é só. Além do mais, Paulo e Tiago citam exemplos diferentes. Paulo refere-se a Abraão como sendo justificado pela fé quando ele creu em Deus, e isso lhe foi imputado para sua justiça (Gn 15.6). Tiago aponta para Abraão oferecendo Isaque sobre o altar (Gn 22) e diz que sua fé foi demonstrada pelas suas obras (Tg 2.21,22). Como ele indica, a fé opera juntamente com ações; uma fé viva é uma fé ativa. Isso não é diferente de Paulo que, após apontar a salvação como sendo inteiramente de graça (Ef 2.8,9), imediatamente declara que fomos criados em Cristo Jesus para fazer boas obras, as quais Deus preparou de antemão para que as realizássemos (Ef 2.10). A vida cristã é uma unidade. Seu começo é um ato da pura misericórdia e bondade de Deus, enquanto que sua continuidade não é menos que uma obra de sua graça, mesmo quando isso requer e envolve nossos esforços mais intensos:

> Mas, pela graça de Deus, sou o que sou; e a sua graça, que me foi concedida, não se tornou vã; antes, trabalhei muito mais do que todos eles; todavia, não eu, mas a graça de Deus comigo (1Co 15.10).

Justificação na história da teologia

Na igreja primitiva, apenas uma atenção limitada foi dada à justificação. A Reforma protestante lançou-a no palco central. Naquela época, contudo, a justificação já tinha tido um grande desenvolvimento teológico.

Alister McGrath resumiu isso em sua obra notável, *Iustitia Dei*. O que se segue é uma análise extremamente breve para situar a nossa discussão em um contexto histórico. Qualquer leitor interessado em estudar a história da justificação mais profundamente deveria começar pela obra de McGrath.

De muitas formas, Agostinho é o primeiro grande ponto de referência no tratamento histórico da justificação. Ele teve uma grande influência no período medieval. Como McGrath demonstra,[4] o tratamento amplo de Agostinho sobre a justificação incluiu elementos que seriam distinguidos muito claramente no tempo da Reforma. Seu entendimento primário do verbo *iustificare* foi "tornar reto", implicando uma doutrina da justificação pela comunicação da retidão, retidão baseada na obra do Espírito Santo dentro daquele que é justificado. Isso se tornaria dominante no final do Catolicismo medieval e os reformadores se opuseram a isso veementemente. Na verdade, a justificação era, para Agostinho, tanto um evento quanto um processo. Ela era um evento no qual Deus inicia a justificação de seres humanos ao conceder-lhes uma vontade capaz de buscar o bem. Ela também é um processo pelo qual a humanidade (possuindo agora uma vontade liberta de seu prévio cativeiro do pecado) coopera com Deus em adquirir méritos por sua graça pela prática do bem. Esse processo origina-se a partir do próprio Deus e não é visto como uma tentativa puramente humana em obter o favor de Deus. Assim, para Agostinho, na justificação, Deus torna os seres humanos retos. Quando Paulo fala sobre o fato de sermos justificados pela fé, Agostinho vê essa fé justificadora como a fé operando pelo amor.[5] A pessoa justificada possui uma retidão inerente, em vez de uma retidão imputada. A justificação, dessa forma, abarca e inclui o que a teologia protestante mais tarde considerou como sendo a santificação. Ela cobre todo o processo da vida cristã e abre-se para incluir dentro do seu escopo a totalidade de nossa vida pessoal, social e cívica. Tudo é visto no contexto da graça de Deus.

A influência de Agostinho em todo o período medieval foi certamente penetrante. Durante o tempo em que Lutero apareceu em cena, uma variedade de teologias sobre a justificação havia sido desenvolvida, todas podendo ser relacionadas, de uma maneira ou outra, a Agostinho. Contudo, há forte evidência de que o próprio Lutero possuía um contato mais agudo com a *via moderna*, particularmente com o ensino de seu mais

famoso representante, Gabriel Biel (1420-1495).[6] A partir dessa perspectiva, Deus, que pode fazer tudo o que quer *de pontentia absoluta* (pelo poder absoluto), livremente se comprometeu em agir dentro de certos limites *de potentia ordinata* (de acordo com o seu poder ordenado) ao estabelecer um pacto em cujos termos a salvação humana deve ser realizada. De acordo com esse *pactum*, Deus tem em graça prometido considerar certas ações humanas como dignas de salvação, ainda que no sentido estrito elas não sejam dignas de fato. O critério qualificador para a aceitação de tais obras e infusão conseqüente da graça era o de que alguém tivesse feito "o seu melhor" (*facere quod in se est*). Essa era uma doutrina da justificação semi-pelaginana, que concedia o primeiro passo à humanidade e o próximo à graça divina. O grande problema que gradualmente apareceu para Lutero foi a questão óbvia de como seria possível alguém estar seguro de que havia feito o seu melhor. Se fôssemos justificados, ao menos em parte, com base em algo presente dentro de nós, a retidão justificadora seria baseada em termos remunerativos. Para alguém perturbado com uma consciência de pecado, problemas de dúvida e falta de segurança seriam inevitáveis. Foi contra tal panorama que Lutero fez a descoberta empolgante de que a justiça de Deus manifesta no evangelho (*cf.* Rm 1.17) era a revelação da justiça de Cristo tornada disponível livremente aos pecadores.

As características da compreensão de Lutero sobre a justificação são bem conhecidas. Elas surgem, como já dissemos, grandemente de sua própria experiência, limitada como era ao filamento do ensino corrente. Como resultado, Lutero intensivamente insistiu em seu caráter objetivo, *extra nos* (fora de nós). A retidão envolvida em nossa justificação é a de outra pessoa. É a retidão de Jesus Cristo. Nós somos pecadores e permanecemos pecadores após a justificação. Portanto, Lutero se separa de Agostinho, que havia enfatizado a comunicação da retidão e, conseqüentemente, o fato de esta ser inerente à raça humana. Contudo, como Agostinho, ele percebeu a justificação não apenas como um evento a ser experimentado uma única vez, mas também como um processo contínuo daí em diante. Esse é um processo pelo qual, ainda que sejamos pecadores, Deus pode voluntariamente deixar de tomar conhecimento de nossa pecaminosidade à vista da remoção última da mesma.[7] Somos justificados por causa de Cristo; nossa justificação não é devida a nada em nós mesmos. Na verdade, a justiça de Cristo é a antítese das tentativas hu-

manas em prol da justiça. Logo, Lutero atuou como uma ponte entre Agostinho e o Protestantismo. Ele se distanciou do primeiro quanto à natureza da retidão justificadora, mas não aceitou a posição do último quanto à separação entre a justificação e a santificação. Ele não se encontrava tão violentamente diferente de Roma como pensava. A *via moderna* não devia ser identificada com a igreja como um todo. Havia, na verdade, uma dissonância de opiniões sobre a justificação na igreja naqueles tempos, algumas das quais (tal como a *schola Augustiniana moderna*) estavam mais próximas ao pensamento dele.[8]

Além do mais, a teologia de Lutero sobre a justificação não comandou a cena no protestantismo, incluindo o Luteranismo. Melanchton desenvolveu uma forte ênfase sobre a justiça imputada, mas ao mesmo tempo uma nota de ambigüidade ao referir-se também à retidão como sendo comunicada. Nos anos seguintes, o Luteranismo foi penalizado pelas discórdias quanto ao assunto de se a justificação incluía a infusão da retidão da natureza divina de Cristo (Osiander) e se a justificação era uma nova habilidade de cumprir a lei (Melanchton). Eventualmente, a Fórmula de Concórdia (1576) consolidou a doutrina luterana da justificação e, no processo, trouxe algumas modificações significativas na própria perspectiva de Lutero, principalmente devido à afirmação do desenvolvimento feito por Melanchton na doutrina objetiva de Lutero em termos de imputação legal. Lutero havia usado uma terminologia legal, mas não havia tomado o próximo passo de considerar a justificação como um todo em categorias da corte de justiça.[9] Adicionalmente, havia uma diferença marcante na perspectiva do campo reformado. Zwínglio, por exemplo, abordou a justificação sob um interesse primário na regeneração e transformação na vida do cristão. A justiça justificadora não é apenas extrínseca, mas também comunicada.[10] Bucer, por sua vez, falou sobre a justificação em dois estágios, o primeiro como uma justificação forense do ímpio e o segundo como uma justificação mais moralista do piedoso com base nas boas obras.[11] Contudo, Calvino manteve a ênfase de Lutero sobre a natureza externa e objetiva da justificação e, ao contrário de Bucer, distinguiu a justificação da santificação. Para ele, a união com Cristo era o primeiro elemento na soteriologia, sendo que tanto a justificação quanto a santificação deveriam ser vistas como os primeiros benefícios da salvação recebida em virtude dessa união. Dessa forma, elas poderiam ser

distinguidas e ao mesmo tempo sustentadas em conjunções separadas e ainda consideradas como puramente gratuitas devido à total cristocentricidade de ambas.[12]

Talvez o mais notável seja a diferença em ênfase quanto à justificação entre Lutero e o Luteranismo, por um lado, e a teologia reformada por outro. Para os primeiros, a justificação é central ao todo da teologia. Ela é a doutrina pela qual a igreja permanece de pé ou cai. Ela funciona como uma espécie de ferramenta da metodologia crítica pela qual qualquer aspecto da teologia, ou a teologia como um todo, é julgado. McGrath almeja que a mesma funcione precisamente dessa forma hoje em dia.[13] Não é difícil perceber porque esta reivindicação é feita. A justificação somente pela fé é a afirmação da salvação pela graça *par excellence*. Ela nos direciona a Cristo e nos afasta de todas as formas de auto-salvação. Como tal, ela é o padrão de uma teologia verdadeiramente cristã. Contudo, praticamente não houve um momento em que a teologia reformada tenha colocado a justificação no centro. Não que os teólogos reformados tenham se oposto à justificação somente pela fé, ou à salvação pela pura graça. Ao contrário, eles interpretaram a salvação no seu todo como uma disposição da soberana e livre misericórdia de Deus. A explicação para tal baseia-se no fato de que, para a teologia reformada, tudo ocorreu com o propósito de manifestar a glória de Deus. Assim, o principal propósito da teologia, bem como do todo da vida, não foi o de resgatar a humanidade, mas o de manifestar a glória de Deus.[14] O foco foi teocêntrico, antes que soteriológico. Mesmo no Catecismo de Heildelberg (1563), onde as preocupações soteriológicas são mais proeminentes (um dos seus autores, Zacarias Ursino [1533-1587], foi anteriormente um luterano), a famosa primeira questão "Qual é o seu único conforto na vida e na morte?" é respondida com referência à ação da Trindade, começando pela expressão "Que eu não sou de mim mesmo, mas pertenço... ao meu fiel Salvador Jesus Cristo".

Como resultado dessa perspectiva, temos a tentativa da teologia reformada em compreender a unidade da criação e redenção. O todo da vida foi visto na abrangência do propósito revelador de Deus. Com o pacto em seu cerne, o todo da vida deveria manifestar a glória de Deus. Naturalmente, isso inclui no seu centro a restauração dos pecadores à comunhão com Deus. Contudo, isso também implica a reconstrução tanto dos assuntos cívicos quanto eclesiásticos. O Luteranismo, em con-

traste, mostrou um interesse menos desenvolvido em aplicar o evangelho à vida política e focalizou a soteriologia mais especificamente. Possivelmente isso tenha se originado do fato de Lutero ter gozado da proteção de seu príncipe Eleitor, o que o livrou de ter que defender a Reforma no sentido político da mesma forma que os seus contemporâneos reformadores. O resultado mais amplo foi que, enquanto para o Luteranismo a justificação pela fé era o cerne da teologia, para os teólogos reformados ela estava subordinada a um sentido abrangente da centralidade de Deus e seu pacto. Mas, para ambos, a preocupação subjacente com a graciosa natureza da salvação, sua realidade objetiva *extra nos*, era a mesma.

É importante perceber que a resposta de Roma, no Concílio de Trento, não foi uma resposta monolítica, da mesma forma que a Reforma por si mesma não produziu uma única teologia da justificação. Essencialmente, o Concílio rejeitou a idéia de que a vida cristã não envolve transformação interior. Ele encontrou-se em oposição à noção da justificação que tornou a santificação irrelevante e desnecessária,[15] posição esta que não foi adotada por nenhum protestante responsável, mas que a Igreja Católica Romana evidentemente creu fazer parte da doutrina protestante. Em contraste, o Concílio afirmou que justificação envolvia transformação e renovação, uma comunicação da retidão, antes que uma imputação da justiça. Calvino e a teologia reformada geralmente viram isso como uma confusão entre a justificação e a santificação. Na prática, uma série de opiniões teológicas foi representada em Trento, sintomática da complexidade da fase final da igreja medieval. Havia os tomistas, que nessa época estavam bem próximos a Agostinho e negavam que qualquer mérito fosse possível antes da justificação; os franciscanos, que cobriam uma variedade de posições, a partir da *via moderna* (com o semi-pelagianismo que Lutero havia encontrado) a outras que se opunham ao mérito anterior e uma variedade de outras perspectivas, sobre as quais pouco se sabe.[16] O que Trento fez ao opor-se à sua compreensão da posição protestante e deixando uma variedade de seus pontos de vista sem comentários foi legalizar essa série de opiniões dentro da igreja.

McGrath esboça em certos detalhes os desenvolvimentos sobre a justificação desde o Iluminismo. Para o nosso propósito é suficiente chamar a atenção para três tentativas de transpor a grande divisão no século 16

entre católicos e protestantes. A primeira de tais tentativas de reaproximação foi de Hans Küng em seu diálogo com Karl Barth em seu livro *Justification.*[17] Contudo, Küng simplesmente aceitou o reconhecimento de Barth sobre a distinção entre justificação e santificação, sendo ambos aspectos da obra de salvação em Cristo. Nesse ponto, Barth estava eventualmente de acordo com Calvino e o consenso existente no protestantismo.[18] Todavia, Küng não possuía nenhuma evidência de que o magistério romano havia se movido em prol da adoção dessa posição. Em Trento, o Catolicismo havia seguido o entendimento de Agostinho sobre a justificação como retidão infusa, recebida pela fé e operada pelo amor. Essa declaração nunca foi mudada. Não era Roma, mas Küng, que havia concordado com o protestantismo.

O segundo exemplo de uma tentativa de reaproximação entre católicos e protestantes é a discussão em conjunto entre acadêmicos apontados pelo Comitê de Bispos Católicos dos Estados Unidos para Assuntos Ecumênicos e Interreligiosos e o Ministério Luterano Mundial (o Comitê Nacional dos EUA da Federação Luterana Mundial). Essas discussões estão encapsuladas em um volume, *Justification by Faith: Lutherans and Catholics in Dialogue VII* [19]. Esse volume consiste em uma declaração comum e uma série de artigos acadêmicos sobre a justificação. Nosso foco recai sobre o primeiro, ou seja, a declaração.

A declaração ensaia a discordância histórica entre Catolicismo e Luteranismo e então se move para uma discussão das áreas hermenêuticas e teológicas da diferença e convergência contínua. Sua afirmação mais importante, repetida, declara:

> ... toda a nossa esperança de justificação e salvação repousa em Cristo Jesus e no evangelho pelo qual as boas-novas da ação misericordiosa de Deus em Cristo é conhecida; não colocamos nossa confiança última em nada além da promessa de Deus e a obra salvadora em Cristo (págs. 16,72).

É reconhecido que isso não envolve necessariamente o pleno acordo sobre a justificação, mas ao mesmo tempo isso levanta a questão sobre se tais diferenças deveriam dividir a igreja, uma vez que a dominante prioridade da graça de Deus em Cristo é confessada.

O relato é honesto nas áreas de desacordo que ainda existem, a despeito de convergências trazidas pela abertura moderna na Igreja Católica Romana ao estudo histórico-crítico da Escritura. Diferenças na hermenêutica estão presentes como esboçamos acima e, com elas, discordância quanto a se a justificação deve ser o teste da ortodoxia teológica (p. 49ss.), e se a justiça justificadora é comunicada pelo Espírito ou é puramente imputada (pág. 50, 51). Existem diferenças significativas sobre a suficiência da fé (pág. 52-54) e sobre o mérito, onde, ainda que as posições respectivas possam agora ser compatíveis, ainda é difícil encontrar uma linguagem comum (pág. 54, 55). Sobre a questão da satisfação, enquanto notáveis divergências são difíceis de localizar, os efeitos delas são de alcance mais longo. Perspectivas teológicas contrastantes entre católicos e luteranos continuam. Ambos os lados reconhecem essas perspectivas. "Algumas das conseqüências dos pontos de vista parecem irreconciliáveis" (pág. 57), contudo, ambos os lados precisam pensar em conjunto sobre os problemas. Enquanto isso, os católicos agora reconhecem que a justificação é um tema mais comum no Novo Testamento do que eles pensaram, enquanto que os luteranos vêem que o tema é mais matiz do que eles supunham. Ambos entendem que a Escritura possui um centro cristológico, a partir do qual outros elementos deveriam ser interpretados. Ainda permanece a questão crucial sobre o alcance da justificação. No geral, a honestidade do relatório é recomendável. Ele não varre diferenças genuínas para debaixo do tapete, e por isso é capaz de apontar para convergências reais tanto de forma realística quanto positiva.

A terceira tentativa de acordo que consideraremos é o relatório publicado em 1987 pela segunda Comissão Internacional Católica Anglicano-Romana (ARCIC II), *Salvation and the Church*. Nesse documento há a compreensão de que as controvérsias sobre a justificação no século 16 surgiram amplamente devido ao temor. Roma temia que os protestantes fossem minimizar a necessidade das boas obras por causa de uma doutrina objetiva e legal sobre a justificação. O protestantismo, por outro lado, estava preocupado de que Roma houvesse destruído a distinção entre a justificação e a santificação com sua ênfase na justificação pela graça infusa e, dessa forma, tivesse minimizado a natureza gratuita da salvação. Roma viu os protestantes como esposando uma doutrina da salvação individualista e desprovida do dever,

que, conseqüentemente, marginalizaria a igreja e os sacramentos. Os protestantes, por sua vez, viram Roma como colocando a igreja e os sacramentos tão no centro que a mediação singular de Cristo estava ameaçada. Sem dúvida, tudo isso está correto. A Comissão vê a salvação (corretamente em meu julgamento) como inseparável da igreja. Afinal de contas, nenhum de nós é salvo como um indivíduo isolado, mas no contexto da comunidade, como parte da igreja de Cristo, em união com Cristo. O documento procura ver a união com Cristo como o cerne da soteriologia, o que novamente está correto. Nesse caso, a justificação e a santificação são dons distintos, mas inseparáveis, que recebemos em união com Cristo. Essa não é outra senão a própria perspectiva de Calvino, ensinada pela igreja reformada e reafirmada por Barth.

Nesse ponto, a Comissão estabeleceu alguns progressos significativos, contrários a McGrath,[20] o qual argumenta fortemente que a Comissão cometeu um sério erro ao acrescentar uma seção sobre a salvação e não considerar a justificação puramente em si mesma. Não apenas Roma, mas também as igrejas reformadas, mantém que a justificação deveria ser vista em um contexto mais amplo que aquele percebido meramente por suas relações imediatas. O negligenciar de sua sustentação hermenêutica em relação à igreja e à soteriologia e uma união de mentes sobre a justificação pode ocorrer apenas entre aqueles (como os luteranos) que vêem isso como central, dominante e, em muitos aspectos, autônomo. Tudo isso não significa dizer que a Comissão seja clara ou útil na sua discussão dessas questões mais amplas, e aqui as críticas de McGrath são pertinentes e corretas. Além disso, em sua preocupação de reconciliar os dois lados e em expressar a unidade entre justificação e santificação, não fica claro exatamente o que a Comissão quer dizer com justificação. Ela envolve a remoção de nossa condenação e uma nova posição diante de Deus, mas está também "indissoluvelmente ligada" à nossa regeneração santificadora. A graça de Deus "comunica o que ela atribui". Quando Deus nos declara justos, ele também nos torna justos.[21] Essas declarações são de tamanha ambigüidade a ponto de poderem ser entendidas de um modo aceitável tanto para Trento quanto para Calvino. A nossa regeneração santificadora na graça é parte da justificação ou não? A justificação é tanto imputação quanto concessão? Ou ela é puramente legal, porém não deve ser isolada da concessão da graça que ocorre na santificação? Essas perguntas nos deixam com a impressão incômoda de

que a Comissão simplesmente descobriu uma forma conveniente de usar palavras, deixando de abordar a questão principal em jogo. Esse é o perigo que se corre quando os protestos da Reforma são vistos simplesmente como incompreensões e não como discordâncias.

10

A Realeza Mediatória de Cristo: A Dimensão Cósmica

Passamos agora a considerar a realeza de Cristo. Como indicamos anteriormente, Jesus nunca reivindicou explicitamente ser rei. Contudo, isso não é razão para negar que ele tenha exercido funções e prerrogativas reais. Ao menos, sua consistente proclamação sobre o reino de Deus é uma evidência de que ele interpretou sua tarefa em relação à realeza. Além disso, foi apenas após a ressurreição que sua completa autoridade entrou em evidência. Foi então que ele foi instalado por Deus à sua mão direita e lhe foram dados plenos direitos sobre todo o universo. Como ele disse aos seus apóstolos, "toda a autoridade me foi dada no céu e na terra" (Mt 28.18), sugerindo que ele havia sido investido com a legalidade e o direito do próprio Deus. Retornaremos ao tema da relação entre a ressurreição e a realeza de Cristo mais tarde. No presente momento, é suficiente notar que a ênfase dos sinóticos sobre o reino de Deus encontra-se ausente das referências dos outros escritores do Novo Testamento ao Cristo da pós-ressurreição. Em seu lugar, encontramos o reino mediatório de Cristo. Cristo é aquele que é visto exercendo as prerroga-

tivas reais de Deus, e ele o faz como o nosso Mediador, como aquele que foi morto na cruz pelos nossos pecados.

Nessas discussões nós examinaremos a relação entre Cristo e a criação, bem como entre a criação e a redenção. Essas relações têm freqüentemente sido omitidas no Cristianismo ocidental, que por sua vez tem concentrado sua atenção na salvação pessoal, individual. Que isso é vital, quase não precisa ser dito. Contudo, devido à sua retirada da cultura desde o Iluminismo, a igreja ocidental tende a se isolar da comunidade mais ampla e chega a ser vista de modo crescente como um anacronismo. A triste ironia é que isso tem sido, em parte, devido à sua própria negligência de importantes aspectos do ensino bíblico sobre a criação, encarnação e ressurreição. A esses assuntos nos voltamos agora.

Cristo como o Criador, Regente e Alvo do Universo

Com o desenrolar da história da redenção, houve uma crescente consciência da natureza trinitária de Deus. No Antigo Testamento, Deus revelou a si mesmo como um, em direto contraste ao politeísmo do Antigo Oriente Médio. No Novo Testamento, há uma compreensão crescente de que, como nosso Salvador, Cristo é igual a Deus, e que o Espírito Santo é, na unidade de Deus, distintamente pessoal. A partir do momento que esse entendimento emerge, também emerge a percepção de que a criação envolveu todas as três pessoas da Divindade. Mesmo em Gênesis 1, a criação é vista como a obra de Deus (v. 1), seu Espírito pairando sobre a face das águas (v. 2) e sua Palavra emitindo *fiats* criativos (v. 3ss.). A doutrina da divindade de Cristo sustenta a reivindicação de que, como Deus, ele participou da criação do mundo. Além do mais, há várias declarações explícitas que tornam esta reivindicação ainda mais clara. Talvez a mais importante dessas reivindicações seja feita por Paulo em Colossenses 1.15-20,[1] cujos principais temas passamos a examinar agora:

> Ele é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação; pois, nele, foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, quer principados, quer potestades. Tudo foi criado por meio

> dele e para ele. Ele é antes de todas as coisas. Nele, tudo subsiste. Ele é a cabeça do corpo, da Igreja. Ele é o princípio, o primogênito de entre os mortos, para em todas as coisas ter a primazia, porque aprouve a Deus que, nele, residisse toda a plenitude e que, havendo feito a paz pelo sangue da sua cruz, por meio dele, reconciliasse consigo mesmo todas as coisas, quer sobre a terra, quer nos céus.

Antes de qualquer coisa, o amado Filho de Deus (v. 13), que é ao mesmo tempo Rei e Redentor (vs. 13-14), é visto como preexistente e possuindo a natureza do Deus invisível (v. 15). Uma forte soma de opiniões, incluindo Barth, entende isso como uma referência ao Cristo encarnado, excluindo assim qualquer idéia de preexistência.[2] Contudo, Paulo escreve em outro lugar sobre o fato de Cristo ser eternamente igual a Deus (Fp 2.6-7), logo, tais idéias não eram estranhas a ele. James D. G. Dunn defende que Paulo está simplesmente pensando em termos da literatura sapiencial, na qual a existência pessoal não havia ainda sido articulada. Assim, a Sabedoria preexistente atinge o seu mais completo formato em Jesus Cristo. Por outro lado, como C. F. D. Moule argumenta, Dunn exagera no seu argumento.[3] Veremos o porquê em um momento. Além do mais, e também contrário a Dunn, S. Kim vê toda a cristologia de Paulo, inclusive a doutrina plenamente desenvolvida da preexistência, como surgindo de seu encontro com Cristo na estrada de Damasco. Kim não pretende com isso que Paulo tenha recebido toda a sua teologia e cristologia ali naquele momento. Seu raciocínio realmente se desenvolveu. O que Kim argumenta é que, na estrada de Damasco, as linhas essenciais da cristologia de Paulo foram formadas e as completas implicações dessa revelação foram mais ou menos formuladas totalmente logo após. Assim, a preexistência de Cristo não foi uma idéia que apareceu apenas gradualmente e, portanto, não foi completamente ensinada por Paulo. Ela estava lá, efetivamente, desde o início de sua experiência cristã.[4] O contexto de Colossenses apóia a reivindicação de Kim de que Paulo tenha ensinado a preexistência de Cristo. A igreja dos colossenses lutava contra a heresia. Qualquer que tenha sido a natureza precisa, essa heresia evidentemente incluía uma negação da absoluta supremacia de Cristo. A linguagem de sabedoria somente não poderia responder a tamanho desafio se ela fosse divorciada de uma realidade pessoal corres-

pondente. Conseqüentemente, podemos dizer que Cristo (como em Hb 1.3) reflete a glória de Deus tanto no período da história da revelação quanto no relacionamento eterno com a Divindade.

Em segundo lugar, o Filho (eternamente co-igual a Deus) é Senhor da criação, pois como Filho preexistente ele a criou (v. 15b). O primogênito em Israel tinha a primazia sobre todos os outros membros da família. Ele herdava uma porção dobrada da propriedade da família (Dt 21.15-17). Conseqüentemente, o primogênito de toda a criação, o Filho, é herdeiro de todo o cosmos. O ponto aqui é prioridade e supremacia. Uma vez que no versículo 16 é dito que ele é o Criador, ele é, portanto, em termos de sua identidade pessoal, não apenas a parte principal da criação, mas superior a ela como o seu Criador.

Em terceiro lugar, o Filho é o criador e o governante do universo, em toda a sua múltipla diversidade (v. 16). "Todas as coisas" é uma declaração compreensiva, não excluindo nada. Tangível e não-tangível, espiritual e material, anjos e seres humanos: tudo deve a sua existência ao Filho. O universo foi criado *nele*. Ele não apenas deu origem ao universo, mas o mesmo foi criado em união com ele como o seu cabeça. Todas as coisas foram feitas *por meio dele*, como o agente real da obra da criação. Há um comentário paralelo em Hebreus sobre o fato de que Deus criou os tempos por meio do Filho (Hb 1.2). Como pano de fundo, está o relato de Gênesis onde Deus modela e estrutura, pela sua Palavra, o mundo que estava em trevas, águas e vazio (*cf.* Hb 1.3). Além do mais, o Filho é o alvo da criação: tudo foi feito *para ele*. A razão da existência do universo é encontrada em Cristo. O alvo ao qual ele é direcionado é a conformidade com Cristo. Sua unidade está nele.

Em quarto lugar, como Criador, o Filho mantém tudo o que foi criado (v. 17). Em Hebreus 1.3, onde se diz que o Filho sustenta todas as coisas pela palavra do seu poder, há uma forte observação teológica. Não há idéia de passividade no Filho mantendo o universo como um peso morto. A ênfase recai sobre o progresso, sobre o movimento dinâmico em prol do alvo. É até intrigante como tal reivindicação encontra paralelo na física moderna, onde a estrutura do universo é descoberta como dinâmica, antes que estática. De acordo com Paulo, é Cristo que providencia sua ordem, coerência e direção dinâmica.

Em quinto lugar, o Filho tornou-se o Redentor da sua igreja e, portanto, ele renova e completa a sua criação (vs. 18-20). Como Criador do

mundo, ele também é o cabeça de sua igreja. Portanto, ele mantém um duplo relacionamento com a criação e com a igreja. Contudo, isso não é um dualismo, pois a igreja e o universo são mutuamente interdependentes. Paulo assume uma unidade entre o Filho preexistente e o Cristo encarnado. Essa unidade, por sua vez, concede apoio bíblico ao dogma da *enhypostasia*, com sua reivindicação de que a identidade pessoal do Deus/homem Jesus Cristo é do Logos eterno: em outras palavras, sua natureza humana foi assumida em união sem qualquer existência independente, autônoma, à parte da união pessoal.[5] Assim, o cabeça do corpo (o Cristo encarnado) é identificado com o Criador do universo (o Filho preexistente). Todavia, o fato de que a igreja existe testificando a libertação do pecado pelo sangue na cruz (v. 20) indica que algo novo tem sido realizado, algo em continuidade com a criação original, mas que ainda assume uma separação que deveria ser corrigida. Assim, há uma distinção, ou talvez um paralelo, entre criação e redenção. Como o Filho é o primogênito de toda a criação (v. 15), ele também é o primogênito dentre os mortos (v. 18) por meio de sua ressurreição, uma estabelecendo sua preeminência sobre a criação e, a outra, sua preeminência sobre a igreja.

A relação entre encarnação, expiação, criação e redenção é delineada mais plenamente nos versículos 19 e 20. Em primeiro lugar, a encarnação envolve a plena presença de Deus, de modo que Jesus Cristo encarnado é verdadeiramente a manifestação de Deus (v. 19, *cf.* 2.9). Assim, a reconciliação ocorreu entre Deus e a raça humana. Além disso (da mesma maneira), a reconciliação também ocorreu entre Deus e a sua criação, visto que a humanidade não somente é parte dessa criação, mas também a parte principal como imagem e representante de Deus. Portanto, a encarnação foi uma reafirmação da parte de Deus quanto à sua criação e o início da redenção e renovação da criação. Em segundo lugar, a atenção se volta para a expiação, na qual essa reconciliação é realizada de modo formal e decisivo, pois é "pelo sangue da sua cruz" (v. 20, *minha tradução*) que todas as coisas são reconciliadas. No entanto, já observamos que a encarnação e a expiação são partes de uma grande realidade e não podem ser divorciadas sem prejuízos para ambas. Aquilo que foi começado na encarnação alcançou plena expressão na morte e ressurreição de Cristo. Em terceiro lugar, observamos que essa reconciliação inclui todo o cosmos (v. 20). A abrangência de "todas as coisas" no versículo 20 não

pode ser menor que "todas as coisas" que o Filho criou (v. 16) e preserva (v. 17). A igreja é central na reconciliação (v. 18), todavia nunca devemos perder de vista o fato de que Cristo produziu uma reconciliação cósmica. A nossa redenção é um micro-cosmo da redenção de todo o universo, um micro-cosmo central e básico, visto que a redenção do todo é obtida pelo fato de o Filho ter se tornado humano. Outra vez, o autor de Hebreus acompanha Paulo. Em Hebreus 2.5ss, ele indica que "o mundo vindouro", o mundo introduzido pelo Filho em sua morte e ressurreição (Hb 1.2,3), está debaixo da autoridade da raça humana. Originalmente, Deus nos deu a responsabilidade de governar a terra como os seus representantes pessoais. Todavia, o pecado entrou e nós cumprimos mal o nosso encargo. Ainda não vemos a raça humana com plena autoridade. Fomos profundamente afetados pelo pecado, e o mesmo ocorreu com a criação. Hoje estamos muito conscientes de agressões humanas contra o meio ambiente, das armas diabólicas da destruição em massa e da nossa imensa propensão para a matança. Todavia, vemos Jesus (Hb 2.9), que, como homem, está agora assentado à destra de Deus, coroado de glória e honra, com todas as coisas debaixo dos seus pés. Assim, a nossa salvação consiste, em última análise, na administração da criação renovada de Deus, em união com Cristo. Nós "gememos interiormente" aguardando essa libertação, a ocasião em que os nossos corpos serão redimidos. Assim também o faz a criação enquanto aguarda a manifestação dos filhos de Deus (Rm 8.18-23). Como diz Atanásio:

> Começaremos então com a criação do mundo e com Deus como o seu Criador, pois o primeiro fato que você deve compreender é esse: o renovo da criação foi realizado pela mesma Palavra que o fez no princípio. Assim, não existe inconsistência entre criação e salvação, pois o Pai utilizou o mesmo agente para ambas as obras, efetuando a salvação do mundo através da mesma Palavra que o fez no princípio.[6]

O PECADO, A RESSURREIÇÃO E O PAPEL DE CRISTO COMO O MEDIADOR DA CRIAÇÃO

Nós já reconhecemos um duplo aspecto no relacionamento entre Cristo e a criação. Como o Filho eterno e preexistente, ele criou o universo e

continua a sustentar a sua existência. Por outro lado, como o Filho encarnado e nosso Mediador, ele agora está ressurreto dentre os mortos e, em seu lugar de suprema autoridade, está nos renovando e, por fim, redimirá tanto a nós quanto a toda a ordem criada. A relação entre esses dois pólos tem a ver com a maneira como relacionamos e priorizamos a criação e a redenção. Esse é o tema do livro de Chul Won Suh, *O Papel de Jesus Cristo como o Mediador da Criação.*[7]

O Dr. Suh considera que, falando de um modo geral, tem havido duas maneiras principais de configurar esse relacionamento. Por um lado, existem aqueles que têm argumentado que o objetivo principal de Deus é a renovação do cosmos. Dessa forma, a encarnação foi simplesmente um meio para um fim maior. Na realidade, se (hipoteticamente) Adão não tivesse pecado, Cristo ainda assim teria se encarnado, visto que teria sido um passo necessário com vistas à elevação da criação para uma posição mais alta, a humanidade estando aí incluída de modo central. Essa é uma posição essencialmente supralapsariana, tendo a sua concentração básica no fim último da eleição, o destino para o qual todas as coisas estão dirigidas, a renovação do cosmos. Suh denomina isso de teologia "da linha de elevação". Por outro lado, existe o argumento de que a encarnação visa exclusivamente à correção dos problemas que cercam o pecado humano. A restauração da ordem criada é simplesmente um sub-produto; a expiação e a remoção do pecado são primordiais. Nas categorias de Suh, essa é uma teologia "da linha de restituição", considerando a obra de Cristo como algo que está voltado, em primeiro lugar, para a restauração do que aconteceu de errado devido ao pecado. É uma perspectiva infralapsariana.[8]

Evidentemente, existem pontos fracos em ambas as abordagens, que correspondem ao debate infra e supralapsariano. A teologia da "linha de elevação" tende a minimizar o impacto do pecado, quase tornando-o uma parte necessária de uma progressão divinamente ordenada para o alvo de levar a criação à fruição. Novamente, quando tal síntese é adotada, podem facilmente surgir dúvidas sobre o juízo final. Além disso, é possível deixar de envolver Cristo no pecado humano? Muitos dos expoentes desse pensamento têm colocado o Cristo encarnado como o Mediador da criação à exclusão do Filho preexistente (Barth é um deles). Fica-se a imaginar se isso não é um tipo de absolutização do tempo, à moda kantiana. Além disso, falta a centralidade bíblica da morte e da ressurreição de Cristo.

As falhas da teologia da "linha de restituição" concentram-se em uma falta de interesse na criação. Ao se concentrar exclusivamente na redenção dos pecados nos níveis humano e pessoal, seus expoentes podem ter ignorado a extensão cósmica da obra de Cristo. Novamente, tal dualismo aponta para o kantianismo ou até mesmo às raízes gregas. Essa é uma atitude excessivamente individualista. No mundo de hoje, onde a saúde do ambiente é um assunto tão urgente, parece ser restritivo, pietista e irrelevante se agarrar a um modelo teológico que não lida com tais questões. Além do mais, separar a criação da redenção é, por assim dizer, uma posição nestoriana. Assim como os nestorianos mantiveram as duas naturezas de Cristo separadas sem fazer com isso justiça adequada à unidade de sua pessoa, também esse modelo tem dificuldade em integrar o renovo da ordem criada. Isso é um potencial para separação no entendimento das obras e dos caminhos de Deus, o que possui sérias implicações em várias áreas.

O testemunho bíblico é claro sobre a função de Cristo na e sobre a criação. Como o Filho eterno, ele fez todas as coisas (Jo 1.1-5; Hb 1.1,2). Como o Filho encarnado, ele está renovando e restaurará todas as coisas (Ef 1.18-23; Hb 1.2,3; 2.5-9). É preferível manter esses dois aspectos juntos por duas boas razões. Em primeiro lugar, já notamos a identidade e continuidade entre o Filho eterno e encarnado. Em termos de identidade pessoal, é o Logos preexistente que assume a natureza humana em uma união pessoal. A cena e o contexto são diferentes, o ator pessoal é o mesmo. Em resumo, há uma contínua identidade pessoal entre o Filho de Deus preexistente e Jesus Cristo. Em segundo lugar, devemos evitar uma divisão dualista entre criação e redenção. Deus é o Criador e Redentor. Ambos, o universo que ele fez e a redenção que ele providenciou, são obras dele. Se fôssemos conceber a salvação como afetando apenas as dimensões puramente espiritual ou pessoal, seríamos deixados com um evangelho severamente truncado. Tal visão seria semelhante à negação grega do material em favor do espiritual. Além do mais, não poderíamos então fazer justiça a largas seções da Bíblia que falam da criação e seu renovo no nível material. Dessa forma, deveríamos ver o foco duplo da função de Cristo como Mediador da criação como partes de um todo maior e unificado.

Contudo, a ressurreição realmente funciona de uma forma especial, abrindo caminho para algo novo. Apesar de tudo, a obra de Cristo pos-

sui francamente raízes históricas. A encarnação não é nada mais do que a afirmação feita por Deus quanto ao valor e à validade de sua criação e, assim, do espaço e do tempo. Conseqüentemente, a própria ressurreição é a afirmação da obra renovadora e restauradora de Cristo na e sobre a criação. É surpreendente notar quão freqüentemente o Novo Testamento pondera sobre isso. Esse é o ponto no qual lhe é dada "toda a autoridade no céu e na terra" (Mt 28.18), no qual ele é constituído "herdeiro de todas as coisas" (Hb 1.2-3). O grandioso poder de Deus o ressuscitou dentre os mortos e o assentou à destra de Deus, acima de todos os principados e potestades, sendo que todas as coisas foram sujeitas aos seus pés e Cristo encheu toda a criação (Ef 1.18-23). Vivificado no Espírito, ele subiu ao céu, e os anjos são sujeitos a ele (1Pe 3.18,22). Ele agora reina, até que todos os seus inimigos sejam colocados debaixo dos seus pés (1Co 15.20-26). Por sua vez, Paulo descreve nossa salvação dizendo que somos vivificados em Cristo (Ef 2.5). Novamente, em Efésios, Paulo descreve o mistério da inclusão dos gentios na igreja de Cristo (seguindo a ressurreição) como algo manifesto pela igreja aos principados e potestades nos lugares celestiais (Ef 3.8-11), um mistério previamente escondido, mas parte do eterno propósito de Deus.

Aqui estamos muito próximos da perspectiva da expiação como uma conquista. Uma das grandes vantagens dessa perspectiva é sua relação com a criação. No próximo capítulo, sobre a dimensão corporal da realeza mediadora de Cristo, exploraremos mais detalhadamente a relação entre a ressurreição de Cristo e a nossa. No momento, o ponto a observar é o do pecado e da criação desorganizada e caída. Em particular, a raça humana caiu em culpa e miséria, mergulhando o próprio universo em cativeiro. De forma nenhuma isso surpreendeu Deus ou o forçou a mudar os seus planos, como Suh sugere.[9] As ações de Deus são livres, não constrangidas por algo externo a ele. Ele nunca é surpreendido por eventos que ele não esperava. Antes, a encarnação e a obra redentora de Cristo foram planejadas por Deus desde a eternidade com o propósito de remodelar toda a ordem criada, tendo removido o pecado e a culpa humana e conquistado os seus inimigos no campo espiritual. Por causa da continuidade pessoal entre o Cristo preexistente e encarnado, a mediação de Cristo na criação é agora essencialmente semelhante àquilo que havia no princípio. Há continuidade entre elas. Qualquer distinção surge a partir das mudanças das condições da própria

criação. Em primeiro lugar, o cosmos está sujeito à escravidão por causa do pecado humano. Em segundo lugar, o Filho assumiu a natureza humana na encarnação. Todavia, de nenhuma forma houve uma mudança em sua identidade pessoal.

A doutrina da mediação de Cristo na criação possui importantes implicações na relevância contínua de sua obra. Como, pode ser questionado, pode algo que foi realizado tantos anos atrás possuir um efeito contínuo para a raça humana em um sentido contínuo? Quão relevante é para nós hoje a morte expiatória de Cristo há 2000 anos? Como pode a morte de um ter tanta importância para muitos? Por um lado, há um imenso abismo histórico-cultural entre aquela época e agora. Pode isso ser transposto? Por outro lado, como pode nossa situação agora e no futuro ser eternamente afetada por apenas uma pessoa vivendo em algum outro lugar? Aqui, como Colin Gunton proveitosamente sugeriu, a obra mediadora de Cristo na criação assegura-nos de que o abismo histórico naquela época e agora não é nenhuma barreira. O próprio Cristo possui uma importância amplamente cósmica por seu próprio direito. Ele criou o universo. Ele é o Senhor do espaço e do tempo.[10]

A REALEZA MEDIATÓRIA DE CRISTO E O *ESCHATON*

Criação e redenção estão inextricavelmente relacionadas. Por uma perspectiva, a criação existe por causa da redenção; a redenção não será nada menos do que a restauração, o renovo e o complemento da criação, a humanidade incluída de forma central. Por outro ângulo, a redenção depende da criação; a própria cruz exige a existência do mundo, da raça humana, de Jerusalém e do madeiro, enquanto que a tarefa contínua da igreja exige que as nações do mundo continuem existindo a fim de que elas sejam discipuladas.

Isso é verdade também no que diz respeito à perspectiva do fim. Quando Cristo retornar, será para trazer completa salvação para a sua igreja, focalizando a ressurreição e a redenção do corpo. Ao mesmo tempo, o próprio cosmos será libertado (Rm 8.18-23). Paulo reúne esses elementos em Filipenses 2.5-11: Cristo, tendo esvaziado a si mesmo e submetido-se à morte de cruz, é agora exaltado e recebe o nome supremo de "Senhor" (*kyrios*). Sua instalação à destra de Deus está em perspectiva. Como resultado desse evento, todo joelho se do-

brará diante dele, prestando reverência e confessando-o como "Senhor", para a glória de Deus o Pai. Paulo descreve um universo unido: seu foco central é o Cristo exaltado, e todas as coisas são vistas à luz de Cristo. A unidade e harmonia do cosmos serão realizadas por seu Criador, Sustentador, Redentor e Mediador, que providencia um sentido para todas as coisas. Além do mais, a unidade e cumprimento estão por si mesmas baseadas na unidade do próprio Deus. A reverência universal a Cristo como Senhor será para a glória de Deus o Pai. Não há competição dentro da Trindade: "Para o prazer do Pai devemos chamá-lo Senhor".[11] Deus é relacional, em sua unidade ele vive em uma solidariedade de amor e comunhão. Logo, sua criação será trazida à consumação, em harmonia e unidade que, em seu dinamismo essencial, traz honra a Cristo e, conseqüentemente, glória à humanidade. Ainda temos que ver o que Deus fará da raça humana.

Em 1 Coríntios 15.25-28, Paulo nos providencia outro vislumbre da consumação:

> Porque convém que ele reine até que haja posto todos os inimigos debaixo dos pés. O último inimigo a ser destruído é a morte. Porque todas as coisas sujeitou debaixo dos pés. E, quando diz que todas as coisas lhe estão sujeitas, certamente, exclui aquele que tudo lhe subordinou. Quando, porém, todas as coisas lhe estiverem sujeitas, então, o próprio Filho também se sujeitará àquele que todas as coisas lhe sujeitou, para que Deus seja tudo em todos.

Em sua *parousia*, quando os mortos forem ressuscitados, todos os inimigos de Cristo serão sujeitos a ele. Então ele entregará o seu reino a Deus, sua tarefa mediatória estará cumprida, a criação restaurada, a morte destruída, a humanidade triunfante. Em Efésios 1.9-10, Paulo coloca isso da seguinte maneira:

> ... desvendando-nos o mistério da sua [Deus] vontade, segundo o seu beneplácito que propusera em Cristo, de fazer convergir nele, na dispensação da plenitude dos tempos, todas as coisas, tanto as do céu como as da terra [sob um só cabeça: Cristo].

Isso é o que acontecerá quando todas as coisas estiverem sendo governadas por Cristo, o plano eterno de Deus sendo alcançado, todas as

coisas em seus próprios lugares no esquema maior: o amor, bondade, sabedoria e graça de Deus auto-evidentes e completamente manifestos.

A realeza mediatória de Cristo é, por uma perspectiva, um fenômeno relacionado ao tempo, durando da ressurreição à *parousia*. Em um ponto longínquo, ela desaparecerá no estado eterno no qual Deus reina. Por outro ângulo, isso nunca terminará, pois Cristo é e será sempre o nosso Mediador.

No presente, estamos alertas quanto ao importantíssimo assunto do meio ambiente. Se Cristo é Criador e Sustentador do universo, e se ele irá remodelá-lo, então exaustores de carros, a diminuição da camada de ozônio, depósitos de lixo nuclear, gases tóxicos na atmosfera e o problema geral da remoção do lixo são problemas de preocupação integral da igreja e da teologia. Esse mundo pertence ao nosso Salvador, e recebemos a custódia do mesmo. Somos responsáveis diante dele pela forma como usamos sua criação. O problema do pecado inclui não apenas questões de moralidade pessoal, mas também o uso descuidado do ambiente que pertence a Cristo. Uma série de assuntos, nos campos pessoal, político e social são transformados quando vemos a realeza mediatória de Cristo sob essa ótica. Além do mais, como outra implicação direta, nenhum campo está fora dos limites da fé cristã. Todas as coisas – educação, política, negócios, esportes, artes, vida familiar, condições econômicas tais como a inflação e desemprego, pesquisas científicas, o sistema jurídico e outros – devem ser vistos sob a perspectiva da mediação criadora de Jesus Cristo. Isso representa não apenas uma forma de olhar para o mundo. Uma vez que ele o criou, olhar para o universo de qualquer outra perspectiva resultará em distorção.

11

A Realeza Mediatória de Cristo: A Dimensão Corporativa

Nós vimos que, por sua ressurreição, Cristo agora governa o cosmos como seu Mediador. Examinaremos a seguir como a sua autoridade como Rei se relaciona com a salvação da sua igreja. Existe um ponto importante em questão ao se tratar primeiro do domínio de Cristo em todo o cosmos. Embora o nosso lugar como seres humanos, feitos à imagem de Deus, seja central nos planos de Deus, é essencial colocar em seu contexto a nossa própria salvação. O propósito de Deus abrange toda a sua criação. Foi como parte dessa criação que ele nos fez para governá-la e cuidar dela. É também como parte de sua criação que ele pretende libertar-nos do pecado. O resultado final é que a sua igreja deve ser a ponta de lança de um cosmos renovado e restaurado.

A ressurreição de Cristo e a Igreja

Quando Cristo ressurgiu dentre os mortos, ele foi investido de autoridade suprema sobre a criação. Nós já vimos isso. No que dizia respei-

to aos seus discípulos, isso foi o prelúdio da sua constituição em igreja. Ele havia lhes dito para aguardarem em Jerusalém até que viesse o Espírito Santo prometido. Somente uns poucos dias após a ascensão de Cristo, o Espírito repentinamente veio sobre os discípulos expectantes no dia de Pentecoste. A partir desse momento, os discípulos não mais eram simplesmente um grupo de indivíduos que seguiam Jesus. Eles eram uma unidade coletiva. Eles se tornaram a *igreja*, o corpo de Cristo, unidos pessoalmente ao próprio Cristo de modo profundo e muito misterioso, dinamizados além das suas próprias forças para dar testemunho do que Deus havia feito em e por meio de seu Filho.

Se já houve uma demonstração palpável de que a igreja deve a sua origem e existência a Deus, essa demonstração foram os eventos anteriores e posteriores ao Pentecoste. Antes do Pentecoste, os discípulos simplesmente aguardavam, passivos, inativos, impotentes. Simplesmente não havia nada a fazer senão permanecerem juntos em secreto. Essa não era a passividade do fracasso, um caso de incapacidade ou falta de desejo de fazerem o que devia ser feito. Antes, eles estavam obedecendo à instrução do próprio Jesus de aguardarem em Jerusalém até que viesse a promessa do Pai. Essa era a atividade e a atitude apropriada para a ocasião. Então, quando veio o Espírito, a situação foi inteiramente transformada. A partir desse dia, os discípulos se tornaram ativos na proclamação do evangelho, ousados em face da perseguição e generosos em sua preocupação com os pobres e os marginalizados. Além disso, o Espírito realizou o que nenhuma agência humana poderia ter feito. Ele congregou os discípulos não simplesmente em um grupo unido de indivíduos, como uma equipe esportiva com um elevado grau de espírito de equipe, mas, muito mais do que isso, como um organismo com vida própria. Paulo descreve a igreja como um corpo, cada parte unida às outras de um modo espiritual orgânico. Assim, cada parte é inseparavelmente afetada pelo comportamento e saúde de todas as outras partes. Por sua vez, o corpo e todas as suas partes estão unidos à cabeça do corpo, Jesus Cristo (1Co 12.12-26; Ef 4.1-16). Isso excede em muito a unidade experimentada por uma equipe de futebol, voleibol, ou mesmo por uma nação. Essa não é uma união física como em um corpo humano, nem uma união social como em um "corpo político": é uma união efetuada por Deus na qual reside o próprio Deus Espírito Santo (*cf.* Jo 17.21).

Como Pedro deixa claro em seu discurso no dia de Pentecoste, o Espírito foi enviado pelo Cristo ressurreto (At 2.33-36). Conseqüentemente, a igreja foi estabelecida pelo Espírito ao comando do próprio Cristo. A relação entre o Cristo ressurreto e o Espírito Santo torna-se tão forte que Paulo, por exemplo, pode equacionar os dois. "O Senhor é o Espírito", ou "o Espírito do Senhor" (2Co 3.17) não são atípicos em seus comentários. O Cristo ressurreto opera por intermédio do Espírito; o Espírito testifica de Cristo. Cristo envia o Espírito como um ato de bênção sobre sua igreja. Na verdade, há evidência da existência de um estreitamento do foco com o passar do tempo nos escritos de Paulo, de tal forma que, em suas cartas posteriores, a obra do Espírito é crescentemente compreendida como um aspecto da obra do próprio Cristo, provavelmente devido a essa união tão íntima que ela expressa. Como uma inferência dessa tradição apostólica, a própria igreja é amplamente vista como a igreja de Cristo (p. ex., Mt 16.18; At 20.28; Ef 5.25), não apenas capacitada por ele, mas também pertencendo a ele. Essa relação está baseada naquilo que aconteceu no Pentecoste, mas também continua permanentemente (p. ex., Ef 6.10ss.). Nas palavras de Geerhardus Vos, o Espírito é a "atmosfera circundante", a qual a igreja respira para a sua própria existência,[1] pois o próprio Espírito é o penhor da nossa herança. Assim, há uma dimensão passada, baseada no Pentecoste, e uma dimensão presente e contínua, pela qual o Espírito é continuamente enviado à igreja por Cristo, e uma dimensão futura, na qual a completa medida do Espírito será conhecida no *eschaton*. Contudo, todas essas dimensões são dependentes do Cristo exaltado que, juntamente com o Pai, envia o Espírito.

Há um número de maneiras diferentes nos quais o termo "igreja" pode ser usado. Primeiramente, em seu sentido amplo, o termo se refere a toda a companhia dos redimidos, todos os que receberam e irão receber a salvação de Cristo. Nesse sentido, a igreja é idêntica aos eleitos de Deus. Enfim, a igreja nesse sentido somente será conhecida como ela realmente é no final do mundo, no retorno de Cristo. Em um sentido secundário, podemos falar sobre o que freqüentemente tem sido descrito como a igreja "visível", a instituição que está presente aqui e agora em nosso mundo, bem como aqueles que pertencem a ela. Como tal, ela consiste de todos os que professam a fé em Jesus Cristo. Alguns vão mais adiante, crendo que a Escritura nos possibilita considerar os filhos

dos crentes como membros da igreja, mas isso não encontra aceitação universal, principalmente entre aqueles de persuasão batista.[2] Em muitos casos, partes da igreja podem estar vivendo em um estado de declínio doutrinário ou moral, de tal forma que podem até levantar dúvidas se um compromisso com o Cristo bíblico verdadeiramente existe. Contudo, lembramo-nos que a igreja em Corinto, a despeito de todos os seus pecados evidentes e más condutas, ainda foi considerada por Paulo como pertencente a Cristo. Nesse sentido, incluímos a estrutura e governo da igreja em sua expressão a nível local, regional e nacional. Um terceiro sentido se refere à igreja historicamente. Em parte, isso envolve suas declarações doutrinárias passadas, nas quais podemos rastrear sua tentativa de testemunhar a graça de Deus em diversas situações culturais e históricas. Certamente, nem toda atividade passada ou dogmas da igreja podem ser considerados como aceitáveis. A igreja pode progredir ou regredir. Ela pode também digredir. Por exemplo, os dogmas da transubstanciação, da imaculada concepção e da ascensão corpórea de Maria podem todos ser vistos como digressões do ensino da Escritura e também como desenvolvimentos inválidos.

Em todos os vários níveis descritos no parágrafo acima, a despeito de quaisquer qualificações que façamos (no que se refere à condição humana e conseqüentemente pecaminosa na qual nos encontramos), a igreja é indiscutivelmente uma comunidade da ressurreição. Ela é o fruto da morte expiatória de Cristo na cruz e de sua vitória sobre a sepultura. Uma vez que o envio do Espírito é historicamente dependente da morte e ressurreição de Cristo (Jo 7.37-39) e o Espírito trouxe a igreja à existência e continua vitalizando-a, a vida da igreja é, por si mesma, um resultado direto de tudo o que Cristo executou por nossa salvação no Calvário e no túmulo vazio.

A Igreja e a salvação pessoal

A realeza mediatória de Cristo que se estende à igreja inclui a salvação do indivíduo dentro da mesma. Como a comunidade da ressurreição, a igreja é ao mesmo tempo tanto o local como a portadora da salvação. Ela é o local da salvação no sentido de que não há nenhum outro local onde a salvação possa ser encontrada a não ser na igreja. Ela é a portadora da salvação porque foi à igreja que Cristo confiou o

evangelho, e não há outra forma pela qual nós ou qualquer outra pessoa possa ouvir a mensagem do evangelho à parte da instrumentalidade da igreja de Cristo. Aqui usamos o termo "igreja" em um sentido abrangente e talvez até vago. Uma pessoa chega à fé em Cristo simplesmente por ler a Bíblia e talvez não tenha nenhum contato pessoal com a igreja, quer como instituição ou como um corpo de crentes. Ainda assim, é apenas por meio da mensagem dos apóstolos e profetas (o fundamento da igreja) que a salvação alcança a pessoa. Mesmo crianças eleitas e outras pessoas eleitas incapazes de ouvir o evangelho (*cf. Confissão de Fé de Westminster* X.III) são salvas somente por meio de Cristo, o mesmo Cristo sobre quem a igreja testifica. Desenvolveremos primeiramente esse tema, e então analisaremos como a salvação do indivíduo se encaixa nele.

É relativamente fácil ver a igreja como a *portadora* da salvação. É dos púlpitos das igrejas que o evangelho tem sido tradicionalmente pregado. Deus ordenou que ouvíssemos o evangelho pelos lábios de outros. Ele não providenciou entregar a mensagem por si mesmo. Os anjos não são empregados para esta tarefa: somos nós os co-obreiros com Cristo (2Co 6.1). Mesmo se alcançarmos a fé somente por meio da leitura da Bíblia, é a palavra dos apóstolos e profetas que lemos, o testemunho do povo de Deus no antigo e novo pacto. A própria Escritura é um documento do pacto, um testemunho da fé humana, bem como a Palavra de Deus, reconhecida pela igreja como provisão de Deus para sua vida no mundo. Por outro lado, se confiarmos em Cristo por meio de uma apresentação pessoal feita por um amigo, logo, isso foi igualmente pela instrumentalidade de um indivíduo que era parte da igreja em um dos sentidos descritos acima. Se nossa fé não se encaixa no quadro descrito para nós na palavra dos apóstolos e profetas, temos boas razões para questionar se essa é uma fé cristã em primeiro lugar. O Novo Testamento deixa claro que os apóstolos consideravam a transmissão contínua da doutrina apostólica de uma geração a outra (2Tm 2.2), sendo a fidelidade a qualidade básica exigida dos responsáveis, de modo que a mensagem pudesse ser transmitida sem alteração. Freqüentemente, a igreja é exortada a manter a verdade: ela é conscientizada de que sua mensagem deve ser preservada intacta e exortada a lutar contra aqueles que poderiam distorcer ou diluir tal mensagem (2Tm 3.1ss.; 2Pe 2.1ss.; Jd. 3,4).

A seguir, a igreja é também o *local* da salvação no sentido de que não há nenhum outro lugar onde a salvação possa ser encontrada. Jesus Cristo é o único Salvador (Jo 14.6; At 4.12). Somente ele é a esperança do mundo. Mas onde, neste mundo, pode alguém ir a fim de encontrá-lo? Se a igreja é a portadora das boas-novas da salvação, deve ser a igreja o lugar onde devemos ir a fim de encontrar salvação. Isso não é o caso de a Igreja ter eficácia salvadora em si mesma. Somente Cristo salva, mas Cristo é encontrado na igreja. Portanto, a igreja é o local onde a salvação deve ser encontrada, em todos os sentidos da palavra "igreja" discutidos acima. No primeiro significado do termo, encontramos salvação em Cristo por meio do testemunho do povo eleito de Deus, aqueles que em suas próprias vidas encontraram libertação por meio de sua cruz e ressurreição. Em segundo lugar, encontramos salvação por meio do ministério da igreja visível na palavra e nos sacramentos, conforme os mesmos nos direcionam a Cristo, o qual é o único que salva. Em terceiro lugar, encontramos salvação quando assumimos nosso lugar na igreja histórica, confessando nossa fé em harmonia com a igreja dos tempos passados como, por exemplo, no Credo Niceno, reconhecido igualmente no Oriente e Ocidente como expressão da substância da fé trinitariana (como podemos reivindicar partilhar da fé da igreja se não partilhamos de sua confissão?).

Cipriano (*c.* 200-258) escreveu: "Você não pode ter Deus como Pai a não ser que você tenha a igreja como mãe".[3] Calvino estava em perfeito acordo:

> Começarei, então, com a igreja, em cujos seios Deus se agrada em recolher os seus filhos, não apenas para que eles possam ser nutridos pela sua ajuda e ministério em todo o tempo em que são crianças e imaturos, mas também para que eles possam ser conduzidos pelo cuidado maternal dela até que eles amadureçam e, por fim, atinjam o alvo da fé. "Portanto, o que Deus ajuntou não separe o homem" [Mc 10.9], de forma que, para aqueles que ele é o Pai, a igreja possa ser mãe.[4]

E, novamente:

> Mas porque nossa intenção agora é discutir a igreja visível, aprendamos até mesmo do simples título "mãe", quão útil, na verdade

> quão necessário, é que devamos conhecê-la. Pois não há nenhum outro caminho para adentrar a vida a menos que essa mãe nos conceba no seu ventre, dê-nos à luz, alimente-nos nos seus seios e, por último, a menos que ela nos guarde sob os seus cuidados e direção até que, despindo-nos do corpo da carne, tornemo-nos como anjos... Além do mais, longe dos seus seios ninguém pode esperar nenhum perdão dos pecados ou nenhuma salvação...[5]

A igreja não compete com Cristo pela simples razão de que ela pertence a Cristo, é vivificada por Cristo, é habitada pelo Espírito de Cristo e proclama a palavra de Cristo por meio dos seus apóstolos e profetas. A salvação, portanto, ocorre *na* igreja e *em relação com* a igreja. Tanto a igreja quanto a salvação que ela proclama e leva são igualmente embasadas na eficácia salvadora da cruz e na ressurreição de Jesus Cristo.

A partir de tudo o que foi dito acima, fica claro que soteriologia e eclesiologia estão integralmente relacionadas, sendo que ambas são resultantes das realizações de Cristo. Nisso nós nos distanciamos de duas posições proeminentes: o Catolismo Romano tradicional e muito do evangelicalismo anglo-saxônico moderno. Em primeiro lugar, o Catolicismo Romano tradicional tem subordinado a soteriologia à eclesiologia. A igreja foi colocada em uma posição comparada à Santa Escritura, visto que tem sido reivindicado que a Escritura somente pode ser interpretada corretamente pela "Santa Madre Igreja".[6] Mesmo o Vaticano II, com uma mais notável e elaborada doutrina da Escritura e tradição, não resolveu a questão sem uma montanha de ambigüidades.[7] Em essência, a autoridade da hierarquia da igreja era tal que outras áreas da vida eclesiástica e doutrina eram subordinadas à sua autoridade. Conseqüentemente, ou talvez devêssemos dizer concorrentemente, a salvação pessoal era para ser recebida apenas como o resultado direto da participação nos canais prescritos da graça sacramental. Os sacramentos, funcionando com eficácia *ex opere operato* (automática), eram indispensáveis à salvação. Por exemplo, morrer sem o batismo era pôr em perigo a salvação de uma pessoa. Deus, na verdade, operava por meio dos sacramentos. Colocado abruptamente, para ser salvo, alguém precisava se unir à igreja. Primeiro a eclesiologia, depois a soteriologia.

O evangelicalismo moderno na Inglaterra e na América do Norte toma o extremo oposto. A soteriologia vem em primeiro plano e a

eclesiologia vagueia bem atrás. O ponto-chave é ter Cristo como nosso Salvador e Senhor. O indivíduo é de suma importância. A ênfase da pós-renascença sobre a pessoa individual tem dominado a igreja a tal ponto que áreas completas do ensino bíblico básico sobre solidariedade soam estranhas e discrepantes, se é que elas sequer chegam a ser ouvidas. Mas Paulo descreve a salvação essencialmente em termos corporativos, como estando em Cristo e sendo ressuscitados em Cristo. Como resultado disso, a membresia na igreja tem sido, na prática, vista como pouco mais do que um supérfluo opcional e, em muitos casos, também, ocasiões para conforto próprio. Confiar em Cristo? Sim. Unir-se à igreja? Talvez, mais tarde, no momento oportuno. Aliado a isso há uma negligência, até mesmo uma diminuição dos sacramentos. O batismo é freqüentemente visto como um ato de obediência pessoal a Cristo, como um testemunho a outros, como um passo na rota do discipulado e, portanto, como algo que pode vir mais tarde, em algum lugar ao longo da caminhada. A prática persistente do Novo Testamento de batizar no primeiro momento em que a pessoa pode ser considerada como cristã (seja na conversão ou no nascimento dos filhos dos pais crentes) é freqüentemente ausente. No evangelicalismo moderno, soteriologia e a eclesiologia têm sido separadas radicalmente. Junto a essa tendência perturbadora, tem havido uma proliferação de organizações para-eclesiásticas que são ativas no ensino e na pregação da fé, áreas essas que o Novo Testamento confia à igreja. Muitas dessas organizações têm feito um excelente trabalho na divulgação do evangelho, ministrando a cristãos e servindo às necessidades humanas. A existência delas, contudo, tem unido pessoas com diversas formações eclesiásticas. Isso tem sido, na maior parte, uma forma maravilhosa de restaurar um foco sobre os temas centrais do evangelho. Isso também tem alimentado um ecumenismo bíblico. Contudo, a fim de atingir essa cooperação, questões sobre a igreja e os sacramentos têm geralmente sido deixadas em escanteio. A mensagem passada é que esses assuntos são puramente secundários. Ao mesmo tempo, há pouca dúvida de que a própria existência de tantas organizações para-eclesiásticas seja um testemunho da má condição da igreja institucional, bem como do fato inquestionável de que uma soteriologia individualisticamente dirigida rompeu a corda que liga a igreja e o indivíduo juntos sob a realeza mediatória de Jesus Cristo.

O que ocorre é que a soteriologia individual e a eclesiologia estão integralmente relacionadas, e essa relação deveria receber expressão renovada novamente em nossos próprios dias. Uma forma de fazê-lo é prestar mais atenção à doutrina bíblica do pacto à medida que ela atinge o clímax e a completa expressão na obra de Cristo. No pacto da graça, o indivíduo encontra o seu lugar na comunidade do povo de Deus. A solidariedade corporativa é muito importante, mas essa não é uma solidariedade que não tem consideração com a liberdade individual. A pessoa piedosa, por definição, pertence à comunidade. Além do mais, como indicamos no capítulo 2, o próprio pacto é cumprido para nós em todos os níveis por Cristo. Ele é o Mediador prometido, dele é a resposta exigida. Ele é o nosso Deus, nós somos povo de Deus nele. Liberdade individual e solidariedade coletiva são harmonizadas em Cristo, e nele soteriologia e eclesiologia encontram sua unidade.

A teologia reformada clássica lida longa e duramente com essas relações. Já nos referimos a Calvino. É notável como ele é capaz de desenvolver as implicações da vida cristã em grande medida no Livro III das *Institutas* e integrar tal discussão em um tratamento igualmente detalhado no Livro IV sobre a igreja como o meio pelo qual Deus nos apresenta a uma sociedade de Cristo e nos mantém nela. Não há nenhum sentido na existência de duas linhas, a individual e a corporativa, como rivais ou como uma mais importante que a outra. É animador ver uma apreciação renovada dessas relações emergindo nos últimos anos, da maneira como isso é exemplificado no título do relatório da ARCIC II, *Salvação e a Igreja*.

Da mesma forma, a família também é integral na soteriologia, assim como a realeza mediatória de Cristo. A tradição ocidental tem se concentrado grandemente no indivíduo e nas decisões do mesmo. "Um homem, um voto" é o lema que o Ocidente tem espalhado aberta e abrangentemente, e nós temos esquecido quão central é a unidade da família nos planos redentores de Deus. "Eu e a minha casa serviremos ao SENHOR" foi uma coisa santa e natural para Josué no contexto da estrutura familiar do pacto de Deus (Js 24.15). Em uma congregação que toma a Escritura seriamente, ouvi recentemente um pregador sobre o mesmo texto lido dizer: "*Eu*, eu servirei ao Senhor"!

Como a igreja é um instrumento de salvação, o ministério da Palavra e os sacramentos são os focos gêmeos centrais pelos quais a realeza

mediatória de Cristo é avançada. Eles são ambos funções do ministério contínuo de Cristo. Eles são também meios pelos quais Deus nos traz à sua igreja e, assim, à salvação. Eles também são meios pelos quais nossa união com Cristo é cultivada em uma base contínua. Para Paulo, Cristo e o Espírito estão unidos na administração do batismo quando somos incorporados no corpo de Cristo (1Co 12.13). Um único Espírito nos batiza em um único corpo e, a partir de então, capacita-nos a beber de si mesmo em uma base contínua. Teologicamente, o Espírito está, portanto, relacionado ao batismo. Isso não significa que a graça do Espírito esteja presente automaticamente no batismo. Nem tão pouco implica que haja necessariamente uma identidade temporal entre o batismo e a ação do Espírito batizando-nos no corpo de Cristo. Essa é uma relação teológica. O Espírito nos torna membros vivos da igreja de Cristo, sendo que o correlativo teológico é o nosso batismo com água. Os dois são partes de um todo integral, dois lados de uma mesma moeda. Cada indivíduo cristão é incorporado na igreja de Jesus Cristo pelo Espírito no batismo. Essa declaração não faz distinção sobre quando tal pessoa se torna um cristão. Cristo e o Espírito, o indivíduo e a igreja, estão em congruidade harmônica.

A ressurreição de Cristo e a nossa

A relação entre cristologia, soteriologia e eclesiologia é plenamente evidente quando olhamos para o futuro e para a ressurreição. Nossa ressurreição no final dos tempos marcará a conclusão da salvação da igreja. Ela está fundamentada na ressurreição de Jesus Cristo. Assim, a própria ressurreição de Cristo marca o começo de seu reinado como o Rei-mediador, um reinado que culminará no domínio total sobre a morte, bem como na ressurreição de sua igreja no poder do Espírito.

Em 1 Coríntios 15, Paulo desenvolve esses temas de forma ampla. Subjacente aos seus comentários, há uma pressuposição de que a ressurreição de Cristo e a nossa são, em essência, uma só realidade. Ele argumenta em retrospectiva e em prospectiva, de um lado para o outro, de uma forma que pressupõe que haja uma relação orgânica entre as duas. Assim, nos versículos 12-19, ele indica que, se Cristo não ressuscitou dentre os mortos, também não podemos ser ressuscitados. Novamente, se não há nenhuma ressurreição geral dos mortos, é impossível

que o próprio Cristo possa ter sido ressuscitado em primeiro plano. Em ambos os casos, todo o edifício da fé cristã desmoronaria. Portanto, a relação entre a ressurreição de Cristo no ano 30 d.C. e a nossa no final dos tempos é tão próxima, tão indestrutível, que se uma parte não fosse verdadeira, a outra também seria falsa. Elas são partes da mesma realidade, algo como um pedaço de bolo dividido em dois, ou como gêmeos idênticos são dois segmentos do mesmo óvulo fertilizado. Na física pós-einsteiniana, tem sido demonstrado que as partes de uma pequenina partícula subatômica, divididas em duas e separadas por um espaço infinito, se comportarão identicamente. De uma forma um tanto quanto análoga, a ressurreição é um fenômeno singular, sendo que suas partes são separadas por um tempo indefinido. Assim, a natureza do corpo ressurreto é a mesma, tanto para Cristo quanto para nós (vs. 42-49). Como Adão foi aquele que iniciou a raça, "um ser vivente", deixando como herança um corpo sujeito à fraqueza, corrupção e morte, da mesma forma o Cristo ressurreto, "um espírito vivificante", é o primeiro fruto (*cf.* vs. 20, 23) daqueles que pertencem a ele e que compartilharão do corpo ressurreto, que é poderoso, glorioso, incorruptível e sob o ímpeto do Espírito Santo. Uma vez mais, a salvação do indivíduo e a Igreja são inseparáveis, enquanto que a ressurreição de Cristo, da qual participamos, é habilitada pelo Espírito, sendo que o Cristo pós-ressurreição é "o Espírito vivificante" (aquela relação tão próxima entre o Cristo ressurreto e o Espírito novamente!) com o corpo ressurreto sendo "espiritual", um corpo pneumático.

A ressurreição marca a inteireza da igreja. Cristo deu a si mesmo pela igreja e agora a nutre e cuida dela. Por último, ele irá apresentá-la a si mesmo livre do pecado e cheia de glória (Ef 5.25-27). A ressurreição, ao mesmo tempo, é o ponto no qual nossa redenção é completa (Rm 8.23). Ela é o objetivo pelo qual ansiamos com uma força poderosa e emocional (2Co 5.1-5):

> Pois, na verdade, os que estamos neste tabernáculo gememos angustiados, não por querermos ser despidos, mas revestidos, para que o mortal seja absorvido pela vida....

A *parousia* de Cristo, quando seremos ressuscitados, consumará nossa salvação como indivíduos e o gozo da igreja como noiva de Cristo.

Enquanto isso, Cristo, no seu reinado mediador, subjugará os seus inimigos progressivamente, seu Espírito operando por meio de sua igreja. A morte em si mesma é o último inimigo a ser destruído, uma vez que ela já recebeu um golpe mortal na cruz (Hb 2.14; 2Tm 1.10), mas aguarda sua abolição final na *parousia* (1Co 15.23-26). No contexto de 1 Coríntios 15, que citamos acima, Paulo argumenta que, quando a morte for abolida, todos os outros inimigos de Cristo já estarão subjugados. A morte é o último inimigo a ser destruído. O reino mediador de Cristo é, portanto, uma maré de conquista progressivamente avançando. Como o fermento oculto em uma massa fermenta gradualmente toda a massa, ou como uma pequena semente de mostarda cresce para tornar-se um grande arbusto, também o reino de Cristo, a princípio escondido como uma semente lançada pelo semeador, por fim se espalha e permeia todo o campo:

> Porque, assim como, em Adão, todos morrem, assim também todos serão vivificados em Cristo. Cada um, porém, por sua própria ordem: Cristo, as primícias; depois, os que são de Cristo, na sua vinda. E, então, virá o fim, quando ele entregar o reino ao Deus e Pai, quando houver destruído todo principado, bem como toda potestade e poder. Porque convém que ele reine até que haja posto todos os inimigos debaixo dos pés. O último inimigo a ser destruído é a morte (1Co 15.22-26).

O indivíduo, a igreja, o cosmo, serão todos trazidos sob a liderança de Cristo. A grande salvação final já começou! A própria ressurreição de Cristo é o primeiro fruto, o pagamento da primeira parcela, e, como tal, a garantia de que a realidade completa será realizada.

Em resumo, o reino de Cristo estende-se sobre todo o universo. Em um sentido mais direto, ele está focalizado em sua igreja e nos indivíduos dentro da mesma. A salvação individual não deve ser separada da igreja, que traz a mensagem do evangelho e à qual Cristo confiou os meios pelos quais o evangelho é cultivado. Tanto o indivíduo quanto a igreja são nutridos para a salvação pelo Espírito Santo, a quem o próprio Cristo enviou. No fim das contas, essa salvação será consumada na ressurreição, quando Cristo retornar. Contudo, nossa ressurreição é parte da mesma realidade que a ressurreição de Cristo. É impossível entender o evangelho corretamente se o mesmo for separado do abrangente reino de Jesus Cristo, nosso rei, a quem estamos unidos pelo Espírito.

Conclusão

Resumindo, Jesus Cristo é singular. Somente ele é Deus encarnado. Totalmente humano, ele é simultaneamente um com Deus, posição e identidade pessoal. Assim, sua obra "por nós e por nossa salvação" é completa e totalmente efetiva. O eterno propósito de Deus na eleição foi focalizado nele, e nós fomos escolhidos em Cristo antes da criação do mundo. O pacto de Deus foi estabelecido em Cristo, e todas as promessas de Deus atingem sua expressão nele. Ele é o único Mediador entre Deus e a humanidade. Em Cristo, Deus é o nosso Deus; em Cristo, nós somos povo de Deus. Como profeta, Cristo pronunciou a palavra de Deus durante seu ministério terreno, uma vez que ele era e é a eterna Palavra; por intermédio dos seus apóstolos enviados, ele nos fala hoje na Escritura Sagrada. Como o nosso sumo sacerdote, sua morte na cruz expia nossos pecados e traz todos os que confiam nele a um relacionamento vivo com Deus como seus próprios filhos. Ressurreto dentre os mortos, "ele assenta-se à mão direita de Deus até todos os seus inimigos serem subjugados" (Isaque Watts). Ele é rei, renovando o cosmos e governando sua igreja. Quando ele retornar, sua igreja fervorosa será elevada para servir a Deus na vida do mundo porvir. Todo joelho se dobrará e toda língua confessará que Jesus Cristo é Senhor, para a glória de Deus o Pai.

APÊNDICE

O INTENTO DA EXPIAÇÃO

Uma questão freqüentemente debatida no decorrer dos anos e, algumas vezes, até vigorosamente, é a que diz respeito ao intento de Deus na morte de Cristo. O que realmente Deus planejou fazer ao entregar seu próprio Filho a uma morte tão cruel? O termo tradicional para esse assunto é a extensão da expiação. Essa frase, contudo, é equivocada por um número de razões. A palavra *extensão* normalmente se refere a uma área, um espaço físico ou geográfico ou à consideração de largura. Ao ser traduzida para o debate da expiação, o foco passa a ser aquele do *número*: quantos ou qual a proporção do benefício da morte de Cristo? Cristo fez expiação pelos pecados de todos ou apenas pelos pecados dos eleitos? Ele fez expiação pelos pecados de todos em um sentido provisional? Ou, colocando de outra forma, a expiação é de um valor limitado ou ilimitado? Contudo, se a idéia de *propósito* é o tema central, o ponto principal em questão é o *propósito* ou *esquema*. Em resumo, o assunto se cristaliza no lugar da expiação dentro do plano geral de Deus para a redenção da humanidade. Nesse sentido, o espacial e o matemático rendem-se ao teológico. Na verdade, categorias de intenções têm definido a natureza da discussão. Deus planejou que a cruz salvasse o seu povo escolhido ou, antes, ele permitiu que ela fosse um pagamento

provisional pelos pecados de todos, a ser efetuado por aqueles que se arrependerem do pecado e confiarem em Cristo?

Esse tópico tem sido, às vezes, debatido ao ponto da controvérsia. Ou a questão é enfrentada, levando-se em conta os perigos da contenda, ou o mesmo é ignorado. Mas há poucos assuntos teológicos que, embora enigmáticos, não possuam importantes diferenças subjacentes que necessitem ser compreendidas. Estamos lidando com essa questão por crermos que a mesma faz parte dessa categoria. Por detrás das diferenças sobre o intento da expiação, subjazem discordâncias acerca da natureza da expiação. Por essa razão, o esclarecimento dessas discordâncias pode ser útil a discussões futuras.

Ao mesmo tempo, é importante lembrar que estamos para focalizar posições, e não pessoas. Quando certas perspectivas estão sob crítica, devemos trazer à mente que estudiosos, pregadores e teólogos nunca são totalmente consistentes e geralmente possuem uma destreza instintiva para evitar as armadilhas às quais suas próprias teorias podem conduzi-los. Examinaremos as vantagens e desvantagens das principais posições alternativas e procuraremos indicar algumas das principais fronteiras dentro das quais um debate deveria ocorrer. É possível que haja nuanças adicionais que não temos tempo para cobrir.

Panorama histórico

O período da pós-Reforma viu as linhas de divisão nesse assunto claramente delineadas. Antes disso, porém, houve duas correntes principais, sendo que a posição majoritária era a de que Cristo havia morrido por todos. Enquanto havia alguns que, como Orígenes, inclinavam-se a uma forma de universalismo, na maior parte havia pouca tentativa em considerar o desígnio de Deus na expiação. Houve figuras notáveis, contudo, que afirmaram que Cristo morreu com a intenção de fazer expiação apenas pelos eleitos de Deus. O grande Agostinho foi um desses,[1] e Próspero de Aquitânia foi outro.[2] Também o foi Gottschalk.[3] Pedro Lombardo, por sua vez, produziu a fórmula "suficiente para todos, eficiente para os eleitos",[4] que ocuparia um papel significativo nas discussões seguintes. A questão foi lançada em primeiro plano pela defesa da Reforma quanto à soberania de Deus. Oecolampadius, Bucer e Vermingli[5] ensinaram que Cristo morreu pelos eleitos, mas foi somente após o Colóquio de

Montbéliard (1586) que esse assunto tornou-se um tópico de controvérsias, quando Teodoro de Beza (1519-1605), o sucessor de Calvino em Genebra, colidiu com o luterano Jacob Andraeus. Beza manteve firmemente que Cristo morreu para salvar somente os eleitos, enquanto que Andraeus manteve uma expiação universal. Quando Armínio apareceu em cena, as linhas de batalha estavam firmemente traçadas. Armínio considerou a eleição de Deus como condicional à sua previsão de quem haveria de crer. Em resumo, Deus não concede a fé às pessoas porque ele as elegeu. Pelo contrário, ele elegeu aqueles que ele anteviu que se arrependeriam e creriam. Portanto, uma vez que a eleição é condicional, também o é a expiação. Cristo sofreu na cruz. Sua morte era, conseqüentemente, disponível a todos, condicionada, porém, ao fato de que todos cressem nele. O Sínodo de Dort foi forçado a fazer um importante pronunciamento. Em uma abrangente declaração seguindo um debate tenso e potencialmente divisor nos bastidores, o Sínodo enfatizou o valor infinito da morte de Cristo, sendo movido a especificar o seu escopo universal (universal no sentido de que a promessa do evangelho deve ser proclamada indiscriminadamente a todos os povos sem exceção), antes de finalmente indicar que era a intenção de Deus que seu Filho fizesse expiação pelos pecados dos eleitos.

Efetivamente, quatro posições substanciais são claras, dentro das quais podem haver diversas nuanças perceptíveis. Em primeiro lugar, há o *universalismo*. Essa é a pressuposição de que Cristo morreu com a intenção de fazer expiação por todas as pessoas sem exceção e o resultado de sua obra salvadora é que todos, sem exceção, são salvos. Assim, a intenção de Deus foi alcançada. O intento é idêntico ao resultado. Em geral, essa perspectiva possui o mérito de afirmar que propósito e empreendimento estão em harmonia. Contudo, ela deixa de fazer justiça ao testemunho das Escrituras de que nem todos serão salvos (Dn 12.2; Mt 25.46; 2Ts 1.8-10; Ap 20.7-15). Jesus falou mais sobre o inferno do que sobre o céu. Se todos serão salvos, por que a urgência na proclamação do evangelho que vemos em Atos?

Em segundo lugar, a perspectiva de *Armínio* e daqueles que o seguiram foi a de que Cristo morreu com a intenção de salvar todas as pessoas sem exceção. Nem todos, contudo, são salvos. Portanto, ele não assegurou uma expiação real na cruz, mas submeteu-se a um sofrimento provisório por tudo o que é ratificado pelos crentes quando eles confiam em Cristo na

conversão. A morte de Cristo permite ao Pai perdoar a todos que se arrependem e crêem. Conseqüentemente, a cruz não é uma satisfação direta da justiça divina por Cristo em lugar daqueles a quem ele representa. Em vez disso, a justiça divina é satisfeita por aqueles que escolhem crer. Essa é uma satisfação indireta e provisória da justiça de Deus. O intento da expiação não é assegurado, uma vez que não são salvas todas as pessoas, sem exceção.

Em terceiro lugar, há a perspectiva conhecida como *expiação limitada*. O modificador é usado para indicar sua reivindicação de que a eficácia da expiação foi limitada aos eleitos. Em resumo, Cristo morreu com a intenção de fazer expiação somente pelos eleitos. Como tal, intenção e realização estão em harmonia, mas, ao contrário do que acontece no universalismo, dá-se crédito ao fato de que nem todos serão salvos. Aos olhos dos defensores das teorias de Armínio e Amyraut (veja abaixo), essa posição não faz justiça a várias passagens bíblicas que descrevem Cristo morrendo por todos, nem tão pouco oferece espaço para a oferta divina de perdão a todos os que crerem.

Em quarto lugar, com o teólogo francês Moyse Amyraut surgiu a idéia que se tornou conhecida como *universalismo hipotético*. Amyraut (1596-1664) manteve que Cristo morreu por todos sem exceção. Deus, em sua onisciência, contudo, reconhecendo que nem todos creriam em Cristo, decretou salvar um certo número. Conseqüentemente, o Espírito Santo aplica a salvação aos eleitos, enquanto Cristo morreu por todos. O intento da expiação, portanto, difere da aplicação da salvação. Novamente, uma vez que Cristo morreu com a intenção de que todos fossem salvos, sua morte não é o castigo da ira divina pelos pecados de seu povo.

As controvérsias históricas têm sido atrapalhadas por terminologias emotivas. O uso do termo "expiação limitada" é um exemplo disso. O oposto de limitado é ilimitado. Uma expiação livre de todos os limites humanos é claramente uma opção muito mais atrativa. Com tal linguagem, uma posição é prejudicada de antemão, e o raciocínio claro é imediatamente obscurecido. Uma alternativa algumas vezes usada tem sido a de renomear a "expiação limitada" como "expiação definida". O resultado disso é que universal ou ilimitado torna-se indefinido, carregando em si uma impressão de raciocínio vago ou de indiferença doutrinária. Uma vez mais, uma posição é prejudicada pela escolha da terminologia.

Os assuntos talvez sejam mais corretamente avaliados pelos termos "efetivo" e "provisório". Uma posição argumenta que Cristo realmente realizou plena satisfação pelos pecados na cruz e assegura, também, a resposta da fé por parte de seu povo; a outra (em diferentes apresentações em ambas as formas, a de Armínio e a de Amyraut) mantém que ele simplesmente sofreu, e que seu sofrimento não atinge intrinsecamente o que foi objetivado fazer, uma vez que o mesmo é dependente da resposta por parte dos seres humanos que, em muitos casos, impedem que essa satisfação seja concretizada. Por um lado, é dito que Deus salva pecadores. Por outro lado, é reivindicado que Deus faz provisões para que os pecadores sejam salvos, mas ao mesmo tempo deixa a salvação à mercê da decisão deles mesmos, pois sua provisão é contingente e provisória.

O CERNE DA QUESTÃO: A NATUREZA DA EXPIAÇÃO

À primeira vista, essas questões parecem ser misteriosas e especulativas. Subordinadas a elas, porém, estão assuntos de grande importância. Na raiz jazem diferenças sobre a natureza da expiação. Os efeitos decorrentes da expiação dependem do que de fato ocorreu no Calvário e de qual foi a intenção do próprio Deus com relação aos resultados. Se Cristo morreu com a intenção de fazer expiação dos pecados de todos, sem exceção, e se ele realmente assegurou a salvação de todos, logo todos serão salvos. Um universalismo resultará da concepção acerca do propósito da cruz. As mesmas observações se aplicam às outras perspectivas sobre a expiação. A natureza da expiação é uma só peça com o propósito da mesma.

No capítulo 7, vimos que o Novo Testamento enfatiza a expiação como uma substituição penal. Cristo sofreu em nosso lugar, em nosso benefício. Ele sofreu para levar os nossos pecados, e suportou a penalidade que nós mesmos deveríamos sofrer, a ira justa de Deus por causa do nosso pecado. Ele realizou completamente essa obra. Ele clamou "está consumado!". Ele foi abertamente vindicado por Deus na ressurreição, evidência pública de que sua obra expiatória foi completa. Por causa de sua submissão à justiça de Deus a nosso favor, não há mais débito a ser pago por nós.

Uma vez que Cristo realizou expiação pelos pecados na cruz, somos deixados com as seguintes alternativas: ou ele sofreu em lugar de todas as pessoas, caso em que todos serão salvos, ou ele sofreu em lugar dos eleitos de Deus, caso em que somente os eleitos serão salvos. A primeira alternativa é excluída pelo testemunho consistente e inflexível das Escrituras de que alguns perecerão. Se começarmos pela natureza da expiação, seremos deixados apenas com a segunda alternativa, ou seja, a de que Cristo morreu na cruz para assegurar a salvação de uma vasta comunidade, muito numerosa, extraída de cada nação sobre a face da terra (Ap 7.9).

Parece que, se desejarmos afirmar que Cristo morreu por todos sem exceção e ao mesmo tempo rejeitarmos o universalismo, não teremos nenhuma outra alternativa senão redefinir a natureza da expiação. Nesse caso, a morte de Cristo não terá assegurado a salvação de ninguém em particular. Ela terá sido apenas um sofrimento provisional, dependente para o seu efeito de uma resposta de fé por parte do pecador. Essa posição apresenta sérios problemas por várias razões. Em primeiro lugar, o sustentáculo da eficácia da expiação, segundo essa posição, pertence aos seres humanos. É a nossa resposta que torna a expiação efetiva. Cristo na cruz não pagou plena e exaustivamente a penalidade por todos os pecados de ninguém. Portanto, é o ponto de arrependimento e fé de nossa parte que traz a expiação à realidade. Até esse momento e à parte do cumprimento dessa condição, Cristo não fez expiação pelos pecados de ninguém. Fé é a articulação da qual a expiação depende. O sofrimento de Cristo na cruz é puramente contingente e provisional. Parece teologicamente impossível sustentar a natureza substitutiva da expiação e ao mesmo tempo manter que Cristo morreu provisoriamente por todos sem exceção. Além do mais, uma vez que temos visto o testemunho apostólico sobre a substituição penal ao longo do Novo Testamento, somos forçados a concluir que a idéia de que Cristo morreu com a intenção de fazer expiação provisoriamente por todos sem exceção não tem fundamento.

O que estamos discutindo aqui é a teoria arminiana clássica sobre a expiação. Certamente é verdade que os arminianos têm estado entre os mais leais defensores da substituição penal: o lugar deles no mundo evangélico é seguro. Seguidores modernos de Armínio podem geralmente divergir sobre esse ou aquele ponto, mas tanto calvinistas quanto

arminianos, nos dias atuais, reconhecem que o Arminianismo histórico não é coerente com a substituição penal.[6]

Para que isso não soe um tanto quanto surpreendente, passaremos a notar alguns outros pontos acerca da perspectiva arminiana. Primeiramente, como a doutrina arminiana da expiação se relaciona com a graça de Deus? Lembramos que o ponto decisivo da expiação é aquele em que a pessoa se arrepende e crê. Tudo o que Deus fez em prol da nossa salvação em Cristo é, por fim, dependente do que o indivíduo faz em resposta. Se a fé é vista como um dom de Deus, o problema é colocado nas mãos dele, pois ele quis que a morte de Cristo fosse para todos, mas não concede fé a todos. Contudo, se a fé não é vista como um dom de Deus, então os seres humanos são, muito obviamente, co-autores com Deus de sua própria salvação. A fé salvadora é, então, uma atividade puramente humana, independente da graça de Deus. Como isso se relaciona com o testemunho das Escrituras de que salvação é obra apenas do Senhor? Quão necessários são os seres humanos nessa realização, se eles ainda retêm a habilidade de fazer o que é correto aos olhos de Deus à parte do exercício da graça salvadora? Estão eles realmente mortos em pecados (Ef 2.1), de tal forma que precisem ser recriados? Ao ampliar a capacidade natural dos pecadores em fazer o que é correto, a graça que Deus manifesta no resgate deles é reduzida.

Em segundo lugar, como uma expiação provisória resolve o problema do pecado? A perspectiva arminiana da expiação mantém que os sofrimentos de Cristo na cruz foram aceitos por Deus como uma completa satisfação de sua justiça pelos pecados reais de seu povo e, adicionalmente, a eficácia da expiação depende de uma resposta do crente ao evangelho. Que base existe para essa justiça divina? Como podemos ter segurança de que todos os nossos pecados, cada um deles, recebeu total, completa e inteira punição como a justiça de Deus requer e, conseqüentemente, que fomos libertos por Deus de toda condenação possível tanto agora como eternamente? Como Toplady escreveu: "Deus não pode exigir o pagamento duas vezes, uma vez das sangrentas mãos da minha fiança e a outra vez das minhas próprias mãos". De acordo com a perspectiva arminiana, Cristo não fez pagamento pelos meus pecados reais. Ele simplesmente sofreu. O perdão é livre, mas ele não possui nenhuma base na justiça divina. A relação entre o pecado humano e a justiça de Deus em punir o homem ("a alma que pecar, essa

morrerá") é removida e, portanto, não há relação entre o perdão dos pecados e a justiça de Deus. Essa posição possui associações históricas muito próximas à teoria governamental da expiação (Grotius, o autor da teoria governamental, era um arminiano), cujas fraquezas vimos no capítulo 8.

A crítica acima também se aplica à teoria amyraldiana da expiação. Amyraut também argumentou que Cristo morreu com a intenção de realizar expiação por todos sem exceção. Assim, essa posição também não pode manter consistentemente a substituição penal. Mais do que isso, ela abertamente revela uma colisão interna na mente de Deus, com uma intenção de que a morte expiatória de Cristo fosse para todos, sendo ao mesmo tempo contrariada por um decreto de salvar apenas alguns. Consideraremos essas implicações teológicas abaixo.

Os assuntos em questão no relacionamento entre o intento da expiação e sua natureza são bem resumidos pelo puritano John Owen:

> Ao que eu acrescento esse dilema aos nossos universalistas: Deus impôs sua ira justa a Cristo, e Cristo suportou as dores do inferno, ou por todos os pecados de todos os homens, ou por todos os pecados de alguns homens, ou por alguns pecados de todos os homens. Se a posição correta for a última, que se refere a alguns pecados de todos os homens, então todos os homens possuem alguns pecados sobre os quais ainda devem responder, e nenhum homem será salvo... A segunda, que é o que eu afirmo, é que Cristo sofreu por todos os pecados de todos os eleitos do mundo e em lugar e em benefício dos mesmos. Se a posição correta for a primeira, por que, então, não são todos livres da punição de todos os seus pecados? Você dirá: "Por causa da incredulidade". Mas essa incredulidade é em si mesmo um pecado, não é? Se não for, por que deveriam eles ser punidos por causa dela? Se for, então Cristo sofreu a punição devida à mesma, ou não. Se sim, por que deveria ela prejudicá-los mais do que os outros pecados pelos quais ele morreu, já que eles participam do fruto de sua morte? Se ele não sofreu a punição devida à incredulidade, logo ele não morreu por todos os pecados deles. Deixe-os escolher qual partido eles preferem.[7]

Ou como um escritor mais recente coloca: "Se universalizarmos a extensão, limitamos a eficácia".[8] Discutiremos algumas das críticas dessa

perspectiva mais tarde. Expiação universal não pode ser expiação efetiva, a menos que nós aceitemos todas as implicações de um universalismo completamente desenvolvido. A expiação universal é, na prática, limitada em sua eficácia.

O CONTEXTO TEOLÓGICO

Nossa investigação até aqui pode ser resumida da seguinte maneira: somente a expiação efetiva faz justiça à insistência bíblica de que a cruz foi uma obra de substituição penal. Na seção abaixo consideraremos a perspectiva da expiação efetiva sob diversos ângulos teológicos. Será importante ver se isso se encaixa dentro do quadro geral de Deus lidando conosco em Jesus Cristo. Uma teoria dessa natureza, para ser válida, deve ser compatível com o que nós sabemos sobre outras áreas teológicas adjacentes. Examinaremos um número de esferas nas quais a expiação efetiva parece compatível com o contexto teológico global, e então voltaremos a discutir algumas áreas nas quais essa compatibilidade parece fraca.

Antes de tudo, devemos observar que essa perspectiva é perfeitamente congruente com a mais ampla estrutura bíblica na qual a expiação é discutida. Quer consideremos a cruz como obediência, como sacrifício, como conquista sobre Satanás, como reconciliação ou como propiciação, todos esses elementos pertencendo a um todo, como temos visto, o ponto em que Cristo morre como representante de seu próprio povo é não apenas compatível, mas positivamente necessário. De outra maneira, como poderia a reconciliação ter sido alcançada na cruz (e Paulo fala sobre a reconciliação como realizada), a menos que aqueles que foram reconciliados fossem realmente reconciliados? Uma vez que alguns continuam em um estado de inimizade com Deus, essa reconciliação que Cristo efetuou é evidentemente planejada para o seu povo escolhido. Além do mais, a conquista de Cristo sobre Satanás é experimentada por aqueles que se voltaram das trevas para a luz, do poder de Satanás para Deus. Em nenhum momento negamos que a morte de Cristo possui dimensões cósmicas objetivas distinguíveis em alguns sentidos a partir de preocupações mais diretas com a salvação de sua igreja, como discutimos no capítulo 10. Nem tampouco deveríamos esquecer que sua expiação possui valor infinito (discutiremos isso breve-

mente). Ele era o próprio Filho de Deus. Isso coloca sua morte além de qualquer cálculo.

Em segundo lugar, a expiação efetiva pode ser vista como um resultado direto do propósito eletivo de Deus. Se Deus escolheu seu povo em Cristo incondicionalmente antes da fundação do mundo, segue-se que ele enviou Cristo ao mundo para fazer expiação pelos pecados deles e assegurar-lhes salvação. Dada essa premissa, a conclusão a segue. Surgem aqui assuntos semelhantes aos que discutimos acima. Se universalizarmos o escopo da eleição, terminaremos com uma salvação universal. A doutrina de Barth sobre a eleição possui esta característica: para ele, Cristo é, ao mesmo tempo, Deus eleitor e homem eleitor; a humanidade é eleita em Cristo, enquanto Deus em Cristo assume a reprovação em nosso lugar. Notamos no capítulo 2 que Barth tenta evitar seu comprometimento próprio com o universalismo, mas sua retratação é significativa em si mesma: ele estava consciente de que isso poderia ser uma crítica à sua posição.

Por outro lado, se tornamos a eleição condicional, provavelmente teremos uma expiação provisional. Armínio fez isso. Sua perspectiva da eleição foi a de que Deus escolhe os crentes, mas sua escolha é baseada em sua previsão de que alguns irão se arrepender e crer. Essa é uma eleição condicionada à sua previsão. Uma vez que o centro da gravidade mudou do decreto de Deus para a resposta humana, o resultado é que o peso da expiação é semelhantemente sentido no ponto da apropriação do crente. Verdadeiramente, poderia ser conceitualmente mantido pelos seguidores de Armínio que, uma vez que a expiação foi providenciada para aqueles que Deus anteviu que creriam, a mesma não é provisional em sua intenção. Contudo, isso não corresponderia à teoria arminiana clássica. Por outro lado, na Teologia da Libertação, com sua tendência de absolutizar o tempo por focalizar quase que exclusivamente os campos econômico e político, a eleição é, sob certos aspectos, substituída pela atitude de Deus quanto à parcialidade em favor do pobre. A cruz é, correspondentemente, vista como Jesus sofrendo o desamparo do Pai em solidariedade com o pobre e oprimido. Novamente, a natureza da determinação de Deus possui implicação direta sobre o que consideramos ter acontecido na morte de Cristo.

Portanto, o ponto crucial é a natureza da eleição: é incondicional? A reivindicação de uma eleição condicional baseada na provisão de Deus

quanto à fé humana descansa sobre uma exegese de passagens tais como Romanos 8.29, onde Paulo declara que "aos que de antemão conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho". À primeira vista, parece que Paulo realmente está apoiando uma forma condicional de eleição e que Deus conseqüentemente escolhe aqueles a quem ele antevê que irão se arrepender e crer em Cristo. Contudo, não é meramente um conhecimento avançado que está em perspectiva aqui. Além de tudo, são *pessoas* que são os objetos do conhecimento. Deus não apenas conhece coisas acerca delas, ele *as* conhece. O tipo de conhecimento é mais afim ao conhecimento profundo, pessoal, de uma ligação pactual, tal como a que ocorre no casamento. Assim como Adão conheceu Eva, sua esposa (Gn 4.1), ou como Yahweh disse a Israel: "Somente você de todas as famílias da terra eu tenho conhecido" (Am 3.2; *minha tradução*), assim aqui estamos nos movendo no contexto íntimo do amor de Deus por aqueles que lhe pertencem, sendo esse amor visto no fato dele operar todas as coisas para o bem deles (v. 28), livrando-os de qualquer acusação (vs. 33,34) e preservando-os de qualquer perigo que possa ameaçar separá-los de sua proteção (vs. 35-39). Esse é o contexto do ato de "tomar o conhecimento especial de uma pessoa, o qual é a própria graça eletiva de Deus".[9] Além do mais, a questão da previsão divina da fé dos seres humanos simplesmente invoca outra questão, a questão quanto à fonte dessa fé. Se essa fé não provém de Deus (e uma vez que a humanidade é descrita como morta no pecado ela não pode vir de nenhum outro lugar), então ela provém da presciência de Deus daquilo que ele mesmo dará e, portanto, isso não é diferente de preordenação.

Em terceiro lugar, a expiação efetiva é mais compatível com a doutrina do pacto, bem como a doutrina de Cristo como o segundo Adão. Quando Adão pecou, toda a raça pecou nele (Rm 5.12ss.). Ele era a cabeça da raça em um duplo sentido. Por um lado, todos são relacionados com ele organicamente. Como uma semente de um carvalho tem em si mesma o potencial de uma árvore, de tal forma que se pode dizer que, assim como o carvalho, que eventualmente se desenvolve, existe na semente da árvore, assim toda a raça humana era existente na pessoa do primeiro Adão.

Novamente, como a cabeça da raça, Adão era o seu representante. Conseqüentemente, suas ações eram simultaneamente as ações das pessoas a quem ele representava, como um membro do Parlamento que age em sua capacidade oficial em favor de seus constituintes. Nesse sentido, a

relação é legal e representativa, antes que orgânica. Semelhantemente, Cristo é o cabeça de uma nova humanidade como o segundo Adão e concede união pessoal real com o seu povo. A sua vida é comunicada ao seu povo pelo Espírito Santo. Adicionalmente, ele também é o representante de seu povo, como Adão o era daqueles que estavam relacionados com ele. Suas ações foram realizadas em favor e em lugar deles. Assim, sua morte na cruz foi uma morte representativa sofrida em favor daqueles que estavam unidos a ele.

À vista disso, uma expiação provisória e universal diminuiria a união vital com Cristo, que permanece no cerne da soteriologia bíblica. Se estivermos unidos com Cristo, certamente estaremos unidos em sua morte e ressurreição. Na verdade, pode ser levantada a questão quanto ao fato de isso ser o coração da teologia paulina.[10] Contudo, se sua morte foi enfrentada com a intenção de fazer expiação por todos em um sentido provisório, condicionada à própria resposta de fé humana, então a união de Cristo com seu próprio povo está de certa forma suspensa. Ele não é mais o representante de ninguém. Ele não age mais vicariamente. Na prática, se ele está no lugar de cada um provisoriamente, ele não está no lugar de ninguém especificamente. No cerne dessas questões está a influência do nominalismo. Se a realidade consiste exclusivamente no particular, logo alguém pensará inevitavelmente em categorias concernentes ao indivíduo, e a salvação será vista tão somente como um assunto individual. Contudo, a Escritura sustenta diante de nós a natureza corporativa da humanidade, bem como a de sua salvação. Pertencemos a Adão por natureza e, como cristãos, a Cristo pela graça. Portanto, essa não é, antes de qualquer coisa, uma questão de Cristo morrendo por certos indivíduos. Ele morreu pelo *seu povo* (Mt 1.21). Isso nos conduz à direção de uma expiação efetiva, onde Cristo morre pelo seu povo.

Em quarto lugar, a unidade da obra sumo sacerdotal de Cristo é compatível com a expiação efetiva. O papel de Cristo como sumo sacerdote é um todo. Ele é um movimento unificado da graça à humanidade pelo qual ele assume o nosso lugar na obediência ao Pai, fazendo expiação pelos nossos pecados e trazendo-nos a Deus. Ele deixa claro que intercede por nós, além de ter morrido por nós. Esse é um tema dominante em sua oração sumo sacerdotal ao Pai em João 17. Nessa oração, Cristo diz ao Pai que ele não ora pelo mundo, mas por aqueles que o Pai lhe havia dado:

> É por eles que eu rogo; não rogo pelo mundo, mas por aqueles que me deste, porque são teus (Jo 17.9).

Sua intercessão é limitada, Ele ora pelos seus, e não pelo mundo. Segue-se que sua morte expiatória foi realizada por aqueles que o Pai lhe havia dado, e não por todos de uma forma indiscriminada. Se virmos a intercessão como particular e a cruz como universal, estamos colocando uma ruptura no coração da obra sumo sacerdotal de Cristo. Essa foi a conclusão da doutrina amyraldiana sobre a expiação. Cristo morre por todos sem exceção, mas ele intercede pelos eleitos, a quem o Espírito concede fé. Há, conseqüentemente, uma fratura entre a expiação e a intercessão, como também na pessoa do próprio Cristo, que morre por todos, mas intercede apenas por seus eleitos. Há também uma ruptura em Deus quando o Pai escolhe alguns ao ver que nem todos crerão, o Espírito aplica a salvação a esses eleitos e Cristo intercede por eles, enquanto vai à cruz (presumivelmente cumprindo o plano do Pai) com a intenção de fazer expiação por todos. Isso nos conduz a outro assunto.

Em quinto lugar, a doutrina da Trindade requer uma expiação efetiva. De acordo com a Escritura, o autor da eleição é principalmente o Pai (Jo 6.37-40; 17.2,6,9,10; Ef 1.4), que escolhe alguns, mas não todos. Novamente, o Espírito aplica a salvação a alguns, mas não a todos, pois muitos persistem na incredulidade e finalmente perecerão. Nesse contexto, a expiação universal mantém que o Pai escolhe alguns (condicionalmente), o Espírito Santo aplica o evangelho a alguns, mas o Filho morre por todos. Esse é certamente o problema mais sério com a expiação provisória: ela ameaça separar a Santa Trindade. Ela introduz desordem na doutrina de Deus. O Pai e o Espírito Santo possuem objetivos diferentes dos objetivos do Filho. A tendência, nesse caso, é em prol de um triteísmo, e a unidade da Divindade é desprezada. Por fim, a doutrina da Trindade será despedaçada. Historicamente, a emergência de uma expiação universal provisória seguiu precisamente nessa direção. No despertar da controvérsia arminiana, o líder dos remonstrantes em Dort, Simão Episcópio (1583-1643), manteve que apenas o Pai possuía divindade em si mesmo, e o Filho e o Espírito Santo eram subordinados em termos de essência.[11]

Além do mais, o problema fica mais profundo uma vez que lembramos o princípio *opera trinitatis indivisa sunt* (as obras da Trindade são indivisíveis). Em todas as obras e caminhos de Deus, ainda que algumas sejam mais apropriadamente vistas como efetuadas por uma das pessoas da Trindade (por exemplo, somente o Filho morreu na cruz), todas as três pessoas estão de alguma maneira envolvidas em tudo o que essa pessoa faz. Assim, ainda que seja o Filho que tenha se submetido à cruz, o Pai o entregou. Por sua vez, o Filho ofereceu a si mesmo ao Pai por meio do Espírito eterno (Hb 9.14). Dessa forma, a confusão seria pior se, por um lado, na eleição, todas as três pessoas da Trindade determinassem escolher alguns e aplicar a salvação aos eleitos por meio da obra do Espírito e, por outro lado, mudassem de propósito e providenciassem uma expiação que fosse apenas provisória. Não apenas seria a unidade de Deus destruída, mas a fidelidade de Deus também seria enfraquecida. Onde estão a firmeza e a confiabilidade de seu propósito? Que segurança se pode ter em um Deus que primeiro decide uma coisa, depois outra? Assuntos como esses não são periféricos, mas atingem exatamente o nervo central da fé cristã. A substância do evangelho está em questão.

Como ilustração desse ponto, a tentativa recente de James B. Torrance em revitalizar a teoria de John McLeod Campbell é esclarecedora. Campbell argumentou que o Calvinismo histórico, representado por John Owen e Jonathan Edwards, havia transformado a justiça em um atributo essencial a Deus, ao passo que relegava o amor e a misericórdia a uma posição de atributos de arbitrariedade. Em resumo, foi dito que Deus lidava com todas as pessoas de acordo com sua justiça, mas que ele exercia misericórdia somente em relação a alguns de acordo com a decisão de sua vontade.[12] Foi dito que isso é contrário à perspectiva bíblica de que Deus é essencialmente amor. Esse argumento foi respondido por Paul Helm. Helm desafia a reivindicação histórica de Campbell, argumentando que a posição de que Owen e Edwards mantiveram a posição a eles atribuída não possui provas concretas. Então ele aponta ao fato de que "uma justiça que pudesse ser unilateralmente renunciada não seria justiça, e misericórdia que não pudesse ser unilateralmente renunciada não seria misericórdia.".[13] Em resumo, a justiça, por natureza, não pode ser diversificada, mas deve ser aplicada a todos. Por outro lado, a misericórdia é um dom livre, inesperado e imerecido, e por sua própria essência não pode ser exigida como uma obrigação, mas é exercida sobera-

namente por aqueles que a concedem. Falamos então sobre a prerrogativa de misericórdia e sobre a necessidade de justiça. A expiação universal de Campbell inverte o caráter da justiça, da misericórdia e da natureza de Deus ao fazer com que o exercício da misericórdia a todos seja uma característica essencial e necessária à natureza de Deus, suspendendo, assim, a sua justiça.

Por outro lado, há um número de detalhes em que a expiação efetiva parece ser fraca. Discutiremos abaixo algumas passagens bíblicas que parecem ensinar que Cristo morreu por todos. No momento, há o parâmetro teológico da livre oferta do evangelho. Freqüentemente é argumentado que, se Cristo não morreu com a intenção de fazer expiação por todos, é, portanto, impossível que o evangelho seja proclamado indiscriminadamente, uma vez que poderia ser o caso de que Cristo não morreu por tantos quantos Deus convida para a salvação. Por outro lado, tal argumento assume que, para uma oferta ser válida e sincera, deveria existir uma provisão co-extensiva. Mas esse não pode ser o caso. O evangelho nos diz que qualquer um que crer em Cristo será salvo. Para sua oferta ser sincera, o que é requerido é que a mesma seja verdadeira. E isso ela o é.

Contudo, é freqüentemente debatido que a expiação efetiva nos rouba a segurança. Uma vez que não podemos proclamar indiscriminadamente que "Cristo morreu por você", pois ele não morreu por cada um, nós conseqüentemente teremos a maior dificuldade em dizer a nós mesmos "Cristo morreu por mim". Acima de tudo, como podemos saber? Afinal de contas, talvez ele não tenha morrido por nós.

Esse argumento omite dois fatores vitais. Antes de tudo, quando confiamos em Cristo com fé, nós nos lançamos, com tudo o que somos, pessoalmente sobre ele e sobre as suas promessas para nós. Sua promessa pactual é: "Serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo". Nós confiamos nessa promessa. Ele é verdadeiro e fiel. É da própria essência da fé salvadora confiar para a salvação em Cristo em uma união tão íntima que Paulo a descreve como um grande mistério (Ef 5.30-32), do qual a união conjugal é uma analogia limitada. Em segundo lugar e diretamente relacionado com o que foi dito, a fé é um dom do Espírito Santo e concede-nos acesso à realidade de Deus como ele revelou a si mesmo. O Espírito é a "atmosfera circundante" (Geerhardus Vos[14]) na qual vivemos, a própria garantia do céu. Ele nos capacita a nos apegarmos às coisas que

aguardamos com segurança (Hb 11.1ss.). A natureza da fé salvadora, a obra do Espírito Santo, a união com Cristo e a fidelidade da promessa pactual de Deus em Cristo, tudo subscreve a eficácia da expiação de tal maneira que fortalece nossa segurança, em vez de enfraquecê-la. Na verdade, os argumentos contrários são auto-anuláveis. Como podemos ter segurança cristã genuína se Cristo, na cruz, não morreu expressamente em favor de ninguém? Se os sofrimentos dele foram meramente provisórios, dependentes de uma apropriação de nossa parte, a tendência inevitável é em prol de uma introspecção. O momento decisivo está dentro de nós. Devemos ser duplamente certos de nossa fé. A obra de Cristo no calvário, sendo a princípio incompleta, desde que é provisória, deve ser efetuada em nós. Nossa atenção será desviada de Cristo para nós mesmos. Não é segredo que a forte afirmação de uma expiação efetiva pelo Sínodo de Dort aconteceu lado a lado com uma defesa sobre a segurança, enquanto que a doutrina arminiana da expiação, à qual o Sínodo se opôs, levantou dúvidas sobre a certeza última da salvação.

Fatores exegéticos

No Novo Testamento, um bom número de passagens parece contradizer as vantagens teológicas de uma expiação efetiva. Nesse sentido, João 3.16 imediatamente vem à mente:

> Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna.

A cláusula propositiva nos dirige à razão pela qual Deus enviou o seu Filho unigênito: para que ele pudesse salvar os que crêem. Em si mesma, essa cláusula não nos leva a nenhuma direção específica. Mas o que dizer sobre a referência ao "mundo"? Não estaria isso dizendo-nos que a vinda de Cristo foi para cada um e para todos os indivíduos? Mesmo que esse fosse o significado de João, isso não alteraria o propósito de Deus em salvar aqueles que crêem. Contudo, o foco não recai sobre a quantidade do amor de Deus, mas sobre sua qualidade. A primeira cláusula, "porque Deus amou ao mundo", não significa que Deus

tenha amado *tanto* o mundo. Isso limitaria o amor de Deus por colocá-lo em um contexto mensurável. Antes, o *houtōs* tem o sentido de "de tal maneira". Deus amou o mundo de tal maneira, nesse sentido, que ele deu o seu Filho unigênito com o propósito de que quem nele crer receba a vida eterna. Além do mais, a cláusula propositiva paralela *hina,* no versículo 17, "para que o mundo fosse salvo por ele", não se refere a "cada pessoa individualmente". Ela diz respeito ao mundo que permanece sob julgamento, o mundo em um sentido qualitativo, o mundo em inimizade com Deus. Vemos a preferência que o mundo exibe pelo mal nos versículos 18-21. Portanto, a idéia no versículo 16 não é a de que o mundo é tão grande que precise de uma grande quantidade de amor para ser amado, mas que o mesmo é tão mal que já é uma surpresa que Deus o ame, quanto mais amá-lo a ponto de dar o seu Filho unigênito. Nem o termo "mundo" (*kosmos*) nem a passagem como um todo diz respeito à questão diante de nós.

Em segundo lugar, Romanos 8.32 é outro lugar onde é dito que Cristo foi "entregue por todos nós":

> Aquele que não poupou o seu próprio Filho, antes, por todos nós o entregou, porventura, não nos dará graciosamente com ele todas as coisas?

Contudo, o contexto diz respeito à intercessão de Cristo pelos eleitos de Deus (versículo 33ss.) e à predestinação desse povo, feita pelo próprio Deus (versículos 28-30). A própria carta foi escrita para a igreja. A referência do pronome "nós", no versículo 32, certamente não é universal: a estrutura da referência do contexto é ao próprio povo de Cristo.

Em terceiro lugar, em 2 Coríntios 5.14,15, Paulo diz que Cristo "morreu por todos":

> Pois o amor de Cristo nos constrange, julgando nós isto: um morreu por todos; logo, todos morreram. E ele morreu por todos, para que os que vivem não vivam mais para si mesmos, mas para aquele que por eles morreu e ressuscitou.

Ao analisarmos essa passagem, relembramos que Paulo consistentemente vê a morte e ressurreição de Cristo como uma unidade. Aqui Cristo é dito ressuscitar em união com aqueles que vivem para ele, e não para

si mesmos. Em outras palavras, ele ressuscita em união com o seu povo crente. Caso sua morte fosse algo diferente de união com eles, ocorreria uma ruptura naquilo que em todas as outras passagens Paulo mantém como uma unidade. O contexto é governado pelo tema da união de Cristo com o seu povo e não pode suportar uma referência diferente.

Em quarto lugar, em 1 João 2.1,2, Cristo, é apresentado como

> ... a propiciação pelos nossos pecados e não somente pelos nossos próprios, mas ainda pelos do mundo inteiro.

Novamente, não pode haver nenhuma prova de que João esteja falando sobre cada pessoa individual no mundo. Sua carta foi escrita em um contexto em que ele se opunha ao ensino de um grupo herético que aparentemente reivindicava que eles estavam livres do pecado. O primeiro capítulo de João é uma clara refutação desse ensino (veja 1 Jo 1.5-10). Essas pessoas parecem ter sido elitistas e reivindicaram possuir um conhecimento especial ou discernimento necessário para avançar na fé cristã. Em face disso, João enfatiza que, como cristãos, possuímos o verdadeiro conhecimento em Cristo ("sabemos" ocorre 55 vezes nessa carta) e que todos pecamos. Não podemos nesta vida reivindicar estarmos livres de pecar. Longe de sermos auto-suficientes como uma elite espiritual, nós precisamos de perdão, cuja única fonte é o sangue de Jesus Cristo. Nesse contexto, é natural para João acrescentar que Cristo é a única propiciação suficientemente disponível a todo o mundo, e não apenas a nós. Outro pensamento possível é que, agora que Cristo veio, a salvação não é mais confinada à nação judaica, mas tem em vista todos os gentios. Assim, Cristo é o sacrifício expiatório pelos pecados não apenas de Israel, mas de todo o mundo. É improvável que João esteja sequer comentando a intenção da expiação. Ele está lidando com assuntos mais básicos do que esse.

Em quinto lugar, um texto final que, à primeira vista, parece favorecer alguma forma de universalismo e, portanto, uma expiação provisória, é o comentário de Paulo em 1 Timóteo 2.4-6:

> [Deus nosso salvador] deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao pleno conhecimento da verdade. Porquanto há um só

> Deus e um só Mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus, homem, o qual a si mesmo se deu em resgate por todos: testemunho que se deve prestar em tempos oportunos.

Paulo não está dizendo que Cristo foi um "resgate por todos" (*antilytron hyper pantōn*)? Isso não significa simplesmente o que diz, que ele morreu para redimir cada um e todo indivíduo da raça humana? O contexto sugere que o foco de Paulo não é sobre os indivíduos. Ele solicita a Timóteo que as orações públicas sejam oferecidas por todas as pessoas. Diante da completa impossibilidade logística de orar na igreja por cada indivíduo da raça humana, um por um, Paulo deixa evidente que ele está preocupado com todas as classes de pessoas, especialmente com aqueles em posição de autoridade:

> Antes de tudo, pois, exorto que se use a prática de súplicas, orações, intercessões, ações de graças, em favor de todos os homens, em favor dos reis e de todos os que se acham investidos de autoridade, para que vivamos vida tranqüila e mansa, com toda piedade e respeito (vs. 1,2).

Ele almeja uma condição de ordem civil que permita que a igreja possa continuar com sua tarefa sem impedimento de alguma discórdia social. Nos versículos 4-6 ele dá as suas razões: Deus deseja que todas as pessoas sejam salvas; Cristo, o único Mediador, deu a si mesmo como resgate por todos; a igreja deveria orar por todos "os tipos e condições de pessoas", uma vez que Cristo é o Redentor de todas as classes de seres humanos. Sua graça não está restrita a um certo grupo social, mas é difundida na humanidade, transpondo barreiras de raça, ocupação e casta. Uma vez mais, concluímos que a passagem em questão não diz respeito às questões diante de nós. Ela está falando em termos de generalidades, de grupos, e não de indivíduos. Além do mais, há também uma relação entre o resgate que Cristo pagou (v. 6) e a vontade de Deus (v. 4). Deus deseja que todas as pessoas sejam salvas, diz Paulo, mas em um outro lugar ele mantém a soberana escolha de Deus na eleição. A vontade de Deus, aqui no versículo 4, é mais provavelmente aquela vontade pela qual, nos termos de Pedro, ele não deseja que nenhum pereça, mas que todos cheguem ao arrependimento (2Pe 3.8,9), e que por sua

vez encontra sua expressão na chamada geral do evangelho. Esse argumento tem apoio na prévia solicitação de Paulo acerca das orações por todos os "tipos e classes de pessoas". Ele está escrevendo sobre conduta nas reuniões da igreja, de uma forma pastoral. Nesse contexto, uma referência à suficiência universal e total adequação da morte expiatória de Cristo é altamente apropriada. Retornaremos a esse tema brevemente.

Outros contextos apontam para Cristo tendo morrido com a intenção de fazer expiação pelos pecados do seu povo. João 10.11-15 é um exemplo disso:

> Eu sou o bom pastor. O bom pastor dá a vida pelas ovelhas... Eu sou o bom pastor; conheço as minhas ovelhas, e elas me conhecem a mim, assim como o Pai me conhece a mim, e eu conheço o Pai; e dou a minha vida pelas ovelhas.

Jesus define sua tarefa como a de um pastor que cuida de suas ovelhas. Ele conhece suas ovelhas com conhecimento profundo, o qual é uma característica de seu relacionamento com o Pai (vs. 14,15). Por duas vezes nessa seção ele declara que ele dá sua vida pelas ovelhas (vs. 11,15). Que essas ovelhas não são colocadas como uma indicação de todo o mundo é evidente pelo contexto mais abrangente. Suas ovelhas ouvem sua voz e o seguem (vs 3-5,14,16). Em contraste, seus oponentes não são suas ovelhas, pois eles não creram (vs 26-29):

> Mas vós não credes, porque não sois das minhas ovelhas. As minhas ovelhas ouvem a minha voz; eu as conheço, e elas me seguem. Eu lhes dou a vida eterna; jamais perecerão, e ninguém as arrebatará da minha mão. Aquilo que meu Pai me deu é maior do que tudo; e da mão do Pai ninguém pode arrebatar.

Aqui Jesus estabelece uma distinção clara entre seu próprio rebanho e aquele que não é o seu rebanho. Nesse contexto, ele indica que sua morte vindoura era para ser em favor de seu próprio rebanho ("eu dou a minha vida em favor de minhas ovelhas"): aqueles que ouvem suas palavras crêem nele, seguem-no, recebem a vida eterna e jamais perecerão. Esse propósito não pode falhar, pois é a vontade do Pai que nenhum

daqueles que ele deu a Jesus se perca, mas que seja ressuscitado dos mortos no último dia (v. 18; 6.37-40).

Isso está em harmonia com o que Paulo diz em Efésios 5.25-27:

> Maridos, amai vossa mulher, como também Cristo amou a igreja e a si mesmo se entregou por ela . . .

Ele indica uma expiação que atinge seu objetivo. Cristo amou a igreja e se entregou por ela. Sua auto-entrega tem como propósito a santificação e a glorificação da igreja. Somos lembrados do discurso de despedida de Paulo aos presbíteros da mesma igreja em Atos 20.28, pois lá novamente ele afirmou que Deus "comprou a sua igreja com o seu próprio sangue" (*minha tradução*). Portanto, por sua morte, Cristo comprou a igreja para ser possessão própria de Deus. Nem aqui nem em Efésios há a idéia de algo ineficaz ou incerto. A verdadeira obra da expiação ocorreu na cruz e teve o propósito de redimir a igreja.

O próprio Jesus em oração declara que sua intercessão é para seus eleitos, e não para todos indiscriminadamente (Jo. 17.9). Paulo enfatiza que Cristo morreu em união pactual com o seu povo (Rm 5.12-21) e que sua própria morte traz justificação e vida, ao menos tão certa como o pecado de Adão trouxe morte e condenação.

Antes de concluirmos, avaliaremos outras dimensões da expiação em sua relação com a particularidade da intenção de Deus. Como mencionamos acima, há clara indicação na Escritura do desejo de Deus de que nenhum pereça, mas que todos cheguem ao arrependimento e creiam no evangelho (2Pe 3.9). Como pode uma perspectiva como essa ser reconciliada com o que acabamos de dizer? Em certo sentido, devemos distinguir entre nossa própria capacidade de reconciliar tais declarações e o lugar delas na mente de Deus. Evidentemente, o amor eletivo peculiar a Deus é totalmente compatível com sua vontade expressa de que o evangelho seja pregado a todos, bem como com o seu desejo de que nenhum pereça, por mais que isso seja difícil de entendermos. Por um lado, Deus é soberano, realizando todas as coisas segundo o conselho da sua vontade (Ef 1.11). Por outro lado, ele nos criou e sinceramente deseja o melhor para todos nós, pois ele nos criou para sermos seus representantes neste mundo. Contudo, ele não nos criou como bonecos ou como máquinas com funções automáticas. Somos agentes responsá-

veis. Todos os que perecem o farão, tanto porque eles o merecem justamente devido a suas rebeliões pecaminosas contra Deus quanto porque eles livremente o preferiram, uma vez que rejeitaram a oferta misericordiosa e amorosa da salvação por meio de Cristo, resistindo à evidência inconfundível da bondade e divindade de Deus visível ao redor deles na criação e neles mesmos como portadores da imagem de Deus. Os mesmos princípios são verdadeiros em relação com a expiação, pois nesse ponto estamos refletindo sobre a intenção de Deus na eleição na medida em que essa se relaciona com a morte expiatória de Cristo.

Há várias formas nas quais a expiação se relaciona com todos sem exceção. Antes de tudo, já que a morte de Cristo é a única expiação suficiente pelo pecado, ela é totalmente adequada para cada pessoa individual, uma vez que não há nenhum caminho de volta a Deus, e já que ela é completamente suficiente para restaurar-nos a ele. Se fosse para todo o mundo ser salvo, Cristo não teria nenhuma necessidade de sofrer nem um pouquinho mais. Em segundo lugar, a morte de Cristo deve ser proclamada a todos sem exceção como o único e suficiente meio de salvação. Nos termos que estamos usando aqui, a expiação é de infinito valor (uma vez que foi o Filho de Deus quem morreu). E é da maior eficiência (uma vez que ela é totalmente adequada para atingir seu desígnio de realizar expiação plena e suficiente pelo pecado humano). Não há nenhum defeito na expiação de Cristo: ela é uma expiação efetiva. Na verdade, como temos visto, ela possui resultados de natureza cosmo-abrangente. A renovação de todo o universo deve ser baseada na morte de Cristo como uma expiação pelo pecado dos seres humanos. A derrota de Satanás e dos anjos caídos é obtida pela morte e ressurreição de Cristo. Em termos humanos, a igreja será uma multidão incalculável (Ap 7.9-17).

A relação entre particularidade e universalidade da expiação é algo parecido com as teorias das ondas e partículas da luz. Sabemos que a luz comporta-se como partículas. Mas ao mesmo tempo ela se comporta como ondas contínuas. As duas teorias parecem, na superfície, serem incompatíveis e, portanto, uma anular a outra. Contudo, ambas são verdadeiras. De uma forma análoga, Cristo morreu com o intento de fazer expiação pelos seus eleitos, enquanto que o valor e o escopo de sua expiação são suficientes para toda e qualquer pessoa que já viveu sobre a face da terra. Assim também o Pai escolheu-nos em Cristo antes da fundação do mundo.

Contudo, sua eleição soberana de alguns permanece lado a lado com sua vontade expressa de que os pecadores se arrependam e sejam salvos.

Deveríamos nos lembrar de que, de acordo com o teorema de Gödel, nenhum sistema único pode ser ao mesmo tempo inclusivo e consistente. Logo, podemos esperar algumas falhas em qualquer sistema de crença humana. Como Polanyi e Kuhn têm demonstrado de maneiras diferentes,[15] a presença de informação irreconciliada em si mesma não desaprova a teoria. Somente se tal informação irreconciliada (ou irreconciliável) atinge proporções tais que arrisquem a capacidade da teoria em explicar é que deveria tal teoria ser abandonada.

Notas

Capítulo 1

[1] W. Pannenberg, *Jesus – God and Man* (Londres: SCM Press, 1968): 221.

[2] T. F. Torrance, *The Mediation of Christ* (Exceter: Paternoster Press, 1983), pp. 11-13.

[3] Pannenberg reconhece que a origem do sacerdórcio de Jesus está enraizada no Novo Testamento (p. 221), mas sua avaliação é que o mesmo tem o valor de algo comparado "a uma pintura barroca."

[4] Veja Levítico 1-7 para detalhes do ritual do sacrifício sob o sistema mosaico. A natureza representativa do sumo sacerdote é evidente no fato de que ele deveria carregar doze pedras preciosas, representando as doze tribos de Israel, em sua estola sacerdotal (Êx 39.8-21) e na sua responsabilidade de oferecer ofertas e sacrifícios pelos pecados em favor do povo (Hb 5.1ss).

[5] W. Pannenberg, *op. cit.*, 218.

[6] Veja Colin E. Gunton, *Yesterday and Today: A Study of Continuities in Christology* (Londres: Darton, Longman & Todd, 1983).

[7] Alguns dos principais defensores da antiga dogmática protestante tentaram fazer justiça a essas dimensões. Assim, Calvino (*Institutas*, II.xiii), em seu tratamento da encarnação e do papel de Cristo como Mediador, e também (*Institutas*, II.xvi) onde ele observa as declarações sobre Jesus Cristo no Credo dos Apóstolos, coloca grande ênfase sobre a vida humana e experiência do nosso Senhor, citando amplamente o Novo Testamento. A Confissão Escocesa (1560), escrita por John Knox, nos artigos VI-XI, também focaliza a vida do Cristo encarnado. Isso quase não é surpresa. Ao mesmo tempo, catecismos eram muito populares e o padrão da forma catequética incluía uma discussão do Credo Apostólico, o qual focalizava a vida e ministério de Jesus conforme registrados nos evangelhos, seguida de uma declaração sobre seu assento à mão direita de Deus. A Segunda Confissão Helvética (1566), a mais amplamente aceita de todas as confissões reformadas, possui 18 referências aos evangelhos e 27 ao resto do Novo Testamento, um equilíbrio em relação ao que é encontrado no próprio Novo Testamento. O grande teólogo reformado do final do século 16 e início do século 17, Amandus Polanus, escreveu extensamente em sua *Partitiones Theologiae* (Divisões da Teologia, 1590) sobre a humilhação de Cristo, o que foi grandemente baseado nos sinóticos (veja capítulos 6 e 7). Veja meu artigo "Armandus Polanus: Um Teólogo Negligenciado?", *SCJ*, 21, 1990, 463-476. Pesquisas mais recentes também dirigem atenção à cristologia de John Owen, com sua atenção impressionante sobre a humilhação de Cristo e o Espírito (Colin Gunton, "Two Dogmas Revisited: Edward Irving's Christology," *STJ*, 41, 1988, 359-376).

[8] Gregory of Nazianzus, "Epistolae 101" (*MPG*, 37, 181c). Veja também Aloys Grillmeir, *Christ in Christian Tradition*, 1 (Londres: Mowbrays, 1975), pp. 329-391; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Londres: A.&C. Black, 1968): 289-301.

[9] Karl Barth, *CD*, IV/1, 128.

[10] G. C. Berkouwer, *The Work of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), p. 19.

[11] W. Pannenberg, *op. cit.*, 48.

[12] Veja T. F. Torrance, *Theology in Reconciliation* (Londres: Chapman, 1975), pp. 215-266; Colin E. Gunton *op. cit.*, 56-138.

[13] Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Londres: Chapman, 1975), pp. 215-266. Para suas últimas qualificações, veja "The Reply of Professor Cullmann to Roman Catholic Critics", *STJ*, 15, 1962, 36-43.

[14] Veja James D. G. Dunn, *Christology in the Making* (Londres: SCM Press, 1989); Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads* (Londres: SCM Press, 1978); Juan Sobrino, *The Historical Jesus and the Synoptics* (Londres: Sheed & Ward, 1985).

[15] Colin E. Gunton, *op. cit.*, 10-32.

[16] Veja Timothy Ware, *The Orthodox Church* (Harmondsworth: Penguin, 1964); Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

[17] John McLeod Campbell, *The Nature of the Atonement* (1856; Londres: James Clarke, 1959). Veja também James B. Torrance, *"The Contribution of McLeod Campbell to Scottish Theology,"* *SJT*, 26, 1973: 295-311; M. Charles Bell, *Calvin and Scottish Theology* (Edimburgo: Handsel, 1985): 185-197; Trevor A. Hart, "Anselm of Canterbury and John McLeod Campbell: Where Opposites Meet?", *EQ*, 62, 1900: 311-333. As importantes qualificações de Hart deveriam ser observadas. Ele faz algumas conexões importantes entre Campbell e Anselmo, mas, como ele mesmo reconhece, às custas de omitir algumas diferenças profundas.

[18] Irineu, *Contra as Heresias*, V, 16, 2-3; Jaroslav Pelikan, *op. cit.* 1: 142-148. Veja também Clemente de Alexandria, *Protrepticus* 11, 114:1-4, *GCS*, 12, 80; Orígenes, *Sobre os Primeiros Princípios* II, 6, 3, *GCS*, 22, 141f.

[19] Gustav Aulén, *Christus Victor* (Londres: SPCK, 1931): 1-60; Jaroslav Pelikan, *op. cit.*, 1: 148-152.

[20] Veja Jürgen Moltmann, *Theology of Hope* (Londres: SCM Press, 1969); Eberhard Jüngel, "Thesen zur Grundlegung der Christologie," em *Unterwegs zur Sache: Theologische Bemerkungen* (Munich: Kaiser, 1972): 274-295; Sobrino, *op. cit.* 236-272.

[21] A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, 3 (Edimburgo: T. & T. Clark, 1900): 449, 591-592.

[22] Adolf von Harnack, *What is Christianity?* (Londres: Williams & Norgate, 1923): 144-164.

[23] Jüngen Moltmann, *The Crucified God* (Londres: SCM Press, 1974): 235-249; veja Richard Bauckham, "Moltmann's Eschatology of the Cross," *SJT*, 30, 1977: 301-311.

Capítulo 2

[1] O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* (Grand Rapids: Baker, 1980), vii.

[2] John Murray, *The Covenant of Grace* (Londres: Tyndale, 1954); Robertson, *op. cit.*, 3-15.

[3] Meredith G. Kline, *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972); G. E. Mendenhall, "Ancient Orient and Biblical Law", *Biblical Archaeologist*, 17, 1954: 26-46; "Covenant Forms in Israelite Tradition", *Biblical Archaeologist* 17, 1954: 50-76; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Londres: Tyndale, 1966), 90-102; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1963).

[4] James B. Torrance, "Covenant or Contract? A Study of the Theological Background of Worship in Seventeenth Century Scotland", *STJ*, 23, 1970: 51-76.

[5] J. Murray, *op. cit.* 30-31.

[6] Meredith G. Kline, *By Oath Consigned: A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 13-38. Observe a declaração na p. 33: "Graciosamente ele se apresenta de acordo com sua vontade soberana; mas todas as suas obras são em retidão e em verdade."

[7] David Hill, *The Gospel of Mutthew* (Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1972), 39, 120.

[8] H. W. Robinson, *Corporate Personalities in Ancient Israel* (Filadélfia: Fortress Press), 1-20; R. P. Shedd, *Man in Community* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964); H. M. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eeardmans, 1975); Richard B. Gaffin, Jr., *The Centrality of the Resurrection* (Grand Rapids: Baker, 1978), 53-66; G. C. Berkouwer, *Sin* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 512ss.

[9] E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Londres: SCM Press, 1977).

[10] James D. G. Dunn, *Word Biblical Commentary*, 38A: *Romans 1-8* (Dallas: Word, 1988), lxxiv, lxv. Ver também *Jesus, Paul and the Law* (Londres: SPCK, 1990, 183-214, 242-264.

[11] As idéias de Sanders têm conduzido a um grande debate acadêmico sobre Paulo e a lei. Enquanto os seus argumentos ainda não encontraram uma aprovação uniforme, há um consenso crescente de que a discussão paulina da lei deve ser vista em termos das realidades da época, ao invés daqueles de uma era muito posterior. Além do mais, dificilmente ele focaliza na agonia da busca da alma, introduzida mais tarde por Agostinho. Veja Douglas Moo, "Paul and the Law in the Last Ten Years", *SJT*, 40, 1987: 287-307, para uma pesquisa completa da literatura provocada por Sanders até 1986. Moo usa a frase "mudança de paradigma", de Robert Jowett, para descrever esse "divisor de águas nos estudos paulinos". Importantes artigos mais recentes, sob uma perspectiva crítica, foram escritos por Robert B. Sloan, "Paul and the Law: Why the Law Cannot Save,", *NovT*, 33, 1991: 35-60, e por Thomas R. Schreiner, "'Works of Law' in Paul", *NovT*, 33, 1991: 217-244. Uma das questões mais importantes é quão confiável é a avaliação de Sanders sobre as fontes judaicas (sobre as quais muitos acadêmicos do Novo Testamento, bem como alguns dogmáticos, não são competentes para se pronunciar). Se Sanders estiver correto, isso ainda levanta o questionamento de se Paulo se dirigiu a uma situação especificamente localizada, uma evidência que não existe em outros escritos além daqueles de que ele mesmo é o autor.

[12] Philip Edgcumbe Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 301.

[13] Philip Edgcumbe Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians* (Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1962), 103. Veja também 104-105.

[14] C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of Paul to the Romans: International Critical Commentary*, 2 (Edimburgo: T. & T. Clark, 1979), 853-857.

[15] Veja Peter R. Jones, "The Apostle Paul: Second Moses to the New Covenant Community", em John Warwick Montgomery (org.), *God's Inerrant Word: An International Symposium on the Trustworthiness of Scripture* (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1974), 219-241.

[16] C. E. B. Cranfield, *op. cit.* 2: 823-870; veja também 2: 861.

[17] Deve haver alguma razão para se ler um genitivo subjetivo em Rm 3.22, Gl 2.16,20 e 3.22. Em Romanos 3.22, deveríamos então ler sobre a retidão divina obtida através da fidelidade de Jesus Cristo (*dia pisteōs Iēsou Christou*) ao invés de através da fé que nós mesmos exercemos em Cristo. Veja *DTNT*, 6:182ss.; T. F. Torrance, "One Aspect of the Biblical Conceptioin of Faith", *ExpT*, 48, 1957: 111-114, e os intercâmbios com C. F. D. Moule nas edições seguintes. Em Gálatas 2.16, Paulo estaria então dizendo que a justificação não estava embasada nas obras da lei, mas na fidelidade de Jesus Cristo, na fé e obediência que Jesus viveu, antes que em nossa própria fé e obediência. Tal significado está em harmonia com o restante da mensagem de Paulo aos Gálatas, onde ele insiste que a fonte e fundação da retidão e justiça encontram-se exclusivamente na graça de Deus. Ele não exaltaria nossa fé como outra obra semelhante à circuncisão. Na verdade, em 2.16, quando ele passa a falar sobre nossa fé em Cristo, é a fidelidade de Cristo que dá valor a isso: "o homem não é justificado por obras da lei, e sim mediante a fé em Cristo Jesus, também temos crido em Cristo Jesus, para que fôssemos justificados pela fé em Cristo e não por obras da lei, pois, por obras da lei, ninguém será justificado.". Dessa forma, nossa fé envolve um afastamento das obras da lei (auto-esforço, observância ritual) e, ao invés, depende somente da fidelidade de outro alguém (Jesus Cristo).

[18] Veja George H. Williams, *The Radical Reformation* (Filadélfia: Westminster, 1962), 300-311; Leonard Verduin, *The Reformers and Their Stepchildren* (Exeter: Paternoster Press, 1966): 189-220.

[19] George H. Willliams, *op. cit.*, 143-145, 224-226, 526s, 734-736, 747s; Verduin (1966): 63-94.

[20] H. Zwingli, *Opera* (Zurique, 1545), 2,32b-33, 108b, 318b; 3,34, 259b; 4, 417.

[21] Confira o título da principal obra de Bullinger sobre o pacto: *De Testamento seu Foedere Dei Unico & Aeteno Brevis Expositio* (Zurique, 1534).

[22] Johannes Oecolampadius, em *Jeremiah Prophetam Commentarium* (Genebra, 1558); 149.

[23] Martin Bucer, *Praelectiones Doc. in Epistolam D. P. ad Ephesios* (Basiléia, 1561): 796.

[24] Wolfgang Capito, em *Hoseam Prophetam Commentarius* (Strassburg, 1528): 27.

[25] Veja Jack W. Cottrell, "Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli" (Princeton Theological Seminary: PhD diss., 1971): 100-125, 194-214; W. P. Stephens, *The Theology of Huldreich Zwingli* (Oxford: Clarendon Press, 1986): 194-217.

[26] H. Zwingli, *Opera*, 2, 29a, 111a-112; 3,34; 4, 131, 493.

[27] Veja Martin Bucer, *In Epistolam ad Romanos* (Basiléia, 1562): 440d, 518e; também, *Praelectiones Doc. in Epistolam D. P. ad Ephesias* (Basiléia, 1561): 75b, 78e-79; Pietro Martire Vertire, *Common Places* (Londres, 1583): 2:16:27; 3:3:50.

[28] H. Bullinger, *De Testamento seu Foedere Dei* (Zurique, 1534): 4; 12; 16; 42. Veja também J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1980).

[29] *The Decades of Henry Bullinger* 2 (Cambridge: Cambridge University Press para a Sociedade Parker, 1849): 169-170 (Primeira publicação em 1552; primeira edição em Inglês em 1577).

[30] David J. Keep, "*Henry Bullinger and the Elizabethan Church*" (University fo Sheffield: PhD tese, 1970): 1-2. Mantenha em mente que há 12.000 cartas de Bullinger comparadas com as 9.500 de Lutero, Zwínglio e Calvino colocadas juntas.

[31] Veja minha obra, "Saving Faith and Assurance in Reformed Theology: Zwingli to the Synod of Dort", 2 vols. (University of Aberdeen: PhD tese, 1979).

[32] O pacto das obras tipicamente envolvia uma promessa de Deus a Adão sobre a vida eterna sob a condição de uma obediência perfeita, sendo que a pena para a desobediência seria a morte. Não havia Mediador do pacto, visto que a humanidade ainda permanecia sem pecado. Ao reivindicar que a vida eterna seria dada como recompensa pela obediência da humanidade, o foco é dirigido para uma possibilidade inerente nos seres humanos. Isso levanta interesses antropológicos e soteriológicos. Há base, contudo, para a perspectiva de que a introdução dessas condições no cenário teológico tenha sido para preservar a graça, e não para opor-se à mesma. Michael C. McGiffert argumenta que tal fato providenciou uma oportunidade para colocar a lei à parte desse pacto da graça e, assim, totalmente à parte da natureza graciosa desse pacto. Veja Michael C. McGiffert, "*From Moses to Adam: The Making of the Covenant of Works*", *SCJ*, 19, 1988: 131-155.

[33] Robert Letham, "*The Foedus Operum: Some Fuctors Accounting for its Development*", *SCJ* 14, 1983: 457-467.

[34] Johannes Cocceius, *Summa Doctrina de Foedere et Testamento Dei* (Amsterdam, 1948). Veja G. C. Berkouwer, *Divine Election* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 162ss. Note que o teólogo de Princeton, A. A. Hodge, em seus *Outlines of Theology* (1860; Grand Rapids: Zondervan, 1972), 371-372, não faz nenhuma referência ao Espírito Santo.

[35] Paulo discute eleição e predestinação em Rm 8.28-9.33; Ef 1.4-5, 11; 2Tm 1.9; Pedro, em 1Pe 1.1-5; 2.4s; 2Pe 1.5-10; João (citando Jesus) em Jo 6.37-45, 59-71; 10.25-30; 17.1; Mateus, em Mt 11.25-30.

[36] J. K. S. Reid, "The Office of Christ in Predestination", *SJT*, 1, 1948: 1-12.

[37] K. Barth, *CD*, II/2: 3-506.

[38] K. Barth, *CD*, II/2: 417-419.

[39] G. C. Berkouwer, *op. cit.*, 154-162.

[40] K. Barth, *CD*, II/2: 105, onde ele reconhece que o Pai e o Espírito participam com Cristo na eleição.

[41] J. Calvino, *Institutas*, III, 24, 5.

[42] Em P. Schuff (org.), *The Creeds of Christendom*, 3 (Grand Rapids: Baker, 1969), 444-446.

[43] Veja P. Schuff, *op. cit.* 3, 848; Heironymous Zanchius, *Omnium Operum Theologicarum*, 2 (Genebra, 1619), 535-537; 6:1, 11-13; Amandus Polanus, *Syntagma Theologiae Christianae* (Hanover, 1609), c. 1596; *Idem, De Aeterna Dei Predestinatione* (Basiléia, 1598), 62; veja também Richard A. Muller, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Durham, NC: Labyrinth, 1986).

[44] Jacobus Arminus, *Works* I (Londres, 1825, 589-591.

[45] John Hales, *Letters from the Synod of Dort to Sir Dudley Carlton the English Embassador at the Hague* (Glasgow, 1765), 138.

Capítulo 3

[1] *TDNT*, 1: 582.

[2] G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Exeter: Paternoster Press, 1986), 3-35.

[3] Duas obras que desenvolvem esse tema amplamente são: G. R. Beasley-Murray, *op. cit.*, e H. M. Riderbbos, *The Coming of the Kingdom* (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1962).

[4] G. R. Beasley-Murray, *op. cit.*, 144-146.

[5] Joachim Jeremias, *New Testament Theology*, 1 (Londres: SCM Press, 1971), 112-113.

[6] O próprio contexto deveria nos conduzir na busca pelo significado pretendido pelos escritores dos evangelhos.

[7] G. Gutiérez, *A Theology of Liberation* (Londres: SCM Press, 1973); Juan Luís Secundo, *The Historical Jesus and the Synoptics* (Londres: Sheed & War, 1985); Jon Sobriño, *Christology at the Crossroads* (Londres: SCM Press, 1978); *idem, The True Church and the Poor* (Londres: SCM Press, 1984).

[8] O plural pode, certamente, incluir o próprio paralítico. Não temos nenhuma base para pensar que ele não tinha fé própria! Todavia, Jesus selecionou a fé do grupo maior, do qual ele fazia parte.

[9] Veja Davi J. Graham, "Jesus as Miracle Worker", SBET, 4, 1986: 85-96.

[10] D. M. Baillie, *God Was in Christ: An Essay in Incurnation and Atonement* (Londres: Faber, 1948), 13-14.

[11] Adolf von Harnack, *What is Christianity?* (Londres: Williams & Norgate, 1923).

Capítulo 4

[1] Veja John W. Nevin, *The Mystical Presence* (Filadélfia, 1846).

[2] J. Calvino, *Institutes*, III,1,1.

[3] Veja Philip Edgcumbe Hughes, *The True Image: The Origin and Destiny of Man in Christ* (Leicester: InterVarsity Press, 1989), 281-286.

[4] Observe que o verbo *trōgein*, em João 6.53ss, possui algumas conotações muito grosseiras. Veja Reymond E. Brown, *The Gospel According to John (i-xx)*, (Londres: Chapman, 1966), 282-283, 291-292. Brown argumenta que a eucaristia é um tema secundário na passagem. Barnabas Lindars, *The Gospel of John* (Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1972), 59, reivindica que os sacramentos e ordens da Igreja são pressupostos por João. Schnackenburg assinala que a obra recente sobre quarto evangelho reconhece que as palavras de instituição para o pão eucarístico encontram-se atrás do discurso; veja Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to John*, 2 (Londres: Burns & Oates, 1980), 2, 55. Veja também Ernst Haenchen, *John*, 1 (Filadélfia: Fortress Press, 1984), 294ss. Por outro lado, Beasley-Murray duvida que as palavras de instituição subjazam a seção. Ele ainda admite, todavia, que nem o evangelista nem seus leitores poderiam ter escrito nem lido as palavras sem se referirem conscientemente à eucaristia; George R. Beasley-Murray, *Word Biblical Commentary*, 36, *John* (Waco, Texas: Word, 1987), 94-95. D. A. Carson é mais reticente. Ele distingue entre elementos metafóricos e não-metafóricos na linguagem de João. A referência é a Cristo, ele argumenta, quem realmente está por detrás da eucaristia. Isso não se refere diretamente à eucaristia de maneira alguma. Mesmo assim, Carson reconhece que nenhuma passagem das Escrituras descobre o verdadeiro significado da eucaristia tão claramente como essa. Veja D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Leicester: InterVarsity Press, 1991), 288-298.

[5] J. Calvino, *Institutes*, IV,17,1-50; comentários em Ef 5.30; em David W. Torrance e Thomas F. Torrance (org.), *Calvin's Commentary: The Epistles of Paul to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians* (Edimburgo: Oliver & Boyd, 1965), 208-210; "The Thirty-Nine Articles of Religion of the Church of England, Art. XXVIII", em P. Schaff (org.), *The Creeds of Christendom*, 3 (Grand Rapids: Baker, 1969), 505-506; "The Westminster Confession of Faith," 29:1, 7 em *Ibid.*, 3: 663-666.

[6] Em nenhum lugar o Novo Testamento sugere que Cristo foi um pecador. Ele não tinha pecado (*cf.* 2Co 5.21). Ele viveu em um mundo caído, contudo, não compartilhou a experiência da frustração e desordem resultantes da pecaminosidade humana. Ele mesmo foi tentado; ele sofreu e foi, como Isaías descreve, "um homem de dores e que sube o que é padecer" (Is 53.3).

[7] John Murray, "Definitive Sanctification", *CTJ*, 2, 1967: 5-21; veja também H. M. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdamans, 1975), 406-410; Richard B. Gaffin, Jr., *The Centrality of the Ressurrection: A Study in Paul's Soteriology* (Grand Rapids: Baker, 1978), 53-58.

[8] Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1977); Louis Berkhof, *Systematic Theology;* (Edimburgo: Banner of Truth, 1958), 114.

Capítulo 5

[1] David Hill, *The Gospel of Matthew* (Londres: Oliphants, 1972), 119ss.

[2] O propósito geral de Hebreus parece ser o de estabelecer a supremacia de Jesus Cristo, diante da ameaça de alguma forma de Judaísmo idealista.

[3] *TNDT*, 1: 414-420.

[4] Peter R. Jones, "The Apostle Paul: Second Moses to the New Covenant Community," em J. W. Montgomery (org.), *God's Inerrant Word: An International Symposium on the Trustworthiness of Scripture* (Mineapolis: Bethany Fellowship, 1974), 219-241.

[5] Há um significado mais amplo para o termo *apóstolo* no Novo Testamento, o qual é aplicado aos proclamadores da mensagem cristã ou aos líderes das igrejas. Assim, Barnabé é chamado um apóstolo, como há uma variedade de outras pessoas, sobre as quais pouco sabemos. Como em toda questão de significado, os vários contextos determinam para nós o que o escritor está dizendo. Pelas qualificações rigorosas e precisas estabelecidas para os doze, podemos dizer que a atividade e autoridade deles não poderiam ser compartilhadas. As pessoas descritas nessas outras passagens atuaram de uma forma totalmente diferente e mais limitada. Simplesmente porque eles são chamados *apostoloi* não significa que eles compartilhem a função que em outro lugar é dito pertencer particularmente ao grupo seleto, escolhido pessoalmente por Jesus. É lingüisticamente ilegítimo tomar todos os significados possíveis que uma palavra pode ter e importá-los a qualquer ocorrência do seu uso.

[6] C. E. Cranfield, *A Critical Exegetical Commentary on the Epistle of Paul to the Romans*, 2 (Edimburgo: T. & T. Clark, 1979), 532. Veja a discussão na literatura sobre a questão sobre se o genitivo deveria ser objetivo ou subjetivo.

[7] *Confissão de Fé de Westminster*, 14.2.

Capítulo 6

[1] "Urim", de *'ārar* "amaldiçoar"; "tumim", de *tāmîm* "ser perfeito". Acerca de seus usos, veja 1Sm 14.3,41; 23.6s. Possivelmente havia uma semelhança com a prática de lançar sortes.

[2] Salém era mais provavelmente um nome para o que eventualmente se tornou Jerusalém (*cf.* Sl 76.2), o pão e o vinho eram para uma ligeira refeição, e não uma referência tipológica da eucaristia, como alguns dos Pais da Igreja supunham.

[3] A interessante teoria de B. F. Westcott e Abraham Kuyper, de que Melquisedeque representava o último vestígio de um sacerdócio original dos seres humanos, originando-se na criação, deve ser rejeitada. Esse sacerdócio era universal, eles alegaram, não limitado por limites raciais nem geográficos. O sacerdócio araônico substituiria esse sacerdócio por um tempo, mas somente como preparação para o sacerdócio perfeito de Melquisedeque, que apareceria mais tarde. Infelizmente, não há nem um traço de evidência bíblica para essa idéia intrigante. Além do mais, tal sacerdócio não poderia ter nenhum significado vicário, pois antes da queda o homem não precisava de salvação.

[4] Para detalhes sobre a gama de investigações bizarras sobre a identidade de Melquisedeque, de uma cristofania a uma pneumatofania, chegando inclusive a uma angelofania, veja Philip Edgcumbe Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 237-245.

[5] T. W. Munson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939).

[6] Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Londres: SCM Press, 1959), 88,89.

[7] *ta pros ton theon* pode ser tomado como um acusativo de respeito. Veja P. E. Hughes, *op. cit.*, 120.

[8] Enquanto essa passagem quase certamente não fez parte do texto original do quarto evangelho, ela provavelmente reflete uma tradição primitiva acerca do conflito de Jesus com os fariseus.

[9] Raymond E. Brown, *The Gospel According to John: i-xx* (Londres: Chapman, 1966), 358.

[10] Thomas F. Torrance, *Theology in Reconstruction* (Londres SCM Press, 1976), 267-293; *idem*, *Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge: Explorations in the Interrelations of Scientific and Theological Enterprise* (Belfast: Christian Journals, 1984), 1-60, 215-283.

Capítulo 7

[1] Veja Leonard Hodgson, *The Doctrine of the Atonement* (Londres: Nisbet, 1951), 52-67, que cita F. H. Bradley em seu apoio. Veja também Leon Morris, *The Cross in the New Testament* (Exeter: Paternoster Press, 1967), 382-388.

[2] *Turrentin on the Atonement of Christ* (Eng. Tr. 1959, reinpresso em Grand Rapids: Baker, 1978), 14-30.

[3] *The Collected Writings of James Henley Thornwell*, vol. 2 (Edimburgo: Banner of Truth, 1974), 205-261.

[4] L. Hodgson, *op. cit.*, 52-67; L. Morris, *op. cit.*, 382-388.

[5] Veja Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Londres: Tyndale Press, 1965), 147-154, 158s, 174-184, 208-213; R. V. G. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God* (Londres: Tyndale, 1951).

[6] Veja P. E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), introdução.

[7] O significado da frase "pelo espírito eterno" tem sido alvo de longa discussão. Muitos comentaristas preferem a referência ao "espírito eterno", à natureza de Cristo como divino e, portanto, eterno. A ausência do artigo é vista como um apoio ao caso deles. Westcott, Vos, Spicq e Hughes favorecem essa leitura. Enquanto esses autores não aceitam unanimemente essa influência, tal compreensão da frase sugere a influência do Platonismo. A idéia que Filo teve de um impacto sobre o autor foi decisivamente rejeitada, por exemplo, por Ronald Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews* (Leiden:

E. J. Brill, 1970). Já que essa seria a mais provável fonte para a mediação do Platonismo, a probabilidade é de que a passagem aqui não evidencie tais características.

[8] Veja A. M. Stibbs, *The Meaning of the Word "Blood" in Scripture* (Londres: Tyndale, 1948); L. Morris, *The Apostolic Preaching on the Cross* (Londres: Tyndale, 1965), 112-128; Wilfrid Stott, *The Conception of "Offering" in the Epistle to the Hebrews*, *NTS*, 9, 1962: 65-67.

[9] Veja também Rm 5.9; 1Co 10.16; Ef 1.7; 2.13; Cl 1.14, 20; Hb 9.12, 14; 10.19, 29; 12.24; 13.12, 20; 1Jo 1.7; 5.6, 8; Ap 1.5; 5.9; 7.14; 12.11.

[10] Veja J. Calvino, *Institutes*, II,16,5; Catecismo de Heidlberg, P. 37: "O que você entende pela palavra sofreu?". Resposta: "Que todo o tempo em que ele viveu sobre a terra, mas especialmente no final de sua vida, ele suportou, no corpo e alma, a ira de Deus contra o pecado de toda a raça humana...". Philip Schaff (org.), *The Creeds of Christendom*, 3 (Grand Rapids: Baker, 1966), 319.

[11] Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Londres: Tyndale Press, 1965), 62s.

[12] P. E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians* (Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1962), 211.

[13] Para uma discussão dos méritos respectivos da leitura de *ephathen* e *apethanen*, veja Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres: UBS, 1971), 692-693.

[14] Martin Hengel, *The Atonement: A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament* (Londres: SCM Press, 1981), 1-32.

[15] Colin Gunton, "Two Dogmas revisited: Edward Irving's Christology", *SJT* 41, 1988: 367.

[16] C. H. Dodd, "*Hiluskesthai*, its Cognates, Derivates and Synonyms in the Septuagint" [Hilaskethai, seu Cognatos, Derivados e Sinônimos na Septuaginta], *JTS*, 32, 1931: 352-360.

[17] Roger Nicole, "C. H. Dodd and the Doctrine of Propitiation", *WTJ* 17, 1955: 117-157; Morris, *op. cit.*, 144-213.

[18] C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 1 (Edimburgo: T. & T. Clark, 1975), 214-218.

[19] Veja nota 5 acima.

[20] K. Schilder, *Christ on Trial* (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), 277-288, 415-549. Veja também o primeiro capítulo do mesmo livro seqüencial do autor, o terceiro na trilogia sobre a crucificação, *Christ Crucified*.

[21] Veja J. Moltmann, *The Crucified God* (Londres: SCM Press, 1974), 200-290; J. Sobrino, *Christology at the Crossroads* (Londres: SCM Press, 1978), 179-235.

[22] Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Londres: Tyndale Press, 1965), 214-250.

[23] *Ibid.*, 11-64.

[24] Veja W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1Peter 3:18-4:6* (Rome: Pontifical biblical institute, 1965); Bo Reicke, *The Disobedient Spirit and Christian Baptism* (Copenhagen: Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 1946); J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* (Londres: A & C Black, 1969), 150-164; W. Grudem, *The First Epistle of Peter: An Introduction and Commentary* (Leicester: InterVarsity Press 1988), 203-239.

[25] Veja Leon Morris, *The Cross of Jesus* (Exeter: Paternoster Press, 1988), para uma discussão útil sobre como a expiação trata das questões sobre frustração, ignorância, solidão, enfermidade, morte e egoísmo.

[26] John Murray, *Definitive Sanctification*, *CTJ*, 2, 1967: 5-21; veja também H. M. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 406-410; Richard B. Gaffin, Jr., *The Centrality of the Ressurrection: A Study in Paul's Soterology* (Grand Rapids: Baker, 1978), 53-58.

[27] Dia "D", 6 de junho de 1944, ou seja, o dia da Segunda Guerra Mundial em que as tropas aliadas invadiram a Normandia. Esse foi o ponto de mudança decisivo para a guerra. O dia "V", em maio de 1945, foi o dia em que os alemães nazistas finalmente capitularam. Entre essas duas datas existiram muitas batalhas terríveis e a perda de muitas vidas, mas o poder de fogo esmagador dos aliados tornou a vitória certa.

[28] A idéia de que o sangue de Cristo foi a sua vida oferecida a Deus, preservada e ativa além da morte, foi popularizada por B. F. Westcott, *The Epistle of St John* (Londres: Macmillan, 1886), 34-37. Esse argumento foi refutado por A. M. Stibbs, *The Meaning of the Word "Blood" in Scripture* (Londres: Tyndale, 1948), e novamente por Wilfrid Stott, *The Conception of "Offering" in the Epistle to the Hebrews*, *NTS*, 9, 1962: 65-67.

Capítulo 8

[1] Atanásio, *Discursos contra os Arianos*, I, 43-44, *MPG*, 26,100-104; II, 61-68, *MPG*, 26,276-293; Cirilo de Alexandria, *Homilias da Páscoa* XVII, *MPG*, 77,785-787; *Contra os Nestorianos* I, *MPG*, 76,17; *Comentários no Evangelho de João*, *MPG*, 73, 161; 74,432.

[2] Veja J. Zizioulas, *Human Capacity and Human Incapacity: a Theological Exploration of Personhood*, *SJT*, 28, 1975: 401-447.

[3] Veja G. Aulén, *Christus Victor* (Londres: SPCK, 1931), 19.

[4] Orígenes, *Mateus*, Tom. XIII,8-9 *GCS*, 40.203-204.

[5] Orígenes, *Mateus*, Tom. XIII,8-9 *GCS*, 40.203-204.

[6] Orígenes, *Contra Celsus*, VII,17, *GCS*, 3,169; *Sobre os Primeiros Princípios* 1,6,2, *GCS*, 22,79-80.

[7] Orígenes, *Comentário sobre João*, VI,57, *GCS*, 10,166.

[8] Gregório de Nissa, *Discursos Catequéticos Maiores*, 22-26, *MPG*, 45,60-69.

[9] Ambrósio, *Cartas* 41,7s; 72,8, *MPL*, 16,1115, 1245-1246.

[10] Gregório de Nazianzo, *Discursos* 45:22, *MPG* 36,654.
[11] Pedro Damião, *Sermão* 46, *MPL* 144,751.
[12] G. Aulén, *op. cit.*, 53s.
[13] *Ibid.*, 101-122.
[14] J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Londres: A & C. Black, 1968), 388.
[15] *Ibid.*, 375-377.
[16] R. E. Weingart, *The Logic of Divine Love: A Critical Analysis of the Soterology of Peter Abelard* (Oxford: Clarendon, 1970), 78-96, 125,126; R. O. Taylor, "Was Abelard and Exemplarist?" *Theology*, 31, 1935: 207-213; Alister McGrath, "The Moral Theory of the Atonement: A Historical and Theological Critique", *STJ* 38, 1985: 205-220.
[17] B. B. Warfield, *The Person and Work of Christ* (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1970), 363-366, 373-387; John R. W. Stott, *The Cross of Christ* (Leicester: InterVarsity Press, 1986), 122.
[18] John McLeod Campbell, *The Nature of the Atonement* (1856; Londres: James Clarke, 1959).
[19] Trevor Hart aponta para o fato de que Campbell não removeu a ira de Deus de sua consideração sobre a expiação. Na verdade, Cristo suportou a ira divina, mas não em termos de punição, veja Trevor A. Hart, "Anselmo of Canterbury und John McLeod Campbell: Where Opposites Meet?", *EQ* 62, 1990: 311-333.
[20] J. Moltmann, *The Crucified God* (Londres: SCM Press, 1974), 235-249.
[21] J. Sobrino, *Christology at the Crossroads* (Londres: SCM Press, 1978), 179-235.
[22] *Ibid.*, 118s; *passim.*
[23] G. Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (Londres: SCM Press, 1973), 186-202.
[24] José Porfirio Miranda, *Being and the Messiah: The Message of St. John* (Maryknoll: Orbis, 1977), *passim.*
[25] J. L. Segundo, *The Historical Jesus and the Synoptics* (Londres: Sheed & Ward, 1985), 87-132.

Capítulo 9

[1] E. P. Sanders, *Paul und Palestinian Judaism* (Londres: SCM Press, 1977), 543-556; J. D. G. Dunn, *Word Biblical Commentary*, 38A, *Romans 1-8* (Texas: Word, 1988), lxiii-lxxii; *idem, Jesus, Paul, and the Law* (Londres: SPCK, 1990), 183-214, 242-264. Veja capítulo 2, nota 10, para algumas clarificações e maiores referências.
[2] A santificação é essencialmente um conceito relativo ao espaço, referindo-se ao fato de sermos possessões de Deus e separados do domínio do pecado e de Satanás. Nesse sentido, ela consiste em uma ruptura definitiva com o poder do pecado, ruptura que foi efetuada por Cristo, uma mudança que já aconteceu quando, no batismo, nós morremos para o pecado (*cf.* Rm 6.1s). Veja também *The Collected Writings of John Murray*, 2 (Edimburgo: Banner of Truth, 1977), 277-284. Isso também tem um significado presente e contínuo no qual a santificação é um processo contínuo, incompleto e parcial, pelo qual somos conformados à imagem de Cristo. Em termos do futuro, ela assume a forma de glorificação, quando seremos inteiramente conformados a Cristo após a sua vinda.
[3] Que a justificação não é apenas uma ficção legal é deixado claro pelas seguintes considerações: (1) A união com Cristo assume formas legais (ele é o nosso representante, age em nosso benefício e em nosso lugar), mas ela não é exaurida por essas categorias. Ela também é dinâmica e pessoal. Paulo ora para que os efésios possam conhecer o poder de Deus neles, o qual foi exercido na ressurreição de Cristo dos mortos (Ef 1.18ss). Dessa forma, somos unidos a Cristo de uma forma real, pessoal e orgânica. Sua humanidade é comunicada a nós na eucaristia pelo Espírito Santo em um sentido real e espiritual. Assim, a justiça de Cristo é nossa, atual e realmente, não apenas legalmente, pois ele é um conosco e nós somos um com ele. A teologia reformada do século 16 (Calvino, por exemplo) se apegou a isso, enquanto que posteriores defensores, tais como Jonathan Edwards e Charles Hodge, conceberam essa união em termos puramente legais e contratuais. Veja John W. Nevin, *The Mystical Presence* (Filadélfia, 1846). (2) Passagens tais como 2 Coríntios 5.21 e Romanos 5.19 contêm a idéia de que não apenas a justiça é imputada a nós, mas somos também constituídos justos. Não nos tornamos pessoalmente retos mais do que Cristo tenha se tornado pessoalmente um pecador. Em outras palavras, ainda somos pecadores e, enquanto o Espírito Santo está nos transformando, ainda somos passíveis de pecar. Cristo, por outro lado, é completamente reto. Contudo, assim como o Cristo sem pecado assumiu nossos pecados e nossa culpa, tornando-se legalmente passível de receber a ira de Deus em nosso lugar, sofrendo realmente tal ira, assim somos tomados como justos e nos tornamos legalmente justos, e conseqüentemente somos também realmente justos *em Cristo*, por causa da realidade dessa troca. (3) Essa nossa constituição como justos ainda é totalmente objetiva e graciosa. Isso não é nenhuma justiça inerente ou comunicada. A justificação ainda é mantida como distinta da santificação. Contudo, como Murray coloca, "justificação é um ato constitutivo, não meramente declarativo, e esse ato constitutivo consiste no fato de sermos colocados na categoria de pessoas justas em virtude de nossa relação com Cristo... não devemos enfraquecer a fórmula 'constituídos justos' a nenhum termo inferior ao julgamento gracioso da parte de Deus pelo qual a obediência de Cristo é considerada em nosso benefício e conseqüentemente considerada como nossa com todo o vínculo de conseqüência que a retidão traz consigo". John Murray, *The Epistle to the Romans: The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1967), 205-206. Veja também Calvino, *Institutes*, III,11,10.
[4] Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 23-36.
[5] Agostinho, *Sobre a Trindade Santa*, XV,18,32, em *NPNF*, 3, 217; *Homilias no Evangelho de João*, 25.12; 29.6, em *NPNF*, 7, 164-165, 184-184; *Exposições no Livro de Salmos* 32.1-8, em *NPNF*, 8, 70-77; *Homilias na Primeira Epístola de João* 5.7, em *NPNF*, 7, 490-491; *O Espírito e a Letra*, 56: xxxii, em John Burnaby (org.), *Augustine: Later Works*, Library of Christian Classics, 8 (Londres: SCM Press, 1955), 239-241.

[6] Veja Heiko Augustinus Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967); Alister E. McGrath, "Mira et nova Definitio Iustitiae: Luther and Scholastic Doctrines of Justification", *ARG* 73, 1982:37-60.

[7] A. E. McGrath, *op. cit.* 2, 17-18.

[8] *Ibid.*, 10-20, 54-86.

[9] A Fórmula de Concórdia, art. 3.

[10] W. R. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 155-167; McGrath, 2, 32,33.

[11] Martin Bucer, *Metaphrasis et Enarratio in Epist. D. Pauli ad Romanos* (Basiléia, 1562), 11-14; 231a-b; 232d-e.

[12] Calvino, *Institutas*, III,11,6; III,16,1-4.

[13] A. E. McGrath, *op. cit.* 2, 184-191.

[14] O Catecismo Menor de Westminter, P. 1.

[15] A. E. McGrath, *op. cit.* 2, 85.

[16] *Ibid.*, 55-68.

[17] Hans Küng, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection* (Londres: Burns & Oates, 1964).

[18] Karl Barth, *CD* II/2, 757s; IV/1, 516s.

[19] H. George Anderson, T. Austin Murphy and Joseph Burgess (orgs.), *Justification by Faith: Lutherans and Catholics in Dialogue VII* (Minneapolis: Augsburg, 1985).

[20] A. E. McGrath, *ARCIC II and Justification: An Evangelical Anglican Assessment of "Salvation and the Church"* (Oxford: Latimer House, 1987), 39-43.

[21] The Second Anglican-Roman Catholic International Commission (ARCIC II), *Salvation and the Church: An Agreed Statement* (Londres: Church House, 1987), sessão 15, 17.

Capítulo 10

[1] A questão se esse é um hino pré-paulino ou uma composição original do próprio Paulo não afeta materialmente o argumento, pois mesmo que Paulo não tenha sido o autor original, ele dá sua sanção ao citá-lo como apoio ao que ele está dizendo.

[2] Karl Barth, *CD* III/1,54ss; Marcelo de Ancira, citado em J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and Philemon* (Londres: Macmillan, 1879), 147.

[3] James D. G. Dunn, *Christology in the Making* (Londres: SCM Press, 1980), 187-196; revisto por C. F. D. Moule em *JTS*, 33, 1982: 258-263.

[4] Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 151ss, 196ss.

[5] *Enhypostasia* recebeu comumente o status de dogma durante o segundo concílio de Constantinopla, em 553 d.C. Veja H. M. Relton, *A Study in Christology* (Londres: SPCK, 1917).

[6] Atanásio, *On the Incarnation: the Treatise "De Incarnatione Verbi Dei"*, trad. Irmã Penélope Lawson (Nova York: Macmillan, 1946), p. 4, seção 1. Veja também p. 1, seção 6, onde Atanásio fala sobre a humanidade como "seres que uma vez haviam compartilhado a natureza da Palavra.".

[7] Chul Won Suh, *The Creation Mediatorship of Jesus Christ* (Armsterdã: Rodopi, 1982). Veja minha resenha do título acima no *WTJ* 46, 1984: 213-216.

[8] Supralapsarianismo e infralapsarianismo são teorias que surgiram no contexto das discussões sobre a relação da predestinação de Deus com a queda da raça humana em pecado. Os supralapsarianos afirmavam que o decreto de Deus quanto à eleição *logicamente* precedeu seu decreto, permitindo o pecado de Adão. Os infrulapsarianos afirmavam que o decreto de Deus da eleição *logicamente* seguiu seu decreto, permitindo o pecado de Adão. Assim, o supralapsarianismo dá ênfase na predestinação, enquanto que o infralapsarianismo tenta seguir a ordem bíblica e histórica. Ainda que o debate tenha sido especulativo, relacionado a matérias além do nosso conhecimento, ele refletiu diferenças significantes e persuasivas quanto a uma ênfase com implicações em outras áreas.

[9] Suh, 304-305, dependendo em grande medida nas sugestões feitas por Abraham Kuyper.

[10] Colin E. Gunton, *The Actuality of Atonement* (Edimburgo: T & T Clark, 1988), 145-155, 168-169.

[11] Caroline M. Noel, *At the Name of Jesus.*

Capítulo 11

[1] Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 163.

[2] Aqueles que rejeitam o batismo infantil tendem a restringir a membresia da Igreja visível aos crentes professos, enquanto aqueles que praticam batismo infantil incluem os filhos dos crentes como membros da Igreja.

[3] Cipriano, *Sobre a Unidade da Igreja Católica*, CSEL, 3, 1, 214.

[4] Calvino, *Institutas*, IV.1.1.

[5] Calvino, *Institutas*, IV.1.4, refletindo o ensino de Agostinho.

[6] Veja os Decretos Dogmáticos do Vaticano I, capítulo 2, em Philip Schaff (org.), *The Creeds of the Christendom*, 2 (Grand Rapids: Baker, 1983), 242.

[7] *The Documents of the Vatican II* (Nova York: Guild, 1966), 111s.

Apêndice

[1] Agostinho, *Homilias sobre João*, 48,4; 55,6; 92,1; 109,5; 123,5. Contudo, Agostinho é apenas implícito em sua discussão do problema e tem de fato sido reivindicado por ambos os partidos.

[2] Próspero de Aquitânia, *Prosper of Aquitaine: Defense of St. Augustine*, Escritores Cristãos Antigos (Londres: Longmans, 1963), citado por W. Robert Godfrey, "Reformed thought on the extent of the atonement to 1618", *WTJ*, 37 (1975): 135.

[3] Veja Geoffrey W. Bromiley, *Historical Theology: an Introduction* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1978), 165-170; Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, 3 (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 81-95.

[4] Pedro Lombardo, *Libri Quatuor Sententiarum*, 3:20, em *MPL*, 192,799. Observe que essa distinção seria usada por defensores tanto da expiação efetiva quanto da expiação provisória; veja Curt D. Daniel, "Hyper Calvinism and John Gill" (Universidade de Edimburg: PhD Tese, 1983), 504-529; 777s.

[5] *"Multorum dixit, e non omnium, quia multi vocuri, pauci vero electi"* (ele diz muitos, e não todos, porque muitos são chamados, mas poucos os escolhidos). Ioannes Oecolampadius, *In Epistoiam ad Hebraeos* (Strassburgo, 1534), 104. Veja também sua obra *In Daniel Prophetarum* (Genebra. 1567 [1558]), 107; Wilhelm Pauck (org.), *Martin Bucer: De Regno Christi*, Library of Christian Classics, 19 (Londres: SCM Press, 1969), 201; veja também a citação de W. P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 106; Pietro Martire Vermigli, *Common Places* (Londres, 1583), III,1,44; III,1,21; *In Epistolum ad Romanos* (Basiléia, 1560), 985-986. A posição de Calvino tem sido arduamente debatida. As seguintes pessoas têm defendido que ele adotou uma forma de expiação provisória: R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 13-28; James B. Torrance, "The Incarnation and Limited Atonement", *EQ 55*, 1983: 82-94; M. Charles Bell, *Calvin and Scottish Theology: The Doctrine of Assurance* (Edimburgo: Handsel, 1985), 13-40; Daniel, *op. cit.* 777-829. Os seguintes defendem que Calvino explicitamente defendeu expiação efetiva ou, então, sua teologia exige essa conclusão: Paul Helm, *Calvin and the Calvinists* (Edimburgo: Banner of Truth, 1982); "Calvin on the Covenant: Unity and Continuity", *EQ* 55, 1983: 65-81; W. Robert Godfrey, "Reformed Thought on the Extent of the Atonement to 1618", *WTJ*, 37, 1975: 137-138; Roger Nicole, "John Calvin's View of the Extent of the Atonement", *WTJ* 47, 1985:197-225. Minha posição é de que Calvino foi ambíguo ou contraditório nessa questão, mas que ele manteve a intrínseca eficácia da expiação; veja R. Letham, "Saving Faith and Assurance in Reformed Theology: Zwingli on the Synod of Dort", 1 (university of Aberdeen: PhD Tese, 1979), 122-126; 2: 65-67. Veja também Tony Lane, "In Search of the Historical Calvin," *EQ* 55, 1983: 95-113.

[6] Um derramamento de Calvinismo no Arminianismo tem ocorrido nas décadas mais recentes. Assim, muitos arminianos cuja teologia não é muito precisa dizem que Cristo pagou a penalidade pelos nossos pecados. Mas tal perspectiva é estranha ao Arminianismo, que por sua vez ensina que Cristo sofreu por nós. J. K. Grider, "Arminiunism", em Walter A. Erwell (org.), *Evangelical Dictianary of Thealagy* (Basingstoke: Marshall Pickering, 1985), 79-81. Veja também R. Letham, "Arminianism" em S. B. Ferguson, D. F. Wright e J. I. Packer (orgs.), *New Dictionary of Theology* (Leicester: InterVarsity Press, 1988), 45-46.

[7] Willium H. Goold (org.), *The Works of John Owen*, 10 (Londres: Banner of Truth, 1967), 173-174.

[8] John Murray, *Redemption Accompiished and Applied* (Londres: Banner of Truth, 1961), 64.

[9] C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1975, 1:431. Veja também Ernst Käsemann, *Commentary on Romans* (Londres: SCM Press, 1980), 244, que também refere *proegnō* à eleição eternu. Bultmann argumenta também que, no Novo Testamento, *prognāskō* é a preordenação por Deus em relação a seu povo; *TDNT* 1:715.

[10] Argumentanto o caso de que, para Paulo, a união com Cristo em sua morte e ressurreição é o coração da mensagem bíblica, encontramos H. M. Ridderbos, *Paul: An Outline of his Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

[11] Simão Episcopius, *Opera Thealogical* (Amsterdã, 1660-1665), 1:332-334, onde ele declara que o Filho e o Espírito têm divindade e perfeições divinas não iguais, mas subordinadas (*non coiluteraliter aut coordinate sed subordinate*). Veja também Richard A. Muller, "The Christological Problem in the Thought of Jacobus Arminius", *NAK* 68, 1988: 145-163.

[12] Veja J. McLeod Campbell, *The Nature of the Atonement* (1856; Londres: James Clark, 1959); James B. Torrance, "Covenant of Contract? A Study of the Theological Background of Worship in Seventeenth Century Scotland," *SJT* 23, 1970: 51-76; *idem*, "The Contribution of McLeod Campbell to Scottish Theology," *SJT* 26, 1973: 295-311; *idem*, "The Incarnation and Limited Atonement," *EQ* 55, 1983: 82-94.

[13] Paul Helm, "The Logic of Limited Atonement," *SBET* 3, 1985: 50.

[14] Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 163.

[15] Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1958); Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

Para Leitura Posterior

Para um panorama sobre as controvérsias históricas que conduziram às decisões conciliares da igreja sobre a pessoa de Cristo, veja Francis M. Young, *From Nicea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background* (Londres: SCM Press, 1983), uma leitura agradável de uma visão geral; ou, para um tratamento mais exaustivo, Aloys Grillmeier, *Christ in the Christian Tradition*, 1 (Londres: Mowbrays, 1975).

Para uma cobertura geral da obra de Cristo, veja J. Calvino, *Institutes of Christian Religion*, org. J. T. McNeill e traduzida por Ford Lewis Battles, vols, 20-21 na *The library of Christian Classics* (Londres; SCM Press, 1960).

Além das notas encontradas ao longo de todo o livro, as recomendações seguintes são dignas de ser exploradas:

Pacto e eleição

O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* (Grand Rapids: Baker, 1980), e Paul K. Jewett, *Election and Predestination* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

O reino de Deus

G. R, Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Exeter: Paternoster Press, 1986). Os temas cristológicos da Teologia da Libertação podem ser investigados por Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads* (Londres: SCM Press, 1978) e Juan Luís Secundo, *The Historical Jesus and the Synoptics* (Londres: Sheed & Ward, 1985).

União com Cristo

Richard B. Gaffin, Jr., *The Centrality of the Resurrection* (Grand Rapids: Baker, 1978), e Herman N. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975). Para os persistentes, a obra há muito fora do prelo de John W. Nevin, *The Mystical Presence* (Filadélfia: 1846), é digna de ser lida. Ela está disponível em algumas bibliotecas teológicas e na Biblioteca Britânica.

O sacerdócio humano de Cristo

Thomas F. Torrance, "The Mind of Christ in Worship: Problem of Apollinarianism in the Liturgy", em *Theology in Reconciliation: Essays Toward Evangelical and Catholic Unity in East and West* (Londres: Chapman, 1975), 139-214; *idem*, *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1988), 62s, 135s, 158s, 168s, 176s.

A natureza da expiação

Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Londres; Tyndale Press, 1935) – um exemplo dos melhores estudos acadêmicos do Novo Testamento.

Teorias da expiação

A melhor forma de estudo mais aprofundado é examinar as primeiras fontes. Irineu e Orígenes podem ser consultados na tradução para o Inglês via a obra *Nicene and Post-Nicene Fathers*, org. Philip Schaff (veja abreviações acima, p. 14). As obras de Abelardo e Anselmo estão disponíveis em Inglês na *Lybrary of Christian Classics*, volume 10, entitulada *A Scholastic Miscellany* (Londres: SCM Press, 1970). Sobre outras obras citadas, Grotius, Bushnell e McLeod Campbell não estão, até onde eu saiba, impressas, mas poderiam estar acessíveis na maioria das grandes bibliotecas teológicas.

A história da discussão sobre justificação

Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification,* 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

A ressurreição de Cristo e o cosmos

Thomas F. Torrance, *Space, Time and Ressurrection* (Grand Rapids: Eerdmans, 2976).

A realeza de Cristo e o futuro

B. B. Warfield, "The Prophecies of St. Paul", in *Biblical and Theological Studies* (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1952), 463-502.

Índice de Referências Bíblicas

Gênesis
1 *77, 113, 196*
1.1-3 *196*
2.17 *123*
3.15 *148*
4.1 *231*
12 *107*
12.2 *44*
12.3 *44*
12.6 *44*
12.7 *44*
13.14-17 *44*
13.16 *44*
14 *107*
14.18-20 *106*
15.1-21 *46*
15.6 *46, 183*
15.18 *40*
15.18-21 *44*
17.1 *44, 46*
17.4-6 *44*
17.7-8 *40, 41*
17.8 *44*
17.9-14 *46*
18.1s *38*
22.1s *46*
22.9-15 *46*
22.15-18 *44*
22.18 *44*

Êxodo
16.1s *38*
19.6 *119*
20.2 *181*
20.5-6 *41*
23.31 *40*
24.8-11 *38*
28.17-21 *104*
28.29 *104*
28.30 *104*
29 *104*
30.31-33 *104*
32.1 *16*
32.1-16 107
32.13-14 *40*
39.8-21 *245*

Levítico
1-7 *245*
1.4 *131*
4.20 *131*
4.26 *131*
4.31 *131*
5.1s *45*
6.7 *131*
8 *104*
10.1-7 *107*
10.9-11 *104*
16 *105*
16.4 *105*
16.20-22 *137*
16.26-28 *140*
18.8 *104*
21.16-23 *104*

Números
3.10 *104*
6.22-27 *104*
6.24-27 *154*

Deuteronômio
5.2-3 *41*
18.15s *21*
21.15-17
21.22-23
29.14

Josué
1.3 *40*
24.15 *215*

1Samuel
2.22-25 *107*
4.1-7.1 *105*
14.3 *249*
14.41 *249*
23.6s *249*
29.4 *144*

2Samuel
6.1-23 *105*
7.12-16 *41, 45*
7.16 *106*

1Reis
2.26s *105*

2Crônicas
26.16-21 *106*

Esdras
2.63 *104*

Neemias
7.65 *104*

Jó
1-42 *179*

Salmos
1.1-2 *135*
13.1s *178*
13.5-6 *179*
19.7-12 *135*
43.1 *178*
43.3-5 *179*
53 *161*
76.2 *249*
89.3-4 *106*
89.35-36 *106*
94.12-13 *135*
103.12 *138*
105.8-10 *41*
110.4 *106*
119 *135*
132.11 *106*
135.13-14 *179*
135.14 *179*

Isaías
6.5-7 *90*
24-27 *178, 179*
35.5s *65*
35.5-6 *58*
42.1-7 *179*
42.6 *47*
44.22-23 *138*
53 *132, 161*
53.3 *248*
53.9 *112*
59.21 *41*
61.1 *58*
61.1-2 *65*
61.2 *65*

Jeremias
2.1s *38*
11.4 *40*
24.7 *40*
30.22 *40*
31.31-34 *40*
31.33 *40*
32.28 *40*

Ezequiel
16.1s *38*
18.4 *123*
34.24 *40*
37.21-28 *40*

Daniel
2.31-45 *56*
7.9-14 *56*
12.2 *223*

Amós
3.2 *231*

Miquéias
6.6-8 *46*

Malaquias
3.1-4 *65*

Mateus
1.1 *45*
1.1-7 *59*
1.21 *59, 232*
1.23 *47, 59*
2.1-12 *59*
2.13-18 *59*
4.1-10 *75, 113*
5.3 *61*
5.17-44 *21*
5.18 *39*
5.21-22 *64*
5.23-24 *64*
6.10 *57*
8.5-13 *60*
8.11-12 *58, 59*
9.1-8 *67*
9.8 *67*
10.1ss 93
10.40 *94*
11.1-14 *58*
11.5-6
11.11-13 *57*
11.20-27 *21*

11.25-30 *247n*
12.6 *108*
12.28 *55, 57*
13.1-9 *58*
13.1-46 *57*
13.16-17 *57*
13.24-33 *58*
13.44-46 *57*
13.47-50 *58*
15.21-28 *60*
16.13-16 *19*
16.13-18 *60*
16.13-20 *96*
16.14 *90*
16.18 *209*
16.21ss *68*
16.23 *128*
16.28 *58*
19.24 *55*
20.28 *133,146*
21.31 *55*
21.43 *55*
25.1-30 *58*
25.31-46 *123*
25.46 *130, 223*
26.20-29 *38*
26.27-28 *127*
26.28 *133*
26.39 *114*
27.46 *129*
28-18 *71, 195, 203*
28.18-20 *92*
28.19-20 *60*
28.20 *98*

Marcos
1.15 *56, 57*
1.21 *152*
2.1-12 *67*
3.13-19 *93*
4.1-9 *58*
4.26-32 *58*
9.1 *58*
9.31 *69*
9.37 *94*
10.9 *212*
10.38 *129*
10.45 *133, 145*
14.24 *133*
14.57-58 *108*

Lucas
1.13-15 *78*
1.34-35 *113*
1.35 *76*
1.41-44 *78*
1.72 *40*
2.6-7 *112*
2.21-22 *113*
2.22-24 *112, 118*
2.39-40 *111*
2.39-52 *110*
2.41.52 *111*
4.1-12 *113*
4.16-21 *118*
4.18-21 *21*
5.17-26 *67*
6.12-16 *93*
6.19 *61*
6.20 *61, 118*
6.20-21 *58*
6.20-26 *58*
6.24-25 *58*
7.22-23 *57*
9.26 *91*
9.27 *58*
9.51 *128*
10.16 *94*
11.2 *57*
11.20 *57*
12.50 *129*
13.18-21 *58*
13.28-29 *58*
16.27-31 *67*
17.20-21 *57*
18.31-34 *69*
19.11-27 *58*
22.19 *133*
22.20 *133*
22.31-32 *108, 119, 154*
23.46 *129*
24.5-7 *69*
24.20-27 *69*
24.44-47 *90*
24.51 *109, 111, 154*

João
1.1-3, 14 *75*
1.1-5 *91, 202*
1.12 *31*
1.29 *109*
1.36 *109*
2.13-22 *108*
2.19, 21 *108*
2.23-25 *68*
3.16 *236*
3.19-21 *91*
4.25-26 *21*
4.34 *128, 114*
5.1s *67*
5.17-27 *21*
5.24-27 *91*
5.45-47 *67, 90*
6.15-16 *20*
6.25-59 *82*
6.37-40 *233*
6.44-51 *21*
6.51 *133*
6.53s *248n*
7-8 *108*
7.16-18 *91*
7.37-39 *98, 210*
7.53-8.11 *112*
8.46 *112*
8.54-56 *21*
10.11-15 *240*
10.11-18 *128*
10.26-29 *240*
11.51-52 *133*
12.8-12 *91*
12.27-33 *149*
12.31-33 *149*

12.47-50 *91*
13.12-17 *150*
13.20 *94*
14.1-3 *110*
14.5-11 *21*
14.6 *90, 212, 134*
14.16 *98*
14.16s *108*
14.18 *98*
14.20-23 *81*
14.21-24 *92*
15.15 *21*
15.16 *52*
16.12-15 *95*
17 *108, 116, 119, 154*
17.1-8, 14-17 *21*
17.2-10 *233*
17.4 *114, 149*
17.9 *233, 241*
17.20-23 *81*
17.21 *208*
18.11 *129*
18.36-37 *20, 22*
20.19 *109, 162*

Atos
1.1 *65*
1.1-2 *155*
1.3 *56, 63*
1.21-23 *94*
2.14-36 *70*
2.32 *96*
2.33 *111*
2.33-36 *98, 154, 209*
2.42 *96*
3.1-10 *67*
3.12-16 *70*
3.15 *96*
4.12 *212*
5.32 *96*
10.39-42 *96*
11.18 *79*
13.30-31 *96*
17.2-3 *70*
20.25, 27 *70*
20.28 *127, 209, 241*
22.14-15 *96*
26.15-16 *96*

Romanos
1.3-4 *71, 83*
1.16-17 *70*
1.17 *185*
2.5-11 *166*
3.19-26 *165*
3.22 *247*
3.24 *147*
3.25-26 *137, 138*
3.25 *140, 142*
3.31 *39, 135*
4.25 *83, 180*
4.25s *176*
5.1 *70, 181*
5.2 *109*
5.5 *70*
5.8 *133, 135*
5.9 *250*
5.10-11 *142*
5.12-17 *74*
5.12-21 *80, 114, 123, 129, 241*
5.18-19 *177*
5.19 *182*
6.1-23 *83, 147*
6.1s *251n*
6.23 *123*
7.7 *39*
7.10 *44*
7.12 *39, 135*
7.13 *44*
7.14 *39, 44, 135*
7.16 *44*
7.22 *44*
7.25 *44*
8.5-8 *143*
8.7 *44*
8.18-23 *200, 204*
8.23 *217*
8.24-25 *181*
8.29 *231*
8.29-39 *231*
8.32 *133, 237*
8.34 *109*
9-11 *181*
9.30-10.4 *180*
10.14 *97*
14.17 *70*
16.20 *148*

1Coríntios
1.30-31 *79*
1.31 *182*
5.7 *109*
6.9-10 *70*
6.20 *147*
7.10s *97*
7.11 *144*
7.23 *147*
10.1s *80*
10.16 *250n*
10.16-17 *82*
11.24 *133*
11.25 *127*
12.12-26 *208*
12.13 *216*
15.3 *133*
15.3-4 *70*
15.8 *94*
15.10 *183*
15.12s *76*
15.12-28 *19*
15.20-26 *203*
15.20-28 *22*
15.22 *115*
15.22-26 *218*
15.25-28 *209*
15.35s *83*

2Coríntios
3.6-11 *43*
3.17 *98*
3.18 *99*

4.4 *146*
4.4-6 *99*
5.1-5 *217*
5.14 *133*
5.14-15 *133*
5.17 *70, 113*
5.18-21 *143*
5.21 *109, 131, 132, 182, 248n*
6.1 *211*
11.3-4 *148*
11.14-15 *148*

Gálatas
2.16, 20 *247n*
3.13 *132*
3.14 *41*
3.15-22 *41, 107*
3.24-26 *42*
3.29 *111*
4.1s *42*
5.21 *70*

Efésios
1.3 *84*
1.3-14 *182*
1.4 *51, 52, 84, 233*
1.7 *146*
1.10 *206*
1.11 *84, 241*
1.18-22 *71, 81*
1.18-23 *22, 202, 203*
1.19-23 *19*
2.1 *123, 227*
2.1-10 *182*
2.5 *203*
2.6 *153*
2.6-7 *85*
2.8-9 *183*
2.10 *183*
2.11s *79*
2.11-12 *123*
2.11-22 *70*
2.12 *134*
2.13 *250n*
2.17 *97*
2.18 *109*
3.8-11 *203*
3.12 *109*
4.1-16 *208*
4.8-10 *154*
5.2 *109, 127, 133*
5.5 *70*
5.22-23 *38*
5.25 *133, 209*
5.25-27 *217*
5.30-32 *235*
6.10s *209*

Filipenses
2.5-11 *204*
2.6-7 *197*
2.9-11 *71*

Colossenses
1.13 *70*
1.13-14 *146*
1.14 *250n*
1.15-20 *71, 72, 116*
1.19-20 *142, 145*
1.20 *250n*
1.27 *81*
2.9 *199*
2.11-13 *80*
2.14-15 *148*
3.1-4 *79*

1Tessalonicenses
1.9-10 *78*
2.13 *97*

2Tessalonicenses
1.8-10 *223*

1Timóteo
2.4-6 *238*
2.5 *109*
2.6 *133*

2Timóteo
1.9 *84, 247n*
1.10 *218*
2.2 *211*
3.1s *211*
3.14-15 *78*
3.16-17 *66*

Tito
2.14 *147*

Hebreus
1.1-3 *19, 21, 126*
1.1-4 *71, 93*
1.2 *198*
1.2-3 *200, 202, 203*
1.4-2.18 *126*
2.5-9 *202*
2.11-18 *109*
2.14 *218*
2.14-18 *21, 75*
2.17 *110*
2.18 *119*
3.1-6 *126*
4.14-15 *109*
4.14-16 *118, 155*
4.14-5.10 *21, 75*
4.15 *133*
4.16 *110*
5.1 *103, 110*
5.1s *245n*
5.1-2 *109*
5.4-6 *109*
5.6-10 *19*
5.7-8 *109*
5.7-10 *129*
5.8 *129*
5.10 *110*
6.17-20 *110*
6.20 *110*
6.20-10.18 *19*
7.18 *110*
7.19 *110*
7.25 *119, 154*

7.26-27 *133*
7.27 *110*
8.3 *110*
8.6-13 *42*
9.7 *110*
9.12 *126, 147*
9.12-14 *250*
9.12-15 *110*
9.14 *234*
9.16 *126*
9.18-22 *110*
9.23 *110*
9.24-28 *110*
9.26-28 *110*
9.27 *123*
9.28 *126, 132, 137*
10.2-4 *110*
10.5-10 *128*
10.10 *126*
10.11 *110*
10.11-14 *126*
10.11-18 *110*
10.12 *126*
10.14 *126*
10.14-22 *110*
10.19 *250*
10.19s *110*
10.29 *250*
11.1s *236*
11.10 *44*
12.24 *250*
13.11-13 *140*
13.12 *250*
13.20 *250*

Tiago
2.21-22 *183*

1Pedro
1.2 *127*
1.10-12 *70, 90*
1.18-19 *146*
1.18-20 *132*
1.19 *109, 127*
2.9 *119*
2.18-25 *150*
2.21-25 *109*
2.24 *137*
3.18 *109, 132, 137*
3.18-22 *19, 203, 148*
3.18-4.6 *250*

2Pedro
1.4 *81*
1.20-21 *99*
2.1s *211*
3.8-9 *239*
3.9 *241*

1João
1.7 *250*
2.1 *109*
2.1-2 *154*
3.5, 7 *109*
3.6 *133*
3.8 *147*
4.7-12 *150*
4.10 *140*
5.6, 8 *250*

Judas
3-4 *211*

Apocalipse
1-3 *155*
1.5 *155*
1.5-6 *109*
1.5, 17-18 *19, 22, 250n*
5.6 *109*
5.6-6.5 *109*
5.9 *250n*
7.9 *226*
7.9-17 *242*
7.14 *250n*
12.11 *109, 250n*
14.1s *109*
19.6-10 *109*
20.7-15 *223*
21.3 *40*
21.9-14 *109*
22.1-5 *109*

Índice de Nomes

Abelardo, Pedro, 165, 255n
Agostinho, 148, 184, 185, 188, 189, 222, 246
Ambrósio, 160, 250n
Amyraut, M., 224, 225, 228
Anderson, H. G., 252n
Andraeus, J., 223
Anselmo, 28, 33, 160-163, 173, 246n
Apolinário, 26, 76
ARCIC II, 190, 215, 252n
Armínio, 223, 224, 225, 226, 230
Atanásio, 32, 81, 159, 200, 250n, 252n
Aulén, G., 33, 159, 160, 161, 173, 246n, 250n

Baker, J. W., 246n, 250n
Baillie, D. M., 67, 248n
Barth, K., 13, 25, 28, 31, 51, 52, 169, 189, 191, 201, 230
Bauckham, R., 246n
Beasley-Murray, G. R., 248n, 255n
Bell, M. C., 246n, 253n
Berkhof, L., 51, 53, 84, 248n
Berkouwer, G., 25, 52, 245n, 247n
Beza, T., 52, 225
Biel, G., 185, 252n
Bradley, F. H., 124, 249
Bromiley, G. W., 13, 253n
Brown, R. E., 112, 248n, 249n
Bucer, M., 186, 222, 247n, 252n, 253n
Bullinger, H., 48, 49, 247n
Bultmann, R., 253n
Burgees, J., 252n
Bushnell, H., 167, 168, 255

Calcedônia, Concílio de (451), 76
Calvin, J., 13, 246n, 248n, 253n
Campbell, J. McLeod, 30, 31, 167, 168, 169, 234, 235, 246n, 251n, 253n, 255n
Capito, W., 247n
Carson, D. A., 248n
Catecismo Menor de Westminster, 252
Cipriano, 161, 212, 252n
Cirilo de Alexandria, 159, 162, 250n
Clemente de Alexandria, 165, 246n
Cocceius, J., 50, 247

Concílio de Trento, 188
Confissão de Fé de Westminster (1647), 82, 164, 211, 249
Confissão Escocesa (1560), 52, 245n
Constantinopla, Segundo Concílio de (533), 46, 252n
Cottrell, J. W., 247n
Cranfield, C. E. B., 43, 44, 97, 247n, 249n
Credo Niceno, 212
Cullmann, O., 108, 153, 246n, 249n

Dalton, W. J., 250n
Damião, Pedro, 160, 251n
Daniel, C. D., 56, 253n
Dodd, C. H., 138, 139, 250n
Dort, Sínodo de (1618-1619), 53, 223, 236
Dunn, J. D. G., 42, 197, 246n, 251n, 252n

Edwards, J., 167, 168, 234, 251n
Einstein, A., 117
Episcopius, S., 253n

Ferguson, S. B., 253n
Filo, 249n
Fórmula de Concórdia (1576), 164, 186, 252n

Gaffin, R. B., 246n, 248n, 250n, 255n
Gill, J., 253n
Gödel, K., 53, 243
Godfrey, W. R., 253n
Gomarus, F., 53
Goold, W. H., 253n
Gottschalk, 222
Graham, D. J., 248n
Gregório de Nissa, 160, 250n
Gregório Nazianzo, 160, 251n
Grider, J. K., 253n
Grillmeier, A., 254n
Grotius, H., 124, 166, 167, 228, 255n
Grudem, W., 250n
Gunton, C. E., 22, 27, 136, 204, 245n
Gutiérrez, G, 61, 172, 251n

Haenchen, E., 248n
Hales, A., 248n
Harnack, A. von, 34, 246n, 248n
Hart, T., 251n
Heidelberg, Catecismo (1563), 25, 49
Helm, Paul 234, 253
Hengel, M., 133, 250n
Hilário de Poitiers, 161, 163
Hill, D., 39, 246, 249
Hodge, A. A., 247n
Hodge, C., 51, 53, 84, 248n, 251n
Hodgson, L., 124, 249n
Hughes, P. E., 43, 132, 246n, 248n, 249n, 250n

Igreja Anglicana, 190, 215
Igreja Católica Romana, 33, 80, 120, 188, 190
Irineu, 28, 32, 73, 115, 157, 158, 159, 246n, 255n
Irmãos de Plymouth, 119
Irving, E., 136

Jeremias, J., 42, 248n
Jones, P. R., 247n, 249n
Jüngel, E., 136

Kant, Immanuel, 26, 62, 117
Käsemann, E., 253n
Keep, D. J., 247n
Kelly, J. N. D., 245n, 250n, 251n
Kelly, T., 153, 161, 162
Kendall, R., T., 253n
Kim, S., 197, 252n
Kitchen, K. A., 246n
Kline, M. G, 38, 246n
Knox, J., 52, 245n
Küng, H., 189, 252n
Kuyper, A., 249, 252

Lane, A. N. S., 11, 253n
Lawson, Irmã Penélope, 252n
Letham, R., 247n, 253n
Lewis, C. S, 124, 254

Lightfoot, J. B., 252
Lindars, B., 248
Lombardo, Pedro, 222, 253n
Lutero, Martinho, 33, 36, 119, 160, 163, 170, 184, 185, 186, 187, 188, 247n

Melancton, P., 186
Manson, T. W., 244n
Marcelo de Ancira, 252n
Martinho de Bremem, 53
McCarthy, D. J., 246n
McGiffert, M. C., 247n
McGrath, A. E., 184, 187, 188, 191, 251n, 252n, 256n
Meeter, H. H., 107
Mendehall, G. E., 246n
Metzger, B. M., 250n
Miranda, J. P., 251n
Moltmann, J., 36, 141, 170, 246n
Montbéliard, Colóquio de (1586), 250n
Moo, D., 246n
Morris, L., 124, 130, 139, 143, 249n
Moule, C. D., 197, 247, 252n
Muller, R. A., 248n, 253n
Murphy, T. A., 252n
Murray, J., 37, 57, 83, 152, 246n, 248n

Nevin, J. W., 74, 248n, 251n, 255n
Newman, J. H., 74
Nicole, R., 139, 250n, 253n
Noel, C. M., 252n

Oberman, H. A., 252n
Oecolampadius, J., 48, 222, 247n, 253n
Orígenes, 159, 162, 222, 246n, 250n, 255n
Osiander, 186
Owen, J., 167, 228, 234, 245n, 253n

Packer, J. I., 253n
Pannenberg, W., 19, 20, 22, 25, 27, 245n
Pauck, W., 253n
Pelikan, J., 246n, 253n
Polanus, A., 52, 245n, 248n
Polanyi, M., 243, 253n
Pope, A., 117
Próspero de Aquitânia, 222, 253n

Ramus, P. (Ramée, P. de la), 50
Rashdall, H., 165
Reicke, B., 250
Reid, J. K. S., 51, 247n
Relton, H. M., 252n
Ridderbos, H. M., 23, 246n, 248n, 253n, 255n
Ritschl, A., 34, 246n
Robertson, H. W., 37, 246n, 254n
Robinson, H. W., 246n
Rollock, R., 49

Sanders, E. P., 42, 180, 246n, 251n
Schaff, P., 14, 248n, 250n, 252n, 255n
Schilder, K., 140, 250n
Schleiermacher, F. D., 33, 34
Schnackenburg, R., 248n
Schreiner, T. R., 246n
Segunda Confissão Helvética (1566), 52, 245n
Segundo, J. L., 35, 61, 251n
Shedd, R. P., 246n
Sloan, R. B., 246n
Sobrino, J., 27, 35, 141, 170, 246n, 248n, 250n, 255n
Spicq, C., 249
Stephens, W. P., 247n, 252n, 253n
Stibbs, A. M., 154, 250n
Stott, J., 167, 250n, 251n
Stott, W., 250n, 251n
Suh, Chul Won, 201, 203, 252n

Tasker, R. V. G., 124, 139, 249n
Taylor, R. O. P., 251n
Tertuliano, 29, 161, 163n
Testemunhas de Jeová, 18
Thornwell, J. H., 124, 249n
Toplady, A., 227
Torrance, D. W., 248n
Torrance, J. B., 234, 245n, 246n, 253n
Torrance, T. F., 13,n20, 31, 117, 254n, 247n, 248n, 249n, 255n, 256n

Trinta e Nove Artigos da Igreja da Inglaterra (1563), 82, 164
Turrentin, F., 124, 249n

Ursino, Z., 49, 187

Vaticano I, 252n
Vaticano II, 213
Verduin, L., 247n
Vermigli, Pietro Martire, 253n
Vos, G., 23, 209, 249n, 252n, 253n

Ware, T., 246
Warfield, B. B., 1667, 251n, 256n
Watts, I., 45, 219
Weingart, R. E., 251n
Westcott, B. F., 154, 249n, 250n
Williams, G. H., 246n, 247n, 248n
Williamson, R., 250n
Wright, D. F., 253n

Zanchius, J., 52, 248n
Zizioulas, J., 250n
Zwínglio, H., 48, 49, 186, 247n

Índice de Assuntos

Arão e Melquisedeque, 104-108
Apóstolos
e justificação, 175-192
um círculo fechado, 93-95
autoridade delegada por Cristo, 93-94
referência mais ampla, 249

Batismo
e união com Cristo, 79-80

Cristo
e expiação, 123-192
e pacto, 44-47
e a teologia do pacto, 47-50
e eleição, 50-54
e Israel, 19
e o reino de Deus, 55-72
e nossa ressurreição, 216-219
e salvação pessoal, 210-216
como sacerdote, 103-192
como profeta, 89-100
bênção, 153-155
ministério profético contínuo através dos apóstolos, 93-98
ministério profético contínuo através da Escritura, 98-100
eleição em Cristo, 50-54
análise da discussão histórica da obra, 32-36
sacerdócio humano, 103-121
intercessão de, 153-155
realeza mediatória, 195-219
obediência vicária, 111-119
pessoa e obra, unidade, 24-32
função representativa e vicária, 73-75
ressurreição de, 207-210
e igreja, 207-210
tríplo ofício, 19-23
união com, 73-85

Eclesiologia
e soteriologia, 210-216

Eleição
debate histórico, 50-54
em Cristo, 50-54
Eucaristia
e união com Cristo, 81-82
Evangelicalismo, 213-214
Encarnação, 75-77
Expiação
como conquista, 148-150
como expiação, 137-138
como exemplo moral, 150
como obediência, 127-130
como uma substituição penal, 130-137
como propiciação, 138-141
como reconciliação, 141-146
como redenção, 146-147
como sacrifício, 125-127
na história da teologia, 157-173
no Novo Testamento, 123-155
intento da 221-243

Igreja
e salvação individual, 210-216
e ressurreição de Cristo, 207-210

Jesus, *ver* Cristo
Justificação
e expiação, 175-183
história da, 183-192

Luteranismo, 183-192

Pacto da Graça, 37-50
e Cristo, 44-47
teologia do pacto, 48-51
promessa e lei, 38-39
relação entre abraãmico, mosaico e novo, 39-44
unidade, 39-44

Reino de Deus, 55-72
curas e sinais de milagres, 64-68
natureza do, 60-64
fora dos evangelhos sinóticos, 68-72
aspectos presentes e futuros, 55-60
Ressurreição, de Cristo e a nossa, 216-219

Sacerdócio de todos os crentes, 119-121
Soteriologia, 210-216

Teologia da Libertação
sobre o reino de Deus, 60-64
Teologia Reformada, 187-188, 215

União com Cristo, 73-85
e o futuro, 84
efetuada pelo Espírito Santo, 78-82
desde a eternidade, 83-84
na morte e ressurreição de Cristo, 82-83
na encarnação, 75-77
Universalismo, 77

Em *A Obra de Cristo* Robert Letham delineia a sua discussão em torno do tríplice ofício de Cristo como Profeta, Sacerdote e Rei. Dentro desse quadro ele aborda os temas de Cristo e da Palavra de Deus, a natureza e as teorias da expiação, e as dimensões cósmicas e corporativas do reinado mediador de Cristo. Em pontos cruciais as posições de notórios pensadores cristãos são analisadas, desde Pais da Igreja até teólogos contemporâneos e eruditos da Bíblia.

Escrita de forma lúcida e apresentada com clareza, esta é uma apresentação ortodoxa saudável e envolvente da obra de Cristo. Um excelente ponto de partida para estudiosos de teologia.

ROBERT LETHAM, ex-catedrático de Doutrina Cristã no London Bible College, é o pastor da Emmanuel Presbyterian Church em Wilmington, no estado americano de Delaware.

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: (0**11) 3207-7099 - Fax: (0**11) 3209-1255
Ligue grátis: 0800-141963 - cep@cep.org.br - www.cep.org.br