

Conrad Gray

# A Doutrina de DEUS



Série Teologia Cristã



Gerald Bray

*A Doutrina de*  
**DEUS**

Série Teologia Cristã

*A Doutrina de Deus* © 2007 Editora Cultura Cristã. Publicado em inglês em 1993 com o título *The Doctrine of God* © Gerald Lewis Bray, 1993. Traduzido e publicado com permissão da Inter Varsity Press, Leiscesster, Inglaterra. Todos os direitos são reservados.

1ª edição em português – 2007  
3.000 exemplares

*Tradução*  
Vagner Barbosa

*Revisão*  
Vagner Barbosa  
Wendell Lessa Vilela Xavier

*Edição 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)

---

Bray, Gerald Lewis

B827d A doutrina de Deus / Gerald Bray; [tradução Vagner Barbosa]. – São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

256p.; 16x23 cm.

Tradução de The doctrine of God  
ISBN 85-7622-027-X

1. Deus. 2. Trindade. 3. Teologia. I. Bray, G.L. II. Título.

CDD 21ed. - 231

---



EDITORA CULTURA CRISTÃ

Rua Miguel Teles Jr., 394 - CEP 01540-040 - São Paulo - SP

Caixa Posral 15.136 - CEP 01599-970 - São Paulo - SP

Fone: (11) 3207-7099 - Fax: (11) 3209-1255

Ligue grátis: 0800-0141963 - [www.cep.org.br](http://www.cep.org.br) - [cep@cep.org.br](mailto:cep@cep.org.br)

*Superintendente:* Haveraldo Ferreira Vargas

*Editor:* Cláudio Antônio Batista Marra

# Sumário

Prefácio da Série .....	7
Introdução .....	9
<hr/>	
1. Nosso Conhecimento de Deus .....	13
2. A Natureza de Deus .....	49
3. Um Deus em Três Pessoas .....	103
4. As Pessoas e a Natureza de Deus .....	141
5. A Primazia das Pessoas em Deus .....	181
6. Construindo uma Teologia Evangélica Hoje .....	207
<hr/>	
Notas .....	231
Para Leitura Posterior .....	243
Índice de Assuntos .....	247
Índice de Nomes .....	251

# Prefácio da Série

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

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

## A Doutrina de Deus

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

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

*Gerald Bray*  
*Organizador da Série*

# Introdução

Este livro sobre a Doutrina de Deus é o volume 1 da Série Teologia Cristã. Um assunto tão vasto é, obviamente, abrangente demais para ser tratado em um só volume e, inevitavelmente, uma grande parte da discussão do assunto nessas páginas teve que ser resumida e alguns tópicos foram virtualmente omitidos, para que este volume se mantenha dentro dos padrões da série como um todo.

Uma das maiores dificuldades com este assunto é que, falando de forma geral, há dois aspectos igualmente importantes que devem ser levados em consideração. O primeiro desses aspectos pode ser chamado de doutrina da natureza de Deus, e cobre todos os aspectos do Ser de Deus em relação àquilo que está fora dele. Esses aspectos incluem questões como as provas da existência de Deus, eleição e predestinação, criação e providência, e assim por diante. Todas essas questões serão tratadas de forma mais abrangente em outros volumes desta série, e nós vamos nos referir a eles nesta obra somente de passagem, deixando uma abordagem mais pormenorizada para os volumes adequados.

Isso nos permite dedicar mais espaço para o segundo aspecto da doutrina de Deus, que é sua subsistência pessoal e trinitária. O presente volume trata desse assunto com alguns detalhes, e tenta relacionar o entendimento evangélico da doutrina à tradição cristã mais ampla. Os leitores certamente observarão que um espaço incomumente grande foi dedicado ao entendi-

mento da Igreja Ortodoxa sobre a Trindade, o que pode ser explicado como segue: primeiro, esse entendimento é de interesse e importância intrínsecos, embora essa doutrina tenha sido negligenciada pelo mundo ocidental até épocas recentes. Segundo, há alguns curiosos pontos de afinidade com a perspectiva evangélica que precisam ser destacados, especialmente nesses dias de contato e discussão ecumênica. Terceiro, um dos objetivos da série é explorar novos contextos na discussão teológica contemporânea e o aumento do interesse na Igreja Ortodoxa desde 1945 tem sido nada menos que fenomenal. Isso não significa que a abordagem utilizada aqui não seja crítica, aliás, pelo contrário, ela pretende apenas fazer justiça a uma tradição que tem sido negligenciada por tanto tempo e explicar de que forma os cristãos evangélicos podem tanto aceitá-la quanto rejeitá-la.

Também deve ser dito que, embora o presente volume seja uma defesa da teologia evangélica, como é geralmente subentendido pelos conservadores no mundo de fala inglesa, isso não significa que essa apresentação seja feita sem crítica dogmática. Além disso, um dos principais objetivos deste volume é chamar a atenção do leitor para o fato de que a teologia evangélica há muito tempo vem negligenciando certas áreas de discussão e tem sofrido as conseqüências disso. Ao mesmo tempo, objeções a outras formas de Cristianismo não foram eliminadas, e às vezes elas podem ter sido expressas de forma a causar o desagrado de postulantes de outros pontos de vista. Caso isso aconteça, desde já eu me desculpo por qualquer mal-entendido a respeito de uma posição oposta, e qualquer observação será bem-vinda. Ao mesmo tempo, eu gostaria de pedir aos meus potenciais opositores que considerassem as formas nas quais eles podem ter compreendido equivocadamente a posição evangélica apresentada nesse livro e reconhecessem que eu tomei uma posição crítica em relação a ela onde quer que eu entenda que isso seja necessário. Isso é particularmente evidente no último capítulo, que foi escrito como um apelo aos evangélicos para que eles retornem a uma teologia séria no momento em que formas experimentais de religião ameaçam apagá-los.

Muito tempo e muitas mãos foram necessárias para preparar este manuscrito para publicação. Agradecimentos particulares devem ser feitos à Sra. Alison Wilkinson (*née* Jones), que digitou várias porções do texto, e ao Rev. David Kingdon, da InterVarsity Press. Eu também gostaria de agradecer àqueles que leram o primeiro manuscrito para a InterVarsity Press e deram valiosas sugestões. Dos meus alunos, eu gostaria de mencionar especialmen-

## Introdução

te o Rev. Graham Wintle e o Rev. Ambrose Manson que, juntos, ofereceram valiosas observações sobre o capítulo que trata de Calvino, e também ao Rev. Roderick Doulton, que é responsável por um grande número de alterações no conteúdo e na apresentação deste livro. Agradecimentos também são devidos ao Seminário Teológico Geral de Nova York, por me oferecer uma generosa licença sabática, durante a qual as porções finais do manuscrito foram completadas.

Finalmente, a todos os leitores eu recomendo que este livro seja lido e entendido como uma introdução ao estudo das Sagradas Escrituras, da qual toda a verdadeira doutrina deve ser extraída, e à tradição cristã, que através dos tempos tem sido fiel ao registro da revelação de Deus ao mundo. Ao deixar o fruto de meu estudo e pesquisa diante do público cristão, é minha esperança que aqueles que lerem este livro sejam atraídos a um estudo mais profundo desse assunto e sejam incentivados a glorificar a Deus.

*Gerald Bray*

# 1

---

## NOSSO CONHECIMENTO DE DEUS

É possível conhecer Deus? Uma pesquisa de opinião pública ocasionalmente nos diz que a grande maioria das pessoas crê em Deus, ou pelo menos em algum tipo de Ser supremo, ou força sobrenatural. Mas quando essas mesmas pessoas são questionadas sobre pontos específicos da fé cristã, poucas estão preparadas para dizer o que a igreja tradicionalmente pensa. Para a maior parte das pessoas, parece que a crença em Deus tem muito pouco a ver com a religião organizada ou com a fé cristã “oficial”. Por outro lado, nós também estamos familiarizados com pequenos grupos de crentes comprometidos, preparados para apresentar sua perspectiva da crença em Deus como se a sua fosse a única opinião possível. Uma das dificuldades com esses crentes é que há muitos desses grupos, e suas idéias são, geralmente, totalmente diferentes. Eles não podem estar todos certos ao mesmo tempo, mas como nós podemos fazer para distinguir o verdadeiro do falso? Não é mais fácil dizer que todos estão errados ou que alguns podem até estar certos, mas nós não podemos saber quais? Aqueles que assumem a primeira posição chamam a si mesmos de ateus, enquanto aqueles que assumem a segunda posição identificam-se como agnósticos, mas essa diferença acaba sendo de muito pouco valor prático. Quem quer que seja Deus, e o que quer que a ele se assemelhe, ele é simplesmente incognoscível, e especular sobre ele é uma perda de tempo.

Cristãos convictos, é claro, não podem concordar com esse tipo de pensamento. Ser um cristão é crer que é possível conhecer Deus. Mais que isso, é crer que Deus fez com que nos fosse possível conhecê-lo, revelando-se a nós. Essa revelação especial (em contraste com a revelação de Deus na ordem criada, sobre a qual Paulo fala em Romanos 1.18-20) começou a ser feita há cerca de quatro mil anos, e esteve inicialmente relacionada com a história do povo de Israel. Essa história, como afirmam os cristãos, teve seu clímax na vida, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré, que viveu na Palestina há cerca de dois mil anos e afirmou ser o Filho de Deus. Além disso, os cristãos afirmam que essa crença não é mera questão de opinião. Ela pode ser sustentada com a mesma convicção que sustentamos qualquer outra crença naquilo que chamamos de “realidade”, e pode ser fundamentada em argumentos que usam os mesmos critérios daqueles encontrados em outras disciplinas científicas. É claro que existem diferenças entre crer que há um Deus e crer que o mundo é redondo, mas o processo mental que nós usamos para defender cada uma dessas crenças é essencialmente o mesmo. Em outras palavras, os cristãos afirmam que Deus pertence ao mesmo sistema de realidades que o universo. Ele não é uma ilusão, nem um ser do qual nós só podemos nos aproximar por meio de um procedimento especial revelado aos verdadeiros crentes, mas que é totalmente desconhecido a todos os outros.

Ao mesmo tempo, os cristãos são forçados a admitir que sua crença em Deus não é amplamente difundida fora dos círculos religiosos. A maior parte das pessoas crê que o mundo é redondo, mas isso faz pouca diferença para sua vida. Muitas dessas mesmas pessoas podem também crer em Deus, mas se essa crença não faz diferença em sua vida, um cristão poderia dizer que tal crença é certamente falsa. Crer em Deus, um cristão diria, é conhecer Deus, e se nós conhecemos Deus, então inevitavelmente ele mudará nossa vida e se tornará a parte mais central de nossa experiência de vida. Para os cristãos, é impossível ser indiferente ao ser supremo. O Deus a quem nós adoramos é uma pessoa que nós encontramos e que muda a vida humana.

Mas como nós conhecemos esse Deus? Como nós podemos explicá-lo às pessoas que não compartilham de nossa crença? Nós podemos provar sua existência de tal forma que uma pessoa de mente aberta tenha que aceitá-la? Essas questões nos levam a perguntar qual tipo de conhecimento nós podemos ter sobre um ser que não é acessível a nós por qualquer critério científico normal, e cuja existência pode ser questionada ou negada sem qualquer efeito aparente. Claramente há algo sobre nosso conhecimento de Deus

que não se adequa ao padrão científico normal, e, a não ser que nós aceitemos isso, é improvável que nós façamos muito progresso.

Como a fé cristã difere de outros tipos de conhecimento? Nós já dissemos que Deus se fez conhecido a nós por meio da *revelação*. Isso significa que, a não ser que ele nos fale sobre si mesmo, nós não podemos conhecê-lo. Isso pode parecer inaceitável àqueles que pensam que Deus pode ser estudado pela investigação da mesma forma que a redondeza da Terra o é, mas se nós pensarmos sobre isso um pouco mais, veremos que estamos falando sobre dois tipos diferentes de conhecimento. Se Deus é um ser pessoal, não deve nos surpreender o fato de nós só podermos conhecê-lo por meio da revelação, pois o mesmo acontece com todas as pessoas. Outras pessoas nos conhecem somente à medida que nós nos revelamos a elas. Isso não significa necessariamente que nós tenhamos que falar diretamente a elas, mas o conhecimento que pode ser apreendido de outras formas pode ter que ser corrigido pela explicação direta. Todos nós sabemos que é perfeitamente possível observarmos outra pessoa em ação e chegarmos a conclusões erradas, e por isso nós não deveríamos nos surpreender ao descobrir que o mesmo pode acontecer com Deus. Nós podemos ter nossas idéias sobre ele, idéias extraídas de nossa observação, mas na análise final nossas percepções devem ser submetidas à correção pela qual ele nos fala sobre si mesmo.

Quando pedem para explicar como Deus fala a nós, os cristãos respondem que isso é feito pela Palavra de Deus. A Palavra de Deus é entendida de duas formas distintas, mas correlacionadas. Em um sentido, ela é aplicada aos textos que temos na Bíblia, a fonte literária do ensino cristão. Em outro sentido, ela é aplicada a Jesus Cristo, que é a plenitude do ensino bíblico e o foco da fé cristã. Algumas pessoas crêem que essas duas fontes de conhecimento podem ser contraditórias, mas que, quando isso acontece, nós devemos optar por uma em detrimento da outra. Escolher a Bíblia e rejeitar Jesus faz pouco sentido, pois Jesus é o assunto sobre o qual a Bíblia fala, e por isso a maior parte das pessoas está inclinada a pensar que Jesus deve ser preferido em relação à Bíblia, se ela discordar dele, embora essa abordagem não seja tão simples quanto parece. Um dos principais problemas dessa abordagem é que a Bíblia é a única fonte de nosso conhecimento sobre Jesus, de forma que questionar sua legitimidade é lançar dúvidas sobre qualquer conhecimento de Jesus que nós possamos ter.

Para bem ou para mal, os cristãos sempre têm afirmado que não há qualquer contradição real entre Jesus e a Bíblia. Um explica e ilumina o outro, e

## A Doutrina de Deus

os dois devem ser mantidos em equilíbrio, se quisermos ter qualquer conhecimento verdadeiro de Deus, que se revela tanto na Bíblia quanto em Cristo. Fazer isso é a principal tarefa da Teologia, que é uma palavra que significa o estudo de Deus. Ao longo dos anos, a Teologia passou a ser compreendida como contendo uma variedade de outros assuntos, como história eclesiástica, ética, estudos litúrgicos, homilética, grego e hebraico, que podem ser aprendidos em um curso de estudos teológicos, mas não podem ser confundidos com Teologia no sentido restrito. Até mesmo os estudos bíblicos, importantes como são, não são teológicos no verdadeiro sentido do termo.<sup>1</sup>

Muitas pessoas, a partir do que tem sido dito até aqui, assumirão que essa Teologia, estritamente definida, significa o estudo da fé ou da doutrina (que significa ensino) cristã, mas essa não é uma descrição muito precisa. O estudo da doutrina certamente ocupa um importante lugar na Teologia, mas ele também cobre questões que são teológicas somente em um sentido secundário. A natureza do homem, a estrutura da igreja, o significado dos sacramentos e o juízo final são partes do ensino cristão, mas por não estarem diretamente relacionados ao ser e à natureza de Deus, eles são dependentes da teologia, e não partes componentes dela.<sup>2</sup>

Também é verdade, é claro, que a Teologia não precisa ser cristã, pois esta palavra pode ser usada para designar o estudo do deus ou dos deuses de qualquer religião. Ainda é surpreendente o fato de que o surgimento de uma teologia sistemática como uma disciplina acadêmica é um acontecimento restrito ao Cristianismo. Nem mesmo o Judaísmo e o Islamismo, que são religiões monoteístas, possuem um corpo de Teologia ou um corpo de teólogos comparável aos do Cristianismo.<sup>3</sup> Podemos descobrir ainda menos similaridades no Hinduísmo e no Budismo, e é importante observar que até mesmo os ramos heréticos do Cristianismo, como o Mormonismo, por exemplo, raramente possuem problemas para construir um sistema teológico que rivalize com o sistema cristão. Somente os cristãos têm consistentemente sustentado que Deus pode e deve ser conhecido de uma forma que seja comparável a qualquer outro tipo de filosofia ou ciência.

Nas páginas que se seguem, nós vamos considerar, primeiro, qual tipo de conhecimento os cristãos afirmam ter sobre Deus. Então nós vamos examinar a origem da teologia cristã como uma exposição sistemática da Bíblia. Depois disso, nós vamos observar brevemente as relações históricas entre o Cristianismo e a antiga filosofia e a lei romana, duas disciplinas que têm sido freqüentemente citadas como tendo influenciado o desenvolvimento da teo-

logia cristã em uma direção não-bíblica. Finalmente, nós vamos observar como o teísmo cristão clássico passou a existir, e considerar as formas pelas quais os reformadores protestantes e seus sucessores adotaram e modificaram essa tradição.

### QUE TIPO DE CONHECIMENTO NÓS PODEMOS TER?

Quando nós começamos a definir a natureza da Teologia mais especificamente é que começam a surgir as dificuldades. Por um lado, é possível argumentar que por causa da crença cristã de que há um Deus que se revelou de forma que se tornou acessível à nossa mente, a teologia cristã é uma ciência, semelhante à biologia, geologia, ou qualquer outra área do conhecimento humano que aplique a mente ao estudo de objetos que possuem existência objetiva. Os cristãos desenvolveram uma ciência da teologia, que examina os dados da revelação, *i.e.*, as afirmações feitas sobre Deus na Bíblia, de forma muito semelhante à forma pela qual o biólogo estuda a vida animal e vegetal. O teólogo emprega as mesmas técnicas de análise que podem ser encontradas em qualquer outra disciplina, descansando sobre o mesmo processo lógico para elaborar um sistema de pensamento que possa funcionar sem contradição interna. De vez em quando, o teólogo é obrigado a reconhecer, como qualquer outro cientista, que em nosso presente estado de conhecimento há tensões e paradoxos que não podem ser plenamente resolvidos, (*e.g.* a aparente contradição entre o amor de Deus e a presença do mal no mundo), mas sem admitir que tal dilema seja insolúvel em princípio. Os teólogos insistirão que o desenvolvimento posterior do conhecimento pode e deverá resolver o paradoxo, mesmo que seja por meio da adição de dados ao sistema que nós já possuímos, ou pela substituição de nosso sistema inadequado por um sistema melhor, que reestruture os dados já conhecidos segundo um princípio diferente.<sup>4</sup>

Vista dessa forma, parece que a Teologia pode ser vista como uma ciência, e a teologia sistemática trabalha sobre esse pressuposto. Ainda partindo de outro ponto de vista, há grandes diferenças entre a Teologia e outras ciências, que parecem questionar essa definição. A mais fundamental dessas diferenças é o problema da epistemologia, o princípio do conhecimento. De onde vêm nossos dados, e como nós podemos estar certos de que eles são confiáveis? O Cristianismo sempre tem afirmado que os dados teológicos vêm da Bíblia, que é aceita como a revelação que Deus faz de si mesmo ao

ser humano. Contudo, nem mesmo virtualmente alguém desejaria afirmar que a Bíblia é uma fonte *exaustiva* de conhecimento teológico. As opiniões diferem até mesmo sobre quão *exclusivo*<sup>5</sup> é esse conhecimento. Alguns teólogos têm tentado suplementar esse conhecimento apelando às ciências naturais, ao senso comum e à experiência pessoal. Mas, a despeito dessas diferenças, todos concordam que a revelação bíblica é fundamental, e a maioria gostaria de justificar seu apelo a outras autoridades sobre o fundamento de que a própria Bíblia permite isso, como, por exemplo, quando apresenta a ordem natural como uma expressão da glória de Deus (SI 19).

Mas, ao contrário da Teologia, as outras ciências encontram suas informações não na revelação, mas na experiência e na descoberta. É verdade que o desenvolvimento científico às vezes ocorre como resultado de uma brilhante conjectura, mas nas ciências naturais o gênio intuitivo deve sempre estar apoiado sobre evidências empíricas se quiser ser aceito como fato estabelecido, e poucos cientistas consideram gênios desse tipo como miraculosos, ou como um exemplo da auto-revelação de Deus. O resultado é que as ciências naturais possuem uma fonte de dados diferente, um método de procedimentos diferente, e uma atitude diferente com relação a paradoxos insolúveis. Onde os teólogos se curvavam em uma reverência agnóstica diante de um mistério que eles não podem penetrar, pois eles sabem que seu banco de dados não será aumentado desse lado da eternidade, os cientistas continuam a buscar uma solução para os seus problemas. Como esses problemas pertencem à ordem espaço-temporal da criação, os cientistas assumem que uma resposta será alcançada se uma chave para o quebra-cabeça puder ser encontrada.

Algumas pessoas afirmam que não importa se a Teologia usa um método diferente daquele usado pelas outras ciências, porque, eles dizem, o objeto de estudo da Teologia é muito diferente do objeto de estudo das outras ciências. As pessoas são capazes de analisar coisas que são inferiores a si mesmas, mas não podem tratar seu Criador da mesma forma. Como Paulo disse aos romanos, “quem és tu, ó homem, para discutires com Deus? Pode o que é formado dizer ao que o formou: “Por que me fizeste assim?” (9.20). Mas embora haja substância nesse argumento, as questões se complicam pelo fato de que quando as modernas disciplinas acadêmicas foram fundadas, e por muitos séculos depois, tanto a Teologia quanto as ciências naturais de fato *faziam* uso da mesma abordagem em seu respectivo objeto de estudo – uma abordagem que somente a Teologia continuou a achar apropriada.

Na Idade Média, geralmente se cria que todo conhecimento poderia ser encontrado em livros antigos, e a educação formal geralmente significava pouco mais do que a aprendizagem de textos clássicos pelo processo de memorização. Em um ou dois casos, como no estudo de geometria feito por Euclides, esses textos ainda são aceitos hoje, mas de forma geral o mundo científico de Aristóteles, Ptolomeu, e todos os outros é agora visto como sendo primitivo e obsoleto. Como a maior parte dos modernos historiadores da ciência entende o problema, somente quando o status autoritativo dos antigos foi superado, as ciências naturais puderam se estabelecer sobre fundamentos adequados.<sup>6</sup>

Essa revolução científica começou por volta de 1500 e foi completada no final do século 18. Muitos dos maiores cientistas eram clérigos, e alguns deles eram teólogos ilustres, mas por uma variedade de razões os desenvolvimentos científicos que eles encorajaram logo deixaram a Teologia para trás, e até mesmo fizeram com que alguns deles entrassem em conflito com a igreja. O exemplo mais notório que temos é o caso de Galileu, que, em 1633, foi condenado por dizer que a Terra gira em torno do Sol, o que contrariava o aparente testemunho das Escrituras e as crenças religiosas da Inquisição. Hoje, qualquer pessoa reconhece que os juízes de Galileu estavam usando a Bíblia para fundamentar a astronomia de Ptolomeu, e que os escritores bíblicos nada disseram sobre esse assunto. Mas esse reconhecimento geralmente caminha de mãos dadas com a crença de que a Escritura fala tanto sobre Deus quanto sobre a ordem natural de uma forma não-científica – em outras palavras, a Bíblia não pode mais ser usada para construir uma teologia sistemática cientificamente válida, assim como não pode ser usada para pesquisas astronômicas.

Por causa de tudo isso, agora até mesmo os teólogos cristãos provavelmente admitam que a Teologia não é uma ciência como a Biologia, embora eles nem sempre concordem em como ela poderia ser classificada entre as disciplinas acadêmicas. Ela está, obviamente, intimamente relacionada à Filosofia, a tal ponto que muitos historiadores chegam a afirmar que, sem o estímulo das escolas filosóficas greco-romanas, a teologia cristã nunca teria existido. Pode haver um elemento de verdade nessa crença, mas duas importantes qualificações devem estar sempre em nossa mente. Primeiro, não pode ser afirmado que a influência da filosofia grega tenha levado os cristãos a desenvolver uma Teologia correspondente; judeus e muçulmanos estavam expostos à mesma influência, mas tiveram resultados diferentes. Isso sugere

que há algo na natureza do Cristianismo que conduziu a esse desenvolvimento, totalmente à parte de influências externas. Segundo, a tradição teológica cristã sempre incluiu um forte elemento místico, que é o inimigo declarado da filosofia grega, mas que tem sido reconhecido pelos teólogos como repouso muito próximo ao coração da própria disciplina. A relação entre Filosofia e Teologia não pode ser reconhecida como inevitável, muito embora os teólogos sempre tenham usado termos e conceitos filosóficos com grande liberdade, e tenham até reconhecido a Filosofia como o braço direito da Teologia. As duas disciplinas se encontram no sentido de que a Teologia dá nome ao princípio orientador do universo, princípio este que os filósofos sempre tentaram descobrir e entender. Esse encontro de disciplinas algumas vezes tem sido harmonioso, embora geralmente a harmonia tenha sido resultado de um conflito solucionado por uma mútua acomodação (síntese). Dessa forma, contanto que a maioria dos filósofos creia que o princípio absoluto do universo é um Ser estático, é possível, para os teólogos, falar de Deus como a substância absoluta, a fonte de toda a existência, e assim por diante. O supremo Ser assim descrito não é necessariamente o Deus cristão, como tanto os filósofos crentes (como Pascal) e os filósofos incrédulos (como Spinoza) estão prontos para destacar, mas a possibilidade de uma harmonia entre as demandas da razão natural e os dados da revelação não é excluída pela massa geral de opinião bem formada.<sup>7</sup>

As coisas começam a mudar quando o velho quadro do universo dá origem a novas idéias. A crença na criação foi trocada pelas teorias da evolução, que fizeram com que a criação se tornasse desnecessária. A idéia de uma substância absoluta foi substituída pelas teorias da relatividade, baseadas na energia casual. Acima de tudo, até mesmo a mais básica afirmação de que por trás do universo está a mente de um Ser supremo vem sendo progressivamente negada pelos filósofos, e foi declarada irrelevante por muitos cientistas. O elo de ouro que ligava a Teologia à Filosofia veio se tornando mais e mais parecido com o elo que une a Astrologia à Astronomia – uma pseudociência popular entre os supersticiosos e os ignorantes, lutando com sua intelectualmente respeitável substituta. Até mesmo o conceito de um poder inteligente unificador por trás do universo começou a ser questionado, não há mais lugar para o estudo teológico entre as disciplinas academicamente aceitas, e sua sobrevivência nas universidades tornou-se um problema.

Os teólogos geralmente ficam isolados em um ambiente intelectual hostil, e muitos deles tentam justificar sua existência tornando-se especialistas em

religiões históricas ou comparativas, ou definindo Teologia como uma arte semelhante à música ou à poesia. De acordo com esses teólogos, a tradição dogmática da teologia sistemática representa um falso desenvolvimento do material que não é verdadeiramente científico, mas um *mito*.<sup>8</sup> O mito não deve ser entendido como uma falsidade, mas como uma história – uma tentativa de explicar o significado da realidade em termos que, ordinariamente, as pessoas acham compreensivos, mas que correspondem a fatos científicos somente em um sentido metafórico. Na Bíblia, eles afirmam, a realidade é explicada pelos mitos da criação e da redenção, que foram pegos por empréstimo de fontes pagãs, mas modificados e purificados por um monoteísmo ético, que afirmava estar em harmonia com a razão. Hoje esses mitos perderam grande parte de seu poder, e a tarefa do teólogo é ajudar a humanidade a viver de acordo com um padrão moral sem mitologia, ou construir novos mitos, que os modernos seres humanos possam achar plausíveis. Se tal teólogo é um cristão, ele presumivelmente tentará reinterpretar o quadro bíblico de Deus e Cristo ao longo de linhas que são comparáveis com a crença em um universo relativista sustentado pela força de uma energia casual.

Essa atitude em relação à Teologia parece ser muito moderna, mas na verdade ela nos remete ao passado, virtualmente até o uso pré-cristão do termo teologia. A palavra *teologia* foi usada pela primeira vez quase por acidente, na *República* de Platão (379 a.C.). A passagem é suficientemente interessante para justificar uma transcrição relativamente grande:

– Meu querido Adeamantus, você e eu não somos poetas, na presente ocasião, mas fundadores de um estado (*polis*). Os fundadores devem, certamente, conhecer os gêneros (*typoi*) nos quais os poetas compõem seus mitos, e dos quais eles não podem se desviar, embora eles não sejam necessários para escrever os próprios mitos.

– Você está certo, mas esses gêneros, como você diz – quais seriam eles no caso da teologia?

– Eles seriam os seguintes... Isso é claramente sempre certo para descrever Deus como ele realmente é, quer o poeta o descreva em versos épicos, líricos ou dramáticos.

– Sim, é claro.

– Então certamente Deus é realmente bom e deve ser descrito como tal?

– Claro que sim.

Esse diálogo é extremamente interessante porque ele nos mostra a relação pré-histórica entre a poesia e o divino de uma forma que encontra alguns paralelos no pensamento moderno. Adeamantus assume, sem questionar, que a Teologia é um tópico literário que pode ser explicado em um mito poético, e quer saber somente que tipo de poesia é mais adequado a esse propósito. Sócrates (Platão) responde que qualquer gênero pode ser usado, desde que Deus seja descrito como ele realmente é – bom. Nós estamos ainda muito distantes da teologia arraigada na auto-revelação de Deus, mas é importante observar que Platão cria que o maior atributo de Deus (no seu entendimento) poderia ser definido como uma afirmação de fato, sem recorrer a qualquer tipo de mito. Em outras palavras, a crença em um Deus bom não é um mito, mas a firme expressão da verdade em torno da qual os mitos foram construídos. É essa substância básica da verdade, não a sua expressão poética, que constitui o objeto da teologia *cristã* e a diferencia das interpretações mitológicas platônicas e modernas.

É muito interessante que Platão tenha usado esse princípio não-mitológico para estudar as fontes literárias da teologia grega – Homero e os dramatas, especialmente Ésquilo. Quando essas fontes eram consideradas inconsistentes, elas eram consideradas corruptas e erradas. Eventualmente, Platão foi ao ponto para o qual ele queria dirigir os poetas de sua República ideal, pois sua criação mítica nunca poderia ser uma representação adequada da realidade (*i.e.*, a base da teologia cristã). Essa é a razão pela qual ele ataca a *teologia* (mitologia), o que faz com que ele soe mais como um cristão ortodoxo do que como um moderno liberal.<sup>9</sup>

As objeções de Platão à mitologia poética se tornaram parte da tradição filosófica que o sucedeu, mas seus sucessores não criaram uma teologia racional para sucedê-la. Isso aconteceu, em parte, porque a religião pagã estava tão carregada de mitologia que não podia ser facilmente separada dela, e em parte porque a prática da religião pagã era mais ou menos desprovida de conteúdo ético, que era tão central no Platonismo. Como resultado, a tradição platônica desenvolveu uma crença ética e estética no Supremo Bem, sem identificá-lo muito especificamente com as idéias populares de deuses, embora nós possamos detectar um movimento em alguns grupos no sentido de fazer dos deuses olímpicos a personificação do Bem, e, portanto, identificá-los com Deus. Em harmonia com a poesia clássica, os platonistas desenvolveram a técnica da alegoria, que era um mecanismo usado para questionar as atividades inconsistentes e imorais dos deuses pagãos. É importante lembrar, todavia, que a ale-

goria não era usada arbitrariamente, como muitas pessoas pensam hoje em dia. Seu propósito específico era reconciliar dificuldades teológicas, como o comportamento imoral dos deuses, com um quadro bem específico do divino. Quando ela não era necessária, não era usada, embora o caráter mítico da literatura relevante signifique que ela ocorria com certa frequência.<sup>10</sup>

Nós devemos, portanto, nos lembrar de que as modernas tentativas de relacionar a Teologia com poesia e mitologia não são um progresso no entendimento, mas um retrocesso a um estágio cultural primitivo, do qual até mesmo Platão e seus sucessores tentaram se livrar. Para um teólogo, até mesmo com os jargões sofisticados da antropologia moderna, voltar a esse estágio cultural é abdicar da responsabilidade. É melhor descansar sobre um agnosticismo científico desconfortável do que reconstruir a Teologia de uma forma que ela estava desacreditada até mesmo antes de Cristo.

Como, então, nós poderíamos fazer da Teologia uma disciplina acadêmica? Ela tem certas afinidades com as ciências naturais e com a Filosofia, mas não pode ser identificada com uma nem com outra. Ela pega idéias e palavras por empréstimo de outras disciplinas, e ocasionalmente empresta a outras disciplinas suas próprias palavras e idéias, mas, como nós veremos, essas palavras e idéias são modificadas de acordo com o assunto – isso é o que sempre acontece. A Teologia, hoje, é simplesmente o que ela sempre foi: o estudo de Deus que pressupõe, como uma condição de sua existência, que tal estudo é tanto possível quanto significativo. Aqueles que discordam dessa condição não vêem necessidade para essa disciplina. Por outro lado, aqueles que aceitam essa condição afirmam que a Teologia é o mais importante estudo em que qualquer ser humano pode se engajar. No fundo, as modernas controvérsias sobre esse assunto não são questões de definição, mas questões de fé, pois o coração de toda a Teologia é nada menos que conhecer Deus e fazê-lo conhecido.

### **A ORIGEM DA TEOLOGIA CRISTÃ**

Quando os cristãos querem explicar a origem de sua tradição teológica, eles não olham primeiramente para os antigos gregos, que inventaram a palavra *teologia*, mas para os judeus, que adoraram o Deus sobre quem a teologia cristã fala – o Deus que nós encontramos e conhecemos em Jesus Cristo. É verdade que nem o Antigo nem o Novo Testamento contêm uma teologia sistemática do tipo que se desenvolveu na tradição cristã posterior, e não poucos

estudiosos têm interpretado esse fato como significando que a teologia sistemática seja algo como uma corrupção da mensagem bíblica. Como nós já indicamos, já se deu ênfase sobre a influência que as idéias gregas supostamente teriam exercido sobre os primeiros cristãos, e agora tem-se voltado para as raízes hebraicas do Cristianismo. Recentemente, tem-se dado muita atenção ao caráter literário da Bíblia, que supostamente foi escrita em forma de “histórias”, um fato que, aparentemente, se opõe à sistematização dogmática.<sup>11</sup>

Na mesma medida em que o Antigo Testamento ignora, o teólogo cristão se preocupa com dois problemas principais. O primeiro é se o texto, como nós o temos, apresenta uma figura de Deus logicamente consistente ou se há um desenvolvimento de uma sofisticação teológica em diferentes períodos históricos, com suas correspondentes figuras de Deus, diferentes entre si. O segundo é se o gênero literário do texto faz com que a sistematização lógica seja um meio inapropriado, se não impossível, de analisá-lo.

À primeira dessas questões nós podemos responder que a teologia cristã é comprometida com uma crença na unidade teológica do Antigo Testamento *porque isso foi o que Jesus pressupôs e sobre o que o Novo Testamento escreveu*. Isso não embaça a noção de um desenvolvimento da compreensão teológica de uma época para outra, mas anula qualquer sugestão de que o Deus de Abraão fosse um Ser diferente do Deus de Moisés ou do Deus de Isaías. Os teólogos sistemáticos ortodoxos estabelecem uma firme distinção entre a idéia de um desenvolvimento progressivo da revelação no sentido de um aprofundamento da relação com Deus e um desenvolvimento do entendimento de seus caminhos (que eles aceitam como uma interpretação válida da história bíblica), e a idéia de um desenvolvimento progressivo da revelação no sentido de uma mais sublime, mais pura e mais moralmente elevada concepção do Ser de Deus (que eles rejeitam porque isso daria aos estágios iniciais da revelação um valor inferior em termos religiosos). O Antigo Testamento deve permanecer acessível aos teólogos cristãos em todas as suas partes, embora deva ser levado em alta consideração o contexto e o estilo literário de cada capítulo e de cada versículo.<sup>12</sup>

Assim como deve levar em conta o gênero, o estudioso cuidadoso deve ser cauteloso ao afirmar que todo o Antigo Testamento é “história”. Algumas partes dele claramente não o são – os Provérbios, por exemplo, ou os Salmos. Dessa forma, as convenções da poesia hebraica devem ser observadas, tanto quanto a licença poética, em várias partes do texto veterotestamentário. Isso é

particularmente importante porque os judeus tinham o hábito de expressar emoções e sentimentos referindo-se a diferentes partes do corpo. Esse imaginário é também aplicado a Deus, criando as conhecidas figuras antropomórficas de Deus que, se forem entendidas literalmente, produzirão uma ridícula e antibíblica imagem de Deus.

Nesse nível, a necessidade de respeitar as convenções literárias é óbvia, mas nós devemos tomar cuidado para não falsificar o texto como um todo, chamando-o de mito ou drama, mesmo que nós concordemos com Hans Frei, que disse que as histórias bíblicas são de caráter “realista”.<sup>13</sup> O núcleo teológico do Antigo Testamento não é a poesia, mas a *lei*, uma categoria que é prosaica e histórica, sem ser necessariamente racionalmente científica. A lei, no Antigo Testamento, serve para revelar o caráter de Deus, e o elemento histórico é uma prova de que ele realmente existe e age na vida de seu povo. A distinção entre a narrativa realista e o fato histórico, que Frei e os proponentes da “Nova Teologia de Yale” têm sugerido, contraria a lógica interna do próprio texto, que exige uma correspondência entre preceitos legais e fatos históricos (como na referência ao êxodo, no início dos Dez Mandamentos) como prova de que as exigências do Deus de Israel são válidas. Além disso, o modelo pelo qual Deus revela seu caráter nos eventos históricos pode ser observado exatamente nos livros proféticos e históricos. Esse modelo pode ser menos óbvio na literatura de Sabedoria, que tem um tom curiosamente secular e geralmente parece estar mais relacionado com o comportamento humano do que com o ser de Deus, mas é igualmente verdade que é na literatura de Sabedoria que o elemento narrativo ligando a auto-revelação de Deus ao fato histórico é mais necessário.

O ponto que nós precisamos ter em mente é que os *atos* de Deus são sempre subordinados ao seu *caráter*, e são explicados por ele. Não é suficiente dizer que os antigos israelitas deram um colorido teológico ao seu épico nacional; eles passaram a existir como nação porque Deus os inseriu na Aliança consigo mesmo. Seu caráter como um Deus gracioso e fiel foi não somente a explicação do que aconteceu com eles no passado, mas foi também, e isso é mais importante, a garantia do que seria dado a eles no *futuro*. Nesse importante sentido, os profetas de Israel não eram historiadores, mas teólogos, oferecendo ao povo um conhecimento de Deus e um discernimento de seus caminhos que eram utilizados para mantê-los nas trilhas do presente, tanto quanto nas que haviam de vir.<sup>14</sup>

Quando nós nos voltamos para o Novo Testamento, descobrimos a recorrência dos principais temas do Antigo Testamento, embora de uma forma diferente. O elemento “história” está agora nos evangelhos, embora aqui também a narrativa histórica seja subserviente ao propósito didático, que está intimamente ligado à lei. Jesus veio ensinar aos seus discípulos uma nova forma de ler o Antigo Testamento, uma forma que ia contra a sabedoria dos fariseus, mas que demonstrava ser uma fiel repetição da crença de Abraão e de Moisés. Jesus afirmou cumprir as exigências sacrificiais da lei mosaica e destruir as barreiras que restringiam o alcance da velha Aliança. Sua vida, morte e ressurreição deram testemunho dos clamores de seu ensino, e selaram a validade deles aos olhos dos discípulos.<sup>15</sup> Esse entendimento é detalhado nas epístolas, que geralmente têm sido tratadas como a mais evidente parte teológica do Novo Testamento. É bastante claro, nas epístolas de Paulo, Pedro e João, para não falar da Epístola aos Hebreus, que há um corpo de ensino cristão que deve ser aprendido, e cujas implicações devem ser compreendidas. A dificuldade é que as epístolas geralmente não dão uma exposição sistemática desse ensino, embora essa exposição seja freqüentemente encontrada nas suas implicações, de forma que a tarefa do exegeta, assim como a do teólogo, é reconstruir a base da estrutura dogmática. O mesmo acontece com os evangelhos, onde a narrativa oculta – e ao mesmo tempo revela – um complexo mecanismo de pressuposições teológicas que precisam ser elucidadas e sistematizadas se nós quisermos entender a “história”.

Em resumo, a teologia cristã começou como uma exposição da Escritura, e desenvolveu seu caráter sistemático por causa da natureza do Deus sobre quem ela fala. A unidade de Deus, sua autoconsciência e seu plano lógico de auto-revelação fizeram com que o Cristianismo tivesse uma teologia sistemática, totalmente isenta de qualquer influência que as idéias filosóficas gregas possam ter tido. A teologia sistemática cristã desenvolveu a complexidade que ela agora possui por causa da crença de que o Deus do Antigo Testamento tornou-se homem na Pessoa de Jesus Cristo, e que agora ele mora em nosso coração na Pessoa do Espírito Santo. Mas como Deus pôde tornar-se humano? Como ele pode subsistir em três pessoas, sem deixar de ser nenhuma delas? Essas complexas questões, que nenhuma filosofia pode resolver, formam os dois pólos da teologia cristã. Elas precisam ser resolvidas para que a mensagem do Novo Testamento seja digna de confiança. Em resumo, uma exposição teológica sistemática da

Bíblia se nos impõe pela própria natureza de seu conteúdo, que exige de nós um esforço intelectual semelhante ao esforço para explicar a lógica que fundamenta e sustenta nossa fé.

### CRISTIANISMO E FILOSOFIA PLATÔNICA

Se os princípios que fizeram com que o desenvolvimento de uma teologia sistemática cristã fosse inevitável estão presentes no Novo Testamento, o processo pelo qual esse desenvolvimento foi alcançado não está. Ele pertence à história da igreja, que pode ser escrita, em grande parte, em função das controvérsias teológicas que a dividiram.

Nas primeiras gerações da vida da igreja, o modelo estabelecido pelos apóstolos continuou a florescer mais ou menos da mesma forma. O coração do ensino cristão era comunicado oralmente, com uma crescente ênfase em uma instrução detalhada antes do batismo. Quando as coisas iam mal, cartas eram enviadas para as igrejas envolvidas, instruindo-as sobre como fazer para colocar a casa em ordem. Durante esse período, a diversidade cultural da igreja cristã diminuiu, com o eclipse dos judeus cristãos depois da destruição de Jerusalém (70 d.C.). Depois do ano 100 d.C., tornou-se muito difícil encontrar alguém na igreja com um conhecimento de hebraico e do Judaísmo comparável ao do apóstolo Paulo, e que ele acreditava existir entre uma boa porcentagem dos membros das igrejas.

A perda de contato com o Judaísmo teve um efeito considerável na vida da igreja, na qual pessoas convertidas do paganismo não tinham mais a influência controladora da tradição hebraica para guiá-las em sua interpretação da Bíblia. Nem todos foram tão longe quanto Márcion (144 d.C.), que negou a validade da revelação veterotestamentária e afirmou que Yahweh era um Deus inferior ao Pai de Jesus Cristo. Mas um grande número de cristãos foi tentado a encarar a Escritura como um grande quebra-cabeça, que oculta a verdade sobre Deus na forma de linguagem humana que somente os iniciados podem decodificar.

Por volta do ano 150 d.C., um grande número de sistemas semifilosóficos de teologia estava em circulação com o propósito de abrir os mistérios da Bíblia e conduzir os iniciados a um conhecimento mais elevado, mais espiritual (*gnosis*). Esses sistemas jogavam com palavras como “mente” (*nous*), “palavra” (*logos*), e “plenitude” (*pleroma*) e combinavam-nas de forma que elas passavam a ter pouco ou nada a ver com o ensino bíblico. Os assim chama-

dos sistemas “gnósticos” foram invariavelmente rejeitados pela igreja como um todo, mas sua existência revelou a necessidade de uma explanação sistemática daquilo que a Bíblia diz acerca de Deus, da criação, da raça humana e da salvação.<sup>16</sup>

Os líderes cristãos tomaram o conceito de *gnosis* e procuraram desenvolvê-lo de uma forma autenticamente cristã. Uma das principais figuras desse desenvolvimento foi Clemente de Alexandria (*fl.c.* 200 d.C.), que buscou inspiração na obra de Filo (50 d.C.), um judeu alexandrino que tentou harmonizar o Antigo Testamento com a filosofia platônica. Para alcançar seus objetivos, Filo naturalmente tinha que recorrer extensivamente à alegoria, pois a Bíblia descreve Deus em termos que lhe pareciam incompatíveis com as idéias platônicas de “o bom”. Referências a Deus como possuindo “um corpo, partes ou paixões” tinham que ser explicadas dessa forma, assim como um grande número de eventos que pareciam ser imorais ou incompatíveis com a majestade divina.

A exegese alegórica de Filo é muito parecida com aquela que os platonistas pagãos aplicaram a Homero, e parece-me que no tempo de Clemente era possível colocar Homero e Moisés em competição um contra o outro como autoridades sobre o divino. Contudo, nesse conflito, Moisés estava destinado a vencer no final, não somente por ser uma autoridade muito mais antiga, mas também por causa do caráter histórico e legal do Pentateuco, que se assemelhava mais a Platão do que à poesia épica, *i.e.*, mais aplicável à vida diária.

Sinais de que Moisés estava alcançando a primazia começaram a aparecer por volta do ano 180 d.C. Algum tempo antes dessa data, um filósofo pagão chamado Celso escreveu uma refutação ao Cristianismo que ele chamou de *Verdadeira Razão (Alethes Logos)*. Seu principal argumento era que o Platonismo poderia suprir todo o ensino positivo do Cristianismo sem os antigos elementos religiosos materiais (*e.g.*, sacrifício de sangue). De acordo com ele, o Cristianismo não era mais que uma pseudofilosofia mascarada como uma forma de salvação, e um platonista convicto nada tinha que temer do Cristianismo. A defesa que Celso faz de sua filosofia é interessante, não somente porque ele percebeu a necessidade de os filósofos lutarem contra seus competidores cristãos, mas porque ele implicitamente aceitou os principais ensinamentos do Cristianismo, inclusive sua teologia, e procurou demonstrar que um Platonismo reformulado poderia equiparar-se ao Cristianismo ponto por ponto. Em outras palavras, ele tentou acomodar o Platonismo ao Cristianismo, e não o contrário.<sup>17</sup>

Pelo lado cristão, havia uma certa simpatia pela tradição filosófica grega, embora naturalmente não do mesmo ponto de vista de pessoas como Celso. Justino Mártir (c. 65-100 d.C.) e Atenágoras de Atenas (fl.c. 170-180 d.C.) tinham sido preparados para reconhecer Sócrates e Platão como os arautos do Messias entre os pagãos, e compararam os escritos desses filósofos com o Antigo Testamento. Mas, é claro, eles aceitavam a filosofia grega somente como uma *preparação para o evangelho*, não como um fim em si mesmo, e era nesse ponto que conflitos com pessoas como Celso eram inevitáveis. Os cristãos criam que a tradição platônica tinha que ser superada pelo Novo Testamento, assim como o Judaísmo também o fora, e essa convicção foi central em sua teologia até mesmo quando eles, mais tarde, extraíram muitas idéias de fontes filosóficas gregas.<sup>18</sup>

O próximo estágio na interação entre o Cristianismo e o Platonismo está intimamente relacionado ao nome de Orígenes (c. 185- c. 254). Orígenes não somente refutou a obra de Celso, mas respondeu-a elaborando princípios para o desenvolvimento da teologia bíblica. Ele tinha herdado a tradição alegórica de Filo e Clemente, mas sistematizou-a de outra forma. Ele fez uma cuidadosa distinção entre o sentido literal e o sentido espiritual, e tentou estabelecer regras para decidir quando um deve dar lugar ao outro. Orígenes geralmente preferia o sentido literal do texto, pois esse sentido apresentava uma consistente imagem de Deus. Além disso, até onde ele podia enxergar, o sentido literal era suficientemente claro para dar à igreja sua doutrina básica de Deus. Quando o sentido literal era obscuro, sem sentido ou sem valor para a doutrina de Deus, como ele cria acontecer em grande parte do Antigo Testamento, era necessário recorrer à alegoria para descobrir o sentido espiritual do texto. *Mas a doutrina de Deus revelada no sentido literal era o fator que controlava o uso da alegoria.* Em outras palavras, a alegoria era um mecanismo cuja finalidade era harmonizar as partes obscuras da Escritura com as passagens cujo significado é claro – um princípio de interpretação bíblica que ainda é aceito hoje, muito embora o método alegórico tenha sido abandonado nos círculos acadêmicos.<sup>19</sup>

Orígenes tinha sido instruído na filosofia platônica e era muito influenciado por ela, particularmente em seu entendimento sobre a alma humana. Ele também desenvolveu a doutrina da Trindade, que é muito similar, tanto em concepção quanto em vocabulário, à teoria de seu jovem contemporâneo, Plotino (c. 204-270). Plotino é geralmente reconhecido como o fundador do Neoplatonismo, uma filosofia que faria o papel de chave da formação inte-

lectual dos principais teólogos cristãos nos séculos em que os credos clássicos e as definições teológicas passassem a existir. Portanto, nós não devemos concluir, como muitos têm feito, que a obra de Orígenes representa o começo do que se tornaria um controle neoplatônico na igreja?<sup>20</sup>

Essa opinião foi amplamente propagada no século 19, especialmente pelo grande Adolf von Harnack (1851-1930), e afetou a raiz de muitos ramos da igreja, tanto conservadores quanto liberais. Mas essa é uma opinião que, no nível acadêmico, tem recebido cada vez mais ataques nos últimos anos, e nós devemos agora considerar seriamente se devemos ou não abandoná-la definitivamente.

Os principais pontos que devem ser mantidos em mente são os seguintes. Primeiro, a teologia de Orígenes era muito influente até cerca do ano 400 d.C., quando ela foi colocada sob suspeita, em grande parte porque Orígenes cria na transmigração das almas (reencarnação). Em um primeiro momento, essa condenação não vingou, e houve um revigoramento de interesse no pensamento de Orígenes na primeira parte do século 6º. Mas depois do Segundo Concílio de Constantinopla, em 553, seus ensinamentos foram mais uma vez condenados e sua influência foi gradualmente expurgada da mente da igreja. O que é interessante, do nosso ponto de vista, é que isso aconteceu exatamente quando a influência do pensamento neoplatônico no Cristianismo estava no ápice, o que sugere que os cristãos eram mais resistentes a ele do que costumeiramente se tem pensado.

Segundo, é certo que Plotino foi profundamente influenciado pelo Cristianismo em sua juventude, e é possível que ele mesmo fosse um cristão em algum estágio. Em seu revigoramento da tradição platônica, ele está mostrando, pelo menos, que ele foi tão influenciado pelo Cristianismo quanto Orígenes havia sido influenciado por Platão, e por isso pintar a interação entre as duas escolas de pensamento como uma via de mão única é um erro básico.

Terceiro, e o mais importante, a pressão era sobre o Platonismo para se adaptar ao Cristianismo, e não o contrário. Nós já vimos isso no caso de Celso, e o que é verdade sobre ele é forçosamente verdade sobre Plotino. O fato de que Plotino não menciona o Cristianismo pelo nome não nos deve levar a pensar que ele não tivesse interesse no Cristianismo. Sua aparente falta de interesse é certamente fingida, e quando nós examinamos sua filosofia, suas óbvias semelhanças com o Cristianismo fazem com que seja mais do que provável que ele tenha feito as modificações necessárias no Platonismo para opor-se à nova religião. Em outras palavras, o Platonismo clássico foi transformado pelas idéias cristãs numa medida muito maior do que a da influência que o Neoplatonismo exerceria sobre o Cristianismo mais tarde.

Outra indicação disso é o repentino ressurgimento da palavra *teologia* no sentido em que nós estamos acostumados a usar o termo. É verdade que há uma ou duas referências estranhas feitas ao termo no tempo de Platão, em Aristóteles e em Filodemos (século 1<sup>a</sup> d.C.), por exemplo. Mas foi o surgimento do Cristianismo que trouxe o termo para o uso geral, tanto entre os platonistas quanto entre os cristãos. Foi Orígenes quem primeiro fez amplo uso desse termo, em sua polêmica contra Celso, e a partir desse momento recorreu a ele com muita frequência. Se a tradição platônica for examinada sem referência ao Cristianismo, o reaparecimento do termo *teologia* depois de um intervalo de seis séculos parece muito estranho, assim como o repentino interesse em encontrar um sólido fundamento filosófico para ele. A probabilidade de que o Platonismo tenha se movido nessa direção espontaneamente não é muito grande. Certamente isso não aconteceu até que o Cristianismo tornou-se uma grande ameaça à continuação de sua existência. Portanto, o peso da probabilidade é que o interesse do Neoplatonismo pela teologia seja um desdobramento direto (e característico) de seu contato com o Cristianismo.<sup>21</sup>

### TEOLOGIA MÍSTICA

É claramente verdadeiro que se nós olhamos para o relacionamento entre o Neoplatonismo e o Cristianismo em um estágio mais avançado, uma figura diferente emerge. Nos séculos 4<sup>a</sup> e 5<sup>a</sup>, um grande número de intelectuais pagãos tornou-se cristão, embora outros tenham desenvolvido uma grande hostilidade à nova religião que só desapareceu depois de 529 d.C., depois que as antigas escolas filosóficas foram fechadas. Um resultado disso foi que a maior parte dos principais teólogos do período clássico do desenvolvimento da dogmática cristã recebeu educação neoplatônica. Assim como seus predecessores no século 2<sup>o</sup>, eles estavam inclinados a considerar sua filosofia como uma preparação para o evangelho – uma suposição que no caso do Neoplatonismo era plausível, embora fosse historicamente equivocada. Certamente é verdade que muitos indivíduos iam de um lado para o outro sem perceber qualquer diferença significativa entre eles, e deve ter havido um grande número de cristãos cuja fé quase não era distinguível do Neoplatonismo, assim como no século 19 havia muitos freqüentadores de igreja que identificavam o Cristianismo com a moralidade da classe média e com a moderna civilização ocidental.<sup>22</sup>

Que há uma certa simbiose entre o Cristianismo e o Neoplatonismo é algo indisputável, mas nós devemos ser muito cuidadosos antes de assumir que o segundo exerceu uma influência normativa sobre o primeiro na definição da doutrina cristã.<sup>23</sup> Foi por isso que o embate entre os dois sistemas foi mais acirrado nos mais elevados píncaros da Teologia, e foi nesse nível que a diferença essencial entre eles foi mais claramente percebida. Para colocar a questão com clareza, o Neoplatonismo pensava em Deus como uma *coisa* abstrata, um objeto que pode ser analisado em termos como bondade, beleza, unidade, e assim por diante. O Cristianismo, por outro lado, pensava em Deus como uma *pessoa*, ou melhor, como três pessoas que não podiam ser definidas em termos abstratos, mas com quem era possível – e necessário para a salvação – ter um relacionamento pessoal. Na linguagem de então, os neoplatonistas chamavam Deus de *to on* (aquilo que é), enquanto os cristãos o chamavam de *ho on* (aquele que é), diferença sutil que nossa investigação revela ser uma distinção fundamental.

Quando os teólogos cristãos começaram a examinar os pressupostos do Neoplatonismo, eles descobriram que esses pressupostos eram inadequados em dois pontos fundamentais. Primeiro, sua imagem abstrata da divindade criou um ídolo intelectual fora do Ser Supremo, e realmente obstruiu o caminho para um encontro com o Deus vivo. Segundo, o sistema neoplatônico de contemplação era uma construção racional da mente humana, uma obra dos seres humanos que negava o princípio bíblico fundamental da revelação. A revelação era lógica, no sentido de que ela sustentava um todo sistemático, mas ela não era racionalista, porque seus princípios básicos não podiam ser harmonizados com qualquer forma de pensamento filosófico secular.

Deus só podia ser conhecido por meio de um encontro pessoal, uma experiência que vai além dos limites da existência criada, à qual a filosofia está, logicamente, limitada. Era, portanto, errado dizer que o Deus de Jesus Cristo é apenas *ho on*, como se ele fosse nada mais nada menos que uma versão personalizada do *to on*. Para evitar essa equação era necessário ser mais preciso, e dizer que *ho on*, que se revelou a Moisés na sarça ardente, não era o equivalente do *to on* do Platonismo. Em termos platonistas, Deus podia ser descrito somente como *to me on*, ou não-ser, pois ele transcendia até mesmo a mais elevada concepção da mente humana. Seu sinal não era a mente perscrutante do filósofo, mas a nuvem do desconhecido, que apareceu em momentos cruciais da história bíblica (e.g. no êxodo, na transfiguração e na ascensão) para nos lembrar de que, em sua profundidade, a realidade divina não é acessível à especulação humana.

A teologia mística que assim se desenvolveu alcançou sua expressão clássica nos escritos do desconhecido monge do século I6, que usava o nome de Dionísio, o Areopagita (*cf.* At 17.24).<sup>24</sup> O Pseudo-Dionísio era um adepto convicto do Neoplatonismo, e geralmente se pensa que ele se tornou um cristão para preservar sua tradição filosófica depois do fechamento das escolas filosóficas pagãs, camuflando-a como a obra de um daqueles que se converteram ouvindo Paulo em Atenas. Essa opinião, ou alguma opinião não muito diferente dessa, é tida como o padrão nos círculos teológicos ocidentais, embora defensores da tradição mística, muitos deles ortodoxos gregos, inclinem-se à apresentação de uma opinião diferente. Vladimir Lossky (1903-58) e Dumitru Staniloae (1903-), assim como o teólogo católico Hans Urs von Balthasar (1905-88), têm argumentado que o Pseudo-Dionísio, em vez de copiar o Neoplatonismo, estava tentando *corrigi-lo*, ao longo das linhas mencionadas acima.<sup>25</sup>

Além disso, eles argumentam que o pleno desenvolvimento da teologia mística ou apofática (negativa) só aconteceu muito tarde, quando sua oposição ao Neoplatonismo se tornou mais explícita. Lossky aponta para o fato de que Pseudo-Dionísio não entrou no âmbito do pensamento teológico até que seus escritos foram interpretados por Máximo, o Confessor (*c.* 580-662), que organizou toda a tradição mística como tinha sido desenvolvida desde o tempo de Orígenes. Máximo, cuja obra somente agora está sendo entendida no Ocidente, lutou contra o traço anti-materialista do Platonismo, e procurou fazer justiça à ordem criada como parte da experiência espiritual humana.<sup>26</sup> Mais tarde, essa tendência foi empurrada mais para diante por João de Damasco (*c.* 675-749), Simeão, o novo teólogo (940-1022), Gregório de Palamas (1296-1359) e todos aqueles que rejeitavam a dicotomia entre corpo e alma, que é tão característica da tradição do Platonismo.<sup>27</sup> Mais que isso, todos eles afirmaram que a verdadeira teologia era possível somente quando Deus se revelava na soberania de sua graça todo-poderosa e onisciente – um tema que também caracterizaria a obra dos grandes reformadores.

## CRISTIANISMO, ESTOICISMO E LEI ROMANA

A filosofia platônica não foi a única disciplina intelectual a deixar sua marca no Cristianismo nos séculos formativos da tradição teológica clássica. Igualmente importante foi a influência da lei romana, que de muitas formas tomou o lugar da Filosofia como a principal ocupação intelectual na metade latina

do Império Romano (ocidental). É bem conhecido que os romanos eram mais pragmáticos, mais orientados para a prática do que os gregos, e que eles geralmente evitavam discussões teóricas por causa disso. Os romanos eram atraídos por certos tipos de filosofia grega, mas somente por aqueles tipos que possuíam “os pés no chão”.

Na época do nascimento de Cristo, os intelectuais romanos estavam divididos entre dois tipos de materialismo: o de Epicuro por um lado, e o de Zeno e dos estóicos, por outro. Inicialmente, o Epicurismo tinha a primazia, e o poeta-filósofo Lucrécio realmente compôs o que poderia ser chamado de antiteologia, uma explicação sobre *The Nature of Things (De Rerum Natura)* que não incluía a intervenção divina. Mais tarde, contudo, o Estoicismo tornou-se mais popular e, desde o tempo de Cícero (106-43 a.C.) até o tempo de Tertuliano (160-225 d.C.), foi o credo mais popular entre os romanos letrados. Os estóicos consideravam o Epicurismo como individualista, hedonista e irresponsável, ao mesmo tempo em que criam que o Estoicismo poderia oferecer uma forma ética de vida que poderia sustentar um homem de negócios e confortá-lo tanto na desgraça privada quanto na pública.

Por um longo tempo acreditou-se que o Estoicismo teve pouca influência sobre os cristãos, que eram supostamente mais atraídos pela espiritualidade imaterial de Platão, mas essa crença agora tem se revelado falsa.<sup>28</sup> O Platonismo não conquistou muita audiência nos círculos cristãos até o fim do século 2º, enquanto o Estoicismo estava sendo amplamente considerado muito tempo antes disso. Há até mesmo um conjunto de cartas que dá a entender ser a correspondência entre Paulo e o filósofo estóico Sêneca (3 a.C.– 65 d.C.) que, embora seja uma falsificação, não é tão fantástica quanto se supõe. Paulo estava em Roma e em contato com o palácio imperial (*cf.* Fp 4.22) na época em que Sêneca era o chefe dos conselheiros de Nero, por isso não é impossível que os dois homens tenham se encontrado, especialmente se Paulo tiver sido julgado por Nero no ano 62 d.C. Tertuliano certamente cria que a filosofia de Sêneca estava muito próxima do Cristianismo em muitos lugares, e ele mesmo teve pouca dificuldade em pegar empréstimos com o Estoicismo quando a ocasião era oportuna.

Uma razão para isso, presente nos escritos de Tertuliano, era que o materialismo do Estoicismo tornava possível manter corpo e alma/espírito juntos, enquanto o Platonismo interpretava a salvação como a libertação da alma do corpo. Como os cristãos criam na ressurreição do corpo, e não exatamente na salvação da alma, o Estoicismo parecia ter mais afinidades com o Novo

Testamento do que o Platonismo. Outra razão era que o Estoicismo concebia a divindade como um fogo racional, uma substância etérea a partir da qual tudo passou a existir, e à qual tudo retornaria. Para um estóico, a alma humana era uma centelha do fogo divino, que compartilhava da substância divina em um pequeno grau.

Para os cristãos primitivos, deve ter parecido que essa idéia recebia um surpreendente e abundante apoio da Escritura. O Novo Testamento não afirma claramente que o nosso Deus é um fogo consumidor (Hb 12.29)? Jeremias expressou seu chamado profético por Deus como o poder de um fogo interior (Jr 20.9), e foi como línguas de fogo que o Espírito Santo desceu sobre os apóstolos no dia de Pentecoste (At 2.3). Deus já tinha aparecido até mesmo a Moisés em uma sarça ardente (Êx 3.1-14) e Elias tinha clamado a ele que mandasse fogo do céu para consumir o holocausto no Monte Carmelo (1Rs 18.30-40).

De muitas formas, o fogo parecia ter propriedades análogas àquelas encontradas em Deus. Ele era auto-gerador (ou parecia ser assim), estava em constante movimento sem mudar seu caráter, e estava em atividade no mundo material sem ser assimilado por ele. A principal fonte de fogo era o Sol, e há passagens bíblicas que parecem descrever Deus dessa forma (*cf.*, *e.g.*, MI 4.2; 1Tm 6.16). Portanto, tornou-se comum o uso do Sol como uma imagem de Deus, e a descrição do Filho e do Espírito Santo como raios que emanavam dele.

Contudo, havia importantes razões pelas quais o fogo e o Sol não podiam ser realmente identificados com Deus e, por fim, essas razões prevaleceram. Primeiro, o fogo é finito, e Deus é infinito – uma oposição fundamental que nenhum argumento pode remover. Segundo, o fogo era cultuado nas religiões pagãs, das quais os cristãos queriam distância sempre que possível. Terceiro, o fogo era geralmente visto como um dos quatro elementos (os outros são a terra, a água e o ar), enquanto Deus é o Criador de todo o mundo material. Gradualmente foi-se percebendo que o fogo era usado na Bíblia como uma metáfora para o poder que Deus tem de limpar e purificar o homem do pecado e da idolatria, e não como uma descrição de sua essência, e assim o pensamento teológico moveu-se para um plano mais elevado e mais espiritual.

Por volta do ano 200 d.C., o Estoicismo estava definindo como filosofia, mas ele não morreu sem deixar sua marca no desenvolvimento da lei romana. O materialismo estóico apelava ao senso romano de praticidade, e foi graças a isso que muito de seu vocabulário passou a fazer parte do uso

romano legal. Isso é particularmente verdadeiro com o uso do termo *substantia*, que passou da lei romana para a teologia nos escritos de Tertuliano. *Substantia* era a tradução da palavra grega *hypostasis*, mas foi usada em latim apenas no sentido estoíco de uma realidade corpórea. Quando Tertuliano aplicou essa palavra em sua teologia, ele foi obrigado a dizer que Deus era uma *substantia* singular, pois ele era apenas um Ser. Isso estava em contraste direto com o uso platônico do termo *hypostasis*, que normalmente se refere à forma na qual a coisa (*ousia*, essência) se manifesta. Orígenes pôde, portanto, dizer que havia três *hypostasis* e uma *ousia*, e essa linguagem tornou-se tradicional no pensamento ocidental.<sup>29</sup>

Para descrever a trindade em Deus, Tertuliano usou outro termo legal, *persona*, que nunca tinha sido usado em discussões filosóficas. *Persona* vem do teatro, onde significa *máscara*, ou *caráter* (cf. *dramatis personae*, de Shakespeare). Cícero usou esse termo para se referir a um indivíduo particular, especialmente um indivíduo envolvido em uma transação legal, e a partir daí ele passou a ter uso legal geral. Quando Tertuliano passou a usar o termo na Teologia, ele o fez porque percebeu que havia uma íntima relação entre a forma de pensar bíblica e a romana. A Bíblia prevenia os cristãos contra a Filosofia, mas lembrava-os de que Deus é um Deus de lei. No Antigo Testamento, ele deu sua lei a Israel, mas suas regulamentações foram adaptadas aos limites e limitações de uma nação. No Novo testamento, a lei foi cumprida e restabelecida sobre uma nova base, a base do evangelho, que Tertuliano chamou de *nova lex*.

No evangelho, os princípios da lei de Israel são reafirmados, mas a dispensação sob a qual essa lei foi administrada mudou com a vinda de Cristo e o envio do Espírito Santo. O que tinha sido previamente externo e opressivo agora tornou-se interno e regenerativo, sem que fosse alterado o sistema basicamente legal da Aliança. Do lado de Deus, havia três participantes da Aliança, a saber, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, cada um dos quais possuía suas próprias atribuições (observe o imagético teatral) em seu cumprimento. Do lado dos seres humanos, estavam inumeráveis indivíduos, unidos a Deus pelo relacionamento pessoal como participantes dessa Aliança.

Esse imagético legal é fundamental para nosso entendimento não somente do termo *persona*, mas de todo o desenvolvimento da teologia ocidental. O que, afinal de contas, é a justificação pela fé, senão a declaração (legal) do perdão de Deus e a restauração do pecador? Qual é o significado da filiação por adoção em Cristo, se o contexto legal não for levado em consideração?

Tertuliano era um romano que não conhecia hebraico, mas tinha um claro conhecimento do conceito bíblico fundamental da teologia ocidental.

O impacto da lei romana na teologia ocidental foi muito mais do que o empréstimo de algumas palavras pode sugerir. A lei romana era basicamente pragmática, relacionada com o uso do poder regulador e controlador, que tem sua fonte última em Deus. A Teologia, portanto, veio a ser entendida como a dispensação do poder divino: na obra das pessoas da Trindade, na estrutura da igreja, nos meios de graça. Essa ênfase pode ainda ser vista nas controvérsias que continuam a dividir as igrejas ocidentais hoje. Quase sem exceção, essas divisões são causadas por questões como a existência e o papel de um clero ordenado, a autoridade de documentos escritos e a validade dos sacramentos – questões apoiadas em termos legais sobre questões de autoridade e jurisdição, que nós reconhecemos como sendo de crucial importância para nosso acesso à graça de Deus.

Hoje está na moda atacar essa tradição, tanto porque ela é supostamente “antibíblica” quanto porque ela tende a ignorar os clamores do pensamento místico e contemplativo. Mas embora essa tradição tenha suas fraquezas, a tradição ocidental a tem aclamado, com justiça, mais próxima do significado da Bíblia do que suas mais fortes alternativas.<sup>30</sup> Melhor que rejeitá-la, é aceitá-la em princípio e procurar suplementar suas fraquezas pela constante referência à Palavra de Deus, lembrando que foi justamente quando discutia um profundo ponto teológico que o apóstolo Paulo foi constrangido a enfatizar que “agora nós vemos um pobre reflexo... então veremos face a face. Agora conhecemos em parte; então conheceremos como também somos conhecidos” (1Co 13.12).

## O SURGIMENTO DO TEÍSMO OCIDENTAL CLÁSSICO

Nós vimos acima que, por volta do século 3º d.C., a igreja cristã estava desenvolvendo duas tradições teológicas distintas: uma que era basicamente filosófica e que se ocupava principalmente do Platonismo, e uma que era fundamentalmente legal. Para muitos, essas tradições se tornaram típicas do mundo de falantes de grego e de latim, respectivamente, embora cada parte do Império Romano sentisse a influência da outra. O Neoplatonismo, por exemplo, entrou na teologia ocidental nos escritos de Mário Vitorino (século 4º) e também nos escritos de Agostinho de Hipona (354-430), embora isso, em certo sentido, seja uma questão de continuidade do debate escolástico.<sup>31</sup>

O Neoplatonismo, que deixou uma duradoura impressão na mente latina, contudo, não era o de Plotino. Pelo contrário, foi o pensamento de Porfírio (c. 232-c. 303), seu discípulo ferozmente anti-cristão, que deixou sua marca. As posições de Porfírio não eram semelhantes às de seu mestre, como nós veremos. Por enquanto, é suficiente manter em mente que o Neoplatonismo de Porfírio foi amplamente influente entre os cristãos porque ele correspondeu às idéias que já eram correntes na tradição herdada de Tertuliano, por isso os cristãos latinos sentiram que havia alguma afinidade entre seu pensamento e o deles. Por outro lado, ninguém poderia reprovar a notável hostilidade de Porfírio ao Cristianismo, e esse sempre foi o principal fator na avaliação cristã desse autor. Agostinho era particularmente hostil a ele por causa disso, de forma que nós devemos ser cuidadosos para não atribuímos a Porfírio um papel grande demais na formação do pensamento de Agostinho.

Por muitos séculos depois do tempo de Agostinho, houve pouco desenvolvimento dos princípios básicos da Teologia. O Neoplatonismo do Oriente fez uma breve intrusão na obra de João Scotus Eriugena (c. 877), mas, no todo, Agostinho continuou sendo o modelo até o século 12. O principal interesse dos teólogos ocidentais durante esse período estava concentrado na necessidade de evangelizar os povos pagãos do Norte da Europa, dando-lhes um sólido fundamento sobre os princípios básicos do teísmo judaico-cristão. As tribos germânicas ficaram particularmente impressionadas com as manifestações de poder, e isso, combinado com uma afeição pelas artes mágicas, determinou a abordagem que os teólogos cristãos eram obrigados a fazer.<sup>32</sup>

Em um primeiro momento, as tribos germânicas foram cristianizadas de uma forma superficial, particularmente no nível popular, onde as idéias mágicas nunca estiveram longe da imaginação dos adoradores. Mas no que diz respeito a uma teologia mais profunda, o paganismo desse tipo tinha que ser respondido por uma penetração mais profunda na natureza de Deus como revelada na Bíblia. Um grande erudito como Alcuin de York (730-804) foi forçado a considerar o que a onipotência, a imortalidade, a impassividade e a onisciência podiam significar, como atributos de Deus, e aplicá-los às necessidades práticas do cotidiano da vida religiosa. De muitas formas, ele cobriu o mesmo terreno que João de Damasco, cujo ensino nós examinaremos com alguns detalhes um pouco mais adiante, mas ele tinha em vista um objetivo diferente. O propósito de João era essencialmente apofático, cujo objetivo era mostrar ao crente, fora das realidades criadas, a experiência de um Ser não-criado de Deus. O esforço de Alcuin era separar a teolo-

gia bruta das tendências mágicas, preservando uma forte ênfase na realidade do poder divino na obra do mundo.

A diferença de abordagem refletida nesses dois teólogos mais tarde tornou-se assunto de controvérsia e de divisão em um longo debate sobre a dupla procedência do Espírito Santo. Mas essa questão, que foi de importância central na teologia ocidental, tendia a permanecer na periferia dos debates ocidentais. Isso preocupou Anselmo de Cantuária (c. 1033-1109), mas somente porque outros tinham problemas em aceitá-lo. Seu próprio propósito teológico foi somente providenciar uma explicação racional para pontos de dificuldade ou confusão na doutrina cristã. Sua crença de que toda questão teológica pode encontrar uma resposta compatível com a razão continuou a exercer influência nas gerações seguintes, muito embora essas gerações fossem gradualmente perdendo sua confiança de que a resposta repouse em uma fé que vai em busca de entendimento (*fides quaerens intellectum*).<sup>33</sup>

Os últimos doze séculos foram uma época em que a igreja esteve externamente triunfante, mas internamente dividida por dúvidas e questões que confrontavam seu entendimento da fé. O reaparecimento da filosofia aristotélica foi particularmente inquietante, porque ele confrontou a estrutura de autoridade que a igreja medieval havia construído. O Aristotelismo havia aparecido anteriormente na história da igreja, na escola de Antioquia, que floresceu entre 300 e 384, quando seus professores foram expulsos para a Pérsia. Essa escola produziu os arqui-heréticos Ário e Nestório, cujas posições foram finalmente condenadas no Concílio de Calcedônia, em 461. Sua principal realização foi enfatizar a humanidade de Cristo e questionar se Deus poderia realmente tornar-se homem, uma abordagem que mais tarde tornou-se popular entre os muçulmanos e ajudou a tornar o aristotelismo bastante popular no Islamismo medieval.

Como uma filosofia, o Aristotelismo estava arraigado no conceito de uma ordem racional que pode ser analisada pela mente humana. Essa não é uma filosofia ateuista, pois ela reconhece a necessidade de uma causa primeira, de um primeiro motor do universo, mas seu método não se coaduna com a crença em uma autoridade revelada pela qual Deus toma parte ativamente na vida dos seres humanos. Quando, como no Islã, não há questão de Deus fundindo-se com a humanidade, e nada a se esperar além de submissão às leis do universo, o Aristotelismo pode ser mantido facilmente, a despeito das revelações de Qur'ân. Mas quando Deus e os homens vivem juntos, isto é, mantendo comunhão entre si, o Aristotelismo não está à altura da qualidade divina da transcendência, que naturalmente exige autoridade sobre o reino

secular. Nessa incapacidade da mente humana de encontrar suas origens está o conflito entre a fé e a razão, entre a religião e a ciência.

A resposta clássica ao Aristotelismo foi elaborada por Tomás de Aquino (1226-1274) e seus discípulos em um sistema chamado Tomismo, ou (mais exatamente) Escolasticismo, pois tornou-se o ensino das grandes escolas medievais que até então estavam desenvolvendo nossas modernas faculdades. Tomás de Aquino revolucionou a Teologia aceitando o método científico do Aristotelismo e afirmando que essa era a forma correta de se explorar o reino da natureza. Mas Aquino afirmou também que havia uma outra ordem de realidade que Aristóteles não podia explicar – o reino da graça. A graça pode ser entendida somente por meio da revelação, que é mediada pela igreja e pelos sacramentos. De acordo com Aquino, o reino da graça não contradiz nem destrói o reino da natureza, mas o aperfeiçoa.<sup>34</sup> Para alcançar essa harmonia, deve haver uma real correspondência entre as realidades terrenas e celestiais. Essa correspondência foi alcançada pelo princípio da analogia, que afirmava que as realidades celestiais podem ser descritas em termos usualmente reservados para os fenômenos naturais, sobre o entendimento de que os termos precisam ser definidos dentro do contexto da ordem espiritual. Isso parece complicado, mas um exemplo vai mostrar como isso é simples e aparentemente lógico. Em Deus há um relacionamento Pai/Filho, e nós podemos entender a essência desse relacionamento comparando-o com o que vemos nas famílias humanas. A analogia, porém, não é perfeita. Não apenas não existe uma Mãe em Deus (embora alguns teólogos estejam tentando encontrar o princípio feminino no Espírito Santo), mas os detalhes do relacionamento não correspondem com aquilo que podemos observar em qualquer situação humana. Aquino aceitou isso, mas ele explicou essa diferença apelando para as diferenças legítimas entre o mundo material e o mundo espiritual, que correspondem à analogia e a identidade do ser.

Seguindo este princípio, Tomás de Aquino admitiu que Deus era uma substância análoga a outras substâncias, e que, assim como elas, ele também tinha propriedades (*i.e.*, atributos ou características). Deus não era o não-ser, mas o Ser supremo, e também um poder ativo. Aquino praticamente igualou Deus à causa não-causada de Aristóteles, *i.e.*, um Ser que coloca outras coisas em movimento sem mover a si mesmo, o que explica por que os críticos modernos têm sido tão imediatos para atacar as formas clássicas de teísmo no terreno em que elas fundamentam sua crença em uma divindade “estática”. Totalmente à parte dos modernos argumentos de que o Deus da Bíblia é

“dinâmico” (o que quer que isso signifique no presente contexto), parece ser uma contradição lógica dizer que um ser perfeitamente estático pode realizar qualquer ação, pois iniciar qualquer movimento em outros seres parece requerer alguma forma de movimento.

O teísmo clássico, como foi elaborado por Aquino, tenta sustentar que a existência de Deus pode ser provada por argumentos extraídos do universo físico. Esses argumentos são uma extensão lógica do princípio da analogia, sobre o qual sua teologia está baseada, e eles são usados pelos tomistas para mostrar que esse mundo não é auto-suficiente, mas aponta, de dentro de sua própria estrutura, para a existência de uma realidade mais elevada. A existência de seres, alguns dos quais claramente mais “elevados” (*i.e.*, mais complexos e poderosos) que outros, aponta para a necessidade lógica de um ser mais elevado, que reúna todos os traços de todos os outros seres. O fenômeno de causa e efeito implica que em algum lugar deve haver uma causa primeira, que coloca as outras em movimento, e assim por diante. Se esses argumentos são ou não são convincentes em nossos dias, isso é uma outra questão. É geralmente aceito o fato de que nenhum deles em particular pode ser aceito como conclusivo, mas, apesar de alguns teístas estarem prontos para abandonar o sistema como um todo por considerá-lo insustentável, outros estão convencidos de que ele deve ser preservado, embora com algumas modificações nos argumentos ou com uma franca aceitação de que, apesar de nenhuma “prova” poder ser considerada conclusiva, o peso cumulativo de todas as provas concede-lhes um convincente grau de probabilidade.

Essa linha de pensamento tem sido aceita por um grande número de filósofos que tem expandido, ou em alguns casos retornado, ao teísmo clássico como a mais plausível forma de crença de nossos dias. Essa é a característica da teologia de Richard Swinburne, cujas *Wilde Lectures*, proferidas em Oxford, em 1976-77, têm sido consideradas, desde então, o mais profundo estudo sobre *A Existência de Deus*.<sup>35</sup> Essa linha também tem sido seguida, embora em um sentido mais restrito, por Keith Ward e Huw Parri Owen, defensores extremamente capazes do teísmo cristão em anos recentes.<sup>36</sup>

Entre aqueles que rejeitam o teísmo clássico, devemos mencionar Charles Hartshorne (1897-), que adaptou a filosofia de Alfred North Whitehead (1861-1947) a um sistema conhecido como “teologia do processo”.<sup>37</sup> Esse é um termo que pode ser usado muito frouxamente, para descrever uma grande gama de construções teológicas que enfatizam a ocorrência, o desenvolvimento e a relação, em vez do conceito clássico de substância, mas em um

sentido mais estrito esse termo se aplica especialmente à escola de pensamento inspirada por Whitehead. A teologia do processo crê que o Ser de Deus é bipolar. Em um pólo, Deus é uma realidade amorosa, absoluta, necessária e imutável. Mas no outro pólo está a necessidade de Deus envolver-se na mudança de estados da humanidade. Um amor constante e imutável deve ser continuamente adaptado às circunstâncias variáveis do processo evolutivo cósmico.

Dessa forma, a clássica “bipolaridade” de pessoa e essência em Deus tem sido transformada em uma bipolaridade de constância e mudança, cada uma das quais sendo percebida como um ato no tempo, e Deus, que pode ser encontrado em toda realidade observável, é o supremo exemplo de todo princípio metafísico que a mente humana pode conceber.

### O PROTESTANTISMO E O TEÍSMO CLÁSSICO

Os defensores da teologia do processo argumentam que sua ênfase em um dinâmico Deus de amor faz de seu sistema teológico um sistema filosófico que está especialmente harmonizado com o protestantismo bíblico. Sua principal linha de defesa parece ser a de que Bíblia nos apresenta um Deus funcional, cujo amor dinâmico é mais importante que qualquer atributo divino que o teísmo clássico tem tentado, com tanto esforço, definir. Mas embora haja, indubitavelmente, alguma verdade nessa afirmação, no balanço geral ela deve ser considerada superficial. Os teólogos protestantes se diferenciam dos tomistas em muitos pontos de detalhe e de método, mas no fim eles geralmente se sentem obrigados a defender algo muito parecido com o teísmo clássico. Não é difícil encontrar a razão para isso. Todavia nós podemos admitir que aquilo que o Ser de Deus, em última análise, é capaz de fazer, deve, logicamente, depender de quem e o que ele é. Como os cristãos afirmam que Deus é a causa primeira de todas as coisas, seu Ser deve ter um caráter absoluto, que não pode ser relativizado em associação com outros seres inferiores. Da mesma forma, como o Criador, o Ser de Deus deve exibir perfeição em si mesmo, independente do fato dele ter sido criado ou não. É, portanto, mais proveitoso para nós perguntar como e por que os reformadores modificaram sua herança escolástica do que afirmar por eles um esquema que eles não reconheceram.<sup>38</sup>

Os reformadores protestantes foram educados no Escolasticismo pré-tomista na forma em que ele tinha sido embrulhado para consumo, *i.e.*, nas

*Sentences* de Pedro Lombardo (c. 1095-1160), e na forma em que tinha sido remanejado pelo acréscimo de pensadores humanistas e racionalistas do século 15. Eles fizeram pouco uso de Aquino e dos grandes escolásticos do século 13, que estavam fora de moda nessa época, embora seja improvável que eles tenham achado o sistema tomista mais simpático que seus substitutos simplificados. Deve-se admitir que eles não negaram que Deus fosse uma substância com atributos, mas eles relegaram esse aspecto do Ser de Deus a um lugar de menor importância. Em vez disso, eles enfatizaram que Deus pode ser conhecido somente em e por meio de suas pessoas, sendo que cada uma delas revela plenamente a outra. O conhecimento das pessoas de Deus não pode ser obtido mediante especulação, mas somente pela fé, um dom divino que opera somente no contexto da revelação.

A revelação, como os reformadores criam, foi dada aos seres humanos na Bíblia e em Jesus Cristo, e ambos são chamados de Palavra de Deus. Cristo e as Escrituras não podem ser separados um do outro, pois o segundo dá testemunho do primeiro, mas a relação entre eles não pode ser entendida sem o testemunho interno do Espírito Santo. Esse testemunho não é um poder que se faz sentir, mas uma voz que chama as pessoas ao arrependimento e à conversão. A dimensão pessoal da revelação foi de fundamental importância para os reformadores. Essa dimensão assegurou que a relação entre Deus e a humanidade tomaria a forma de confrontação verbal, não de analogia do ser, nem de recebimento de poder. Sem o encontro verbal, o cristão poderia adquirir uma consciência viva tanto do Ser de Deus quanto de seu poder, mas isso seria o *fruto* do relacionamento, não sua causa ou mesmo seu conteúdo. Para os reformadores, a verdadeira *teologia* só pode ser a teologia do Verbo (*logos*), pelo qual Deus entrou em aliança com seu povo.

Ao dizer isso, os reformadores estavam transformando a teologia tradicional da igreja, embora eles talvez não estivessem plenamente conscientes disso em seu tempo. Eles preservaram a estrutura clássica da doutrina teísta mais ou menos intacta, mas a mudança de perspectiva que eles expuseram dentro do sistema estabelecido foi tão grande que produziu uma teologia radicalmente diferente. A tradição clássica tinha elaborado uma doutrina de Deus como uma natureza em três pessoas (ou vice-versa). Em geral, os esquemas antigos e medievais enfatizavam a natureza de Deus e consideravam as pessoas como algo secundário a ela. É verdade que a tradição mística descendeu da tradição clássica em alguma extensão e colocou uma forte ênfase sobre as pessoas, mas fez isso de uma forma que tendia a desconsiderar

a revelação bíblica. A principal razão para isso é que os místicos eram usualmente interessados em enfatizar que o Ser divino era o totalmente outro, e as pessoas da Trindade tendiam, como resultado, a tornar-se modos de acesso a essa natureza, funcionando como uma espécie de intermediários entre a natureza de Deus e nós. Por essa razão, a tradição mística é realmente fundamentada no Escolasticismo, embora pareça o contrário.

Contudo, é claro que os reformadores tinham fortes relações com as influências místicas, e que sua teologia não poderia ter passado a existir sem elas. Assim como os místicos, eles eram preocupados em enfatizar a necessidade de uma experiência pessoal com Deus; a diferença é que eles criam que essa experiência é uma forma de êxtase espiritual que, longe de conduzir à negação ou ao abandono do mundo, impele-os a um relacionamento mais profundo com ele. Essa mudança foi possível porque os reformadores não criam que um relacionamento pessoal com Deus implicasse a assunção de alguma forma da natureza divina. O mais profundo significado da famosa afirmação de Martinho Lutero (1483-1546) de que ele era um pecador justificado (*simul iustus et peccator*) é que ele poderia entrar em relacionamento com Deus como uma pessoa, sem perder e sem mudar sua natureza. A relação entre pessoa e natureza, que tinha equivocadamente sido pensada para implicar a dependência do primeiro sobre o segundo, foi então claramente revertida. Um processo que tinha começado no Concílio de Calcedônia, em 451, recebeu aplicação prática na vida espiritual do indivíduo crente.

A maior descoberta de Lutero teve um impacto revolucionário, mas pela natureza das coisas ela não poderia simplesmente permanecer como estava. Conservar seu poder requeria um sistema, e esse sistema foi elaborado pelo discípulo de Lutero, Felipe Melancton (1497-1560). Melancton foi instruído no Escolasticismo em um grau mais elevado que o próprio Lutero e, para a angústia de seu mestre, ele moveu os ensinamentos de Lutero nessa direção. O princípio da justificação pela fé continuou sendo de vital importância, mas a fé adquiriu um sentido objetivo e legalista que não tinha para Lutero. A centralidade do relacionamento com Deus deu lugar à mais formal aprovação de doutrinas, e eventualmente a um sistema confessional que se emparelhou ponto a ponto com o Catolicismo Romano.<sup>39</sup> A visão original de Lutero foi captada por João Calvino (1509-1564), que elaborou um sistema diferente do apresentado por Melancton. Calvino resolveu providenciar para a igreja um fundamento doutrinário que serviria primariamente como uma chave hermenêutica para a leitura das Escrituras, e, desta forma, serviria como

uma chave para que o indivíduo se encontrasse com Deus pela fé. Ele explicou o ensino de Lutero tanto em relação ao teísmo medieval quanto com relação com a tradição da igreja primitiva. Ele foi extremamente amoroso ao citar Agostinho, mas muitas de suas afirmações claramente refletem os Pais gregos com a mesma clareza. Aqui há algo de misterioso que precisa ser resolvido. Que Calvino conhecia os escritos dos Pais capadóciós está fora de questão, mas que ele tenha tido tanta afinidade com eles, enquanto aderiria à tradição de Agostinho, é um grande quebra-cabeça.

Parcialmente, não há dúvida, isso reflete o fato de que o próprio Agostinho estava mais perto dos Pais capadóciós do que muitos de seus seguidores, mas essa não pode ser toda a história. Pesquisas recentes começaram a descobrir possíveis pontos de contato entre Calvino e o Oriente, destacando que os escritos de alguns dos Pais orientais estavam disponíveis para Calvino, e o uso ocasional de coisas como as técnicas homiléticas de Crisóstomo por ele e por seus seguidores.<sup>40</sup> Como resultado, a existência de uma afinidade entre duas tradições aparentemente totalmente distintas tem sido aceita no mundo acadêmico, embora suas verdadeiras causas continuem sendo obscuras. Pode ser que Calvino simplesmente tenha encontrado as idéias “orientais” na Bíblia por si mesmo, ou que sua reação ao Escolasticismo o tenha conduzido àquilo que nós interpretamos como sendo a direção “oriental”. Por outro lado, ele pode ter tido – e feito uso – fontes gregas em um grau que nós desconhecemos. É possível que, no futuro, os estudiosos consigam determinar precisamente quais eram essas relações. No momento, é suficiente reconhecer que elas existiram, e que representaram uma importante ponte entre a forma de pensar oriental e ocidental.

A realização de Calvino foi muito grande, mas, assim como aconteceu com Lutero, ela só foi sistematizada na geração seguinte. O relacionamento entre Calvino e os calvinistas que mais tarde dominaram o Sínodo de Dort (1618-1619) e compuseram a *Confissão de Fé de Westminster* (1647) é um assunto de intensa pesquisa e controvérsia, com fortes posições mantidas de ambos os lados.<sup>41</sup> Alguns crêem que os puritanos traíram a substância do verdadeiro Calvinismo; outros insistem em afirmar que eles nada mais fizeram que sistematizar o pensamento de Calvino, embora Calvino, é claro, fosse ele mesmo um teólogo sistemático. A verdade provavelmente está em algum lugar entre esses dois extremos, mas não há dúvida de que, no final do século 17, o Puritanismo tinha perdido o embalo, ficando atrás de um racionalismo que rapidamente conduziu a um abandono generalizado da crença na Trindade.

O deísmo que floresceu no século 18 pode ser remontado a um grande número de fontes além do Calvinismo sistematizado, inclusive ao reavivamento do Platonismo na metade do século 17, e aos excessos dos mais extremos espiritualistas, cuja confiança na “luz interior” logo os conduziu a dar mais valor ao seu próprio julgamento do que às Escrituras.<sup>42</sup> Em sua forma primitiva, o deísmo estava intimamente relacionado às ciências naturais, especialmente à Matemática, e era uma espécie de Tomismo sem revelação. Além disso, a expressão “religião natural” se tornou popular e continuou a ser usada por muitos liberais até o século 20.

O deísmo, portanto, deu forma à teologia arraigada mais nas afeições humanas que no puro racionalismo. Essa foi a realização do Pietismo, que estava integrado à teologia acadêmica de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), que é geralmente reconhecido como tendo sido o fundador do liberalismo clássico. Schleiermacher teve pouco tempo para a dogmática clássica, e reinterpretou o teísmo trinitário de uma forma que nós podemos chamar de psicológica, interpretando dogma em termos de experiência religiosa. Ele argumentou que o lado emocional da natureza humana não pode ser explicado nos termos lógicos de uma ciência exata. Esse é o domínio da Teologia, que se tornou “moderna” no sentido em que esse termo é usado hoje.

A síntese de Schleiermacher tem sido profundamente influente nos círculos protestantes, e em anos recentes ela tem se estendido também ao Catolicismo Romano (apesar de o modernismo ter florescido brevemente na Igreja Romana na virada do século). Como resultado, muitas análises modernas de Teologia começam com sua obra como o ponto de partida de uma nova era intelectual.<sup>43</sup> Como Karl Barth (1886-1968) destacou, a mais profunda distinção entre os protestantes hoje é entre aqueles que aceitam a síntese de Schleiermacher, pelo menos em princípio, e aqueles que a rejeitam em favor de uma tradição clássica. O próprio Barth pertencia ao segundo grupo, e foi largamente responsável pela maior restauração da teologia protestante no século 20.<sup>44</sup>

É verdade que, em comparação com os teólogos anteriores, Barth é desconcertantemente vago sobre conceitos-chave como revelação e a Palavra de Deus. Esses conceitos são centrais para seu sistema teológico, mas ele nunca os define de forma clara e sem ambigüidades. Ele também lança dúvida sobre muitos termos teológicos clássicos, como “pessoa”, que ele substitui pela suspeita expressão “modo de ser”. Mas, a despeito dessas dificuldades, Barth fez mais do que qualquer outro teólogo do século 20 para

ressuscitar o que parecia ser uma moribunda tradição ortodoxa, e foi o mais sério contendor em favor da teologia acadêmica.

Os seguidores de Barth, tanto os “conservadores” quanto os “liberais”, são notáveis pelo seu empenho em dar vida à teologia tradicional, tornando-a relevante para os dias atuais. Se eles vão obter sucesso a longo prazo, é algo que precisa ser visto, mas o que é certo é que os desenvolvimentos teológicos do futuro desfrutarão de uma grande semelhança com aqueles do passado clássico.

### SUMÁRIO

Os seguintes pontos nos ajudarão a resumir o que foi dito até aqui.

1. A teologia cristã é a exposição de um conhecimento de Deus baseado no encontro pessoal com ele por meio de sua revelação feita a nós. Pode ser possível implementar essa revelação por meio de observação independente, mas o fator controlador em qualquer análise de Deus e de suas obras só pode ser sua auto-revelação.
2. Para propósitos práticos, a auto-revelação de Deus é encontrada na Bíblia, que fala supremamente sobre a pessoa e obra de Jesus Cristo, o Verbo de Deus encarnado. Se algo não é corroborado pela Bíblia, ou é contraditório em relação a ela, isso não pode ser considerado como uma verdadeira afirmação sobre Deus. Isso não significa que tudo na Bíblia seja de fácil compreensão, nem significa que tudo o que a Bíblia diz é necessariamente um discurso direto de Deus. O que isso significa é que materiais estranhos não devem ser acrescentados ao testemunho bíblico de forma que o tornem distorcido.
3. Historicamente falando, a teologia cristã se desenvolveu no contexto da antiga filosofia grega e da lei romana. Essas influências produziram correntes de pensamento que têm sido usadas para explicar o ensino da Bíblia. Dessas correntes de pensamento, duas diferentes (embora geralmente complementares) tradições emergiram, cada uma das quais com suas próprias forças e fraquezas. Os cristãos estão constantemente tentando moldá-las, aplicando-lhes padrões bíblicos para suas construções teológicas. Essas tradições não possuem a autoridade da Bíblia, mas hoje é impossível falar sobre Deus sem empregar a termi-

## A Doutrina de Deus

nologia que elas criaram. As tentativas que têm sido feitas para escapar delas têm sido igualmente inúteis, e têm resultado em um tipo de teologia que tem regredido, em vez de progredido a níveis superiores de desenvolvimento.

4. A teologia sistemática cristã está constantemente se renovando por um processo de auto-crítica arraigado na experiência espiritual. Todos os cristãos aceitam que as formulações teológicas não são suficientes, e que nosso conhecimento de Deus continua sendo envolto em mistério. Deus não se revela a uma pessoa de uma forma que seja incompatível com sua auto-revelação a outras pessoas. O que não pode ser explicado pode, contudo, ser entendido pela experiência pessoal.

# 2

---

## A NATUREZA DE DEUS

A doutrina cristã de Deus possui dois aspectos distintos, embora obviamente relacionados. O primeiro deles se refere à resposta da questão: a que Deus é semelhante? O segundo responde a questão: quem é Deus? Para colocar o assunto de uma forma diferente, o primeiro aspecto trata da *natureza* de Deus. Nesse nível, geralmente se reconhece que Deus é um Ser, totalmente diferente de tudo o que foi criado, em todos os sentidos. Esse é, portanto, um estudo de contrastes, que se debruça sobre o problema de encontrar uma forma de descrever um Ser que é literalmente indescritível, porque sua natureza ultrapassa qualquer coisa com a qual nós tenhamos experiência direta.

O segundo aspecto se concentra sobre a identidade pessoal de Deus. Em definida distinção em relação ao primeiro aspecto, ele insiste que Deus não é um, mas três. Ele também enfatiza o fato de que, embora a natureza de Deus seja tão diferente da nossa, ele pode e quer entrar em relação conosco. Isso se faz possível por causa daquilo que nós chamamos de “personalidade”, que é uma característica de Deus que ele compartilha conosco.

O presente capítulo trata do primeiro desses aspectos. Ele pergunta o que significa chamar Deus de “Ser”, e discute como nós podemos afirmar conhecer e descrever algo que é completamente diferente de nós. Ele então avalia

as assim chamadas “provas” da existência de Deus. A maior parte delas foi inventada pelos teólogos como meio para demonstrar que a fé cristã é racional e está em harmonia com outras áreas da ciência. Essas “provas” têm sido muito criticadas, mas seu valor como evidência auxiliar, se não como “provas” da existência de Deus, não deve ser subestimado.

O capítulo, então, discute a validade da analogia, um dispositivo que envolve o uso de uma palavra para significar algo mais em um contexto diferente, mas que preserva uma relação conceitual essencial com seu ponto de referência original. A partir daí, o capítulo apresenta o significado dos diferentes atributos (características) de Deus, os quais são basicamente analogias, mencionando os avanços que os teólogos têm realizado nessa forma de pensamento. O capítulo termina com um breve sumário daquilo que nós podemos aprender da assim chamada teologia “natural”, e revê as razões pelas quais ela é inadequada para a sustentação da doutrina cristã de Deus.

### DEUS COMO UM SER

Hoje em dia, se alguém nos pergunta a que Deus se assemelha, nós geralmente começamos a resposta dizendo que ele possui certos atributos, como bondade, santidade, justiça e assim por diante. Nós podemos pensar que Deus não é o único ser que possui essas características, mas um cristão está pronto para dizer que Deus as possui em uma medida maior (quantidade) e em um grau maior (qualidade) que qualquer outro ser. De fato, as qualidades dele são, todas, por definição, perfeitas, de maneira que nenhuma forma mais elevada de qualquer uma delas pode ser imaginada. A crença de que Deus é um Ser que tem uma existência objetiva que pode ser claramente diferenciada da existência dos outros seres está profundamente arraigada em nossa mente, em grande medida devido a séculos de cultura cristã. Isso parece tão óbvio para nós, que nós nos surpreendemos e somos pegos desprevenidos quando encontramos religiões e filosofias que não compartilham desse pressuposto fundamental.

Por outro lado, há sistemas religiosos que afirmam que *somente* Deus tem Ser (*ousia*), que tudo o mais é uma emanção corrompida ou ilusória daquele “que é”. Opiniões desse tipo podem ser encontradas no Platonismo e no Budismo, embora o último, assim como certos tipos de Neoplatonismo e misticismo cristão, se incline a querer quebrar totalmente as barreiras do ser e encontrar cumprimento em uma realidade mais elevada, que pode ser

descrita somente como o “não-ser”. A principal corrente cristã tem rejeitado essa forma de pensar, e concedido ao mundo criado o status de ser real. Ao mesmo tempo, ela tem argumentado que Deus é o Ser absoluto, completamente diferente de qualquer criatura por ser absoluto, mas ligado à sua criação, porque, como ser, ele está relacionado de alguma forma com os demais seres. Por outro lado, os cristãos também têm tido que confrontar sistemas de pensamento que não fazem qualquer tipo de distinção entre Deus e a criação no nível do ser. O Hinduísmo e certos tipos de filosofia oriental pertencem a uma ordem singular do ser, que é, em algum sentido, divina. Em uma religião como o Hinduísmo, isso pode ser expresso precisamente dessa forma, de modo que, por fim, acabe caindo em algum tipo de panteísmo. No Ocidente mais secularizado, idéias semelhantes geralmente adotam uma terminologia mais abstrata, preferindo “força cósmica” ou “energia” a “Deus”, mas o efeito é o mesmo, e a teologia do processo tem tentado reconstruir o Cristianismo ao longo dessas linhas.

A teologia do processo identifica Deus com a “força viva” que faz com que o universo continue existindo, embora ela geralmente evite misturar totalmente essa força viva com o universo real como nós o conhecemos. O resultado é uma bipolaridade, na qual a existência objetiva de Deus está sempre se ocupando com as reais formas do mundo *dentro* de uma determinada estrutura de tempo e espaço. Charles Hartshorne (1897-) tem chamado essa bipolaridade de *panenteísmo* (“tudo em Deus”) para enfatizar tanto a extensão universal dessa interação quanto a distinção final, que deve ser mantida entre a realidade permanente de Deus e as formas transitórias de vida como nós as conhecemos.<sup>1</sup>

Poucos cristãos têm alguma dúvida sobre como sua religião difere do panteísmo, mas o status da teologia do processo é mais controvertido. Isso acontece, em grande parte, porque ela tem sido desenvolvida ao longo de linhas ocidentais por pensadores que se professam cristãos, o que faz com que seja possível argumentar que a teologia do processo é somente mais uma expressão filosófica de uma fé comum. Em defesa dessa posição pode ser dito que as diferenças entre o panteísmo bipolar e o panteísmo simples pode ser explicada pela consciência que os teólogos do processo têm da tradição teológica cristã, e por sua relutância em negá-la completamente. Mas ao mesmo tempo não resta dúvida de que seus principais expoentes querem romper com os principais princípios do teísmo clássico. O debate, portanto, é se a teologia do processo oferece um quadro de Deus que é mais fiel à

fonte bíblica do testemunho cristão do que o teísmo clássico. Em outras palavras, a questão é se a Bíblia traça uma linha clara entre Deus e a ordem criada, como a linha que vem sendo traçada pela maioria dos teólogos desde os tempos antigos.

Os teólogos do processo estão bem conscientes de que a teologia cristã compartilha seu vocabulário sobre o “ser” (*ousia, physis*) com a filosofia platônica, com a qual esteve intimamente relacionada no período mais crucial de seu desenvolvimento clássico. Eles também sabem que, no Platonismo, o Ser absoluto é estático, pois parte de sua perfeição é a liberdade de viver em absoluta tranqüilidade (*hesichia*), sem qualquer perigo que possa perturbá-lo. Além disso, está claro que muitas dessas idéias foram incorporadas ao Cristianismo, particularmente a crença de que Deus é livre do sofrimento, ou impassível (*apathes*), e está claro também que essas crenças, de muitas maneiras, parecem ser contrárias à Bíblia. Quando acrescentamos a esse quadro a moderna crença da teologia liberal, de que a dogmática cristã é pouco mais do que uma (corrompida) helenização do puro e não-dogmático evangelho, parece que os teólogos do processo têm argumentos mais fortes do que a comparação inicial com o panteísmo oriental poderia sugerir.

Quando nós nos voltamos para a própria Bíblia, a evidência do Antigo Testamento parece confirmar os argumentos dos teólogos do processo ainda mais. Ali nós descobrimos que o Ser de Deus, como descrito em muitos lugares, é explicado em termos de seus atos e, mais particularmente, de seu poder. Deus é onipresente porque ele pode agir em qualquer lugar; ele é absoluto porque não há poder maior do que ele. Além disso, a atividade de Deus não é remota, nem algo que tenha sido completado depois dos seis dias da criação. Pelo contrário, ele aparece agindo nas forças da natureza tanto quanto na vida dos seres humanos, sustentando o universo pelo poder de sua Palavra. Para os israelitas, essa noção da presença de Deus é tão grande que eles continuaram a falar sobre Deus em termos semi-humanos, apesar do fato de condenarem toda forma de idolatria. Dessa forma nós encontramos o Antigo Testamento constantemente se referindo à mão de Deus, ao olho de Deus, à mão direita de Deus, e assim por diante.

Muitos volumes têm sido escritos sobre esses antropomorfismos.<sup>2</sup> Muitos eruditos os interpretam como elementos de um grosseiro paganismo primitivo, que os israelitas demoraram para abandonar completamente. Alguns dizem até mesmo que o quadro mais espiritual de Deus, familiar a nós, começou a dominar o pensamento judaico somente a partir da época das

invasões gregas (século 4º a. C.), e que as partes do Antigo Testamento que refletem esse esquema podem ser mais claramente atribuídas ao período helênico – *i. e.*, a um tempo posterior à data tradicional do fechamento do cânon hebraico. Se tais opiniões hoje representam a opinião da maioria, uma das principais razões para isso é que essas opiniões têm sido aceitas sem uma investigação adequada. Ninguém duvida, por exemplo, que a oposição à idolatria tenha sido uma importante realização da religião israelita, pelo menos por causa dos perigos representados pelas religiões de seus vizinhos. Da mesma forma, ninguém duvida que os antropomorfismos ocorrem na poesia de um tipo espiritual muito elevado, particularmente nos Salmos, ou que as funções que eles descrevem (*e.g.*, visão, conhecimento, ação) são fundamentais para a compreensão israelita de Deus. Não é preferível, portanto, considerar os antropomorfismos do Antigo Testamento como uma forma de licença poética designada a proteger a importante crença de que Deus estava realmente presente entre seu povo?<sup>3</sup> E será que a teologia do processo, com sua ênfase na atividade energética de Deus sem uma continuidade que inclua tanto seu ser quanto o universo oferece uma explicação ideal desse fenômeno em linguagem moderna?

Logo que a primeira dessas questões é considerada, há pouca dúvida de que ela nos dê uma solução para o problema dos antropomorfismos do Antigo Testamento, que são preferíveis ao ponto de vista padrão da erudição liberal, não somente porque pode ser mais facilmente harmonizado com a ortodoxia (que, afinal de contas, emergiu da tradição primitiva), mas também porque se coaduna melhor com o testemunho dos próprios textos, e evita a inconsistência que a teoria liberal introduz.

Mas se alguém pode continuar dizendo que a ontologia divina no Antigo Testamento é apresentada principalmente em termos de poder e está, portanto, mais próxima da teologia do processo do que do teísmo clássico, isso é uma questão bem diferente. A resposta ortodoxa a essa questão é que Deus sempre foi entendido em termos de poder e atividade. Os cristãos nunca pensaram em Deus como um ser estático. Ao emprestar a linguagem de eternidade e impassibilidade do Platonismo, o Cristianismo levou junto com as palavras os conceitos a elas subjacentes, mas usou o vocabulário em seu próprio esquema conceitual. Os antigos eram rápidos em identificar os teólogos que não faziam essa mudança. Nós somos menos sensíveis a isso, em parte porque nós temos a tendência de colocar as palavras antes das idéias, e em parte porque nós herdamos um Platonismo revigorado, cujos

expoentes principais geralmente são hostis ao Cristianismo, e dispostos a considerá-lo, assim como Juliano, o apóstata (340-363), uma perversão grotesca dos ideais filosóficos. Ao protestar contra essa caricatura, contudo, os teólogos ortodoxos destacam o fato de que a atividade de Deus não apenas se estende ou transborda no universo criado. Em seu próprio Ser, Deus é o totalmente outro, completamente diferente de sua criação, seja qual for a analogia que possa ser traçada entre eles. É nesse ponto que o teísmo clássico se encaixa na teologia do processo, que agora passa a se parecer mais com o Panteísmo do que com o Cristianismo, independente do que seus defensores possam argumentar em contrário.

Um problema mais sutil e mais delicado do que esse da teologia do processo é a teoria proposta por Eberhard Jüngel (1934-), que diz que o Ser de Deus é um “vir a ser”. Jüngel não segue a teologia do processo relacionando essa idéia à criação, mas considera a criação como fundamental para nosso entendimento de Deus como ele é em si mesmo – um entendimento que, por implicação, vai contra os principais princípios do teísmo clássico.<sup>4</sup>

Para entender o argumento de Jüngel é necessário buscar a evidência bíblica e a forma pela qual ela tem sido exposta pela tradição ortodoxa. Em alguma medida, a idéia de que o ser tem que ser equivalente a tornar-se pode ser traçada ao nome do próprio Yahweh. Se nós aceitarmos a etimologia dada em Êxodo 3.14 (que conserva seu significado na religião israelita, até mesmo se puder ser provada sua inadequação em termos puramente lingüísticos), o nome actual de Deus deriva da forma imperfeita de *hayah*, ser. Isso pode sugerir a idéia de um ser incompleto, *i.e.*, tornando-se, embora seja questionável até em que medida esse argumento pode realmente ser pressionado ao longo de linhas puramente lingüísticas, pois a mesma forma pode ser usada para o ser completo que não deixou de existir.

Mais significativo do que isso é a forma na qual a atividade de Deus tem sido entendida na tradição subsequente. Sempre tem sido aceito que Yahweh é um Deus vivo, cujo ser deve refletir esse fato. Geralmente se entende que vida requer movimento, embora o que isso signifique no caso de um ser onipresente não seja muito claro. Obviamente, Deus não pode ser considerado como deslocando-se de uma forma análoga ao movimento humano. No entanto, esse movimento pode ser interno. Isso foi realmente afirmado pelo teólogo do século 4º, Mário Vitorino, que argumentou que, em Deus, ser (*esse*) é igual a movimento (*moveri*), localizando, portanto, movimento real dentro do Ser de Deus.<sup>5</sup> Esse movimento se cumpriu na geração do Filho e

no envio do Espírito Santo, e é aí que Jüngel também o coloca. Mas enquanto Mário considerava esses movimentos completos na perfeição da eternidade divina, Jüngel os vê como partes constituintes da eterna vida de Deus.

Um segundo fator que tem contribuído para o nosso entendimento do movimento divino é a distinção entre *dynamis* e *energeia*, que é característica da teologia grega. *Dynamis* é um poder latente ou potencial, e *energeia* é o poder realizado, ou ação. Há uma real distinção entre uma e outra nos seres criados, mas os gregos as consideravam como sinal e consequência de finitude (imperfeição). Em Deus, *dynamis* é completamente realizado em *energeia*, de forma que Deus pode ser descrito como ato puro. Essa *energeia* não se refere aos atos criativos de Deus fora de si mesmo, mas ao seu próprio Ser – um ponto importante, pois ele reforça o caráter absoluto de Deus e recusa-se a contemplar a possibilidade de que Deus possa se tornar maior ou mais poderoso do que já é.

A atividade de Deus fora de si mesmo foi descrita por Marcelo de Ancira (meados do século 4<sup>a</sup>) como *energeia drastikē*, que talvez seja melhor traduzida como “energia aplicada”. De acordo com essa forma de pensamento, Deus não age com seu *dynamis*, pois isso implicaria que sua ação fosse uma extensão de seu Ser, e conduziria ao Panteísmo ou ao Panenteísmo. Ele age com sua *energeia*, que já é auto-suficiente nele. Traduzindo isso em termos simples, Marcelo está dizendo que Deus é perfeito em si mesmo e não precisa de sua criação para preencher seu potencial interno. Nesse ponto de vista o universo é supérfluo, ainda que, ao mesmo tempo, seja um fruto da obra de Deus que reflete sua perfeição já existente. Na obra de Deus nós somos privilegiados por ver a *energeia* que constitui a plenitude de seu próprio Ser.<sup>6</sup>

Quando nós comparamos essa posição com Jüngel ou com a teologia do processo, percebemos que os modernos não reconheceram a distinção entre *dynamis* e *energeia*, e submeteram tudo ao primeiro. No caso da teologia do processo, até mesmo *energeia drastikē* se tornou uma extensão de *dynamis*, embora seja duvidoso se Jüngel iria tão longe. Tendo sido instruído na tradição barthiana, parece que ele restringe *dynamis* à obra salvadora de Deus no mundo, e não a estende, como faz a teologia do processo, à obra de sustentação do universo. A tradição ortodoxa, contudo, entende que a distinção entre *dynamis* e *energeia* é importante e deve ser mantida, e considera a extensão de *dynamis* na teologia moderna não somente como um abandono do teísmo clássico, mas também como um abandono da revelação bíblica.

A terminologia pode soar estranha, mas é exatamente a distinção entre *dynamis* e *energeia* que está no coração dos mais modernos debates sobre o Ser de Deus. Os teólogos que negam que o *dynamis* divino é plenamente realizado em Deus, independente de sua obra de criação, geralmente argumentam que a crucificação de Cristo e sua subsequente atividade redentora provam esse ponto. Permitindo que o Filho fosse entregue à morte, Deus supostamente assumiu o sofrimento humano em si mesmo. Pela redenção da humanidade, o amor de Deus se expandiu e entrou na raça humana. O desenvolvimento de Deus por meio do sofrimento e do amor é então apresentado a nós como um modelo, e como a justificação de um modelo análogo de desenvolvimento espiritual em nossa vida. Apresentada dessa forma, no intuito de fazer com que Deus seja compreensivo a nós (em um momento em que muitos europeus, em particular, sentiam-se alienados do Cristianismo tradicional), essa teologia causou muito impacto na igreja.<sup>7</sup>

Não é fácil negar que as Escrituras dão considerável suporte a essas idéias, pelo menos na superfície. Nós não podemos deixar de admirar a ênfase que é colocada na identificação que Deus faz de si mesmo com a humanidade pecadora no sofrimento e na morte de Cristo – uma ênfase que caminha muito em direção à restauração da doutrina da Aliança ao seu lugar central na Teologia. Nós também não podemos negligenciar a bem-vinda atenção prestada à obra de reconciliação do Espírito Santo, que é uma parte vital de qualquer associação cristã saudável. Essas coisas são importantes e verdadeiras, mas ainda assim a tradição ortodoxa é impelida a rejeitar essa formulação da questão como fundamentalmente antibíblica. Por quê?

A simples resposta é que os teólogos modernos que têm rejeitado o teísmo clássico também têm rejeitado, embora talvez sem perceber, a importante distinção entre as pessoas e a natureza de Deus. As atividades que eles atribuem ao Ser de Deus pertencem, na realidade, às pessoas da Trindade, a respeito das quais a tradição ortodoxa confessa grande parte daquilo que Jünger, ou até mesmo os teólogos do processo, podem sugerir. A diferença é que as pessoas da Trindade são cuidadosamente diferenciadas da natureza (*physis*) divina e do Ser (*ousia*) divino. Nesse mesmo nível, diz a tradição ortodoxa, a Bíblia ensina que Deus é um, e não três, e que possui todas as características de um Ser perfeitamente pleno e auto-suficiente.

É difícil produzir uma série de textos-prova que possam provar esse argumento, mas as conseqüências de levar a alternativa à sua conclusão lógica vai nos ajudar a enxergar nosso caminho com maior clareza. Um

Deus cujo *dynamis* (potencial) se estende para além de seu próprio Ser é um Deus que depende de um fator externo para alcançar sua plenitude. No entanto, não há na Bíblia qualquer sugestão de que Deus tenha criado o mundo para satisfazer algum potencial não satisfeito em si mesmo, e nem mesmo para manifestar seu amor. A Bíblia não diz quais teriam sido os motivos de Deus para criar o mundo, mas também nem sequer insinua que o universo criado tenha feito qualquer mudança no caráter de Deus. Nós somos informados de que:

Em tempos remotos, lançaste os fundamentos da terra;  
e os céus são obra de tuas mãos.  
Eles perecerão, mas tu permaneces;  
todos eles envelhecerão como um vestido,  
como roupa os mudarás, e serão mudados.  
Tu, porém, és sempre o mesmo,  
e os teus anos jamais terão fim.

(SI 102.25-27)

Essa proclamação poética é repetida em Hebreus 1.10-12 em um contexto que torna claro que o contraste entre Deus e o mundo é tão válido na esfera da redenção quanto na esfera da criação. O Filho é exaltado não por causa de suas realizações terrenas, mas porque ele compartilha da natureza do Deus eterno. Portanto, é muito difícil ver como pode ser dito que a natureza de Deus se desenvolveu como resultado da obra terrena de Cristo e, mais tarde, como resultado da obra terrena do Espírito Santo.

Uma conseqüência posterior do entendimento moderno seria que a obra redentora de Cristo perderia seu caráter definitivo. Ela manteria sua importância central, mas somente como um catalisador, empurrando Deus para uma nova esfera de auto-consciência. Se isso realmente acontecer, seria totalmente lógico admitir que o testemunho bíblico perdeu totalmente sua validade para nós, pois Deus seria, então, um Ser totalmente diferente daquele Deus de dois mil anos atrás. Isso aconteceria porque a experiência de sofrimento e amor iriam torná-lo mais maduro ao longo dos anos, e a severidade de suas exigências éticas, para não falar de sua atitude negativa em relação àqueles que estão fora da Aliança, poderiam ser suavizadas a ponto de o ensino da Escritura não ser mais aplicável. Se isso parece fantástico, nós precisamos apenas considerar o efeito poderoso que tanto as técnicas da moderna psicologia

quanto o conceito de relatividade cultural têm tido sobre nosso entendimento de vida espiritual, e o ensino da Escritura sobre isso. Uma pequena reflexão mostrará que o que tem acontecido, com freqüência, é que Deus tem sido feito à imagem do homem, dando origem a uma nova idolatria.<sup>8</sup>

A própria Bíblia se opõe a essa idéia de duas formas. Primeiro, Jesus e os primeiros cristãos se identificaram com a fé de Abraão de uma forma que fica claro que o Cristianismo é o cumprimento da promessa da Aliança, de uma forma que até mesmo o próprio Abraão teria reconhecido. O ponto é que tanto os patriarcas quanto os apóstolos conheciam o *mesmo* Deus; os judeus, a quem esse conhecimento também havia sido dado, preferiram obscurecê-lo com suas próprias tradições. Se Deus tivesse se desenvolvido de alguma forma durante os dois mil anos que separam Abraão dos primeiros dias da igreja, Abraão não o reconheceria instantaneamente, assim como nós não reconhecemos pessoas com as quais não temos contato há um bom tempo, especialmente se elas tiverem sofrido alguma mudança significativa.

O segundo fator que a Bíblia introduz é a crença de que, com a vinda de Cristo, nós passamos a viver “nos últimos dias”. Seja qual for a mudança que possa ocorrer no mundo externo, Jesus Cristo – termo pelo qual o escritor aos Hebreus representa tanto a pessoa quanto a obra do Filho de Deus – é o mesmo, ontem, hoje e o será para sempre (Hb 13.8). Portanto, não pode haver dúvida sobre a impossibilidade de desenvolvimento de Deus, seja dentro de si mesmo ou em relação ao mundo, pois se Deus fosse sujeito a mudanças, esse versículo deixaria de ser verdadeiro. A Bíblia faz uma claríssima distinção entre a estabilidade de Deus e a mutabilidade do mundo, para que nós sejamos capazes de considerar o mundo, essencialmente, como uma manifestação do *dynamis* divino.

Finalmente, deve ser dito que, nesse ponto, o teísmo clássico não afirma que Deus seja “estático”. A equiparação entre estabilidade e inércia é uma curiosa aberração que introduz uma falsa comparação no discurso teológico. A tradição ortodoxa *não* crê que o *dynamis* de Deus seja plenamente realizado em *apathia*, como afirmavam os platonistas, mas em *energeia*. A *energeia* divina não pode desenvolver nem mudar seu caráter, mas pode funcionar, e funciona, tanto na criação quanto na redenção. Seus recursos ainda não foram plenamente apresentados (embora possamos dizer que eles foram revelados, em algum sentido, nas profecias da Escritura) nem jamais serão esgotados nem reduzidos, como acontece com a energia. Assim como seu *dynamis*, a *energeia* de Deus também é perfeita e executa seu propósito. Mas, para isso,

o *dynamis* de Deus deve ser totalmente envolvido, com cada um de seus aspectos bem definidos. Além disso, somente se seu potencial for plenamente realizado em seu Ser, essa *energeia* poderá funcionar com o poder absoluto que a Escritura atribui a ela. Nós não estamos lidando com um Deus imaturo ou subdesenvolvido, mas com um Deus que tem todo o poder à sua disposição imediata, sobre o qual nós podemos ter plena certeza de que não muda, independente do que possa acontecer conosco ou com o mundo.

### CONHECENDO O SER DE DEUS

Os problemas que circundam a definição de Deus como um Ser são obviamente fundamentais para a igreja, e não devemos nos surpreender por eles terem recebido muita atenção nos tempos modernos. No entanto, do ponto de vista tanto da história quanto da experiência cristã, esses problemas perderam a importância diante da questão importantíssima de se nós podemos conhecer esse Ser e, se pudermos, como faremos isso. Aqui, o terreno sobre o qual estamos pisando é tão delicado que a tradição ortodoxa se divide entre aqueles que seguem um curso fundamentalmente positivo, defendido pelo teísmo clássico dos escolásticos, e aqueles que preferem a abordagem mística da igreja primitiva, com seu esquema basicamente negativo.

As profundas discussões sobre a *ousia*, o *dynamis* e a *energeia* de Deus causam uma certa surpresa ao revelar que aqueles mais profundamente envolvidos em definir esses termos e em elaborar seu significado crêem que Deus, em sua essência, é incompreensível. Ele não pode ser conhecido nem definido por termos humanos, e é preciso experimentá-lo para ir além da linguagem da mente para o reino do não-ser (*i.e.*, além do conceito), que é conhecido somente pelo místico em estado de êxtase. O tipo de teologia representado pelos tomos de Atanásio e Agostinho é menos uma sistematização do conhecimento sobre Deus do que uma tentativa de evitar o constrangimento de completo silêncio em face do divino. Que a Teologia é necessária, é algo demonstrado pela proliferação de hereges que foram incapazes de discernir a verdade oculta das Escrituras e pela capacidade mediana dos crentes ordinários que foram facilmente extraviados. Mas igualar a Teologia ao conhecimento de Deus é um erro denunciado por tudo o que existe debaixo do Sol como absurdo ou blasfêmia.

A tradição mística foi, de forma geral, desconsiderada pelos reformadores, que consideravam a experiência extática como uma forma de presunção (*cf.*,

*e.g.*, as afirmações de Calvino sobre Pseudo-Dionísio, *Institutas*, I,14,4), mas, assim como os místicos, os reformadores fizeram algumas tentativas para examinar a essência de Deus em si mesma (*cf.*, *e.g.*, Calvino, *Institutas*, I,2,2). Conhecer Deus é conhecer suas obras (na criação), ouvir sua voz (na Escritura) e desfrutar de comunhão com ele (nas pessoas da Trindade). Se essas coisas fossem apropriadamente compreendidas e ensinadas, diziam os reformadores, o problema de conhecer a essência de Deus pareceria uma abstrata – e inútil – especulação.

A partir daí desenvolveu-se a moderna crença protestante, articulada por Karl Barth, de que Deus é o totalmente outro, *i.e.*, completamente diferente de qualquer outro ser. Infelizmente, contudo, essa afirmação não tem sido acompanhada por um entendimento muito claro de como nós podemos conhecer Deus, e o resultado tem sido, às vezes, uma curiosa forma de ateísmo, pela qual Barth é, em parte, responsável. Os reformadores criam que Deus deve ser conhecido nas pessoas da Trindade e, embora Barth compartilhasse dessa crença, ele abandonou o termo *pessoa* (que ele achava muito antropomórfico) e preferiu falar em *modos de ser*. Contudo, ao fazer isso, ele subordinou as pessoas da Trindade à essência de Deus, que é o “totalmente outro”, e nunca explicou satisfatoriamente como é possível ter qualquer conhecimento real sobre isso.

Muitos teólogos têm tentado seguir Barth nesse ponto, mas eles têm sido incapazes de ignorar o problema que a crença em uma divindade incompreensível apresenta. Geralmente há consenso sobre o fato de que um ser deve ser definível em relação a outros seres, pois, caso contrário, nós não teríamos meios de reconhecê-lo. Mas se Deus é o “totalmente outro”, não há qualquer ponto de contato entre ele e nós pelo qual nós possamos conceber sua existência. Portanto, segue-se que nós não temos meios de conhecer Deus e, nesse caso, ele pode nem existir. Nós então nos encontramos com um esquema mental no qual os seres humanos precisam “atingir a maturidade” e viver sem Deus (Bonhoeffer), chegando até o ponto de abandoná-lo (Cupitt). Como os críticos de Barth têm colocado, não há uma ponte entre Deus e a humanidade que possa manter um relacionamento vivo entre Deus o homem.<sup>9</sup>

Em resposta a esse problema, os advogados do teísmo clássico apresentam sua própria solução, que remonta a Tomás de Aquino e até mesmo antes dele. Aquino não negou a tradição mística que, até seu tempo, tinha sido universal no sério pensamento teológico, mas suplementou-a com o que nós consideramos como uma autoridade subsidiária de si mesmo. Ele concordou

que a mente humana era uma contraparte imperfeita da mente de Deus, mas ele insistia no fato de que havia uma correspondência entre elas, como Agostinho também cria (*Sobre a Trindade*, IV). Essa correspondência ele chamou de *analogia*, e a partir daí ele afirmou que esse fenômeno é parte de um princípio que pode ser aplicado a toda a Teologia.

Ao dizer isso, Aquino não cria que estivesse indo além do que Agostinho tinha dito. Em sua grande obra sobre a Trindade, Agostinho tinha afirmado que a própria Escritura usa exemplos terrenos para instruir nossa mente nas coisas de Deus (I,1). Pela fé, o crente seria conduzido dessas coisas externas para a contemplação do próprio Deus. Mas enquanto Agostinho não cria que houvesse qualquer correspondência real entre essas coisas e o Ser de Deus sem o envolvimento do espírito humano (que incluía a mente), que foi criado à imagem de Deus, Aquino cria nessa correspondência. Ele, portanto, tentou provar a existência de Deus pela instalação do princípio de analogia ao longo de linhas anteriormente estabelecidas por Aristóteles (384-322 a.C.) e subsequentemente desenvolvidas em um sistema teológico que parecia ser exatamente oposto ao Platonismo. Enquanto Platão tinha começado a partir de idéias universais e afirmado, a partir delas, a existência real (mas corrompida) da matéria, o Aristotelismo começou com o fenômeno particular de realidade observável, e afirmou, a partir dele, os universais subjacentes. No caso de Aquino, isso significa afirmar a existência de Deus a partir da experiência dos sentidos – um procedimento que forma a base daquilo que nós agora chamamos de teologia natural.

### AS PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS

As assim chamadas provas da existência de Deus são características da teologia escolástica. Elas têm sido apresentadas de diferentes formas em diferentes épocas, e algumas delas são consideravelmente mais antigas que o próprio Escolasticismo. Apesar disso, a associação dessas provas com o Escolasticismo permanece firmemente implantada em nossa mente, porque foi a partir dessas provas que a teologia natural se desenvolveu. Determinar se as provas ainda são válidas em nossos dias é algo que depende, em grande escala, daquilo que se pensa do procedimento fundamental empregado. Se, como Karl Barth, nós assumirmos que a teologia natural é impossível, então certamente nenhuma prova da existência de Deus terá qualquer significado. Se, por outro lado, aceitarmos a existência de alguma relação conceitual

entre o Criador e sua criação, seremos inclinados a supor que essa relação oferece pistas sobre a existência e a natureza de Deus.

De um ponto de vista histórico, é curioso que, apesar de as provas da existência de Deus terem sido todas refutadas em um momento ou outro, por uma razão ou outra elas continuam reaparecendo. No século 20, as tendências filosóficas predominantes eram, geralmente, não-teístas, se não abertamente ateístas, e as provas da existência de Deus foram totalmente desconsideradas. Nos círculos teológicos, a influência do Barthianismo tem causado outra reação contra essas provas, o que tem contribuído para que os teólogos protestantes percam totalmente o interesse por elas. Porém, todo o tempo tem havido um constante reavivamento do Neotomismo na Igreja Católica Romana, que continuou até o Concílio Vaticano II (1962-1965), e que tentou resgatar as provas em termos modernos. Hoje, os teólogos da Igreja Católica Romana, em grande escala, abandonaram essas tentativas em meio a uma confusão tão grande que muitos observadores admiram o fato de que Roma ainda tenha alguma teologia definível. Por outro lado, há sinais de um interesse renovado pelas provas entre os protestantes, que recentemente têm demonstrado por elas um interesse tão grande que deixaria surpresa a geração de Barth. O estudo de Richard Swinburne, *The Existence of God* (1979), enxergou a validade das provas consideradas como um todo, e não individualmente – *i.e.*, não como decisivas em si mesmas, mas como o caminho das pedras para um argumento baseado na probabilidade. Opiniões semelhantes estão sendo expostas por outros filósofos de renome, e pode ser que o pêndulo esteja voltando a favorecer uma abordagem que há pouco tempo pareceria irremediavelmente desacreditada.

O escopo deste livro não permite uma análise detalhada de todas as provas, mas alguma idéia do que elas são, como são e por que elas têm sido contestadas podem ser apresentadas como segue:

### ***O argumento ontológico***<sup>10</sup>

Esse argumento foi primeiramente desenvolvido por Anselmo de Cantuária (c. 1033-1109), e foi posteriormente expandido pelos grandes escolásticos. A premissa básica é que Deus é o Ser de quem não se pode conceber um Ser maior. Isso parece suficientemente razoável, e muitas pessoas seriam inclinadas a concordar com esse argumento, em princípio. No entanto, a premissa tem duas grandes fraquezas, que fazem com que sua utilidade seja questionável.

A primeira fraqueza está contida na palavra *maior*. Deus é maior que todas as coisas em um sentido quantitativo (*i.e.*, o maior no sentido de “mais grande”), qualitativamente (*i.e.*, o melhor), ou em ambos os sentidos? Se Deus é meramente maior que todas as coisas em termos espaciais (“mais grande”), não há qualquer problema, a não ser que um objeto maior possa ser encontrado ou imaginado, o que é sempre possível, pois a quantidade pode ser teoricamente aumentada até o infinito. Se *maior* se refere primeiramente à qualidade, a dificuldade se torna bem maior. Os cristãos podem tentar argumentar que Deus só pode ser medido com relação a si mesmo, mas, nesse caso, o resultado do argumento é decidido com antecedência.

A grandeza pode ser entendida em termos de poder, mas isso não teria necessariamente implicações nem no tamanho nem no caráter de Deus. O átomo, por exemplo, é mais poderoso quando se divide, mas ele também é muito pequeno e não possui qualquer natureza moral pela qual sua qualidade possa ser julgada. Deus deve ser imaginado da mesma forma? E o que dizer sobre formas de grandeza que são concebidas ao longo de linhas incompatíveis com o Ser de Deus? Seria um pobre teólogo aquele que afirmasse que Deus é o maior mentiroso ou o maior ladrão que se possa imaginar. A grandeza sofre um sério dano por ser um conceito subjetivo, e outro dano por poder ser usada sem qualquer referência a um critério moral.

A segunda dificuldade com o argumento ontológico é a palavra *conceber*. Conceber uma grandeza relativa é admitir que a escala não tem fim. Sempre será possível conceber algo maior que o máximo. Essas concepções podem não existir de fato, mas nós não temos meios de prová-las seja como for. Conceitualmente, isso também implica que deve haver limites em Deus e que, em si mesmas, essas concepções são muito suspeitas, como a tradição mística nos ensina. Se nós respondemos que essa objeção não é válida porque nós concebemos Deus como um Ser absoluto, nós continuamos tendo que enfrentar sérios problemas de definição. Como nós podemos conceber Deus como Ser onipresente, se há criaturas que existem fora dele? Ou como pode Deus ser onipotente, se outros poderes existem, alguns dos quais opostos a ele? O que esses termos podem significar, se nós não temos como aferi-los? Uma coisa é dizer que os seres humanos são inferiores a Deus, mas nós não podemos dizer que Deus é superior aos humanos a ponto de ser absoluto, se nosso padrão de medida for somente a capacidade humana. Em uma análise final, o absoluto não pode ser medido a não ser por si mesmo – uma conclusão que parece invalidar o argumento ontológico da existência de Deus.

Para ser justo com Anselmo, deve ser dito que sua própria abordagem da questão foi baseada não na especulação nem na lógica puramente humana. Ele depositou sua questão na revelação de Deus encontrada na Bíblia. Para ele, o mais sublime ser concebível não é um conceito matemático abstrato, mas uma realidade viva, que ele amava e servia. Isso estava na base desse conhecimento de Deus e é sobre a mesma base que os cristãos de hoje estão inclinados a concordar com ele. Mas como uma prova para a existência de Deus que deve servir para converter incrédulos, o argumento ontológico é fraco e, provavelmente, é melhor abandoná-lo do que prosseguir até sua conclusão lógica.

### *O argumento aetiológico<sup>11</sup>*

O argumento aetiológico, que costuma ser considerado como parte do argumento cosmológico, que é mais amplo, repousa sobre o pressuposto de que todo efeito tem uma causa. Traçando a corrente de causa e efeito até o começo, nós supostamente chegaremos à causa primeira, que, por definição, não é movida nem causada. Esse argumento aristotélico foi usado por Tomás de Aquino e tornou-se uma característica distintiva do Escolasticismo clássico. Esse argumento, à primeira vista, parece muito promissor mas, apesar de ter convencido muitos incrédulos, ele tem seus próprios problemas que, em lógica rigorosa, não podem ser solucionados. Por exemplo, se supomos que o primeiro motor e a primeira causa é não-movida e não-causada, como essa causa veio a existir? E como ela pode ser a causa de outro ser, se nela não se verifica qualquer tipo de movimento? Outro problema é que esse argumento não se encaixa muito bem na crença de que Deus é tanto diferente quanto soberano sobre sua criação. Se ele for simplesmente aquele que põe a bola em jogo, ele não seria somente a extremidade de uma corrente de seres que, juntos, compõem o universo? E, nesse caso, o que seria feito da idéia da providência divina, ou de seu controle sobre a ordem criada?

Uma objeção igualmente séria é o fato de que o quadro agostiniano de Deus vai de encontro ao argumento aetiológico em dois pontos. No modo agostiniano de pensar, como nós já vimos, o Ser de Deus é movimento, e a segunda e a terceira pessoas da Trindade, embora sejam eternas, tiveram uma causa. Dizer que Deus é não-movido e não-causado traz à baila essa questão, mesmo que nós concordemos que esses adjetivos se apliquem à natureza de Deus (substância), e não à subsistência das pessoas da Trindade. A razão para isso é que a segunda e terceira pessoas da

Trindade supostamente compartilham da substância de Deus, o que as torna iguais ao Pai. Uma escolha e um uso cuidadoso da linguagem pode evitar sérias dificuldades sobre isso, mas a existência e a popularidade da teologia do processo, por exemplo, mostram como isso é difícil. Assim como o argumento ontológico, o argumento aetiológico traz mais perguntas do que respostas, e na análise final ele deve ser considerado inadequado como prova da existência de Deus.

### *O argumento teleológico<sup>12</sup>*

Essa prova para a existência de Deus é irmã gêmea do argumento aetiológico sob um guarda-chuva cosmológico mais amplo. Contudo, há uma diferença, que reside no fato de esse argumento lançar seu foco no fim do universo, e não no começo. De acordo com o argumento teleológico, tudo o que acontece tem um propósito. Há um propósito no universo, e os aspectos desse propósito podem ser estudados em todos os níveis, desde o nível subatômico ao nível humano. Tal complexidade não pode ser acidental. A existência de um projeto implica a existência de um projetista, assim como a existência de um relógio implica a existência de um relojoeiro. Além disso, a existência de um projeto implica a existência de um propósito para esse projeto, e isso é o que distingue o argumento teleológico do argumento aetiológico. Deve-se observar, também, que se o projeto é cósmico, como claramente é, o projetista deve ser ainda maior que o projeto, *i.e.*, um Ser metafísico capaz de construir uma obra-prima dessa envergadura.

O argumento teleológico é mais substancial do que o ontológico e o aetiológico, mas ele também tem seus defeitos. Para começar, não está claro que haja um só projeto que possa ser aplicado a todo o universo. Às vezes acontecem coisas que não estão de acordo com um plano, e até mesmo as leis científicas são passíveis de erro. Os proponentes do argumento teleológico podem facilmente encontrar-se negando a ocorrência de milagres, por exemplo, e, portanto, defendendo um quadro de Deus que é inferior àquele que nos é oferecido na Bíblia. Os cristãos dificilmente precisam de defensores desse tipo. À medida que se aproxima o propósito final desse projeto, parece que a energia que sustenta o universo está se esvaindo lentamente, como a corda de um relógio, o que significa que o “propósito” final desse projeto é sua própria extinção, o que mais uma vez se opõe ao ensino bíblico. Alguns pensadores desenvolvem a idéia de que o universo contém um dinamismo ou uma necessidade interna, que contrabalança as ocorrências de mudanças e

dá ao mundo alguma aparência de ordem. São crenças semelhantes a essa, todavia, que fundamentam as afirmações da teologia do processo e excluem o conceito de um Deus metafísico por definição.

Portanto, a despeito de seus muitos atrativos, o argumento teleológico deve ser rejeitado tanto por ser insuficiente em si mesmo quanto por abrir a questão da existência de Deus a interpretações que não estão em harmonia com o teísmo clássico.

### *O argumento ético*<sup>13</sup>

O argumento ético nos tira do campo puramente físico e nos conduz ao domínio da moral. A maior parte das pessoas tenta afirmar que o campo da moral é também espiritual, mas é importante entender que a moral não é necessariamente espiritual. Os hedonistas negariam categoricamente qualquer vínculo entre o campo moral e o espiritual, pois eles entendem que o certo é aquilo que é prazeroso aos sentidos. Mas o Hedonismo, muito embora às vezes seja largamente praticado, sempre foi considerado imoral, e seus poucos defensores teóricos nunca foram capazes de superar esse preconceito por muito tempo. Os materialistas também podem, em princípio, rejeitar esse pressuposto, mas, na prática, suas objeções são mais formais do que substanciais. De fato, eles geralmente se inclinam em direção a um puritanismo que exige um elevado grau de autodisciplina espiritual. Até onde o debate histórico sobre as provas da existência de Deus nos permite chegar, não há dúvida de que o argumento ético sempre foi considerado primariamente como um argumento espiritual, embora ele tenha, obviamente, importantes implicações materiais.

Que a humanidade tem um entendimento moral é algo fora de questão, mas surgem problemas quando tentamos definir melhor esse entendimento moral. Bem e mal sem dúvida têm um significado, mas, como nós já vimos no contexto do argumento ontológico, esse significado pode ser muito subjetivo e arbitrário. O alimento de um é o veneno de outro, como diz o ditado, e isso em lugar nenhum é mais verdadeiro do que no campo espiritual. O amplamente difundido argumento sobre questões morais que tem estado em evidência durante séculos na Europa é decorrente dos benefícios de uma cultura e de uma civilização comum; onde essa cultura comum foi abandonada, ou onde ela nunca existiu, o consenso moral não existe. Prisioneiros de guerra aliados, por exemplo, eram tratados pelos japoneses com extrema crueldade, em grande parte porque seus padrões de moralidade eram muito diferentes. Mais recentemente, nós temos visto um similar rompimento de valores em nossas relações com os es-

tados muçulmanos e com o Islã em geral. A difusão da civilização ocidental, divorciada dos valores tradicionais do Oriente, cuja influência de forma geral está declinando, apresenta um problema de moralidades conflitantes, que é uma das maiores dificuldades que o mundo moderno tem que enfrentar. Certamente não há uma resposta fácil para esse problema, mas pelo menos deve estar claro que o velho apelo à “lei natural”, que se aproxima da moralidade cristã sem levar em consideração a Teologia que a acompanha e que supostamente é inerente a todo ser humano, não é mais sustentável.

Provavelmente ainda seja verdade que a maior parte das pessoas creia que o bem e o mal são conceitos relativos, mas fundamentem sua posição de diferentes maneiras. Até mesmo a Bíblia, que a maior parte das pessoas assume como sendo um claro cristal em questões morais, contém um certo número de aparentes anomalias sobre esse assunto. A monogamia é apresentada como uma ordem da criação, mas parece que a poligamia foi tolerada alegremente, especialmente nos tempos pré-exílicos. O assassinato foi proibido em princípio, mas parece que ele foi encorajado na prática, chegando a ponto de Saul ser censurado por não ter matado os amalequitas (1 Sm 15. 12-23). Certo e errado parecem não obedecer a uma lei rigorosa, o que faz com que seja extremamente difícil apelar a tais conceitos como prova da existência de Deus que, segundo se supõe, é tanto o Bem supremo em si mesmo quanto o legislador da criação.

Historicamente, a teologia cristã nunca achou fácil viver com um código moral. Jesus e os discípulos condenaram os judeus de seu tempo por obedecerem a letra da lei e ignorarem seu espírito. Mais tarde, Agostinho resumiu a moral cristã como “amar a Deus e fazer o que ele gosta”. No tempo da Reforma, Matinho Lutero pôde até mesmo falar a seu discípulo Melancton sobre “pecar corajosamente”, na certeza de que ele era justificado pela fé, e não pelas obras! É claro que essas afirmações não podem ser tiradas de seu contexto. Em cada caso elas pressupõem uma carga de compromisso espiritual com uma autodisciplina muito maior do que qualquer lei moral poderia impor. Tais idéias nobres certamente foram mal entendidas e corrompidas por seguidores que possuíam uma orientação espiritual menor do que a de seus grandes mestres, fazendo com que o legalismo se tornasse o padrão popular da moralidade cristã. Apesar disso é importante ressaltar que, no Cristianismo, o legalismo sempre foi considerado um erro, e é geralmente considerado hipócrita e promotor da justiça própria. Basta comparar essa posição com a atitude de judeus e muçulmanos para ver como o Cristianismo é diferente deles nesse ponto. Os cristãos nunca buscaram sua salvação na lei, mas no relacionamento

com Deus, estabelecido pela graça por meio da fé. Sua moralidade advém de uma justiça dada por Deus àquele que crê em Cristo, não de uma coleção de princípios abstratos que se apresentam como lei e “justiça”.

A moralidade, ou a ética, é, na realidade, um conceito pagão, não um conceito cristão. Aristóteles está profundamente relacionado com esse conceito, assim como Platão, é claro. Em sua sabedoria, eles procuraram desenvolver normas de comportamento pelas quais se pudesse viver, crendo que as pessoas podiam salvar a si mesmas e a sua sociedade aderindo a um conjunto lógico de princípios legais. Os modernos ateus que argumentam contra a crença comum no século 17 de que a religião é um contraforte necessário à moralidade estão simplesmente fazendo eco a Platão, que não viu necessidade para os deuses em suas atividades imorais e, portanto, rejeitou a religião pagã grega. Por outro lado, é verdade que a Bíblia estabelece princípios que podem ser chamados de éticos, e a assim chamada “lei moral” foi suposta pelos teólogos reformados clássicos como um aspecto da velha aliança que ainda está em vigor hoje.

É, portanto, particularmente interessante observar que a erudição moderna não aceita a divisão tradicional do Antigo Testamento em lei moral, civil e cerimonial. Essas categorias são agora geralmente reconhecidas como fruto de uma análise teológica posterior, que não está plenamente de acordo com a evidência dos textos. A Bíblia ensina que a suprema virtude moral é a obediência espiritual à Palavra de Deus, o que quer isso possa implicar termos práticos. Isso não deve ser identificado com uma “situação ética”, que carece de um ponto de referência espiritual objetivo, mas também não deve ser assimilado como um código de leis fixo que nunca pode ser modificado. Uma vez entendida essa questão, um apelo aos princípios morais como prova da existência de Deus está fora de disputa, muito embora, sem ele, a moralidade cristã nem mesmo existiria.

### ***O argumento estético***<sup>14</sup>

O último grande argumento para a existência de Deus é aquele que apela à qualidade, ou ao valor. A palavra *valor* é, hoje em dia, usada geralmente em um sentido moral, mas aqui ela se refere a algo bem diferente. Na palavra como nós a utilizamos, algumas coisas são consideradas de maior valor do que outras. Esse julgamento pode ser puramente arbitrário, como quando nós decidimos que o ouro é mais valioso que a prata, por exemplo. A literatura mundial está cheia de histórias que nos advertem a que não

sejamos enganados por falsos sistemas de valores que colocam um preço arbitrário em coisas que, por natureza, não merecem valor. Até mesmo quando tudo está dito e feito, esse criticismo só pode ser feito se for aceito que há um outro sistema de valores que estabelece os critérios para julgar o que é bom e o que não é.

A beleza é outro conceito que reflete juízo de valor, e embora ela possa geralmente estar principalmente no olho de quem vê, essa não é toda a verdade. Os críticos de arte de diferentes tendências são rápidos em apontar que grandes pinturas, sinfonias e peças de teatro são vistas como obras-primas não por causa das pessoas que as observam, mas porque elas preenchem um certo número de requisitos estritamente justos de composição. Qualquer pessoa que já tenha tentado produzir uma obra de arte sabe como é difícil manter os valores de proporção e harmonia fundamentais ao produto final, e um verdadeiro gênio nunca será influenciado pelo prazer de admiradores não-críticos.

Mas de onde vieram esses valores artísticos? Muitos cristãos têm afirmado que eles estão arraigados na ordem criada, tendo sido colocados ali pelo próprio Deus, que quer que seu mundo reflita algo de sua glória. O apelo estético do Cristianismo tem tido uma forte influência no século 20, não somente sobre escritores como C.S. Lewis e T. S. Eliot, mas sobre pintores, compositores e teólogos. A crença do século 19 de que a arquitetura neo-gótica é mais expressiva de Deus do que qualquer outra tem dado forma a um espírito de criatividade muito mais liberal, mas o princípio de que a beleza glorifica a Deus continua sendo o mesmo. É pelo menos sustentável que as considerações estéticas estão no coração da fé professada tanto por Karl Barth quanto por Rudolf Bultmann, e eles derivaram o tema dominante de sua teologia sistemática de Hans Urs von Balthasar. A estética também tem tido uma forte influência sobre o movimento litúrgico, embora com resultados muito mais variados.

Em um nível arrasador, a dimensão estética tem tido sempre um poderoso efeito sobre a devoção popular, como a veneração a imagens sagradas e a música podem testemunhar. Os protestantes são geralmente acusados de filistinismo por causa de sua repugnância a representações pictóricas de seres espirituais, mas eles maqueiam esse traço iconoclasta com sua música e com sua literatura devocional. Ali nós lemos sobre a beleza do Cristo crucificado, a ordem magnificente do universo, e a satisfação intelectual derivada da teologia sistemática, ou até mesmo de um bom sermão, e tudo isso serve como testemunho dos princípios éticos em ação.

Essas coisas podem e de fato devem dar sua contribuição, mas nenhuma delas prova conclusivamente que Deus existe. Ao longo da beleza, os cristãos também crêem que há um lugar para a feiura no coração de sua fé, pelo menos no corpo daquele que morreu por eles (Is 53.2). Há algo muito repulsivo na cruz de Cristo, algo que faz uma grande zombaria desse padrão mundial de beleza. A Bíblia parece concordar com a observação humana de que nossos valores são, em última instância, subjetivos e dependentes de uma realidade mais profunda. Para os cristãos, essa realidade pode ser somente um relacionamento com Cristo, que nunca pode ser reduzido a um princípio meramente estético.

Nós somos, portanto, forçados a concluir que conceitos como *bem* e *beleza*, enquanto indubitavelmente existem, possuem uma variedade de possíveis significados que permitem pouca unidade objetiva. Os princípios que os grandes críticos têm estabelecido são válidos em seu contexto, mas, como qualquer outra forma de legalismo, se eles forem elevados ao nível de uma abstração controladora, é mais provável que eles abafem a criatividade do que a promovam. Certamente nós não temos o direito de deduzir, a partir desses conceitos, que há um Deus que criou todas as coisas, que aos nossos olhos podem ser belas ou não.

### *Sumário*

Nosso breve exame dos diferentes argumentos que são propostos para provar a existência de Deus mostra que, embora todos eles tenham uma certa plausibilidade, nenhum deles pode ser considerado uma prova consistente aos olhos de alguém que ainda não creia em Deus. E é um fato que esses argumentos só têm tido sucesso em animar a fé de pessoas que, de alguma forma, já crêem na existência de Deus. Os céticos nunca tiveram qualquer dificuldade em colocá-las de lado ou em oferecer explicações alternativas para os fenômenos que os cristãos citam como evidência para a existência de Deus. Como argumentos evangelísticos, as provas possuem um valor muito limitado, embora possa ser afirmado que, consideradas em conjunto, e não separadamente, elas formam um poderoso argumento em favor da probabilidade de que exista um Deus cuja natureza é consistente com a natureza do Deus revelado na Bíblia. A teologia cristã não nega as asserções positivas feitas pelas provas clássicas, mas é cuidadosa em colocá-las dentro de um sistema de crença que não depende delas como evidência para suas afirmações.

## A ANALOGIA DO SER DE DEUS

No curso da exposição das assim chamadas provas da existência de Deus, nós vimos como elas pressupõem que aqueles que desenvolveram os diferentes argumentos já tinham uma idéia específica de Deus em sua mente. Os teólogos escolásticos não partiram somente do mundo natural, mas também da premissa de que existe um Deus Criador que pode ser estudado por aquilo que criou. Aos que negam esse pressuposto, as provas são de pouco valor, e certamente não são convincentes, pois explicações alternativas para os mesmos fenômenos podem ser usualmente encontradas sem muita dificuldade.

Segue-se disso que as provas formais para a existência de Deus nunca teriam tomado forma se os filósofos e os teólogos que as elaboraram já não tivessem algum conceito de Deus em sua mente. Ao nível popular, Deus pode ter sido pensado como uma espécie de homem celestial, que governa o universo como um rei oriental governa seus domínios. Pessoas mais intelectuais rejeitavam as idéias desse tipo e os gregos, pelo menos, pareciam “despersonalizar” Deus, mas nem mesmo eles conseguiam evitar totalmente as imagens antropomórficas de Deus.<sup>15</sup> Platão, por exemplo, pensou em Deus como uma mente que consistia de uma substância não-material, partes da qual haviam sido cortadas e caído no mundo material, e se tornaram a alma racional dos seres humanos.

Os cristãos primitivos estavam profundamente conscientes desse conceito, e, de acordo com ele, lentamente usaram a mente (*nous*) como uma analogia do Ser de Deus. A palavra nunca é usada nesse sentido no Novo Testamento, e as poucas referências que ocorrem nos escritores do século 2º geralmente têm o propósito explícito de explicar o Deus cristão aos pagãos em termos que eles possam entender. Até mesmo Clemente de Alexandria (c. 200 d.C.), que fez o que estava ao seu alcance para estabelecer a relação entre a mente humana e Deus o Pai, foi muito claro ao afirmar que essa idéia veio de Platão, e não da Bíblia.<sup>16</sup>

Mas Clemente também sabia, assim como os apologistas cristãos que o precederam, que as Escrituras não eram hostis às idéias de Platão como nós somos inclinados a pensar hoje. Estava muito claro, por exemplo, que o Deus da Bíblia era a “mente suprema”, cujos pensamentos e caminhos, embora diferissem dos pensamentos e dos caminhos dos mortais, podiam ser pelo menos expostos pelos profetas e por outros a quem Deus havia se revelado. O próprio conceito de uma lei escrita implicava que ele era um ser racional, cuja mente podia ser conhecida, pelo menos em alguma extensão, pela mente humana.

Essa crença básica foi confirmada no Novo Testamento, onde Jesus Cristo, a revelação final de Deus, é realmente citado como a Razão (*Logos*) que tinha estado com Deus no começo e que podia ser identificado com ele (Jo 1.1). Isso parecia prover o texto ideal para afirmar que Deus o Pai era a mente (*nous*) que tinha gerado (ou concebido: observe a relação entre a concepção mental e a física) sua razão, que assim tornou-se o Filho de Deus.

A engenhosa dedução de Clemente certamente não foi incontestada, e houve muitos que duvidaram se o Logos poderia ser reconhecido como um ser objetivo ao longo das mesmas linhas que a mente o era. Essas dúvidas foram refletidas em um certo número de heresias cristológicas, espalhadas por pessoas que não entendiam como a função da mente poderia ser considerada igual à própria mente. Uma ou duas pessoas, como Tertuliano, por exemplo, perceberam que o Filho de Deus não poderia ser simplesmente o funcionamento da mente divina, pois Deus obviamente não deixou de ser racional depois de gerar o Logos como uma pessoa distinta, mas eles careciam de um esquema conceitual que pudesse explicar a co-existência do Logos e da mente racional em Deus. Somente adotando uma filosofia idealista como o Platonismo, à qual Tertuliano se opôs implacavelmente, foi possível afirmar que a mente, gerando sua razão, produziu outro conceito, igual à própria mente.

A mente platônica era imaterial, e esse aspecto foi facilmente assimilado pelo conceito bíblico de que Deus é Espírito (Jo 4.24). Agostinho explicou esse conceito dizendo que a mente espiritual tinha concebido o logos espiritual, porque ele compartilhava da perfeita natureza da mente, que era igual à mente em todos os aspectos (*Sobre a Trindade IX*). Mas Agostinho foi além ao dizer que a mente era limitada à sua auto-concepção pelo poder do amor, pois era inconcebível que a mente perfeita pudesse não amar a imagem de sua própria perfeição. Mas esse amor não podia ser confundido com a auto-imagem, pois ele não foi gerado da mesma forma. Era necessário que a auto-imagem aparecesse primeiro, então o amor procederia naturalmente da mente e a abrangeria.

Agostinho identificou esse amor com o Espírito Santo, estabelecendo, deste modo, uma relação que eventualmente se desenvolveu em uma ligação geral de amor e espírito no Ser de Deus (*Sobre a Trindade XV*). Isso deu à teologia medieval uma poderosa analogia, de acordo com a qual a mente e seus conceitos eram mutuamente limitados em amor, não somente em Deus, mas também nos seres humanos, embora imperfeitamente no segundo caso. Não seria muito dizer que toda a civilização ocidental foi construída sobre esse quadro, no qual o poder espiritual do amor era exal-

tado como vinculando, constituindo e finalmente até mesmo transcendendo a mente e seu pensamento.

Muito embora essa tradição intelectual tenha sido muito poderosa, está aberta à questão somente como pode ser dito que ela reflete o verdadeiro ensino da Escritura. O próprio Agostinho lutou muito, antes de finalmente ser capaz de igualar espírito e amor como duas definições do Ser de Deus; assim como outros antes e depois dele, ele estava consciente de que a força do argumento “Deus é Espírito” (Jo 4.24) é ontológica em ênfase, enquanto “Deus é Amor” (1Jo 4.15) descreve a forma pela qual ele age. É claro que esses dois aspectos não são desconexos, mas provavelmente foi apenas a influência do Platonismo que finalmente levou Agostinho à posição de argumentar que o amor era um ser objetivo. Ele não podia imaginar que, em tempos recentes, essa idéia seria separada de suas raízes bíblicas a ponto de que até mesmo Deus seria julgado por algumas pessoas como não-amoroso – ou pelo menos seria apresentado como tal na Bíblia (especialmente no Antigo Testamento).

A principal falha das analogias do Ser de Deus é que elas não fazem justiça à realidade que tentam expressar. É claro que isso é verdade com relação a toda analogia, em alguma extensão, mas no caso de Deus as implicações para o nosso entendimento podem ser muito comprometedoras. Nós certamente tenderemos a concordar que Deus tem uma mente, mas dizer que ele é uma “mente” conduz a um esquema teológico excessivamente intelectual. Da mesma forma, Deus é definitivamente um Ser espiritual, mas chamá-lo simplesmente de “espírito” é convidar curiosos carentes de discernimento a considerar que tudo o que é espiritual, de alguma forma, aponta para Deus, ignorando as reais advertências bíblicas sobre o poder dos espíritos maus no mundo. Então, novamente, dizer que Deus é “amor” expressa uma verdade vital sobre a forma pela qual ele age, mas se isso se torna um falso absoluto, inevitavelmente acabará denegrindo a majestade de sua lei e a ira com a qual ele visita aqueles que a transgridem.

Por último, e mais seriamente, as analogias do Ser de Deus tendem a tomar alguns aspectos da natureza de Deus e identificá-los com as pessoas da Trindade. Isso não apenas transforma a Trindade em uma união abstrata ou em princípios impessoais, mas também atenta contra a majestade de cada pessoa que a compõe. Como Tertuliano implicitamente entendia, *cada* pessoa da Trindade desfruta de *todas* as características de Deus em plena medida (cf. Cl 2.29), e por isso é totalmente errado isolar a razão e identificá-la

somente com o Filho. O prólogo do Evangelho de João não usa a palavra Logos no sentido platônico, mas em continuidade direta com o Antigo Testamento, onde a Palavra do Senhor é a chave para a auto-revelação de Deus. Em nosso próprio tempo isso foi resgatado por Karl Barth e transformado na pedra angular de sua teologia, mas por muitos séculos isso não foi apropriadamente compreendido. Até mesmo agora há um perigo em reagir exageradamente à tendência primitiva e reduzir a Palavra (*Logos*) a pouco mais que uma mensagem emitida por seres humanos que afirmam possuir um discernimento especial sobre os caminhos de Deus. Como acontece com tudo o mais, deve-se fazer aqui um cuidadoso equilíbrio em nosso entendimento do ensino bíblico, muito embora pelo menos uma coisa deva ficar muito clara – nós nunca construiremos uma doutrina satisfatória de Deus enquanto persistirmos em crer que cada pessoa da Trindade representa um ou outro aspecto do Ser divino.<sup>17</sup>

### OS ATRIBUTOS DA NATUREZA DE DEUS

A futilidade de tentar encontrar analogias do Ser de Deus foi claramente reconhecida pelos reformadores protestantes. João Calvino, por exemplo, escreveu:

Aqueles que se propõem a inquirir qual seja a essência de Deus apenas nos iludem com frígidas especulações, pois é muito mais interessante para nós saber que tipo de Ser Deus é, e o que é agradável à sua natureza (*Institutas*, I,2,3)

Calvino continuou explicando que a Escritura nos diz algo daquilo a que Deus se assemelha, e que essa informação é importante como uma defesa contra falsas concepções de seu caráter que, se forem erroneamente absorvidas, farão com que nos extraviemos, na prática, de nossa vocação cristã. Mais tarde, ao falar sobre a “imensidade” (*i.e.*, onipresença) e a espiritualidade do Ser de Deus, Calvino diz:

Embora Deus, para nos conservar dentro dos limites da sensatez, fale pouco sobre sua essência, por esses dois atributos que mencionei, ele, de uma só vez, suprime toda imaginação grosseira, e controla a audácia da mente humana (*Institutas*, I,13,1).

## A Natureza de Deus

Essa afirmação expressa muito claramente como Calvino entendia a já bem desenvolvida sistematização teológica das propriedades que, por natureza, são inerentes à essência de Deus, e fornece uma relação não somente com o ensino da Bíblia, mas também com o desenvolvimento da tradição cristã no período pré-escolástico. Ao contrário das assim chamadas provas da existência de Deus, a análise de suas propriedades naturais pode ser traçada até os Pais da Igreja primitiva. O resumo clássico de seu ensino foi feito por João de Damasco (c. 675-749) em sua *Exposição da Fé Ortodoxa*, 1,8. Ali João apresenta não menos que 18 atributos distintos de Deus (somente 2 dos quais são gramaticalmente positivos), e seu catálogo, embora tenha sido freqüentemente reformulado, pode ser considerado, essencialmente, definitivo ainda hoje.<sup>18</sup> Os atributos que ele relaciona podem ser classificados de acordo com suas referências ao tempo (*pote*, quando), espaço (*pou*, onde), matéria (*ti*, o que) ou qualidade (*poion*, semelhante a que). A primeira dessas categorias pode ser subdividida de acordo com se os atributos em questão se referem ao começo do tempo ou ao seu fim. As divisões não são especificadas no próprio texto, mas os atributos estão relacionados em ordem lógica, da seguinte forma:

Tempo (começo): sem começo, não-criado, não-gerado

(fim): imperecível, imortal, eterno

Espaço : infinito, incircunscrito, ilimitado ou infinito em poder

Matéria : simples, não-composto, incorpóreo, sem fluxo

Qualidade : sem paixões, imutável, inalterável, invisível

Até onde vai a evidência bíblica para esses atributos, há pouca dificuldade com aqueles cujos pontos de referência são temporal e espacial. É verdade que os teólogos afirmam detalhadamente o que eles significam, e os filósofos de vez em quando questionam seu pleno significado e sua coerência interna como conceitos, mas a despeito dessas dificuldades a maior parte das pessoas concorda que a Bíblia descreve Deus dessa forma. Por outro lado, sérias discordâncias sobre o que a própria Bíblia diz ocorrem em discussões sobre os atributos pertencentes às categorias de matéria e qualidade. Geralmente é apenas no terreno bíblico que a simplicidade é atacada, e muitas pessoas gostariam de especificar, se não realmente negar, sua incorporeidade – novamente com a força da evidência bíblica. A impassibilidade divina em nossos dias é geralmente vista como incompatível com o ensino da Escritura,

e o mesmo ocorre com a imutabilidade. É, portanto, inevitável que nós dirijamos a maior parte de nossa discussão sobre os atributos divinos à consideração dessas questões, que são os principais assuntos do debate atual, embora, fazendo assim, nós devamos não omitir os atributos que provavelmente provoquem menos controvérsia hoje. A Teologia, assim como outras disciplinas, tem suas modas, e o que é geralmente aceito hoje pode facilmente tornar-se assunto de calorosos debates amanhã.

### ATRIBUTOS TEMPORAIS

Os atributos temporais relacionados acima são relativamente simples. Deus não pode ter um começo, pois isso implicaria que ele teve uma causa ou origem, o que é impossível. Ele também não é criado nem gerado, o que nos parece suficientemente óbvio, embora a presença desses atributos nessa lista nos lembre das intermináveis controvérsias cristológicas, que não podem ser ignoradas. O Filho de Deus é gerado de acordo com seu relacionamento com o Pai, mas não de acordo com sua participação na essência divina. Esse é um ponto importante que foi freqüentemente negado na igreja primitiva, notadamente pelo aqui-herético Ário (*d.* 336). Não é possível que Deus tenha fim. Ele não pode perecer nem morrer, como diz o Salmo 102.25-27 (citado em Hebreus 1.10-12). Há alguma dúvida sobre se “eternidade” (*aiônios*) significa que Deus tem seu Ser dentro do tempo e não, como usualmente se diz, fora dele, mas essa é uma questão ligeiramente diferente. Ao usar essa palavra, que literalmente significa “até o fim”, nem João nem as Escrituras querem negar a eternidade extratemporal de Deus. Sua principal intenção é somente enfatizar que Deus não tem fim. Para a maioria dos cristãos, tanto naquela ocasião quanto hoje em dia, a aceitação dessa crença automaticamente implica eternidade fora do tempo, já que, dentro do tempo, sempre poderia ser concebido um fim para Deus. Foi para fazer com que isso fosse impossível que o conceito de eternidade extratemporal se impôs, a despeito das dificuldades que ele levanta.<sup>19</sup>

O conceito de eternidade é mais filosófico do que uma questão estritamente teológica, mas suas implicações são tão grandes que dificilmente podem ser ignoradas. Os agnósticos geralmente ridicularizam a idéia de um Deus que se situa fora do tempo, observando o mundo de um ponto que tanto torna sua intervenção impossível quanto sem sentido. Alguns cristãos têm sentido a força desse argumento e defendido o abandono da eternidade

como um conceito, enquanto outros sentem-se obrigados a defendê-lo. Outros, ainda, ficam em cima do muro, preparados, pelo menos em teoria, para aceitar qualquer possibilidade.

É inútil dizer que haverá problemas com o conceito de eternidade, todavia ele é definido. Se Deus é eterno, será difícil dizer o que significam suas atividades registradas dentro do tempo. Por exemplo, como Jesus consegue ser Deus na Terra e o Logos eterno no Céu ao mesmo tempo? Ou, por outro lado, se Deus é eterno em um sentido temporal, o que acontece com sua onisciência, e o que nós fazemos com as afirmações bíblicas que dizem que, para Deus, um dia é como mil anos e mil anos como um dia, ou como a vigília da noite (Sl 90.4)? Nós podemos dizer que Deus tem um tempo que se move diferente do nosso? Alguns teólogos têm sido tentados a adotar essa hipótese, mas ela gera tantos problemas para a doutrina da intervenção no mundo quanto os que já existem na doutrina da eternidade.

Talvez a chave para o problema da eternidade possa ser encontrada ao examinarmos o conceito de “presente”. A maioria de nós crê que o tempo pode ser dividido em três segmentos – o passado, o presente e o futuro. Mas quando nós observamos esses segmentos mais de perto, descobrimos que o tempo, de fato, consiste somente de passado e futuro: o presente não existe realmente. Isso acontece porque não há como localizar com precisão o momento do tempo que nós chamamos de “agora”, pois assim que nós mencionamos a palavra, o tempo já passou. O presente é, portanto, apenas um conceito que nós usamos para separar o tempo que já passou (passado) do tempo que ainda não chegou (futuro). De fato, quando nós reconhecemos que o tempo que ainda não chegou não existe, nós estamos prontos a dizer que, em um certo sentido, o presente é realmente o fim do tempo – o ponto que o tempo alcançou.

Se nós concordamos com essa compreensão do presente, nós devemos admitir que, estritamente falando, ele não pertence à esfera do tempo. O presente está, de fato, tão estritamente relacionado ao eterno, que é também o fim do tempo e não é definível em um contexto puramente secular. Falando sobre a eternidade, e em particular sobre o Ser de Deus, a Bíblia de fato usa o tempo presente: o Deus de Israel é o grande Eu Sou (Êx 3.14). Aquele que mora fora do tempo está em nossa experiência sempre presente porque o presente é o único modo pelo qual nós podemos experimentar o eterno. Além disso, nós podemos ir um pouco adiante e dizer que, dando-nos uma indispensável, porém indefinível noção do presente, Deus implantou em nós a habilidade de conhecer o eterno como uma dimensão fora do fluxo do tempo.

Se isso é verdade, então isso também abre para nós uma resposta para o problema de como um ser eterno pode fazer-se conhecido dentro da estrutura do tempo. Deus pode revelar-se a nós como presente sem violar sua natureza, porque o presente é o veículo pelo qual nós podemos apreender o eterno. Mas isso não é tudo. Quando os seres humanos apreendem o eterno dessa maneira, entramos em uma experiência com a nossa natureza temporal e finita. Nós podemos fazer isso porque, como pessoas criadas à imagem de Deus, nós temos a habilidade de transcender nossa natureza em nosso relacionamento pessoal com ele. Mas se nossa personalidade nos dá a habilidade de transcender nossa natureza, isso não pode ser dito também a respeito de Deus, cuja personalidade é o arquétipo da nossa?

Esse entendimento da personalidade está no coração da Cristologia clássica. De acordo com a formulação ortodoxa, a pessoa do Filho de Deus assumiu a natureza humana (limitada pelo tempo) para realizar sua obra dentro da estrutura de espaço e tempo. A reconciliação entre o tempo e a eternidade aconteceu na ascensão, que, cientificamente falando, é o maior mistério da vida de Cristo. Quando ascendeu ao céu, Jesus levou sua humanidade para Deus, tornando-a, portanto, eterna (se ela se tornou também onipresente, é uma questão de grande controvérsia. Alguns, como Lutero, têm afirmado que sim, porque tempo e espaço são geralmente considerados inseparáveis. Outros, como Calvino, afirmam que não, sobre o fundamento de que tal mudança destruiria a aparência natural do ser humano).<sup>20</sup>

O que é aceito na Cristologia clássica pode ser estendido a outras pessoas que também, por exemplo, concordam com a insistência de Calvino de que nós conhecemos Deus em suas pessoas, e não em sua essência. Uma solução ao longo dessas linhas tornaria possível ao Deus eterno ser envolvido em negócios humanos sem comprometer nem sua divina natureza nem a autenticidade de seu envolvimento na estrutura tempo/espaço. Isso evita muitas das inconsistências que resultam da tentativa de se pintar a eternidade-em-tempo, e permite a manutenção de importantes atributos, tais como a imutabilidade e a onipotência, sobre o mesmo princípio de distinção entre pessoa e essência de Deus.

### ATRIBUTOS ESPACIAIS

Os atributos espaciais são quase tão simples quanto os temporais, embora seja necessário ressaltar que a infinidade de Deus não é um conceito matemá-

tico. Na Matemática, a infinidade é simplesmente uma finitude aberta e sem fim, embora possa ser aberta e sem fim em um número infinito de dimensões. O número, por exemplo, é um conceito essencialmente finito, que governa o significado tanto de “infinidade contável” (e.g., 1, 2, 3, 4, 5, etc.) quanto de “infinidade incontável” (e.g., o número de decimais possíveis entre 0 e 1). A infinidade de Deus é qualitativamente diferente da infinidade matemática, no sentido de que ela não tem limite e nem fim. A inclusão de poder infinito em uma categoria espacial pode causar alguma surpresa, a menos que nós nos lembremos da estreita associação que existia na antiguidade entre o ser de Deus e sua energia. Seu poder era concebido em termos não diferentes daqueles que nós hoje chamamos de onipresença, pois pensava-se que era necessário que ele estivesse em todos os lugares para que pudesse agir sem restrições.

Essa idéia é bem expressa na frase: “De maneira alguma te deixarei, nunca jamais te abandonarei” (Hb 13.5), uma promessa típica do Deus da Bíblia, mas incompreensível a menos que nós reconheçamos que sua onipresença, que esse quadro pressupõe, é o fundamento de seu poder. Dizer que Deus está em todo lugar implica que ele pode agir em qualquer lugar, e não apenas dentro de certos limites. Esse foi um problema com os deuses pagãos da antiguidade, e esse problema é comum nos sistemas politeístas, nos quais os deuses são geralmente limitados em espaço e em função, ou em ambos. Assim, por exemplo, Bel e Nebo, que eram deuses da Babilônia, não tinham poder no Egito, enquanto Astarote (Afrodite) era a deusa do amor, um conceito que, embora desse a ela autoridade sobre todo tipo de fertilidade, não lhe dava controle sobre outras coisas, como a morte. Os deuses pagãos podiam, portanto, ser frustrados em seus desejos por outras divindades, ou até mesmo por figuras das sombras, como os destinos, que, estritamente falando, não eram deuses.

O Deus da Bíblia é assim diferenciado de todas as divindades pagãs tanto por sua onipotência quanto por sua onipresença. É verdade que ele era o Deus de um povo específico, mas nem mesmo no tempo do Antigo Testamento o seu senhorio era confinado ao povo ou à terra de Israel, como Jonas descobriu. O único exemplo no qual parece que a circunscrição territorial foi tolerada foi no caso de Naamã, que levou sacos de terra de Israel para Damasco para construir um altar para Deus com sua própria terra (2Rs 5.17). Parece que essa extraterritorialidade foi permitida, contudo, como uma concessão ao contexto pagão de Naamã e de seus companheiros; não há indicação de que isso tenha sido tolerado entre os judeus.

Nessa relação, deve ser afirmado que a subsequente saudade dos judeus exilados por sua terra na Palestina e sua convicção de que os sacrifícios da aliança deviam ser realizados somente em Jerusalém não são evidências de que Israel tenha cultuado um Deus territorial. A terra de Canaã era considerada como parte da promessa da aliança, não como a fronteira do poder de Deus. Isso é absolutamente claro desde os primórdios da história, quando nós observamos que Deus criou o homem no Éden, localizado em algum lugar da Mesopotâmia. Mais tarde ele dispersou a raça humana por toda a terra, que ele cobriu com as águas do dilúvio no tempo de Noé. Finalmente, ele chamou Abraão de Ur e levou-o, através da terra de Harã, até a Terra Prometida. Até mesmo nessa terra os judeus foram pouco mais que peregrinos, e depois de duas gerações Deus levou Jacó para o Egito, onde eles permaneceram por vários séculos. Quando Deus finalmente tirou-os do Egito, ele não os conduziu diretamente para Canaã, mas deixou-os no deserto por toda uma geração, durante a qual ele deu a lei a Moisés. Nós podemos dizer, então, que virtualmente todo o Pentateuco documenta a fundação da religião de Israel, e trata de eventos ocorridos fora do território da aliança, e não dentro dele, uma circunstância que parece provar decisivamente que Yahweh nunca foi considerado como uma simples divindade local.

Mais tarde nós descobrimos que houve um despertar espiritual no exílio, quando Israel mais uma vez se encontrava fora de seu território nacional. Se Yahweh tivesse sido apenas um deus local, ele deveria ter sido abandonado durante esse tempo, mas, em vez disso, nós descobrimos que foi durante o exílio que Israel finalmente foi limpo da idolatria latente que os tinha feito degradingolar, não no Egito nem na Babilônia, mas em Canaã. A devoção a Yahweh foi fortalecida, e não enfraquecida no exílio, um fato que não se coaduna com a idéia de que Yahweh fosse apenas uma divindade local cananita. Desde o princípio, sua glória e seu poder podem ser vistos em toda a criação (Sl 19), e esse tema é recorrente em toda a Bíblia.

Além disso, o Deus de Israel é onipotente, até mesmo no inferno (Sl 139.7-12). Esse ponto é importante, pois levanta a questão mais freqüentemente debatida sobre o poder de Deus: qual é a relação entre Deus e o inferno? Deus pode fazer alguma coisa que contrarie sua natureza? Ele pode pecar, por exemplo, ou cometer suicídio? O que significa dizer que Deus pode fazer tudo? Esse tem sido um terreno de grandes debates, geralmente com pouco propósito. Contradições lógicas têm sido inventadas, como a questão de se Deus pode fazer algo que seja maior do que si mesmo, para desacreditar todo o conceito

de onipotência. A principal resposta que é dada a esse tipo de coisa hoje é que tais questões existem apenas como uma ginástica mental. O “problema” é uma invenção fictícia que não existe e não pode existir na realidade, portanto é algo que pode ser perguntado, mas não pode ser respondido pela Teologia, que está preocupada somente com o que de fato existe.<sup>21</sup>

Há, todavia, uma resposta tradicional a esse tipo de pergunta que começa com a afirmação de que a onipotência de Deus é perfeita. Isso pode ser feito dizendo, como disse Anselmo de Cantuária, que o pecado (ou o que quer que seja contrário à natureza de Deus) é realmente um tipo de imperfeição ou impotência. Falar disso como uma possibilidade para Deus, portanto, é negar, e não afirmar, a plenitude de seu poder. A idéia de Anselmo pode ser desenvolvida um pouco mais, como foi feito pelos escolásticos, para dizer que a onipotência de Deus é plenamente realizada, *i.e.*, que o que quer que Deus possa fazer, ele realmente o faz. Portanto, Deus não pode pecar nem cometer suicídio, porque ele não faz isso. Não há em Deus um potencial latente que não seja utilizado costumeiramente, pois isso também seria um sinal de imperfeição. À objeção óbvia de que, no futuro, Deus converterá pessoas que ainda não existirão, a resposta é que na eternidade isso já foi feito. A salvação é um ato eterno de Deus em si mesmo, não uma série de operações de resgate realizadas no mundo, dentro do tempo e do espaço. Segue-se desse fato que, o que nós vemos como uma ação particular de Deus, na verdade é apenas uma manifestação dentro do nosso universo de um poder que trabalha na eternidade. É por essa razão, argumentam os escolásticos, que, temporalmente, conversões distintas conduzem a uma confissão de fé comum e eterna. Os reformadores foram ainda mais adiante e insistiram que a obra de Cristo foi completa de uma vez por todas na cruz, de forma que essa presente experiência está vinculada a um evento único na eternidade. O que aconteceu comigo tem acontecido com todos os cristãos, e continuará acontecendo no futuro, muito embora as circunstâncias temporais do futuro possam ser muito diferentes daquelas de hoje e do passado.

Vinculada à onipotência de Deus, e na forma de pensar de João de Damasco sobre os atributos espaciais, está a onisciência de Deus. Nós geralmente não pintamos a sabedoria infinita como algo que se estende por todos os lugares, mas se nós nos lembrarmos de que Deus é imaginado como uma mente, ou, para usar as palavras de João, como a *phos noeron* (luz inteligente), a idéia se torna mais compreensível. O principal ponto é que o conhecimento de Deus nunca é alienado da realidade que ele professa conhecer. A

palavra *alienado*, que também reflete a dimensão espacial, resume o principal problema que muitos teólogos e filósofos modernos têm com o conceito de onisciência. Eles a isolam como um atributo, e tentam pintar um Deus que conhece tudo porque ele observa a realidade do ponto de vista de um observador eterno. Torna-se, então, um problema para eles determinar como Deus pode conhecer eventos futuros dos quais ele não é a causa imediata. Mas, na Bíblia, a onisciência não pode ser isolada dessa forma. Ela está intimamente relacionada com sua onipotência e onipresença e não pode ser compreendida sem esses atributos. Até onde a Escritura nos permite chegar, um Deus verdadeiramente onipotente e onipresente deve ser também onisciente, pois, de outra forma, nem sua presença nem seu poder teriam um fundamento racional. Essa combinação ainda torna claro que um Deus onisciente não pode ser um mero espectador em negócios humanos. Se o conhecimento humano, como nós geralmente temos lembrado, é poder, então a onisciência divina deve, logicamente, ser equivalente a onipotência.

### MAL E LIBERDADE

Isso causa problemas quando nós examinamos questões como a existência do mal em um mundo governado por Deus. Qual significado isso pode ter se Deus realmente possui os atributos que lhe são projetados?<sup>22</sup> Os cristãos não são chamados para crer em mudança, e eles não querem ser fatalistas; o plano de Deus de alguma forma tem a existência do mal construída dentro de si, sem fazer com que Deus seja responsável por ele. Mas como?

Vinculado ao problema do mal está a questão da liberdade humana. A Bíblia nos fala que o serviço de Deus é perfeita liberdade (Rm 6.18), mas, apesar disso, os filósofos geralmente têm argumentado que a liberdade humana não tem sentido se não puder ser exercida de uma forma que a diferencie da vontade de Deus. Ainda que os seres humanos exerçam sua liberdade dessa forma, nós somos inevitavelmente confrontados com o problema do pecado. Nós podemos dizer que Deus ordenou a queda da raça humana como uma prova final para a liberdade humana?

Muitas pessoas evitam essa questão dizendo que Deus sabia o que aconteceria, mas não interferiu no curso dos acontecimentos. De acordo com essas pessoas, a raça humana caiu por si mesma, mas então Deus interveio para resgatá-la das conseqüências desse erro. O perigo nesse argumento é que ele corre o risco de fazer com que Deus seja imoral ou impotente. Os

seres humanos não caíram em um vácuo; a Bíblia nos fala que Adão e Eva foram tentados por um ser preexistente, que se chama Satanás. De onde ele veio? E por que Deus não agiu no sentido de defender ou proteger a humanidade contra malfeitores desse tipo? Apelar ao livre arbítrio nesse ponto simplesmente faz com que toda a questão retroceda um estágio, ao problema de como o mal espiritual poderia surgir no céu, antes mesmo da criação do mundo. Em algum lugar durante o percurso, as coisas aparentemente correram mal com essa parte da ordem criada que é mais parecida com o próprio Deus, e dessa forma a onipotência de Deus passa a fazer parte da questão.

Para ajudar a resolver esse problema, os teólogos medievais inventaram o conceito de “culpa feliz” (*felix culpa*). Eles argumentaram que o Adão criado carecia de duas coisas – consciência moral e vida eterna. A consciência moral ele obteve por meio do seu pecado no jardim, mas a vida eterna, embora lhe tenha sido negada por algum tempo, foi também, em última análise, resultado de sua desobediência. Cristo, a árvore da vida, nunca teria se tornado disponível aos seres humanos se Adão não tivesse pecado; portanto, esse argumento afirma que o pecado estava dentro do propósito de Deus e estava sujeito à sua onisciência, poder e vontade.

O argumento da *felix culpa* foi, certamente, uma solução engenhosa para um problema difícil, e contém alguns pontos muito valiosos. Ela, contudo, parece possuir uma conclusão equivocada, pois faz de Deus o autor do pecado. Os reformadores insistiram em negar essa idéia, e mudaram sua ênfase do conceito de *felix culpa* sem afetar a doutrina da onipotência divina.

A predestinação tem sido freqüentemente atacada por supostamente negar o livre arbítrio, embora seus defensores ressaltem que o que acontece é exatamente o contrário.<sup>23</sup> O problema real com o conceito de predestinação é que ele tem sido transformado em sinônimo de determinismo por pessoas que não conseguem distinguir entre a pessoa e a essência nem de Deus nem da humanidade. No nível do ser, é verdade dizer que tanto o divino quanto o humano são determinados por suas respectivas naturezas, um ponto óbvio que qualquer pessoa admite. Os seres humanos podem fazer algo fora de seu caráter, mas não podem agir contra sua natureza. A liberdade somente é concebível em termos pessoais, e é nesse nível que operam tanto o livre-arbítrio quanto a predestinação. O plano de Deus é levado a efeito pelas pessoas da Trindade, que criaram a raça humana para desfrutar de sua liberdade. A essência dessa liberdade é a obediência pessoal e o auto-sacrifício; é a liberdade de esquecer de si mesmo e viver para os outros.

## A Doutrina de Deus

Mas a humanidade sempre rejeitou essa liberdade pela desobediência, e isso eventualmente também foi preordenado por Deus. Aqui há um mistério que a Bíblia revela, mas não explica. Nós somos informados de que a causa imediata do pecado de Adão foi sua rendição ao poder tentador de Satanás, que já tinha caído, presumivelmente por causa de seu orgulho (Ez 28.12-19), mas o motivo exato pelo qual Deus queria que isso acontecesse não nos é dito. Pode ser, como sugere o argumento da *felix culpa*, que Deus tivesse reservado para seus eleitos um destino maior do que o de Adão, e que em sua sabedoria ele soubesse que somente por meio da queda esse destino poderia ser alcançado. Pode ser até mesmo que ele desejasse revelar as profundezas do seu amor, que somente o pecado de sua maior criatura poderia salientar completamente. Se nós crermos que estava na cruz de Cristo que Deus fizesse jorrar as mais profundas fontes de seu amor por nós, nós devemos refletir que isso nunca teria acontecido se Adão e Eva não tivessem cedido à tentação no Jardim do Éden. É claro que, como muitos teólogos e moralistas têm objetado, nenhuma dessas considerações é sequer remotamente adequada como explicação da vontade predestinadora de Deus. A mente humana continua a crer que Deus não precisava ter feito essas coisas da forma em que a história humana foi elaborada e que em um mundo completamente controlado por ele, o sofrimento e a miséria que nós experimentamos nunca deveria ter ocorrido. Mas, ao mesmo tempo, nós nos rebelamos contra o pensamento de que a humanidade possa ser conduzida como um robô nas mãos de Deus. Nós queremos insistir em nossa liberdade como indivíduos, mas ao mesmo tempo evitar quaisquer conseqüências mais desagradáveis. A predestinação divina pode ser uma doutrina difícil de aceitar, mas a alternativa preferida contém uma contradição interna e está baseada em nada mais que o desejo pessoal.

Seja qual for a explicação final do mistério da predestinação, duas coisas são de vital importância para o cristão. Primeiro, o pecado e a queda são realidades que estão de acordo com a sabedoria de Deus. Nós podemos não entender sua causa, mas nós temos acesso à cura que ela proporciona, e seria obviamente tolo rejeitar a cura simplesmente porque não conhecemos a causa. Segundo, a liberdade acarreta responsabilidade, que coloca a culpa do pecado em cheio sobre nós, não sobre Deus. Em um tempo em que muitas pessoas igualam liberdade e irresponsabilidade, é realmente a tarefa primordial da igreja nos lembrar de que não existe liberdade sem obrigações – das quais a maior é a obrigação de buscar o perdão de Deus.

Outra questão difícil que a predestinação levanta é a questão da *eleição*. Por que Deus escolheu algumas pessoas e não outras? Se ele é onipotente, ele deveria ser capaz de salvar todas as pessoas. Por que, então, ele não fez isso? Uma resposta simples, é claro, é abolir toda a questão de uma só vez dizendo que foi precisamente isso o que ele fez. Essa solução, que recebe o nome de universalismo, pode parecer totalmente lógica sobre a base da onipotência de Deus, mas ela ignora o fato de que a soberania de Deus está acima até mesmo desse atributo. Quer nós gostemos disso ou não, a Bíblia nos apresenta o quadro de um Deus onipotente que escolheu um povo específico e, somente por implicação, excluiu todo o resto da humanidade. Mas como pode um Deus onipotente e bom agir de tal forma que condene uma considerável proporção de suas criaturas à perdição eterna?

Mais uma vez nós devemos primeiro aceitar que a resposta definitiva a essa questão é um mistério que nós nunca resolveremos desse lado da eternidade. Nós podemos começar a entendê-lo somente em termos da *economia* de Deus, ou dispensação, um termo teológico que é usado para descrever a forma que Deus escolheu para governar sua criação. A coisa mais importante sobre essa economia é que ela é primariamente pessoal. Que Deus faça algumas coisas e não faça outras é uma decisão das pessoas da Trindade, que, juntas, executam sua vontade. Essa decisão não é diminuída pela onipotência de Deus. O que essa decisão faz é *aplicar* essa onipotência de uma forma específica. Se nós aceitarmos que não há, em Deus, um potencial não-realizado, então a forma pela qual a sua onipotência é utilizada é absoluta e final. Se é assim, então o terreno está preparado para os decretos imutáveis de Deus, de acordo com os quais algumas pessoas são salvas e outras são condenadas. A onipotência de Deus não pode anular sua decisão de eleger algumas pessoas e não eleger outras para a salvação, pois sua decisão é um ato pessoal que faz uso de sua onipotência natural para garantir que sua vontade será cumprida. Nós nunca devemos cair na armadilha de imaginar que Deus seja governado por seus atributos, mas sempre o contrário.

Nós sabemos que a eleição age como age porque é um ato pessoal de Deus, mas nós não podemos explicá-la porque atos pessoais, por natureza, são misteriosos. Nós entendemos esse fato, em alguma medida, por causa de nossa experiência com os relacionamentos humanos. Cada um de nós se relaciona com um amplo círculo de pessoas com uma mistura de amor, simpatia, indiferença, antipatia e ódio. As razões para cada um desses sentimentos podem ser muitas e muito variadas,

mas elas são raramente “lógicas” em um sentido científico. Às vezes nós podemos até mesmo mudar de opinião e perguntar a nós mesmos porque nós nos relacionamos com certa pessoa dessa forma. Algumas vezes nós encontramos uma explicação, mas geralmente não temos a menor idéia. A lógica humana e o sentimento de “justiça” podem nos dizer que nós devemos tratar todas as pessoas da mesma forma, mas, na prática, raramente fazemos isso. Em parte isso acontece porque nós temos sentimentos não construídos e predisposições que nos inclinam de uma ou outra forma, mas em parte isso acontece porque, se nós tivermos sucesso em tal tentativa, nós provavelmente vamos descobrir que não temos um relacionamento real com quem quer que seja. Total igualdade nessa esfera significa indiferença prática e não-envolvimento com a vida de outras pessoas.

A Bíblia torna claro que Deus *está* envolvido na vida dos seres humanos, e que ele *mostra* isso parcialmente – graça especial – ao seu povo escolhido. Essa mensagem está expressa no quarto mandamento e ecoa por toda a Escritura. Ela está parcialmente arraigada no relacionamento que nós temos com ele. Até onde sabemos, esse relacionamento não é baseado em justiça, pois nós nada fizemos para merecê-lo. Pelo contrário, como Paulo nos faz lembrar, como cristãos nós devemos estar conscientes de como nós somos indignos de receber a graça de Deus. Mas Deus, em sua onipotência, anulou nossa indignidade ao enviar seu Filho para morrer por nós na cruz. O que a mente humana considera como injusto, porque não é merecido, a mente de Deus torna justo por sua própria vontade e ato soberano. Nós podemos nos maravilhar com isso, mas nós dificilmente estamos em posição de reclamar que aqueles que não foram beneficiados pela graça de Deus tenham sido vítimas de alguma injustiça. A graça de Deus é um mistério muito profundo, mas embora nós nunca possamos esperar sondar sua profundidade, nós podemos pelo menos saber que é somente por sua onipotência, aplicada a nós em graça, que nós somos salvos.

Nós passamos um longo tempo discutindo essa questão da onipotência, mas apesar de nós a termos examinado por muitos ângulos, não podemos dizer que tenhamos resolvido todos os problemas. Além disso, nós ainda nem mencionamos alguns deles. Mas o que foi dito é suficiente para tornar claro que as dificuldades que ela levanta para a teologia não são insuperáveis, na medida em que esses problemas são compreendidos em seu próprio contexto, e não isoladamente, de forma tão insustentável quanto anti-histórica.

## ATRIBUTOS MATERIAIS

Quando nós nos voltamos para os atributos materiais de Deus, nós quase entramos em um outro mundo. Deus é descrito por João de Damasco como simples, não-composto, incorpóreo e “sem fluxo”, um termo ambíguo que traduz o grego *arrheustos*, cujo sentido nós examinaremos no decorrer do assunto.

A simplicidade de Deus significa que ele não pode ser analisado ou subdividido em partes. Ele é tanto o básico mínimo da Divindade quanto o seu máximo, a última realidade em si mesma. É verdade que o termo “simplicidade” às vezes tem sido usado em um sentido mais amplo, para afirmar (corretamente) que Deus é “sem corpo, partes ou paixões”, como o artigo I da Igreja da Inglaterra ensina, embora essa seja uma extensão de seu sentido original e não deva ser confundida com ele. A simplicidade também não significa que Deus seja a substância primordial da qual tudo é feito. A criação não é uma extensão nem uma corrupção do Ser de Deus, mas uma realidade totalmente diferente dele. A simplicidade de Deus pode ser entendida somente em relação a si mesma.

Como um conceito, a simplicidade tem assumido uma importante posição histórica, que continua a se manifestar no campo da religião comparativa. O Cristianismo sempre tem sido obrigado a explicar a Trindade colocando-a em um nível de realidade objetiva em Deus que não é governado pela simplicidade. Essa distinção não penetrou no Judaísmo, e foi decisivamente rejeitada pelo Islã, de forma que essas duas religiões, em especial a segunda, tendem a considerar o Cristianismo como uma forma disfarçada de politeísmo. Os cristãos respondem a isso dizendo que cultuam não a essência de Deus, mas suas pessoas. Claro, tanto judeus quanto muçulmanos dizem que Deus é pessoal, mas em seu entendimento a personalidade é realmente um atributo da essência divina. O Cristianismo nega isso, afirmando que as pessoas são realidades subsistentes por si mesmas. No nível da pessoa, que é o ponto no qual nós entramos em relacionamento com Deus, os cristãos insistem em que há uma pluralidade na unidade, que não deve ser confundida com a simplicidade da essência impessoal de Deus. O resultado é que tudo o que pertence à essência fixa e imutável de Deus é mediado a nós por meio de nosso relacionamento com as pessoas. Nosso conhecimento de Deus, portanto, não é codificado por leis, nem estabelecido de acordo com um fatalismo que nenhum poder no céu ou na terra pode alterar.

As objeções à simplicidade divina que são feitas em terreno bíblico usualmente se concentram no sentido secundário ou estendido do termo. Dessa forma, não é tão óbvio que o Deus da Bíblia seja sem corpo, partes ou paixões, mesmo que essas não sejam as contrapartes de corpo, partes e paixões humanas. Alguns teólogos do processo estão preparados para afirmar que o próprio universo é o corpo de Deus, embora seja muito difícil enxergar qual evidência bíblica possa ser citada para apoiar essa idéia. A asserção mais comum é a de que Deus tem um corpo espiritual de alguma forma, que não é visível nem inteiramente análogo ao corpo humano.

Essa opinião é apoiada por referências do Antigo Testamento nas quais supostamente são mencionadas as diferentes partes do corpo. Para alguns, parece que os antigos hebreus, embora tenham sido proibidos de fazer imagens esculpidas de Deus, criam que ele tem olhos, mãos, boca e assim por diante. A curiosa co-existência desses antropomorfismos ao longo um de claro monoteísmo espiritual tem sido um assunto tentador para o debate erudito sobre a concepção veterotestamentária do Ser de Deus. O liberalismo tradicional tenta observar esse fenômeno tanto como resquícios de um politeísmo primitivo quanto sinal da influência corruptora do paganismo cananita. O teísmo clássico, por outro lado, usualmente tem afirmado que esses antropomorfismos são formas poéticas destinadas a explicar os caminhos de Deus em termos que podem ser absorvidos pela mente finita.

De acordo com essa segunda linha de pensamento, dizer que Jesus “está assentado à mão direita de Deus” não significa o que é dito em termos literais. Essa afirmação deve ser transposta ao nível espiritual por meio de uma interpretação simbólica. Quando isso é feito, nós percebemos que o que está sendo dito aqui é que Cristo compartilha do reinado do Pai. Em sua ascensão e na ocupação de seu lugar à direita de Deus, Jesus exerce seu governo espiritual, de forma que nosso Salvador também é nosso Senhor e Rei. A mão direita do corpo nada tem a ver com o Ser de Deus, e ninguém deve supor o contrário. O uso de tal imagem pode ser adequadamente explicado pelo costume oriental, de acordo com o qual o herdeiro ao trono ficava freqüentemente instalado como co-governante e assentava-se à mão direita do rei, a mão que segurava o cetro do governo.

O teísmo clássico afirma que somente o mais superficial tipo de literalismo poderia imaginar algo diferente, embora mais recentemente um desejo de fazer com que Deus seja parecido com os seres humanos tenha dado uma nova proeminência aos antropomorfismos. Agora pode ser argumentado, por exemplo,

que os hebreus *sentiam* Deus dessa forma, tão agudamente eles estavam conscientes da presença de Deus em seu meio. Isso bem pode ter sido verdade sobre algumas pessoas em Israel, assim como é verdade sobre algumas pessoas hoje, mas o Antigo Testamento não dá a impressão de que o povo, de forma geral, era sensível à ação de Deus entre eles. Portanto, de forma geral, parece melhor ficar com a explicação tradicional, a de que os antropomorfismos são recursos didáticos para o entendimento daquilo que não pode ser expresso literalmente nem relacionado de qualquer forma à composição interna do Ser de Deus, sem especular demais sobre a consciência religiosa dos antigos israelitas.

Os atributos expressos nos adjetivos “não-composto” (*asynthetos*) e incorpóreo (*asōmatos*) não precisam tomar muito do nosso tempo. O primeiro é óbvio, que Deus não é feito de substâncias ou partículas, nem de qualquer coisa que não possa ter existência independente. Dessa forma, o fato de Deus não ser composto é apenas o lado negativo da simplicidade. A incorporeidade também é muito clara, embora nós devamos nos lembrar de que João, aqui, está usando esse termo em um contexto espiritual. Um anjo pode parecer ser “incorpóreo” aos nossos olhos, mas não aos olhos de João e de seus sucessores medievais, que criam que os espíritos podiam e de fato ocupavam espaço, pois de outra maneira eles seriam co-extensivos com o próprio Deus. Essa é uma razão pela qual a questão de como os anjos poderiam ficar na cabeça de um alfinete não parecia tão tola a eles como parece a nós.

Mais difícil é o conceito de “sem fluxo”, embora aqui o problema seja mais com a tradução do que com a coisa em si. “Fluxo” simplesmente significa “fluxo”.<sup>24</sup> O termo grego sugere que o significado aqui é que, primeiro, Deus é plenamente consistente em sua onipresença, *i.e.*, não há partes dele que tenham uma maior concentração de divindade que outras e, segundo, que ele não se estende no espaço, como um cheiro ou com uma mancha de óleo. Essa última observação é muito importante por causa da crença, sustentada pelos teólogos do processo, de que Deus está se expandindo pelo universo. Deus não pode se expandir porque ele já preenche tudo em total consciência de seu Ser.

## ATRIBUTOS QUALITATIVOS

As maiores dificuldades são levantadas quando chegamos à última categoria de atributos. Nós escolhemos chamá-los de atributos qualitativos, de acordo com o antigo entendimento de qualidade (*poiōtēs* - com o que se

parece?). Um observador moderno pode achar esse conceito muito difícil de ser entendido, e preferir chamá-los de atributos de movimento, ou até mesmo de energia. Mas isso seria incompatível com o entendimento dos antigos, já que, em seu entendimento, o Ser de Deus era sem movimento (*esse – moveri*), como nós já vimos. É altamente provável, de fato, que um conceito de movimento seja central a esses atributos, embora João de Damasco não tenha primariamente pensado nesses termos.

O primeiro desses atributos de qualidade é também o mais difícil. Deus é descrito como *apathēs*, que pode ser traduzido como “sem paixões” (*i.e.*, sem qualquer sofrimento na prática) ou como “impassível” (*i.e.*, incapaz de sofrer em princípio). A leve diferença entre esses dois termos em português não é expressa pelo grego, onde os dois sentidos são igualmente possíveis. Hoje a discussão está centralizada na questão da impassibilidade de Deus em princípio, um assunto que tem sido recentemente debatido em grande escala.<sup>25</sup> Como era entendido nos tempos antigos, *apatheia* era o estado de perfeita tranquilidade, livre dos cuidados do mundo. Os filósofos se esforçavam por atingi-la por um certo número de mecanismos desenvolvidos para produzir um completo isolamento mental e espiritual. A atitude básica que esse tipo de pensamento encorajou pode ser vista da forma na qual nós usamos a palavra “apatia” hoje, e o significado pejorativo que agora está vinculado a ela nos dá uma idéia da razão pela qual muitas pessoas pensam que *apatheia* não é uma descrição apropriada para o Ser de Deus. A idéia de que Deus existe em um estado que é perfeito e que não tem envolvimento com o mundo, obviamente, vai contra o ensino das Escrituras, e é corretamente criticada como antibíblica.

Ao mesmo tempo, nós devemos reconhecer que esse conceito pagão não era realmente o que os cristãos tinham em mente quando falavam da impassibilidade de Deus. *Apatheia*, como João de Damasco a entendia, significava a impossibilidade de sofrer, *i.e.*, impassibilidade no sentido estrito. A ênfase não era na tranquilidade em um estado de indiferença, mas na soberania de Deus, cujo Ser não podia ser atacado ou danificado por qualquer poder externo. Como o sofrimento humano é geralmente reconhecido como resultado da pecabilidade humana, pensou-se que a santidade de Deus exigia uma doutrina da impassibilidade divina para acompanhá-la. Nos tempos modernos, contudo, até mesmo esse ponto de vista tem sido atacado como antibíblico, mais notavelmente por Jürgen Moltmann. Moltmann crê que os cristãos devem ter um Deus que possa ser identificado com as profundezas do sofrimento humano, um Deus crucificado.<sup>26</sup> Ele ataca o teísmo clássico

por ter distorcido a mensagem central do Cristianismo ao enfatizar a idéia filosófica de Deus que ele crê estar totalmente fora do testemunho das Escrituras. Ao fazer essa asserção, ele está em harmonia com a maioria dos teólogos modernos, que compartilham de seus conceitos e aceitam seus argumentos. Como resultado, a impassibilidade divina é agora um grande tópico de debate nos círculos teológicos cristãos.

O ponto essencial que tem que ser lembrado nesse argumento é que esse atributo, assim como todos os outros mencionados aqui, pertence à essência de Deus. Como essa essência está acima e além de tudo o que existe, os cristãos primitivos estavam corretos em dizer que ela não pode se sujeitar a qualquer poder externo que possa causar-lhe dano. Qualquer dano que Deus possa sofrer tem que ser auto-inflingido pelo uso de um objeto externo, como uma faca ou uma espingarda, e nenhum objeto externo pode causar qualquer efeito sobre Deus. Nós dificilmente podemos dizer que Deus acha penoso viver consigo mesmo.

Muitas pessoas rejeitarão esse tipo de argumento como ingênuo, e afirmarão que o sofrimento de Deus é emocional, e não físico. Deus vê nossos sofrimentos e é movido por eles, um fato que se crê ser um motivo importante, até mesmo o principal motivo que o levou a elaborar seu plano para nossa salvação. Mas uma reflexão mais profunda nos mostra que não ajudaria muito se nós disséssemos que Deus foi levado a nos redimir por causa de sua simpatia pelo nosso sofrimento. Isso significaria que há alguma virtude no sofrimento, o que os proponentes dessa teoria estão (corretamente) determinados a negar. Em um certo sentido, é melhor ficar com a *felix culpa* como porta dos fundos.

A resposta, seguramente, está em dizer que as *pessoas* da Trindade são motivadas pelo nosso sofrimento, mas que a *essência* de Deus não é afetada por ele. Se isso parece cruel, nós precisamos apenas observar a analogia do médico com seus pacientes. O bom médico deve demonstrar simpatia pelos problemas de seus pacientes e deve ser capaz de aliviar seu sofrimento, mas ele não deve experimentar os problemas de seus pacientes juntamente com eles. De fato, nós perderemos a confiança nele se ele fizer isso. O paciente em um leito de hospital não quer ver seu médico deitado em uma cama ao seu lado, assegurando-o de que sabe o que ele está sentindo.

Naturalmente, os oponentes da posição tradicional apelaram à expiação como uma evidência de que Deus realmente assume nosso lugar em nosso sofrimento — não em uma cama de hospital, mas na cruz. Eles afirmam que a

expição é uma evidência irrefutável de que Deus é passível, e alguns chegam a afirmar que, se assim não fosse, ele nunca poderia nos salvar.<sup>27</sup> Mais uma vez a resposta deve ser que, na cruz, a divina pessoa do Filho de Deus sofreu e morreu por nós em sua natureza humana, que ele assumiu no ventre de Maria. O mistério da encarnação é que a pessoa imortal assumiu uma natureza mortal para tornar possível seu sofrimento e morte em nosso lugar. Afirmar, como alguns teólogos modernos têm feito, que a *natureza* divina morreu no Calvário, é absurdo. Isso não apenas implicaria a morte de toda a Trindade, provocando, portanto, um *non sense* do sacrifício expiatório oferecido ao Pai, mas também envolveria a essência de Deus em uma contradição lógica. Isso sugeriria que, de alguma maneira, a essência de Deus poderia tornar-se pecado, o que vai contra todo o testemunho da Escritura sobre a perfeição e a bondade do Ser de Deus.

As implicações que uma doutrina da passibilidade divina tem quando aplicadas à essência de Deus são catastróficas. Nós somos deixados com um Deus que pode ser inutilizado pelo sofrimento; com certeza isso é em nosso favor, mas é um frio conforto ao pecador que precisa de um Deus que seja poderoso para salvar, não de um que seja enfraquecido pelas nossas enfermidades. Nós não nos podemos permitir enganar nesse ponto por um sentimentalismo impensado, nem por uma reação emocional de nossa parte, por mais nobre que isso possa ser ao sofrimento humano. A teologia de Moltmann saiu de um campo de concentração nazista, à luz do qual suas principais afirmações são perfeitamente compreensíveis, mas o fato de que Deus não desceu do céu para parar esse terrível massacre não significa, por si mesmo, que nós devamos mudar nosso ponto de vista sobre Deus. Nossa vida é envolta em mistérios que nós não podemos desvendar, mas Deus tem um propósito em tudo, e esse propósito um dia será revelado a nós. Os céus e a terra podem passar, mas Deus não passará, e até mesmo no mais profundo sofrimento humano ele está presente para oferecer a paz que o mundo não pode dar e não entende.

Comparados com os problemas em torno da impassibilidade, aqueles que se referem à imutabilidade e inalterabilidade parecem quase triviais. A interrelação dos problemas acerca da impassibilidade geralmente pressupõe mudança, e isso tem sido usado com frequência como um argumento em favor da impassibilidade divina pelos defensores do teísmo clássico. Hoje em dia nós agruparíamos esses dois atributos com o nome de imutabilidade, embora seja possível que João esteja se referindo a dois tipos diferentes de mudança – uma produzida de fora, e outra de dentro. Em qualquer caso,

esses dois atributos são cobertos pelo conceito de imutabilidade. Há pouca necessidade de nos alongarmos sobre esse assunto, a não ser para salientar mais uma vez que a resposta pessoal de Deus às suas criaturas não significa que sua essência seja mutável. O relacionamento é intrínseco ao conceito de pessoa, e qualquer coisa que pertença ao relacionamento deve ser considerada como consistente com o ser. As afirmações bíblicas que sugerem que Deus muda sua opinião não se referem a Deus em si mesmo, mas ao relacionamento que ele tem com os seres humanos. Nesse relacionamento Deus tem perfeita liberdade, mas nada do que ele faz deve ser interpretado como sendo inconsistente com sua natureza. Até mesmo em um caso como esse, a única coisa que é afetada é a dispensação de sua graça. Em si mesma, a qualidade de sua graça permanece totalmente inalterada.

O último atributo mencionado por João de Damasco é uma esquisitice para nossa mente, e esse atributo nós colocaríamos em primeiro lugar, ou pelo menos bem à frente de alguns outros, e poderia ser entendido como pertencendo mais aos atributos espaciais do que aos qualitativos. Esse atributo é a invisibilidade, um atributo que, por mais estranho que possa parecer, João parece ter entendido em relação ao movimento. A própria Bíblia fundamenta essa relação quando diz que Deus é como o vento, que se move, mas não pode ser visto (Jo 3.8). Seus movimentos e seus atos são reais, mais reais do que os nossos, mas eles não podem ser percebidos nem medidos pelos sentidos. Nem a essência de Deus nem a soma de todo movimento podem ser vistos ou descritos seja de que forma for (Êx 20.4 *etc*). Para nós, parece bastante óbvio dizer isso embora, naquele tempo, em um mundo cheio de idolatria cúltica, sua força possa ter sido profundamente sentida. Ao mesmo tempo, os cristãos são geralmente culpados de “pedir um sinal”, e nós devemos ser cuidadosos em evitar isso. Deus é grande demais, livre demais e poderoso demais para ser contido dentro dos limites de nossa fraca visão, e nós nunca devemos tentar limitá-lo dessa forma.

### ENTENDENDO A NATUREZA DIVINA HOJE

Agora nós alcançamos o fundo da lista de João, onde descobrimos, às vezes com um traje pouco familiar, a maioria dos atributos que normalmente associamos com o Ser de Deus. Nós os abordamos de forma simpática, e tentamos mostrar o teísmo clássico da melhor forma possível. Contudo, também descobrimos que alguns desses atributos estão sendo amplamente ataca-

dos hoje em dia, enquanto outros têm tendido a mudar seu significado e outros ainda não são mais identificados como conceitos separados. Nós podemos, portanto, continuar a usar a lista tradicional dos atributos de Deus e afirmar que, a despeito de todas essas coisas, ela ainda é válida hoje?

Se nós quisermos reorganizar as categorias aqui e ali, encontrar outras palavras para expressar o seu significado, ou ajuntar duas ou mais palavras debaixo de uma só idéia, não há um problema real, pois tudo o que nós estaremos fazendo é considerando a *forma* na qual o ensino clássico se expressa. Arrumar as coisas dessa forma é uma prática antiga, e, de fato, foi isso que João pensou que estivesse fazendo. É somente quando nosso pensamento se volta para a *substância* que surgem os problemas reais. Os argumentos sobre a impassibilidade de Deus, por exemplo, não serão desfeitos simplesmente mediante uma reclassificação dos atributos, mesmo que uma grande carga de debate possa ser evitada por uma definição mais clara do que eles significam. Ainda terá que se responder a questão de se é correto atribuir qualquer tipo de impassibilidade a Deus ou se, de fato, o teísmo clássico se deixou levar por uma estranha forma de pensar sobre esse assunto.

A insatisfação com a posição tradicional pode ser ainda maior se nós perguntarmos a nós mesmos qual realidade esses atributos realmente possuem. Seria a imutabilidade algo que se mantém por si mesmo? Nós podemos imaginá-la existindo em estado puro, sem nada mais? Nós já vimos como a onipresença, a onipotência e a onisciência implicam uma existência da outra, o que presumivelmente significa que é impossível que uma exista sem a outra. Mas se isso é verdade, que validade há nas distinções que o teísmo clássico tem feito? Nós não estamos simplesmente encontrando palavras diferentes para dizer o que no fim quer dizer a mesma coisa?

O teísmo clássico sempre tentou manter o equilíbrio entre os atributos individuais de Deus e a totalidade de sua essência ao dizer que cada atributo é igual a todo o seu Ser. A onipotência, por exemplo, não é uma parte que teoricamente poderia ser removida; ela é um conceito que descreve Deus em sua plenitude. Os outros atributos são co-inerentes em sua onipotência, e o mesmo pode ser dito de sua invisibilidade (pois Deus é completamente invisível), de sua imutabilidade, de sua impassibilidade e assim por diante. Também é verdade que alguns dos atributos de Deus são mais fundamentais do que outros. A onipotência acarreta e possibilita a invisibilidade, mas o mesmo não pode ser dito ao contrário. Deus poderia ser totalmente impassível e invisível sem ser Todo-poderoso. Há alguma forma pela qual possa ser estabelecida alguma hierarquia ou escala?

Há uma boa razão para se considerar a onipotência de Deus como o seu atributo mais fundamental. É que, na Bíblia, esse atributo não é descrito como um adjetivo nem mencionado por algum tipo de metáfora, mas é expresso como um nome que é um título de Deus. Ele é *El Shaddai, Ho Pantokrator*, o Todo-poderoso. Por essa razão, uma reestruturação moderna dos atributos de Deus provavelmente começaria com a onipotência, e organizaria os demais atributos interpretando-os em termos das exigências do Deus Todo-poderoso. Se isso for feito de uma forma sistemática, isso causará um grande realinhamento na forma e na definição dos atributos, embora no fim provavelmente haja pouca diferença substancial na doutrina clássica. É importante que seja dito, para que se evite qualquer mal-entendido, que uma hierarquia dos atributos baseada na onipotência não significa que alguns deles possam ser menos essenciais que outros, ou mesmo opcionais no Ser de Deus. A simplicidade de Deus nos assegura de que não há algo como um atributo não-essencial no Ser de Deus, o que de forma nenhuma nos impede de fazer uma organização lógica desses atributos.

Pela mesma razão, não há motivos para não manter as outras distinções que são geralmente usadas para classificar o Ser de Deus. Argumentar, como alguns têm feito, que há uma oposição real, em princípio, entre os atributos “negativos”, como a infinidade, e os “positivos”, como a eternidade, é introduzir uma distinção puramente lexical na substância de Deus. É difícil enxergar qual diferença prática há entre infinidade e onipresença, por exemplo; uma parece implicar outra. Se os dois termos são apenas duas formas diferentes de dizer a mesma coisa, o fato de que infinidade é uma palavra “negativa” perde qualquer significado especial que originalmente possa ter tido.

É igualmente fútil tentar manter uma distinção entre os atributos “comunicáveis” e “incomunicáveis” de Deus, pelo menos no nível da essência divina. Há, certamente, uma diferença real aqui, mas ela está vinculada e é logicamente dependente da distinção maior entre as pessoas e a essência de Deus. Isso acontece porque as pessoas comunicam, mas a essência não, e por isso os atributos da essência de Deus são incomunicáveis. Em alguns casos, o que parece ser um só atributo aparece nas duas categorias, como, por exemplo, a eternidade. No contexto de seu relacionamento pessoal com Deus, os cristãos possuem o dom da vida eterna, sem, contudo, serem isentos da morte no nível natural. Falar em relacionar essa distinção aos princípios teológicos de pessoa e essência faz com que a classificação dos atributos seja arbitrária, e até mesmo conduza a sérios erros, como, por exemplo, quando é dito que os cristãos

têm direito de ser curados de suas enfermidades na carne mortal. Há uma confusão aqui entre o espiritual e o material que é um resultado direto de uma falha em distinguir entre pessoa e essência em Deus e nos seres humanos.

É claro que nada disso afeta a mais profunda questão colocada pela abordagem apopática (negativa) à Teologia, que é se os atributos essenciais de Deus são, em última instância, concebíveis como tais. Quando tudo está dito e feito, o que nós podemos dizer sobre a infinidade de Deus? O próprio conceito não implica que nós formamos uma imagem mental, um ídolo em nossa mente, que não pode corresponder em qualquer sentido real àquele que está acima de todo pensamento e além de todo ser? Há uma longa tradição de incompatibilidade e até mesmo de antagonismo entre a abordagem escolástica e a abordagem mística à Teologia, embora, curiosamente, ambas tenham encontrado inspiração nos escritos de João de Damasco. É, evidentemente, possível ler João a partir de qualquer perspectiva, sem que se perceba qualquer incongruência. Isso acontece porque João não afirma claramente se ele considerou os atributos que relacionou como negativos ou não. É provável que ele o tenha feito, e a tradição oriental o tem seguido nesse pressuposto. Mas a questão não é tão nítida como excluir o desenvolvimento medieval ocidental, que seguiu um curso diferente. A diferença é tão grande que, eventualmente, a tradição ocidental chega até mesmo a ponto de considerar atributos como imutabilidade e incorporeidade como entidades reais em si mesmas, que podem ser concebidas e até percebidas pelo intelecto.

Os reformadores não se conformaram com o intelectualismo escolástico, embora protestantes posteriores tenham se apossado dele com poucas mudanças. Como nós já vimos, Calvino relutou muito em dizer qualquer coisa sobre a essência de Deus, e empenhou-se em dizer que nós conhecemos Deus somente por meio de suas pessoas. Ao fazer isso, ele estava se movendo da teologia ocidental medieval para a posição ocidental primitiva, ou mística. Infelizmente, não se sabe se essa mudança foi fruto de sua leitura independente da Bíblia, ou se refletia a influência dos antigos Pais gregos, cujos escritos ele também tinha lido. Provavelmente haja um pouco de cada leitura em sua obra, embora nós devamos ressaltar que Calvino não abraçou a teologia apopática em nenhum momento no desenvolvimento de sua forma. Ao dizer que Deus não pode ser conhecido em sua essência mas *pode* ser conhecido em suas pessoas, Calvino permitiu que a teologia apopática fosse direto no que diz respeito à essência divina, mas ele não aceitou que isso pudesse ser aplicado também à nossa experiência com as pessoas da Trindade.

A posição de Calvino nos parece ser fundamentalmente sólida, tanto porque ela faz a correta distinção entre o que é cognoscível e o que não é cognoscível em Deus, quanto porque ela insiste em que o que é cognoscível só pode ser entendido no contexto de um relacionamento pessoal com ele. É inconcebível um conhecimento de Deus desinteressado ou separado dele. A posição de Calvino também consegue manter uma preocupação própria com o Ser não cognoscível de Deus, algo que corre o risco de ser esquecido em nossos dias. Uma ênfase exagerada no conhecimento de Deus baseado em nosso relacionamento pessoal com ele pode facilmente conduzir a um embaçamento semi-consciente de sua divindade, uma perda da noção de seu glorioso poder e de sua majestade. Nós estamos diante desse perigo hoje porque temos negligenciado os atributos de Deus ou tentado reinterpretá-los em formas que são estranhas à sua natureza. A teologia do processo vai ainda mais longe ao reformular completamente sua visão de Deus para fazer com que ele se enquadre dentro de um esquema temporal e espacial. Em suas formas mais radicais, essa reformulação é muito extrema e muito insustentável para ser capaz de rivalizar com o Cristianismo tradicional por muito tempo. Mas há muitas formas pelas quais é possível parar uma teologia do processo plenamente desabrochada, e ainda injuriar o conceito bíblico de essência de Deus. A atitude que vê Deus exclusivamente em termos subjetivos e funcionais, e nega a sua transcendência e objetividade, é o primeiro passo para se abandonar o Cristianismo tradicional. Pode ser verdade que as formas pelas quais o teísmo clássico tem sido expresso seja inadequada em certos pontos e necessitem de uma revisão, mas abandonar completamente sua substância é abandonar o Deus da Bíblia.

### **A FALHA DA TEOLOGIA NATURAL**

De nosso breve panorama dos argumentos tradicionais para a existência de Deus e de nosso exame dos atributos que são costumeiramente relacionados à sua natureza, retornamos inevitavelmente à questão que repousa sob todas as tentativas de se estudar Deus dessa forma. Que lugar, se é que existe esse lugar, uma teologia natural pode ter em nosso mundo moderno? O esquema ontológico, que o teísmo clássico compartilha com outras disciplinas culturais e científicas, agora tem dado forma a uma abordagem muito mais funcional. Nós não estamos mais tão preocupados quanto nossos ancestrais com o problema do Ser puro; hoje é a ação e o poder de Deus que excitam nosso interesse e nossa atenção.

Por um lado, isso tem exigido uma revisão do teísmo clássico ao longo de linhas que possam acomodar uma teologia mais “dinâmica”, e isso explica o surgimento de movimentos como a teologia do processo. Por outro lado, isso também tem contribuído para uma difusão do Ateísmo e do Agnosticismo, pois uma abordagem funcional de Deus exige evidências de que ele trabalha diretamente em nossa vida. Se nada acontece conosco que possa ser atribuído a Deus (e a nada mais), então nós podemos viver sem ele, e nem precisamos nos preocupar se ele existe ou não.

Não é de se surpreender que as demandas de um moderno esquema funcional tenham conduzido a teologia natural, que tem sido desafiada pelas recentes teorias e descobertas, à desordem. A teologia natural edifica uma boa parte de seus argumentos sobre a analogia do ser, um procedimento que agora parece estar desacreditado pelo abandono do conceito tradicional de substância. O quadro de uma hierarquia de seres se desenvolvendo a partir da ameba para os seres humanos e daí para Deus, que foi elaborado em diferentes épocas ao longo dos séculos, foi completamente superado pelas modernas teorias biológicas. A evolução pode parecer um panorama dessa idéia, mas evidentemente não o é, pois não há evolução dos seres humanos para Deus. A escala evolutiva pára na raça humana, pois nenhuma outra forma de vida pode ser avaliada pela investigação científica, e a teologia natural fica, assim, sem um suporte viável.

Essa impossibilidade de avaliar Deus é, de fato, o maior argumento contra a teologia natural, pelo menos na forma em que ela tem sido tradicionalmente apresentada. A atividade de Deus pode sempre ser “compreendida dentro” do universo, cuja origem pode ser atribuída a ele. Mas na medida em que espera encontrá-lo em sua criação por meios científicos, a teologia natural fica completamente prejudicada em seu princípio. Simplesmente não há uma forma pela qual Deus possa ser medido e não há necessidade de sua existência para explicar o curso dos acontecimentos. Em termos estritamente científicos, portanto, a existência de Deus é supérflua, pois ela não está no escopo da investigação científica.

É claro que é igualmente verdadeiro que a ciência não prova que Deus *não* existe. O ateísmo científico do tipo praticado até recentemente na Europa Oriental é tão insustentável quanto a teologia natural. Para sua validade superficial, ele depende do pressuposto não garantido de que os métodos científicos são adequados para explicar tudo o que existe no mundo real. A opinião ocidental nunca se comprometeu com esse ponto de vista de for-

ma dogmática, embora ele tenha sido geralmente aceito pelos eruditos ocidentais de forma até mesmo mais absoluta do que nas sociedades marxistas.

Um resultado desse comprometimento com a ciência pode ser visto no desejo amplamente difundido hoje em examinar o que é reveladoramente chamado de “paranormal”. A palavra é interessante em si mesma porque revela uma crença fundamental na norma científica. O estudo da paranormalidade, de fato, nunca recebeu aprovação universal nos círculos científicos, sendo mais firmemente combatido por aqueles que crêem que o método científico é a chave de toda verdade. A despeito disso, há agora uma grande abertura para a paranormalidade, em parte porque os experimentos científicos têm revelado complexidades no universo que antes nem eram sonhadas, e também em parte porque a confiança no poder da ciência para resolver todos os problemas tem enfraquecido consideravelmente. O que uma vez se supôs ser o anúncio de uma era de progresso, livre dos temores arraigados na superstição, acabou se tornando um monstro que coloca diante de nós uma ardente destruição, infinitamente mais terrível que qualquer quadro medieval do inferno. O mundo moderno saudou como libertadora a força que agora tenta destruí-lo, um terrível paradoxo que tem levado muitas pessoas a buscar em outros lugares sentido para sua vida. Isso significa que o Cristianismo tradicional, com ou sem sua teologia natural, experimentará um grande avivamento?

A busca de significado tem certamente conduzido algumas pessoas de volta para o Cristianismo, embora seja verdade que muitos também estejam sendo atraídos para o misticismo oriental, para as filosofias esotéricas e para fadas de diferentes tipos. Em alguns casos, provavelmente seja verdade que o próprio Cristianismo é percebido nessa luz, e há muitos aspectos da corrente de devoção popular que parecem mais um modismo místico do que o ensino bíblico em ação. Certamente não pode ser admitido que um abandono em larga escala do deus da ciência automaticamente conduzirá a um reavivamento da fé cristã em sua forma tradicional.

O Cristianismo não é algo que os seres humanos tenham inventado ou descoberto; ele é algo que Deus revelou. Os esforços humanos e a teologia natural falham porque seu ponto de partida é fraco demais para levá-los até o fim. Pessoas desiludidas não serão capazes de redescobrir Deus olhando à sua volta, nem mesmo lendo a Bíblia ou contemplando a figura de Jesus. É claro que essas coisas são úteis e necessárias, mas a crença na existência de Deus, em última instância, não depende delas, mas de uma convicção que somente o Espírito Santo pode produzir no coração. Desde o princípio o

Cristianismo tem sido uma proclamação, não uma tese apoiada por vários argumentos. Os apóstolos clamavam para o compromisso com Cristo por meio da pregação do evangelho de pecado, justiça e juízo (Jo 16.8-11). Quando essa ênfase é diluída ou abandonada, como tem sido amplamente feito em nossos dias, a glória do Senhor se afasta, o poder da igreja se enfraquece, e a crença em Deus se desvanece.

Quando isso acontece, as pessoas que procuram pela verdade apelam ao fenômeno de Jesus, mas se elas perderem a convicção dada pelo Espírito, elas ficam sujeitas a concluir que nós podemos conhecer perto de nada da vida e ensino de Jesus, pois os eruditos não chegam a um acordo sobre ambos. As pessoas podem até mesmo procurar vestígios da Trindade, seja nos seres humanos ou na ordem criada. Os tradicionalistas podem ressuscitar as provas para a existência de Deus, modificadas para responder aos argumentos levantados contra elas e, com as opiniões e atitudes corretas, eles podem atrair os desiludidos para uma forma de neo-conservadorismo. Suas tentativas de tirar Deus do esquecimento podem revelar-se corajosas, irrelevantes ou desastrosas, de acordo com nosso ponto de vista, mas em termos de resultados talvez elas sejam mais apropriadamente descritas como patéticas. O Deus da Bíblia pode ser conhecido e experimentado somente na forma que ele mesmo decretou. As provas da existência de Deus oferecidas pela teologia natural não são convincentes, exceto para aqueles que já entregaram sua vida àquele que é o caminho, a verdade e a vida, e experimentaram por si mesmos a paz de Deus, que ultrapassa todo o nosso entendimento natural.

## SUMÁRIO

No fim de um longo e geralmente difícil capítulo, sumariamos nossas descobertas da seguinte forma:

1. Deus é um Ser que existe em uma eternidade objetivamente concebível, livre de todas as limitações de tempo e espaço. Nesse Ser (ou essência) ele é completamente diferente de nós ou de qualquer coisa na ordem criada e é, portanto, fundamentalmente não-cognoscível.
2. O Ser de Deus pode ser descrito somente em termos de sua natureza, que faz um claro contraste com tudo o que nós já experimentamos. Por essa razão, a maioria das palavras usadas para descrever a natu-

reza divina é negativa em sua forma, isto é, elas nos falam o que Deus não é, e não aquilo que ele é. É, portanto, errado construir demais sobre elas, admitindo que nós podemos, de alguma forma, definir o Ser de Deus. O máximo que nós podemos esperar dessas palavras é que elas excluam certos entendimentos equivocados, e dessa forma aceitamos o fato de que qualquer definição do Ser de Deus terá suas próprias dificuldades lógicas.

3. As assim chamadas “provas” da existência de Deus podem ser usadas apenas para fornecer evidências para uma crença que já existe por outras razões. A teologia natural, da qual as “provas” são a pedra fundamental, nunca poderão tomar o lugar de um encontro pessoal com Deus, que só pode acontecer no nível pessoal. Dessa forma, a substância de nosso conhecimento de Deus encontra-se no reino da experiência pessoal, que nos conduz diretamente ao segundo aspecto de nossa teologia – a identidade e o relacionamento das três pessoas que formam a unidade da Divindade. É principalmente desse assunto que os demais capítulos desse livro tratarão.

# 3

---

## UM DEUS EM TRÊS PESSOAS

### CONHECENDO DEUS PESSOALMENTE

A grande diferença entre a fé cristã e qualquer tipo de teologia filosófica é que os cristãos afirmam conhecer Deus, a realidade última, pessoalmente. A crença de que Deus é um Ser pessoal é compartilhada com outras crenças monoteístas, especialmente o Judaísmo e o Islamismo, mas o Cristianismo é fundamentalmente diferente delas por afirmar que o *único* Deus no qual todos nós cremos é conhecido por nós não como uma, mas como três pessoas distintas. Para um judeu ou para um muçulmano, isso parece ser uma negação do monoteísmo, e devemos admitir que muitos cristãos também encontram dificuldade em sustentar a Trindade de pessoas na unidade de um só Ser divino. Sem a Trindade, não haveria Cristianismo. Nossa crença na obra salvadora de Cristo, o Filho de Deus, e na habitação permanente de Deus, o Espírito Santo, exige que nós cultuemos Deus dessa forma.

Nesse capítulo nós analisaremos brevemente o quadro de Deus que nos é dado no Antigo Testamento, e então observaremos como e por que os cristãos foram forçados a modificar esse quadro à luz da revelação dada em e por meio de Jesus Cristo. Para tanto, consideraremos as alternativas ao Trinitarianismo e discutiremos as razões pelas quais a igreja as rejeitou.

O capítulo termina com um exame detalhado da evidência do Novo Testamento para a doutrina trinitária de Deus que a igreja primitiva eventualmente elaborou como sua interpretação definitiva da teologia bíblica.

### O QUADRO VETEROTESTAMENTÁRIO DE DEUS

Não há dúvida de que as grandes religiões monoteístas, inclusive o Islamismo, possuem seu próprio entendimento teológico baseado primariamente nos textos bíblicos. O que talvez seja menos claro é o alcance daquilo que as Escrituras realmente representam como única fonte de interpretação da realidade. Como nós já observamos, alguns eruditos argumentam que os antigos israelitas prestavam culto a um só Deus, sem necessariamente negar a existência de outros. De acordo com essa teoria, Abraão e seus descendentes se especializaram no culto a Yahweh, que originalmente era um deus tribal semita, e fizeram desse culto o emblema que os distinguia como povo. Eles não eram originariamente hostis a outros deuses, embora inevitavelmente a exclusividade do culto tribal tenha se feito sentir. No tempo das monarquias israelitas (c. 1000-586 a.C.), a existência de deuses rivais foi aumentando e sendo considerada como uma questão de sobrevivência nacional. Por causa disso, a classe dirigente de Jerusalém, que sempre foi um baluarte do culto a Yahweh, começou a suprimir os cultos rivais e a centralizar o culto a Yahweh no templo, onde sua pureza podia ser controlada. Muito mais tarde, depois do exílio (586-539 a. C.), o culto a Yahweh desenvolveu um esforço filosófico. Esse esforço filosófico foi baseado, em parte, nas tradições nativas de sabedoria, e em parte na influência grega, que se tornou muito poderosa depois do tempo de Alexandre, o Grande (336-323 a. C.). Esse esforço conduziu o povo do henoteísmo<sup>1</sup> para o monoteísmo, e pavimentou o caminho para os clamores exclusivistas do Cristianismo.<sup>2</sup>

Esse esboço grosseiro do desenvolvimento da religião israelita tem muitas variações, incluindo a crença de que os israelitas primitivos eram realmente politeístas, para os quais Yahweh passou a ter uma grande importância, mas há duas coisas que são comuns a todas as suas formas. A primeira é a convicção de que um Deus, Yahweh, é central na identidade religiosa de Israel; a segunda é que os israelitas, ou indivíduos dotados entre eles, eram responsáveis por selecioná-lo como sua divindade tribal e por movê-lo do estágio primitivo esboçado acima para o sofisticado monoteísmo que nós temos hoje. Colocadas de outra forma, essas teorias afirmam que o quadro de Deus apre-

sentado no Antigo Testamento é resultado do discernimento e da percepção humana, que gradualmente ampliou e adaptou uma faísca latente nas primitivas tradições israelitas. É desnecessário dizer que essa opinião contrasta dramaticamente com o quadro tradicional que é apresentado na Bíblia, e que tem sido aceito pelo Cristianismo ortodoxo através dos tempos. A tradição ortodoxa diz que Yahweh era, desde o começo, o único Deus verdadeiro, que se revelou de diferentes formas em diferentes épocas (Hb 1.1,2). Ela aceita o fato de que a percepção humana dessa revelação sempre foi, em algum sentido, inadequada, embora dizer que ela tem sido defeituosa ou distorcida seja uma questão de discussão. Até mesmo os cristãos mais judaizantes sempre estão prontos para admitir que o Novo Testamento é uma revelação de Deus mais completa que o Antigo Testamento, mas, alinhados com o carro-chefe da tradição cristã, eles não aceitam que essa “progressão” envolva a correção de erros anteriores. O Deus de Abraão, Isaque e Jacó é também o Deus de Jesus Cristo, plenamente reconhecido como tal em todos os aspectos essenciais. É uma certa característica da erudição moderna dizer que os adeptos da tradição ortodoxa, e não o texto bíblico, sugerem que Yahweh começou sua carreira como um tirano tribal de visão limitada e sanguinário, que mais tarde se transformou no Deus universal da paz e do amor.

Aqueles que crêem que o monoteísmo tradicional foi a mais primitiva religião de Israel podem apontar, com alguma justiça, que os argumentos contra sua posição são puramente especulativos. O henoteísmo primitivo é uma tese baseada mais em inferências do silêncio dos textos do que em afirmações específicas e positivas. É o fato de que outros deuses não são condenados na narrativa patriarcal ou em algum outro lugar da primitiva literatura de Israel que dá origem a essa suposição, e a seu favor quase nada pode ser apresentado além disso. Costumava-se pensar que a co-existência de dois nomes para Deus, El e Yahweh, fosse uma indicação desse estágio primitivo, mas isso não é mais aceito. Nos documentos mais antigos os dois nomes são intercambiáveis, e chegam a ser usados lado a lado, de forma que é impossível isolar traços distintos em qualquer estágio do conhecido desenvolvimento da literatura do Antigo Testamento. É provavelmente verdade que El seja um termo mais geral para a Divindade que Yahweh, mas a sugestão de que o segundo seja inferior, dependente ou mais restrito em seu escopo do que o primeiro não pode ser sustentada pelas evidências.<sup>3</sup> Outro ponto importante é o fato de que, de acordo com o Antigo Testamento, Yahweh é um Deus de poder ilimitado, suficiente para suprir todas as necessidades de Israel. Ele pode der-

rotar os deuses de outras nações, trazer bênçãos tangíveis ao seu povo, e pode fazer, de forma geral, tudo aquilo que lhe agrada. Nunca há qualquer sugestão de que um clamor de socorro dirigido a Yahweh não será ouvido pelo fato de que a petição em questão esteja fora de suas habilidades, ou fora da esfera de sua competência. Isso sugere que, para os israelitas, outros deuses eram supérfluos, e o fato de que, no Antigo Testamento, as reivindicações de Yahweh dependem de suas habilidades para agir implica que não se pensava que pudessem existir outros deuses como Yahweh. É possível, como muitos cristãos de fato crêem, que os deuses dos pagãos fossem poderes demoníacos, e não apenas projeções da imaginação,<sup>4</sup> mas, o que quer que se pense sobre essa sugestão, não há dúvida de que os deuses pagãos podiam até mesmo ser considerados iguais ao Deus de Israel. Há, portanto, muitas boas razões para crer que a religião israelita, desde seus estágios iniciais, era um monoteísmo prático, embora apenas lentamente ele tenha alcançado a sistematização articulada e filosófica tão familiar em nossos dias.

A igreja cristã adotou a forma do monoteísmo judaico, com o qual estava familiarizada, e tem afirmado sempre que o Deus de Israel é o mesmo Deus que é cultuado em Jesus Cristo. Mas até mesmo um observador casual pode ver que o trinitarianismo cristão distancia a sua teologia de qualquer tipo de Judaísmo. Quais foram os fatores que impeliram os cristãos primitivos a abandonar sua herança entendendo Deus de forma trinitariana, e por que tentativas posteriores para fazê-lo retornar a um monoteísmo estrito foram rejeitadas? Essa questão talvez seja a matéria mais importante com a qual os cristãos têm que lidar, especialmente se eles se engajarem em um diálogo inter-religioso, ou em uma missão a pessoas de outra religião. Seria reconfortante ser capaz de dizer que a teologia trinitária é tão simples quanto qualquer tipo de monoteísmo, mas é claro que ela não o é, e os passos que os cristãos deram para sair do Judaísmo foram quase tão complexos quanto as doutrinas que eles proclamavam.<sup>5</sup> Nesse capítulo nós veremos cada passo, e tentaremos demonstrar como e por que a igreja se viu obrigada a afirmar sua própria e única forma de monoteísmo.

## UNITARISMO?

### *Formas não-cristãs de unitarismo*

Para o Judaísmo e o Islamismo, para não mencionar um grande número de desdobramentos heréticos do Cristianismo, a essência da teologia é uma crença na absoluta unidade de Deus. A crença é tão forte que qualquer com-

prometimento desse princípio básico é imediatamente considerado como falso, e até mesmo blasfemo. É claro que os cristãos concordam com judeus e muçulmanos que há somente um Deus, mas, para escândalo tanto de judeus quanto de muçulmanos, os cristãos afirmam que esse único Deus é também uma Trindade de pessoas. Para deixar a questão ainda mais complicada, os cristãos não crêem que a Trindade seja formada cortando-se Deus em três pedaços, ou considerando-o sob três ângulos diferentes – idéias que, embora sejam inaceitáveis, pelo menos conservariam uma certa semelhança com o monoteísmo. Os cristãos insistem que cada uma das pessoas é plenamente Deus, e, ao mesmo tempo, distinta das outras pessoas. Para judeus e muçulmanos, parece que os cristãos afirmam tudo o que eles crêem sobre Deus e, então, acrescentam outras duas pessoas extras, cuja existência parece contradizer uma afirmação amplamente comum do monoteísmo.

Essas diferenças entre as grandes religiões monoteístas são importantes não somente por razões históricas, mas também por causa de nosso contemporâneo diálogo religioso. Os cristãos precisam estar conscientes de outras religiões e de sua teologia, em parte porque o ambiente geral de tolerância no qual nós vivemos tende a ser simpático às crenças não-cristãs, mas também por causa do desafio real que elas apresentam à nossa fé. No diálogo interdenominacional, o Cristianismo está condenado a parecer o estranho entre os grandes sistemas monoteístas, e a tentação de reduzir Jesus ao nível de Moisés, Maomé ou Buda se torna muito grande. A insistência ortodoxa tradicional de que Jesus não foi apenas um grande mestre moral, mas Deus encarnado, parece arrogante em um ambiente espiritual que, contrário a esse ensino, aceita que há mais de um caminho para Deus.<sup>6</sup> Por causa disso, os cristãos devem ter um claro entendimento de como e porque eles diferem daqueles cujas crenças parecem ser muito semelhante à deles. No caso do Islamismo, há também o pensamento de que, historicamente, ele tem feito inumeráveis convertidos do Cristianismo – muito mais, é fato, do que os convertidos que o Cristianismo tem ganho do Islamismo.

Para começo de conversa, qualquer pessoa deve concordar que o Judaísmo mantém um relacionamento especial com o Cristianismo. A igreja cristã começou entre os judeus, e só gradualmente ela se separou de sua religião mãe, e com alguma dificuldade. Além disso, os cristãos aceitam as Escrituras judaicas como tendo sido inspiradas por Deus, e eles se apropriaram da herança do antigo Israel. Certamente é verdade que tem sido uma tendência entre os cristãos desprestigiar o Antigo Testamento na prática real, e isso tem

sido até mesmo justificado teologicamente, dizendo-se que o quadro de Deus no Antigo Testamento é fundamentalmente subcristão. Essa opinião foi sustentada pelo herege do século 2º chamado Márcion (c. 144), e pode ser encontrada hoje entre alguns dos teólogos e eruditos bíblicos mais liberais. Por outro lado, há também uma outra tendência, que foi particularmente forte no século 5º e depois da Reforma, de transformar o Cristianismo naquilo que Tertuliano chamou de *nova lex* (“nova lei”), isto é, uma forma universalizada e reorganizada de Judaísmo. Em algum lugar entre esses dois extremos está o carro-chefe da herança cristã, que canoniza o Antigo Testamento e seu ensino, enquanto reconhece que ele deve ser entendido diferentemente, à luz da nova dispensação.

Isso é importante porque, quando os cristãos tentam avaliar o Judaísmo, eles são propensos a cair em um dos dois erros fundamentais. Ou eles consideram o Judaísmo como sendo basicamente a mesma religião que o Cristianismo, mas sem o apelo universal deste último, ou eles o vêem como uma viva fé emperrada por alguma forma de legalismo, do qual Jesus e os cristãos primitivos tentaram se libertar. O problema com essas abordagens não é que elas sejam falsas, mas que elas se concentram em questões secundárias, e falham em arcar com as diferenças básicas entre as duas religiões, que repousa em seu equivocado entendimento de Deus e sua abordagem dele.

Aos olhos dos judeus, Deus fez uma aliança com Abraão e com seus descendentes, que agora formam a nação de Israel. Essa aliança é um relacionamento pessoal com Jacó (Israel), no qual a nação participa mediante um tipo de extensão corporativa. A forma pela qual essa aliança opera é apresentada na lei de Moisés, onde o papel de cada membro da sociedade é definido em relação à aliança, e especialmente em relação ao sacrifício expiatório feito anualmente pelo sumo-sacerdote no templo de Jerusalém. Como um oficial do culto, o sumo sacerdote é um representante do povo diante de Deus, e um tipo de mediador entre Deus e os homens. Mas embora esse papel seja único, o sacerdote não era necessariamente o único mediador entre Deus e os homens, como nós podemos ver a partir do lugar especial dado aos profetas, e mais tarde também aos reis. Na forma davídica clássica da sociedade de Israel, os profetas, os sacerdotes e o rei eram oficiais pelos quais Deus entrava em contato com seu povo.

No Judaísmo posterior, esses ofícios gradualmente perderam sua função. O reinado deixou de existir em 586 a.C., e nunca foi restaurado. A profecia cessou cerca de 400 anos a.C. e os escritos religiosos produzidos depois

dessa data foram excluídos do cânon hebraico. O sacerdócio, que durou até o ano 70 d.C., no tempo de Jesus parecia ser o mais importante ofício de Israel, mas seu subsequente desaparecimento deixou os judeus sem qualquer outra coisa a não ser a lei e as tradições, que deviam ser interpretadas. Como resultado, seguiu-se um desenvolvimento do legalismo judaico que produziu a Mishnah e o Talmude, escritos que não são aceitos pelos cristãos, mas que hoje formam a real base do Judaísmo.

Do ponto de vista cristão, o que mais chama a atenção sobre esses escritos posteriores é quão pouco eles realmente falam sobre Deus. Nem mesmo o misticismo judaico, que em certa medida é uma compensação pela aridez da tradição legalista, fala dessa união e comunhão com Deus, que é a principal característica de sua contraparte cristã, e, quando ele o faz, como nos escritos de Martin Buber, provavelmente isso se deva a uma substancial influência cristã. O misticismo judaico tende a ser esotérico, quase mágico em seu uso da oração e de objetos materiais, com uma forte ênfase sobre os anjos e outros seres espirituais que ficam, mas raramente mediam, entre Deus e os seres humanos.

No Judaísmo, Deus é único e pessoal, mas embora essas características sejam fundamentais ao seu ser, elas não são o elemento mais importante na adoração judaica. Os judeus tendem a se preocupar com a santidade de Deus e especialmente com o nome divino, uma atitude que lhes foi inculcada pela lei actual de Israel. O principal propósito dessa lei é manter os judeus limpos, puros e incontaminados, e também ocupá-los com seu chamado como povo escolhido de Deus. Mas o legalismo restritivo que essa lei tem acarretado não é considerado por aqueles que a sustentam como uma restrição à sua liberdade espiritual. Pelo contrário, ela lhes parece ser a principal base de sua segurança e liberdade espiritual, pois somente dentro dos estreitos limites da lei é que os judeus podem estar certos de que vivem de acordo com a vontade de Deus. A lei, suplementada pelas interpretações de gerações posteriores, é reverenciada como a voz de Deus, por meio da qual a nação entra em uma viva experiência de seu relacionamento actual com ele.

Em princípio, o Cristianismo subscreve a aliança judaica e a crença em um Deus santo que a produziu. O Cristianismo também aceita a lei de Moisés como uma revelação da santidade de Deus, mas afirma que ela não pode ser usada como um meio para a salvação. Aos olhos cristãos, ninguém pode cumprir perfeitamente a lei em nenhum sentido, porque, no fundo, o problema do pecado humano é o rompimento do relacionamento com Deus. Somente quando a questão é colocada dessa forma é que o caráter espiritual da

lei pode começar a fazer sentido e tornar-se aplicável a nós. Ao mencionar esse relacionamento rompido com Deus, os cristãos concordam com os judeus tradicionais, quando dizem que o sacrifício expiatório previsto pela lei é fundamental, mas insistem em dizer que esse sacrifício foi realizado de uma vez por todas em Jesus Cristo. Ele se tornou tanto o sacerdote quanto a vítima do sacrifício, e agora ele está na presença de seu Pai como nosso Mediador e advogado no julgamento. Quando os cristãos são questionados sobre o motivo pelo qual eles crêem nisso, eles respondem que Jesus não foi um profeta ou um rabi comum, mas o próprio Deus, que se tornou homem para colocar um fim na necessidade de sacrifício e para tornar permanente a reconciliação entre a humanidade e Deus.

Na igreja primitiva, provavelmente havia seitas judaico-cristãs que pensavam que Jesus era um anjo, não o próprio Deus.<sup>7</sup> Mais tarde, houve o famoso herege Ário (d. 336), que cria que Jesus foi a maior de todas as criaturas – de fato, uma criatura divina – cuja natureza transpôs o abismo entre o divino e o humano pelo estabelecimento de um meio-caminho entre ambos, mas sem combinar as duas naturezas em sua plenitude uma com a outra. Não há razão para duvidarmos da popularidade de tais idéias, que para muitas pessoas teria sido muito mais fácil absorver do que a total união de naturezas opostas que aconteceu no Deus-homem Jesus Cristo. O ponto mais significativo é que essas idéias foram rejeitadas, apesar de sua atratividade, porque elas não faziam justiça à reivindicação cristã sobre Deus, e sobre como ele poderia ser conhecido em Cristo.

A diferença entre o Judaísmo e o Cristianismo não era simplesmente que este oferecia um super-homem Mediador entre Deus e a humanidade, mas que ele pregava a necessidade e a possibilidade de um novo tipo de relacionamento com Deus. Para expressar essa diferença de uma forma tão simples quanto possível, o Cristianismo deu aos seres humanos a oportunidade de conhecer Deus pelo lado de *dentro*, enquanto os judeus só o conheciam pelo lado de *fora*. Em termos religiosos, isso significa que o véu que dividia o Santo dos Santos no templo foi tirado, e que todas as outras divisões, que separavam homem e mulher, escravo e livre, judeu e gentio, foram abolidas (Gl 3.28). Um cristão era aquele que estava assentado “... nos lugares celestiais em Cristo Jesus” (Ef 2.6), capaz de entrar na presença de Deus, o Pai, por meio da união com Cristo, no poder do Espírito Santo.

A revelação da Trindade, como oposta ao unitarismo do Judaísmo, pode ser explicada somente pela transformação da perspectiva produzida por Jesus. A Trindade pertence à vida interna de Deus, e pode ser conhecida somente por

aqueles que compartilham dessa vida. Contanto que nós observemos Deus pelo lado de fora, nós nunca veremos além de sua unidade, pois, como os Pais capadócijs e Agostinho perceberam, as obras externas da Trindade são plenas (*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*)<sup>8</sup> Isso significa que um observador externo nunca perceberá a realidade interna de Deus, e nunca entrará em comunhão com ele, o que nos é prometido em Cristo. Os judeus podem reconhecer a existência de Deus e conhecer sua lei, mas sem Cristo eles não penetram o mistério dessa comunhão divina que os cristãos chamam de Trindade. Quando nós nos movemos do monoteísmo do Judaísmo para o monoteísmo do Islamismo, encontramos um conjunto de problemas ainda maior. Apesar do constante contato e interação desde o tempo de Maomé, cristãos e muçulmanos hoje sabem muito pouco sobre a crença um do outro, e têm muito menos simpatia um pelo outro do que entre cristãos e judeus, ou até mesmo entre muçulmanos e judeus (em relação com esse fato nós não podemos nos esquecer de que a hostilidade entre judeus e muçulmanos é um fenômeno relativamente recente, causado pelo estabelecimento de um Estado judeu na Palestina, e que, por séculos, seguidores das duas religiões tiveram um bom convívio uns com os outros). Cristãos e muçulmanos, por outro lado, raramente têm sido amigos e freqüentemente têm sido grandes rivais. Com muito poucas exceções, um lado não tem visto muita coisa em comum com o outro. Os cristãos não sentem que compartilham de uma herança comum com os muçulmanos da mesma forma que a compartilham com os judeus, e os muçulmanos não vêem qualquer necessidade de considerar as reivindicações dos cristãos, pois eles crêem que o Islamismo superou o Cristianismo da mesma forma que os cristãos crêem que o Cristianismo superou o Judaísmo.

Maomé (c. 570-632) é conhecido por ter tido contato com judeus e com alguns grupos cristãos, apesar da precisa identidade dos últimos ser uma questão disputada.<sup>9</sup> É provável que os cristãos que ele conheceu professassem um tipo de crença heterodoxa, cujo carro-chefe os cristãos não teriam reconhecido, mas a exata natureza de sua heterodoxia é desconhecida. Provavelmente eles estavam vinculados aos monofisitas do Egito e da Síria, que negavam que o Cristo encarnado tinha duas naturezas, apesar de Maomé também poder ter tido contato, como mais tarde os muçulmanos certamente tiveram, com os nestorianos, que afirmavam que as duas naturezas de Cristo eram apenas justapostas, não inseparavelmente ligadas em uma só pessoa. Outro problema é que nós não temos como saber de que forma Maomé entendeu o Cristianismo que ele encontrou, ou o que fez com que ele o rejeitasse. Em Qunrã há

referências isoladas a vários profetas e reis do Antigo Testamento, assim como referências a Maria e a Jesus, mas o entendimento bíblico que essas alusões revelam é fragmentário e superficial. Aparentemente, Maomé aceitou o nascimento virginal de Cristo, mas negou sua crucificação, sobre o fundamento de que um profeta divino como Jesus não podia ter sofrido tanta injustiça nas mãos de um Deus gracioso. Há freqüentes referências aos milagres de Jesus, mas essas referências simplesmente contribuem para uma impressão geral colhida em Qunran de que Maomé pensava em Jesus como um extraordinário realizador de milagres, maior que qualquer outro.<sup>10</sup>

A impressão geral da superficialidade é fortalecida pela designação tanto de judeus quanto de cristãos como “povo do livro”, a posse de uma Escritura sagrada sendo evidentemente considerada como louvável em si mesma. Não há apreciação da aliança, e nem sinal de que Maomé soubesse qualquer coisa sobre um relacionamento pessoal com Deus em Cristo. Além disso, o sentido geral de sua teologia é distante de tudo o que seja pessoal, apesar de manter essa categoria em sua descrição de Alá. Os conceitos de redenção comuns ao Judaísmo e ao Cristianismo foram trocados pela idéia de submissão (*islam*) à vontade de Deus, e a predestinação pactual da Bíblia foi reduzida a fatalismo.

Alá é um Deus santo, que Maomé sem dúvida quis igualar ao Deus da Bíblia, mas essa santidade parece ser um distanciamento do qual nenhum ser humano conseguirá se aproximar. Alá é gracioso e justo, mas o crente muçulmano espera o que quer que venha a lhe acontecer como vontade de Deus, não como uma formação de sua salvação em temor e tremor (Fp 2.12). Lutar com Deus, essa dignidade especial que Deus concedeu a Jacó (Gn 32.22-32) e que está no coração do nome Israel, é um conceito estranho ao Islã, para o qual a noção de Deus e seres humanos se relacionando entre si no nível pessoal equivale a uma blasfêmia. Assim como no misticismo judeu, a experiência islâmica do espiritual está confinada ao mundo dos anjos e demônios (*jinn*), e nenhum contato direto com Deus é possível.

Um cristão que olha para um muçulmano é quase levado a dizer que Maomé confundiu os ensinamentos centrais da Bíblia, e até mesmo que ele pode tê-los falsificado na construção de sua própria religião. Algumas dessas características são curiosamente similares às do Mormonismo, como o aparecimento do profeta, o livro divino, a importância da angelologia e até mesmo a tolerância à poligamia. Do ângulo teológico, esse parece ser um tipo de monoteísmo para iniciantes, simplificado e expurgado de qualquer dificuldade cültica ou doutrinária. As exigências islâmicas sobre uma consciência indi-

vidual são delicadas – muito diferente das exigências cristãs – mas o Islã tenta suprir essa deficiência por meio da instituição de uma ordem social que exerce considerável pressão externa, e da qual é quase impossível libertar-se. A dúvida e o questionamento, para não dizer a rebelião e a ponderação, tão características da experiência cristã de conversão, são completamente perdidas no Islã, onde a importância do individual é minimizada, e a coerção social é amplamente difundida.

Quando nós nos voltamos das religiões declaradamente não-cristãs para as heresias que têm emergido de um contexto cristão, encontramos uma situação complexa que aponta para uma certa similaridade com o Judaísmo e o Islamismo, mas que também difere deles em muitas formas. O unitarismo cristão herético, como existe hoje, pode ser dividido em duas categorias principais totalmente distintas: a intelectual e a popular. A primeira traça suas origens à obra dos teólogos Serveto (1511-1553) e Socino (1525-1562),<sup>11</sup> que se levantaram tanto contra católicos quanto contra protestantes no tempo da Reforma. Em seu zelo por reconstruir a igreja ao longo das linhas da simplicidade primitiva, esses homens foram além dos reformadores, e estavam preparados até mesmo para lançar ao mar a tradição teológica clássica elaboradamente construída, que incluía a doutrina da Trindade. Eles foram repudiados pela liderança da Reforma, e suas doutrinas fizeram pouco progresso até que foram assumidas e reforçadas pelo reavivamento do Platonismo no século 17.

No ambiente de conformidade teológica que então prevalecia na Europa Ocidental, a filosofia era geralmente o único refúgio para os heterodoxos, e por isso foi naturalmente dessa fonte que surgiu um novo e não-dogmático deísmo. O Deísmo era uma teoria filosófica que afirmava que Deus foi o “primeiro motor” ou “primeira causa” do universo, mas que uma vez que o universo foi colocado em movimento, Deus não interfere mais em seus assuntos. Os milagres eram, portanto, impossíveis, e a oração era inútil. O Ser Supremo era uma idéia que se pensava ser necessária para explicar a realidade como ela é, mas não havia forma de se tentar estabelecer um relacionamento com ele. Como no caso do Islã, pelo qual alguns deístas sentem uma atração especial, a predestinação do Cristianismo ortodoxo foi reduzida a um determinismo, e a crença em uma providência amorosa perdeu seu papel.<sup>12</sup>

Na Europa continental, essa teoria “científica” nunca foi além do confinamento de uma elite filosófica, que logo se inclinou para um completo ateísmo. Na Inglaterra e nas colônias americanas, contudo, o Deísmo atingiu o humor de alguns protestantes dissidentes, que transformaram a teologia de

suas igrejas em unitarismo. Como um passatempo intelectual, o unitarismo nunca teve um seguimento popular, mas continua a existir à margem da vida religiosa nos países anglo-saxões, onde ocasionalmente tem produzido distintas figuras de um tipo ou outro. O mais famoso teólogo que emergiu do Deísmo foi F. D. Maurice (1805-1872), que se converteu ao trinitarianismo e tornou-se um sacerdote anglicano, embora ele não tenha abandonado completamente suas crenças antigas, como pode ser visto, por exemplo, em seu entendimento universalista da expiação e da redenção.<sup>13</sup>

A passagem relativamente fácil de Maurice do unitarismo para o anglicanismo e as dúvidas que mais tarde foram lançadas em sua ortodoxia são lembretes de que essa crença trinitariana não deve ser considerada como admitida nas igrejas estabelecidas depois do século 18. O Credo Atanasiano, no qual essa crença foi explicada mais claramente, foi omitido no Livro Americano de Orações de 1790, e foram feitas tentativas para tirá-lo também do Livro Comum de Oração. Isso não aconteceu, mas seria justo dizer que o Credo Atanasiano não é mais amplamente conhecido, e que um unitarismo latente tem estado presente na teologia inglesa há várias décadas. O unitarismo está particularmente associado com os assim chamados “modernos homens de igreja”, e tem estado na superfície de tempos em tempos nos escritos de pessoas como Geoffrey Lampe (1912-1980), cujas Palestras Bampton, de 1976, intituladas *God is Spirit*,<sup>14</sup> são uma típica exposição dessa linha de pensamento.

O nível popular tem tido um desenvolvimento totalmente diferente, que ainda não é levado a sério nos círculos acadêmicos. No início do século 19, a maior parte do Protestantismo anglo-saxão era calvinista em suas ênfases principais. Em alguns lugares, notadamente nos Estados Unidos, isso foi levado ao extremo, e uma fortemente estabelecida teologia da aliança, que quase exaltava o Antigo Testamento em detrimento do Novo, foi combinada com um fundamentalismo bíblico literalista. Como resultado surgiram várias seitas, como os Adventistas do Sétimo Dia e os Mórmons, cujo fundamentalismo veterotestamentário é claro, apesar de seus vários acréscimos. Os mórmons são vagos e inconsistentes em sua doutrina sobre a Trindade, que não tem uma importância muito grande em seu ensino, e o mesmo pode ser dito sobre os adventistas. Isso não é verdade, contudo, com relação aos cristadelfos, para quem Cristo não passa de um homem, nem é verdade com relação às Testemunhas de Jeová, para as quais o unitarismo é um artigo central de sua fé.<sup>15</sup>

Como o seu nome sugere, as Testemunhas de Jeová são fundamentalistas veterotestamentários para os quais Jehovah é o Pai de Jesus Cristo, e não da Trindade. Eles ensinam que Jesus não é Deus, mas apenas um homem divino, o que é uma reminiscência da heresia de Ário. Nos anos recentes, as Testemunhas de Jeová têm feito um apelo surpreendentemente forte aos católicos nominais e aos ortodoxos orientais, que estão ficando desencantados com suas próprias igrejas. O credo das Testemunhas de Jeová é simples, dogmático, idealmente adaptado a pessoas indoutas que desejam parecer instruídas e autoritativas sem ter que adquirir as credenciais necessárias. Isso acontece provavelmente por causa de sua característica de ser extremamente popular, quase um movimento de classe, que ignora a elite acadêmica e é ignorado por ela. Em questões teológicas, as Testemunhas de Jeová geralmente se contentam em atacar a doutrina cristã ortodoxa da Trindade, geralmente por meio de uma exegese simplista de textos bíblicos como João 1.1, onde eles afirmam que “o Verbo era Deus” significa que o Verbo era divino, ou “um deus”.

O unitarismo popular das Testemunhas de Jeová sem dúvida seria menos influente se mais cristãos fossem conscientes do conhecimento da Trindade em sua própria experiência espiritual. Infelizmente, muitos cristãos ortodoxos nominais são unitaristas em tudo, menos no nome. Eles consideram o Pai como Deus, Jesus como divino, porém um pouco inferior ao Pai, e o Espírito Santo como uma força impessoal, a quem eles podem alegremente referir-se como “isso”. Tais pessoas têm pouco a dizer quando encontram as Testemunhas de Jeová, ou lêem sobre a existência de teólogos heterodoxos nas universidades. Até mesmo muitos pregadores quase não sabem o que dizer sobre a Trindade, e sentem-se embaraçados quando o assunto é levantado. Para eles, essa é uma doutrina intelectualmente árida, sem aplicação prática na vida da igreja, e por isso eles a ignoram, provavelmente alegando alguma justificativa para sua atitude no fato de que essa palavra não aparece na Bíblia. O curioso fenômeno de pessoas teoricamente ortodoxas sendo unitárias na prática não é novo, ele remonta aos antigos estágios da primitiva teologia cristã, onde ele representa um esquema primitivo que a construção teológica clássica do quarto e quinto século tentou remover.

### *Formas cristãs primitivas de unitarismo*

Para entender por que o unitarismo é incapaz de fazer justiça às afirmações cristãs sobre Deus, nós temos que nos voltar para a experiência da

igreja primitiva. Os cristãos primitivos começaram com o quadro hebraico de Deus como seu ponto de partida, mas acharam que ele não poderia captar plenamente a experiência de Deus que eles tinham em Cristo. Gradualmente eles foram forçados a ajustar-se a um novo entendimento de Deus, não apenas em sua experiência, mas também em sua teologia. O processo pelo qual uma teologia cristã distinta do Judaísmo foi desenvolvida e articulada era cheio de dificuldades e atrasos. Havia muitas teorias que, embora fossem populares, eventualmente tinham sido condenadas como heréticas, quando se percebeu que elas tinham pressupostos e implicações que não eram compatíveis com o autêntico testemunho cristão de Jesus. Mas, ao contrário das heresias modernas, que são desvios conscientes da tradição recebida, essas antigas heresias eram como falsas pistas perseguidas por pessoas que desejavam ser ortodoxas, mas que careciam de uma estrutura conceitual necessária para expressar a ortodoxia da forma correta. Como os cristãos desse tipo se sentiam obrigados a ficar o mais perto possível do entendimento judaico de Deus, houve tentativas de incluir o Filho e o Espírito Santo dentro de um esquema basicamente unitarista. Essas tentativas, cujos elementos ocasionalmente reaparecem nas modernas heresias ou em expressões populares de teologia cristã, tiveram início em boas intenções, mas, submetidas a teste, mostraram-se ineficazes. Seu fracasso foi importante porque, eventualmente, elas forçaram a igreja a rejeitar o unitarismo de qualquer tipo como uma opção teológica inválida.

A igreja cristã primitiva desenvolveu dois tipos principais de unitarismo, que deram origem a duas tradições teológicas distintas. É interessante que, apesar do fato de que elas foram subseqüentemente abandonadas, a influência dessas tradições primitivas pode ser sentida ainda hoje nos pressupostos que diferentes ramos da igreja trazem para sua teologia. O primeiro tipo afirmava que o Deus único era o Pai de Jesus Cristo, e considerava o Filho e o Espírito Santo como seres distintos e, portanto, inferiores. O segundo tipo também identificava o Pai com o Deus único, mas preferia pensar no Filho e no Espírito Santo como latentes na natureza divina. O erro característico da primeira tradição foi separar a Trindade em três unidades autônomas, vinculadas apenas pela mais tênue associação. O erro característico da segunda tradição foi obscurecer as distinções ao ponto em que os nomes das pessoas da Trindade eram não mais que designações funcionais de uma só natureza divina. Dentro de seu contexto, esses diferentes tipos de unitarismo eram, obviamente, vistos como opostos um ao outro, mas dada a pressuposição de

que Deus é um só no sentido unitarista, a emergência de cada uma é previsível, e a existência de ambos em competição mostra que nem um nem outro faz justiça à doutrina cristã de Deus.

A idéia de que o Filho e o Espírito Santo são seres distintos de Deus é característica do tipo de teologia que ganhava espaço no mundo de fala grega, em grande parte sob a influência de Orígenes (c. 185-c. 254). Orígenes cria que o Pai era verdadeiro Deus, ou Deus em si mesmo (*autotheos*), e dizia que o Filho tinha sido gerado à sua imagem. Isso significa que ele era igual ao Pai em tudo, exceto pelo fato de ter tido uma origem, ou pelo menos uma fonte de algum tipo, que o Pai não teve. O Espírito Santo foi, por sua vez, feito à imagem do Filho, divino em todos os aspectos, exceto pelo fato de não ser “*anarquê*” (sem origem). Para Orígenes, a idéia de que Deus o Pai podia se reproduzir dessa forma não era surpresa; essa foi uma crença que ele compartilhou com seus colegas platonistas, que falavam em emanações de Deus. Ao derivar o Filho (indiretamente) e o Espírito Santo do Ser do Pai, Orígenes de nenhuma forma queria minimizar o poder e a glória nem de um nem de outro. Pelo contrário, ele queria conceder a eles o máximo grau de divindade que seu sistema permitia, sem sacrificar seu compromisso fundamental com o unitarismo monoteísta.

Como uma solução para o problema, Orígenes disse, em termos que se tornariam clássicos, que o Pai, o Filho e o Espírito Santo eram três *hipóstases* de uma *ousia*. Aos olhos da ortodoxia posterior, sua fórmula caiu por terra porque ele igualou *theos* com *ousia*, e não com *hipóstases*, e porque ele disse que somente o Pai era verdadeiro *theos*. Para ele, a identidade da segunda e da terceira *hipóstases* eram derivadas da primeira, um padrão que nós encontramos até mesmo em Basílio de Cesaréia (c. 329-379), que reformou a tradição teológica de uma forma que a distanciou de Orígenes. Além disso, esse padrão ainda é endêmico na teologia ortodoxa oriental, apesar do fato de que Orígenes há muito tempo tem sido repudiado.<sup>16</sup>

A crise que provocou a eventual rejeição do sistema de Orígenes foi causada por Ário, cujas posições já foram mencionadas. Orígenes, como um platonista, cria que uma *ousia* que existe em uma *hipóstase* pode reproduzir-se em uma segunda, ou até em uma terceira *ousia*. Essas reproduções seriam iguais ao original em todos os aspectos, exceto pelo fato de terem uma origem ou uma causa. A primeira *hipóstase*, sendo não-causada, continuaria, portanto, a desfrutar de uma certa superioridade sobre as demais. Ário, contudo, era aristotélico e cria que se fosse necessário usar um nome diferente para descre-

ver um objeto, esse objeto teria que ser diferente (*ousia*). Se fosse necessário, como todos estavam de acordo, manter uma distinção entre os *nomes* Pai, Filho e Espírito Santo, então logicamente deveria haver uma diferença real entre eles como *seres*. Para Ário, isso significa que as três pessoas não podiam desfrutar igualmente da mesma *ousia*, que por definição era única.<sup>17</sup>

A esse pressuposto básico, Ário acrescentou o fato de que o Filho foi gerado (*gennētos*) do Pai, um termo que ele considerava como sendo sinônimo de criado (*genētos*) pelo Pai. Para fundamentar esse argumento, ele remeteu à teologia ortodoxa do século 2º, *i.e.*, do período anterior a Orígenes, que de forma geral afirmava que o Pai tinha gerado o Filho por sua Palavra (*Logos*) e seu Espírito somente quando começou a criar o mundo. Esse tipo de teologia é agora chamado de trinitarianismo “econômico” (*i.e.*, dispensacionalista), porque considera a Trindade como existindo somente nas dispensações, ou seja, somente no tempo, não na eternidade. As duas pessoas “extras” supostamente apareceram no começo da criação, e continuarão existindo somente até a consumação final de todas as coisas, quando o Filho (e, por implicação, o Espírito Santo) oferecerá todas as coisas ao Pai e será reabsorvido por ele (*cf.* 1Co 15.28).

O trinitarianismo econômico se desenvolveu porque os cristãos da época não entendiam como o Filho podia ter sido gerado fora do tempo. Para eles, como para Ário, tinha que ter havido um tempo em que o Filho ainda não existia, uma afirmação que, sendo verdadeira, imediatamente colocava em questão a divindade do Filho. Os trinitarianos econômicos do século 2º, como Teófilo de Antioquia, tinham tentado resolver o problema dizendo que, antes do começo do tempo, a Palavra (*Logos*) e o Espírito estavam latentes no Ser (*ousia*) do Pai, do qual eles subseqüentemente emergiriam. Mas, como nós vimos no último capítulo, essa questão de se o Pai, como Deus, foi temporariamente privado de sua razão (*Logos*) e de seu Espírito produziu uma situação absurda que revelou a fraqueza dessa teoria. Ário manteve que a Palavra e o Espírito não estavam eternamente latentes em Deus, mas tinham sido criados, uma afirmação que ele sustentou com base na leitura da Septuaginta em Provérbios 8.22, que diz: “Ele me criou como um começo para sua obra.”. Ário foi eventualmente derrotado por Atanásio (*c.* 296-373), que afirmou que “para sua obra” significa “para a criação”. Como o Filho dificilmente poderia ter se criado, afirma Atanásio, o versículo não pode ser interpretado dessa forma, e a palavra “criado” seria mais corretamente interpretada como “estabelecido”. É claro que os modernos eruditos não vêem significado

crisológico nesse versículo, uma conclusão que faz com que o argumento de Ário seja ainda mais insustentável.<sup>18</sup>

Por fim, o Arianismo foi vencido porque ele não fazia justiça ao retrato de Jesus apresentado no Novo Testamento. Ninguém questionou a importância do monoteísmo, mas reconheceu-se que ele tem que ser sustentado em tensão com a crença de que Jesus é plenamente Deus (*cf.*, *e.g.*, Cl 2.9). A falha de Ário por não fazer isso, para não mencionar seu entendimento totalmente inadequado do Espírito Santo, de uma forma ainda mais afastada da divindade do que o Filho, fizeram com que sua teologia fosse inaceitável. Ela foi condenada no Primeiro Concílio de Nicéia, em 325, que declarou que o Filho é consubstancial (*homoousios*) com o Pai, e novamente no Primeiro Concílio de Constantinopla, em 381, que claramente afirmou a divindade do Espírito Santo.

A segunda tradição de unitarismo que nós mencionamos talvez seja mais velha que a primeira, e certamente é muito mais complexa. Ela é usualmente associada com a tradição teológica ocidental ou latina, e se desenvolveu a partir do tempo de Tertuliano (*fl.* c. 196-c. 212). Suas raízes obviamente estão no trinitarianismo econômico, que Tertuliano e outros receberam e desenvolveram de uma forma altamente original. Eles aceitaram a premissa básica do esquema econômico, que era que o Filho e o Espírito Santo procederam do Pai *no tempo*, não na eternidade, mas vincularam essa premissa a um entendimento dispensacionalista específico da história, no qual o Pai também tinha seu papel a cumprir.

De acordo com esse tipo de dispensacionalismo, o Antigo Testamento foi a época da revelação do Pai, o período da encarnação até a ascensão foi a época da revelação do Filho, e o período posterior ao Pentecoste é a época de revelação do Espírito Santo. Como Tertuliano expôs, todas as três pessoas da Trindade continuam trabalhando na vida dos cristãos, sendo que a presente obra do Espírito Santo é apenas uma extensão da obra começada pelo Pai e pelo Filho. Tertuliano explicitamente rejeitou qualquer sugestão de que os tempos primitivos de revelação não fossem mais válidos para a igreja, o que explica por que ele se tornou o principal oponente de Márcion. Por outro lado, ele estava pronto para aceitar que a terceira época de revelação também deveria ter seus profetas e produzir um registro escrito que estaria em relação ao Novo Testamento assim como o Novo Testamento está em relação ao Antigo. Foi por essa razão que ele foi tão simpático às novas profecias dos montanistas, que afirmavam ser apóstolos do Espírito, e que profetizavam a iminente descida da Nova Jerusalém.<sup>19</sup>

Tertuliano era, contudo, oposto ao outro tipo de dispensacionalismo, que ele encontrou no ensino de Praxedes, um herege desconhecido que alguns têm identificado como Sabélio, mas cujo ensino é mais parecido com o de Nestor de Esmirna (*fl. c. 150*). Praxedes pensava que as distinções entre as pessoas da Trindade não eram reais. Os três nomes de Deus tinham algum valor para explicar o padrão da redenção, mas eles não correspondiam a qualquer distinção real em Deus. O nome Pai enfatizava Deus como Criador; o nome Filho, seu papel como Redentor; e o nome Espírito Santo, seu papel como Santificador. Mas, em termos reais, o agente de todas essas operações é o único Deus das Escrituras judaicas. Esse Deus tornou-se encarnado no homem Jesus Cristo, morreu na cruz, e ressurgiu dos mortos. Tertuliano apontou o absurdo desse esquema ao dizer que Praxedes “perseguiu o Paráclito e crucificou o Pai”. A última frase pegou, e agora essa heresia é às vezes chamada de Patripassianismo, que é a crença de que o Pai sofreu e morreu na cruz.

O Patripassianismo foi considerado absurdo porque Deus é tanto impassível quanto imortal em sua natureza, mas Tertuliano foi cuidadoso em fundamentar esse argumento básico sobre numerosos textos escriturísticos, nos quais o Filho é claramente apresentado como um Ser distinto do Pai. A teoria de Nestor e Praxedes é impossível, porque ela faz um *nonsense* do diálogo entre o Pai e o Filho, que é uma característica tão importante dos evangelhos, e que culmina com o clamor do Jesus crucificado em sua agonia final. Em resposta a essa idéia ingênua, Tertuliano desenvolveu o trinitarianismo mais sofisticado desde então. Ele afirmou que tanto o Filho quanto o Espírito são seres plenamente divinos, distintos do Pai, embora compartilhem de sua essência e estejam inextricavelmente ligados a ele. As analogias que ele fez com a natureza para tentar explicar isso são famosas – o Sol com sua luz e seus raios; a fonte, o rio e o canal, todos compartilhando a mesma água; a raiz, o tronco e o fruto, que, juntos, constituem uma só planta.

Em sua enérgica resposta a Praxedes, Tertuliano chegou o mais próximo que pôde do trinitarianismo, sem, contudo, abandonar sua posição fundamentalmente monoteísta e, às nossas mentes, unitária. O Pai sempre foi Deus de uma forma que não se aplica às outras duas pessoas, no entanto ele pode compartilhar de seu poder e autoridade com elas. A primeira e a segunda pessoas são descritas como “porções” da primeira, uma palavra que é muito difícil de interpretar no caso de um Ser que é, por natureza, incomensurável e indivisível, mas que implica que eles são de alguma forma inferiores à plenitude desse Ser, que é o Pai. Ele também explica, contudo, que essa inferiorida-

de é de *status*, não de *grau*, uma palavra que aparentemente se refere à qualidade (compare com uma expressão moderna como *high-grade oil*). Se essa interpretação é correta, Tertuliano tropeçou na chave que eventualmente libertaria o unitarismo latente de seu dispensacionalismo.<sup>20</sup>

Como os escritores posteriores, nem todos eles familiarizados com a obra de Tertuliano, mas todos herdeiros de um esquema mental similar, poderiam apontar, a igualdade de *graus* implicaria a igualdade de *ousias* (latim: *substantia*), e faria com que o argumento das porções de Deus perdesse seu sentido nesse contexto. A diferença de *status*, por outro lado, abriu a porta para a afirmação de que a Trindade era uma distinção de pessoas, não de naturezas nem de atributos. Em Deus, a perfeita igualdade entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo se manifesta em uma distinção de posição, diferentemente das distinções encontradas em uma hierarquia terrena, na qual pessoas que são semelhantes em termos de natureza são inferiores ou superiores a outras em virtude da dignidade anexada às suas pessoas. É claro, como nós veremos, que até mesmo esse subordinacionismo seria rejeitado mais tarde, mas o afastamento de distinções da natureza para distinções entre pessoas, que está implícito na mudança de *grau* para *status*, marca um rompimento decisivo com o unitarismo residual da igreja primitiva.

Antes de passar para outro assunto, nós precisamos considerar o que levou os cristãos primitivos a abandonar a posição unitarista herdada do Judaísmo, sem rejeitar seu monoteísmo fundamental. A principal razão parece ser que a pessoa de Jesus Cristo não podia se encaixar no esquema do Judaísmo. No Novo Testamento, as afirmações de Jesus estão presentes de tal forma que impedem que ele seja identificado como um mestre judeu, ou até mesmo com uma figura apocalíptica como o Messias, pelo menos como ele foi compreendido pelos judeus de seu tempo. É bem sabido que Jesus tentou evitar ser rotulado dessa forma, e em seus confrontos diretos com líderes judeus, como Nicodemos (Jo 3), nós o encontramos fazendo afirmações que vão muito além de qualquer coisa que os fariseus pensariam ser possível.

Jesus é apresentado, e de acordo com os evangelhos ele se apresenta, como aquele que possui a autoridade de Deus tanto para perdoar pecados (Mc 2.5-12) quanto para cumprir a lei de Moisés (Mt 5.17) ou, talvez mais importante que tudo, para introduzir seu povo em um novo relacionamento com Deus, com o Pai (Jo 5.18). O último ponto é especialmente importante, como nós podemos ver do fato de que a palavra aramaica que Jesus usou, *Abba*, é mantida sem tradução no Novo Testamento grego, e é especifica-

mente mencionada por Paulo (Gl 4.6) como pertencendo ao coração da experiência espiritual cristã. É verdade que até mesmo no Antigo Testamento há referências ocasionais a Deus como o Pai de Israel (*cf.*, *e. g.*, Is 63.16; Jr 31.9), e alguns eruditos têm afirmado que não há surpresa alguma no uso que Jesus faz dessa palavra para descrever seu próprio relacionamento com Deus.

Esse, todavia, é um ponto de vista que vai além tanto do testemunho do Novo Testamento quanto da prática geral do Judaísmo, na qual um relacionamento pessoal com Deus, embora não seja totalmente excluído, também não é especialmente enfatizado. O que nunca é encontrado é a combinação desse relacionamento com as afirmações que Jesus fez sobre si mesmo. Aqueles que se aproximavam de Deus no Antigo Testamento faziam-no em temor e tremor, profundamente conscientes de sua indignidade para estar na presença de Deus e de sua incapacidade de lidar com ele face a face. Mas Jesus veio para aproximar o Pai sendo igual a ele, e foi isso o que causou a ofensa. Às vezes, embora os teólogos cristãos tenham se inclinado a enfatizar a subordinação de Jesus à vontade do Pai, que o enviou, no contexto judaico o que é realmente surpreendente é o grau em que Jesus aponta para si mesmo como objeto de fé. O simples fato de que havia uma certa ambigüidade e incerteza sobre sua identidade, como na história de Nicodemos, é evidência que apóia as reivindicações de Jesus muito além do normal.

Quando nós acrescentamos a isso a confissão de Pedro (Mt 16.16) e de Tomé (Jo 20.28) e a mensagem dos apóstolos, que pregaram a fé em Jesus como *Senhor*, uma palavra que, no contexto, só pode significar Yahweh, o Deus de Israel, nós começamos a apreciar as dimensões do problema teológico, pois Jesus não era uma teofania do Pai, como Nestor de Esmirna imaginava, mas outra pessoa, em constante e íntima relação com seu Pai. Para ser fiel a esse fato, era necessário abandonar o unitarismo e procurar caminhos que incluam uma segunda pessoa dentro do único Deus, o que faria justiça à evidência do Novo Testamento.

## BINITARIANISMO

A importância central de Jesus Cristo para a fé cristã está, obviamente, além de qualquer disputa. No Novo Testamento, seu exercício da autoridade divina e o fato de que seu nome é freqüentemente ligado ao de Deus o Pai, especialmente nas saudações das epístolas paulinas, sugerem que nós devemos estar, pelo menos, preparados para aceitar algum tipo de dualidade

em Deus. Pode ser afirmado até mesmo que o uso da palavra Pai como nome de Deus pressupõe a existência de um Filho, ou pelo menos de uma descendência. A necessidade que os cristãos primitivos sentiram de achar um lugar em Deus para Jesus Cristo tornou inevitável que, cedo ou tarde, alguém propusesse uma teologia que providenciasse uma dualidade em Deus, na qual tanto o Pai quanto o Filho possam encontrar seu lugar de direito.

O dualismo, como uma crença filosófica ou religiosa, encontrou pouca aceitação no antigo mundo Mediterrâneo. Deve ter sido pensado que o contraste óbvio entre luz e trevas, bem e mal, par e ímpar, tivesse produzido crenças dualísticas, mas apesar das óbvias oportunidades que essas crenças tiveram para florescer, isso não aconteceu. O Judaísmo afirmou que as trevas e o mal eram forças que estavam, em última instância, nas mãos de Deus, e essa posição é afirmada com grande força e clareza exatamente no ponto em que sua sustentabilidade é mais questionada, nos sofrimentos do justo Jó. Ali fica totalmente claro que Satanás só pode agir dentro dos limites determinados por Deus, que é em outro lugar declarado como o possuidor de controle soberano sobre todo o universo (Is 45.7). A recusa em aceitar que as forças do mal são independentes de Deus tem deixado o Judaísmo e o Cristianismo com o problema da *teodicéia*, ou a existência do mal em um mundo governado por um Deus justo e onipotente. Mas tanto judeus quanto cristãos sempre preferiram viver com esse problema a aceitar qualquer coisa que cheire a dualismo.<sup>21</sup>

O mesmo é verdade, embora por diferentes razões, sobre a tradição humanista da filosofia clássica. Nessa tradição tem sido uma forte tendência considerar o mal como o não-ser, uma armadilha para os ignorantes e imprudentes, que conduz à dissolução de sua existência. Tem sido uma crítica constante dessa forma de pensar a alegação de que ela não tem tratado a questão do mal com seriedade, mas, apesar disso, a tradição como um todo nunca caiu na tentação do dualismo. A crença básica na unidade e na bondade de todas as coisas tem se mostrado forte demais para isso, embora o conceito de forças opostas tenha encontrado lugar na filosofia dialética de Hegel (1770-1831), que tem exercido uma grande influência no mundo moderno.

Hegel cria que um importante movimento acontecia quando uma coisa (*tese*) encontrava seu oposto (*antítese*) e as duas entravam em conflito uma com a outra. Mas ao contrário do sistema dualista clássico do Leste, Hegel não cria que essas forças ficavam em constante empate. Pelo contrário, ele pensava que o conflito entre tese e antítese servia para produzir uma síntese, nascida das duas forças conflitantes, mas diferente e superior a elas. O exemplo

natural óbvio desse conflito é o relacionamento macho/fêmea, que produz uma descendência. A descendência, então, repetia o processo, tornando-se tese e antítese, e esse movimento produzia a dinâmica que conduzia a mais um conflito e mantinha o mundo em sua existência. A dialética de Hegel era um princípio universal, e como tal tem sido aplicada a muitas coisas, até mesmo à Trindade. De acordo com a dialética de Hegel, o Pai (*tese*) e o Filho (*antítese*) se combinavam para produzir o Espírito Santo como a síntese das primeiras duas pessoas, uma posição que não é diferente daquela do grande Agostinho.<sup>22</sup>

O dualismo, quando apareceu no Oeste, veio como um produto importado da Pérsia, onde os ensinamentos de Zoroastro, e mais tarde de Mani (século 3º d.C.), forneceram a base para uma religião dualista de forças opostas. O maniqueísmo teve alguma influência sobre o jovem Agostinho, embora a extensão dessa influência seja questão de disputa, e várias formas de maniqueísmo tenham surgido em diferentes épocas durante a Idade Média. Os cátaros albigenses de Languedoc tinham posições dualistas, mas eles foram forçosamente suprimidos pelos exércitos cruzados do século 13. Os paulicianos, que foram realmente deportados das fronteiras persas do Império Bizantino e reagrupados nos Bálcãs, sobreviveram até serem convertidos ao Catolicismo romano no século 17; e os bogomils, que eram um ramo dos paulicianos, foram uma poderosa ameaça para o Cristianismo ortodoxo no Sudeste da Europa. Agora acredita-se que eles tenham sido responsáveis pela difusão do catarismo, e eles não desapareceram até que os turcos conquistassem os Bálcãs e os obrigassem a aceitar o Islã (séc. 15). Muitas dessas heresias existiram principalmente nas camadas mais baixas da sociedade, e não tinham influência real sobre a doutrina cristã, a não ser, talvez, a de fomentar a já negativa atitude da igreja em relação aos dissidentes.<sup>23</sup>

O dualismo do tipo oriental era totalmente desconhecido pelos cristãos até pouco tempo atrás, embora ele tenha agora começado a aparecer à margem da vida eclesial. O sistema mais conhecido atualmente é o da heresia coreana Sun Myung Moon, que tem tentado enxertar o conceito budista do Yin Yang no Cristianismo. Aqui há importantes semelhanças com a dialética de Hegel, que podem não ser acidentais, embora Moon tenha se concentrado em construir um sistema religioso a um grau que Hegel dificilmente poderia ter imaginado. Se os seguidores de Moon terão algum sucesso, é algo que ainda precisa ser visto. Ainda certamente é muito cedo para dizer se Sun Myung Moon deve ser colocado ao lado dos grandes heréticos binitarianos do passado.

Desses, o que mais deve se orgulhar de sua posição é Sabélio (século 3<sup>o</sup> d.C.), que deu seu nome à forma de pensamento que alguns teólogos, a maior parte deles ortodoxos gregos, crêem ser a característica da teologia oriental em geral. Sabélio aparentemente simpatizava com o monoteísmo de Nestor de Esmirna e de Praxedes, mas ele via a fraqueza de seu sistema. Ele, portanto, modificou-o para tentar evitar alguns de seus mais evidentes problemas, desenvolvendo, no processo, um tipo de dualismo que se aproxima muito do binitarismo.

Basicamente, o que Sabélio disse foi que o único Deus continha, dentro de si mesmo, um duplo princípio eterno, cujos dois aspectos se mantinham constantemente em tensão e que eram capazes de separação e até de oposição. Esse princípio foi chamado de Filho-Pai (*hyiopator*), que se encarnou em Jesus Cristo. A separação aconteceu na cruz, quando o Filho clamou: “Deus meu, Deus meu! Por que me desamparaste?”. Nesse momento Pai e Filho se dividiram, de forma que somente o Filho foi crucificado. Essa foi a forma mais grosseira de se evitar o patripasianismo, e é fácil perceber que isso não foi feito de forma consistente. Independente de qualquer coisa, o diálogo entre Pai e Filho aparece várias vezes ao longo dos evangelhos, onde fica evidente que o Filho foi enviado, como uma pessoa distinta, pelo Pai.

Sabélio disse ainda que a crucificação não foi a última palavra. Imediatamente antes de morrer, o Filho clamou: “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito”, como um lembrete de que o Espírito Santo seria a força que reconciliaria o Pai e o Filho na unidade da natureza divina (que era tanto santa quanto espiritual). Como Sabélio a expressou, sua teoria era grosseira e inaceitável, mas há um importante sentido no qual seu ensino tem sido refletido no pensamento ocidental desde então.<sup>24</sup>

Primeiro, há a tendência de se procurar pelas diferenças das pessoas dentro da unidade da natureza divina. Esse procedimento alcançou sua mais elevada expressão na teologia trinitariana de Agostinho, através de quem ela continua a influenciar a teologia ocidental até os nossos dias. Dentro do esquema básico do monoteísmo, o relacionamento entre o Pai e o Filho é visto como um relacionamento de opostos que se complementam. Essa forma de pensar é claramente vinculada aos nomes das pessoas, que, segundo se crê, são fundamentais para sua identidade e implicam uma na outra.

Segundo, há uma tendência, nessa forma de pensar, a remeter o Espírito Santo ao status de uma força impessoal. O fato de que seu nome não é imediatamente associado a uma pessoa dá peso a essa posição, e um ou dois

eruditos têm insistido no fato de que o Novo Testamento grego ocasionalmente usa um neutro gramatical (*i.e.*, “it”) para se referir ao Espírito como evidência para apoiar essa tendência. Logicamente é fácil observar que o neutro é empregado simplesmente para concordar com a palavra grega para espírito, *pneuma*, que é neutra, e que isso nada tem a ver com sua personalidade de uma forma ou de outra. A palavra hebraica para espírito, *ruach*, é feminina, como o é a atividade alimentadora do Espírito, mas embora alguns antigos místicos síriacos dissessem que o Espírito é um princípio feminino em Deus, os teólogos não têm encontrado apoio para essa afirmação na Escritura. A Bíblia, todavia, usa o nome Paráclito, que em grego é masculino, como uma designação para o Espírito (Jo 16.7), e quando surge a ocasião, ele é descrito no gênero masculino, não no feminino (nem no neutro). Por causa disso, a tradição teológica ortodoxa sempre afirmou que o Espírito é uma pessoa masculina, assim como o Pai e o Filho. Por outro lado, sempre tem sido uma tendência reduzir o Espírito a um nível secundário e impessoal dentro da Divindade, e essa tendência tem sido mais importante historicamente do que a idéia de que o Espírito é feminino.

Terceiro, e mais positivamente, tem sido uma forte tendência considerar a crucificação e a obra expiatória de Cristo como um ato do Deus Triúno. Essa é uma importante ênfase que a tradição ocidental, com sua latente predisposição a um tipo de teologia que aos olhos ocidentais tem um certo cheiro de Arianismo, tem achado muito difícil entender. Sabélio certamente estava errado, mas a crença de que o Pai, o Filho e o Espírito Santo têm sua parte na obra redentiva de Cristo sempre caracterizou a teologia ocidental, e reapareceu com novo vigor em tempos recentes.<sup>25</sup> De tudo isso pode ser visto que o sabelianismo foi contido dentro de um trinitarianismo latente; ele não conseguiu ser mais forte porque, em seu desejo de evitar um grosseiro patripassianismo, Sabélio não elaborou um esquema teológico adequado para conter a pessoa do Espírito Santo. Um problema similar emergiu no século 4º, quando um monge grego chamado Macedônio elaborou um tipo de binitarianismo baseado nas decisões do Primeiro Concílio de Nicéia. Esse concílio tinha declarado que o filho era consubstancial com o Pai, mas nada tinha dito sobre a divindade do Espírito Santo. Macedônio concluiu, a partir desse silêncio, que o Espírito Santo era um ser inferior, e começou a ensinar o binitarianismo como a verdadeira interpretação da fé nicena. Durante algum tempo ele teve muitos simpatizantes, entre eles um número de semiarianos que ainda estavam descontentes com o que eles consideravam como

a diluição nicena do puro monoteísmo. Embora eventualmente, Macedônio era defendido pelos argumentos dos Pais capadócijs (notavelmente Basílio de Cesaréia), que nós examinaremos no próximo capítulo.

A não ser pelos periódicos reavivamentos pelos modernos eruditos, inconscientemente apoiados pela tendência da teologia ocidental de reduzir o Espírito Santo a um status de um ser impessoal, o binitarianismo nunca teve muita aceitação dentro nem fora da igreja. Sua fraqueza inerente é o dualismo, que, como nós temos visto, corre contra a forte corrente filosófica e teológica na tradição judaico-cristã em favor de uma unidade monoteísta. Aqueles que têm tentado fazer isso têm, invariavelmente, descoberto que, em um sistema dualista, a posição do Espírito Santo se torna um embaraço, e, além disso, é a doutrina do Espírito Santo, até mesmo mais que a doutrina de Cristo, que tem feito com que a igreja afirme uma fé em uma Trindade Santa de três, e não duas, Pessoas em Deus.

### **TRINITARIANISMO: A EVIDÊNCIA BÍBLICA**

A primeira questão que nós temos que levantar em uma discussão sobre a Trindade é se o termo pode ser apropriadamente aplicado ao Deus da Bíblia. Essa doutrina é frequentemente escolhida pelos teólogos e comentaristas como um caso clássico de um conceito que se desenvolveu com base nas evidências da Escritura, mas que não está realmente contido em suas páginas. Seu desenvolvimento nos credos pode ser considerado tanto como uma consequência necessária dos dados bíblicos quanto uma inferência possível de alguns textos, ou até mesmo como uma distorção da proclamação do Novo Testamento.<sup>26</sup> De acordo com muitos teólogos, a doutrina clássica contém elementos de todas as possibilidades. Em termos práticos, a pressuposição básica de que a doutrina da Trindade não pode ser encontrada na Escritura tem levantado a questão de se a crença nela deve ser exigida para a membresia da igreja. Os reformadores obviamente pensavam que sim, como a execução de Serveto deixa claro. Mas gerações posteriores estavam menos seguras e, desde o século 18, um tipo de unitarismo prático ou, eventualmente, de binitarismo, entrou na igreja, até mesmo nessas denominações que teoricamente sustentavam a autoridade dos antigos credos. Nem mesmo o grande reavivamento do pensamento trinitariano, ocorrido no século 20, em grande extensão como resultado da influência de Karl Barth, significa necessariamente que essa tendência tenha sido efetivamente considerada, como nós veremos.

A afirmação de que esta doutrina pode ser encontrada na Bíblia tem, é claro, sido feita pelos cristãos através da história da igreja, e algumas vezes tem sido usada grande destreza hermenêutica para demonstrar essa tese. Mais importante que isso, no entanto, é o fato de que o Cristianismo ortodoxo conservador continua a fazer essa afirmação, muito embora a consciência crítica tenha-o obrigado a abandonar algumas das evidências que tinham sido tradicionalmente citadas em seu favor.<sup>27</sup> Além disso, todos os ramos da igreja, até mesmo aqueles que não atribuem um alto valor à tradição, continuam a aceitar que uma doutrina tão fundamental deve ser fundamentada na evidência bíblica tanto quanto possível.

A evidência que é usualmente apresentada em defesa da doutrina bíblica da Trindade pode ser dividida em três partes distintas, como segue:

- 1) Possíveis referências à Trindade no Antigo Testamento;
- 2) Referências diretas à Trindade no Novo Testamento;
- 3) Referências indiretas à Trindade no Novo Testamento.

Em adição a isso nós devemos fazer uma distinção das duas categorias que perpassam as três divisões apresentadas acima. A primeira categoria consiste de referências à Trindade como tal; e a segunda contém referências à divindade de cada uma das pessoas individualmente. Na moderna teologia, a segunda categoria de textos é usualmente tratada sob os títulos de Cristologia e Pneumatologia, mas nós não devemos nos esquecer de que elas estão intimamente relacionadas com a questão trinitariana.

As evidências da doutrina cristã da Trindade encontradas no Antigo Testamento foram plenamente catalogadas e discutidas por A. W. Wainwright em seu livro *A Trindade no Novo Testamento*,<sup>28</sup> que ainda hoje é o mais acessível estudo das evidências bíblicas como tais. Na medida em que o Antigo Testamento é considerado, há basicamente duas considerações sobre a primeira categoria e três sobre a segunda que devem ser usadas como evidências que apontam na direção das pessoas da Trindade. Na primeira categoria, há o nome plural de Deus, Elohim, combinado com frases como “façamos o homem à nossa imagem” (Gn 1.26) e “o homem tornou-se como um de nós” (Gn 3.22), que sugerem que o plural, aqui, pode ser algo mais do que o assim chamado “plural de majestade”. Por outro lado, não é totalmente claro se Deus está falando aos seus anjos ou a si mesmo, e o texto não diz *quantas* pessoas estão incluídas nesse uso do plural.

O incidente registrado em Gênesis 18 é algumas vezes citado como evidência de uma teofania da Trindade. Ali registra-se que três estrangeiros apareceram a Abraão, mas o grande patriarca dirigiu-se a eles utilizando o singular “Senhor”. É claro que isso pode ter acontecido pelo fato de Abraão estar se dirigindo ao porta-voz do grupo, mas é interessante observar que Filo de Alexandria, um judeu que escreveu de forma totalmente isenta de qualquer orientação cristã, viu nesse incidente um indício ou um desejo de provar que Yahweh pode ser conhecido em mais do que uma pessoa; seu principal objetivo era provar que Deus é perfeito, até esmo em termos matemáticos. No mundo grego, era amplamente crido que três era o número perfeito, e por isso, para Filo, encontrar o número três em Deus era uma prova adicional de sua perfeição absoluta.<sup>29</sup>

A intrigante exegese de Filo não é mencionada no Novo Testamento, que é completamente silente sobre esse assunto, mas foi adotada por Clemente de Alexandria (*fl. c.* 200 d.C.) e rapidamente tornou-se uma prova alegórica da doutrina da Trindade. Mas Calvino abandonou-a pelo fato de considerá-la fantasiosa, e hoje em dia ela não é mais mencionada, exceto por curiosidade histórica.<sup>30</sup>

Na segunda categoria, a de pessoas individuais, há evidência no Antigo Testamento que nos permite relacionar algum tipo de status divino ao Verbo, à Sabedoria e ao Espírito de Deus. A questão aqui é se esses agentes são personificações de aspectos do Ser de Deus, ou se eles podem ser considerados como pessoas. Wainwright argumenta, e a maioria dos eruditos modernos concorda com ele, que embora a personificação desses elementos seja poderosa e arrasadora, ela nunca chega ao ponto em que nós possamos dizer que seja algo mais do que uma extensão do Ser de Deus. Em particular, não há sinal de ação independente de Deus ou de diálogo com o Pai, uma característica tão proeminente no Novo Testamento. Nem mesmo os apóstolos enfatizam esse tipo de evidência em seus ensinamentos, fato que parece significar que eles não consideravam os paralelos como conclusivos.

Isso pode parecer frustrante a algumas pessoas, mas como nós já temos visto em nossa discussão sobre o Judaísmo, há uma boa razão teológica para não se aceitar os textos do Antigo Testamento como evidência para a existência de uma Trindade em Deus. Admitir a crença na Trindade sem a crença em Cristo confundiria irreversivelmente a lógica e o propósito da revelação. Não é necessário ir tão longe quanto Barth ao identificar a revelação, inclusive a revelação da Trindade, com Jesus Cristo, para ver que a obra redentora do Filho de Deus é fundamental ao esquema global da fé trinitariana. É o Pai

quem envia o Filho para ser nosso sacrifício, o Filho é quem satisfaz as justas demandas e aplaca a ira do Pai, e o Espírito Santo é quem vem habitar em nosso coração e dar-nos a fé para clamar: “Abba, Pai” como filhas e filhas adotivas de Deus (Gl 4.6). As pessoas da Trindade devem certamente ser distinguidas de sua obra, mas no esquema da revelação elas nunca podem ser separadas dela. Conhecer a Trindade é conhecer o evangelho, passar da velha dispensação para a nova. Portanto, não devemos nos surpreender por não encontrarmos evidência dessa doutrina no Antigo Testamento, e pelas especulações de Filo serem mais parecidas com abstrações matemáticas do que com uma realidade espiritual.

Quando nos voltamos para o Novo Testamento, nós descobrimos pelo menos duas, e talvez três, referências diretas à Trindade. A passagem duvidosa é 1João 5.7, onde parece certo que um copista fez uma interpolação na referência que encontramos na Versão Autorizada de 1611. Somente uns poucos manuscritos contêm essa adição, e embora o contexto não seja totalmente inadequado, parece ser melhor descontar essa menção à Trindade como uma adição espúria ao texto original.<sup>31</sup>

As considerações são totalmente diferentes com relação às outras duas passagens, que são bem conhecidas. A primeira é Mateus 28.19, “batizando-os [discípulos de todas as nações] em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo”. Não há dúvida de que essas palavras estão contidas nos manuscritos mais antigos, e não há o menor sinal de que elas estejam fora de lugar na “grande comissão” de Jesus. A única questão é se esses versos refletem algo que o próprio Jesus realmente disse ou se representam um desenvolvimento posterior de seu ensino. Aqueles que relutam em aceitar a possibilidade de que Jesus tenha ensinado uma doutrina da Trindade estão, logicamente, inclinados a ser desconfiados aqui; alguns teólogos têm usado até mesmo a ocorrência do nome triúno como evidência de que Jesus *não* tenha dito essas palavras.

Por si mesma, não há dúvida de que a fórmula de Mateus 29.19 represente a mais antiga expressão específica da fé trinitariana, que nós sabemos, por outras fontes, que estava intimamente relacionada com o batismo. Os votos batismais eram feitos em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo muito antes de qualquer cristão elaborar uma doutrina completa da Trindade, por isso há pouca razão para crer que seu aparecimento aqui seja anacrônico com o contexto da vida da igreja contemporânea. A data de Mateus também é incerta, mas esse evangelho deve ter sido escrito pouco antes do ano 100 d.C., no

mais tardar. Provavelmente ele já existia antes de 70 d.C., isto é, dentro do período de vida das pessoas que conheceram Jesus durante sua vida terrena.<sup>32</sup>

Para desfrutar de tanta importância no rito de iniciação cristã, a prática da igreja nesse estágio deve ter repousado sobre uma forte autoridade. Não há sinal, nem mesmo em Mateus 28.19, de uma instrução catequética que tenha se tornado obrigatória *antes* do batismo; no evangelho, a instrução na fé é mencionada *depois* do batismo, o que reflete o padrão do período primitivo. É bem sabido que a prática do batismo precedeu a vinda de Cristo, e que Jesus também instruiu seus discípulos a batizar as pessoas durante o curso de seu ministério terreno, como um sinal da vinda do reino. A inclusão do batismo em suas últimas instruções aos seus seguidores, portanto, era perfeitamente esperada por estar de acordo com o restante de seu ministério. O fato de que o ensino é mencionado como vindo depois do batismo é evidência de que essa passagem é muito antiga.

Além disso, como podemos conceber que a primeira geração de cristãos mencionasse o nome triúno de Deus se Jesus não tivesse explicitamente ensinado isso, e se ainda não havia nenhuma reflexão teológica sobre esse assunto? É extremamente improvável que uma pessoa, até mesmo uma pessoa da estatura de Mateus, tivesse inventado essa frase; isso teria representado alguma tradição, e entraria em contradição com os membros da igreja, muitos dos quais poderiam recorrer ao seu próprio batismo – talvez até mesmo ministrado por algum dos apóstolos. Até mesmo em uma data avançada, como 100 d.C., haveria alguns cristãos vivos que teriam sido batizados antes do ano 50 d. C., e possivelmente até um ou dois que tivessem sido batizados no Pentecoste, ou imediatamente depois.

Há um incidente interessante registrado em Atos 8 que serve de suporte para a crença de que o batismo trinitariano remonta aos primeiros dias da igreja. Os apóstolos tinham ouvido que Samaria tinha recebido o evangelho, mas que muitos samaritanos tinham sido batizados “apenas” no nome do Senhor Jesus. Ao ouvirem isso, enviaram Pedro e João, o mais idoso entre eles, a Samaria para orar para que eles recebessem o Espírito Santo. Esse incidente deve ter acontecido nos cinco primeiros anos depois do Pentecoste, pois o batismo defeutivo foi percebido imediatamente e ratificado por uma visita emergencial dos líderes dos apóstolos. Poderia tal fato ter acontecido se o batismo no nome de Jesus fosse suficiente para a salvação? Além disso, deveria causar alguma surpresa se a prática normal da igreja não incluísse a descida do Espírito Santo.<sup>33</sup>

É sempre possível argumentar que esse incidente era a prática normal nos primeiros anos da jornada evangelizadora. Se o próprio Jesus tivesse ordenado de outra forma, pressupõe-se que tal prática jamais tivesse começado. Ainda contra esse argumento, nós devemos ter em mente que o incidente em questão foi citado como uma anomalia que foi rapidamente debelada pela mais elevada autoridade, o que sugere que alguns evangelistas ainda não tinham sido plenamente instruídos, e não que sua prática era a norma aceita. Não muitos anos depois disso, quando surgiram facções na igreja de Corinto, Paulo não hesitou em apelar à unidade da prática batismal cristã como o melhor argumento contra a divisão, embora admitidamente ele mencione apenas o nome de Jesus nesse contexto (*cf.* 1Co 1.13-15). Esse problema ainda não tinha surgido em Samaria, mas é pelo menos possível que a unidade da igreja estivesse no topo da lista de prioridades dos apóstolos, e que sua ação se deva em parte à necessidade de preservar essa unidade no nível da iniciação cristã. A distinta delegação enviada a Samaria indica tanto a seriedade do erro quanto sua raridade. Os apóstolos, certamente, não passaram seu tempo viajando pela Palestina para corrigir erros dessa natureza.

A fundamentação teológica para a prática do batismo trinitariano é confirmada pelo batismo de Jesus, um evento registrado nos quatro evangelhos (Mt 3.13-17; Mc 1.9-11; Lc 4.21-23; Jo 1.32-34) em termos muito semelhantes. O Espírito, aparecendo em forma de uma pomba, pousa sobre Jesus, sobre quem uma voz do céu – cujo emissor não é nomeado, mas que claramente procede do Pai – diz que é o Filho amado (de Deus). Aqui, mais claramente que em qualquer outro lugar da vida terrena de Cristo, os céus são abertos para nos dar um vislumbre da vida interna do Deus Triúno. Essa foi uma união que a igreja não esqueceu, e que nós agora achamos conservada no rito que simboliza para todos os crentes o começo de sua imitação de Cristo.

A outra fórmula explicitamente trinitariana é 2 Coríntios 13.14: “... a graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo seja com todos vocês”. Esse famoso verso é teologicamente anômalo no sentido de que o Senhor Jesus Cristo vem em primeiro lugar na tríade de Pessoas, e no sentido de que não há menção de Deus como Pai. Muitas teorias têm sido inventadas para explicar o aparecimento do texto nessa forma, e sua relevância para o trinitarianismo dos cristãos primitivos tem sido afirmada – tanto quanto negada – por muitos eruditos. Provavelmente a melhor explicação seja aquela que diz que a forma trinitariana de bênção é secundária, talvez até mesmo incidental em seu propósito principal. Paulo adota um esquema trinitariano

não para ensinar uma doutrina da Trindade, mas para indicar o padrão do envolvimento ativo de Deus com seu povo. Pelo fato desse envolvimento ser trinitariano, esse verso assumiu a forma trinitariana.<sup>34</sup> Podemos até mesmo ir mais longe do que isso e dizer que a ênfase primária do versículo é cristológica. Em estilo literário antigo, costumeiramente o segundo e o terceiro elementos de uma tríade do tipo da que encontramos aqui eram governados pelo seu primeiro elemento (*cf.* o arranjo triático do termo *hypóstases* feito por Orígenes). Se esse princípio for aplicado a esse verso, a aparente “inversão” na ordem das Pessoas pode ser explicada se considerarmos que a ênfase principal do versículo é cristológica. Isso daria ao segundo e terceiro elementos uma conotação também cristológica, de forma que “o amor de Deus” seria uma referência a Cristo, a manifestação do amor de Deus, e “a comunhão do Espírito Santo” seria a união e comunhão com Cristo, que é a missão realizada pelo Espírito. Visto dessa forma, o versículo deixa de ser uma anomalia, ou até mesmo um padrão alternativo para o trinitarianismo. Ele é, acima de tudo, uma ilustração prática de como todas as três pessoas devem inevitavelmente participar da obra de cada uma – nesse caso, na obra de Cristo.

Se essa interpretação estiver correta, 2 Coríntios 13.14 deve provavelmente ser entendido como uma referência trinitariana pertencente à segunda categoria, e não à primeira. Se é assim, ela está em pleno acordo com um bom número de outras passagens paulinas, nas quais a Trindade é revelada indiretamente. Em muitas delas, Cristo é mencionado primeiro, e o Pai é mencionado simplesmente como Deus, *e.g.*:

“... ministro de *Cristo Jesus* entre os gentios, no sagrado encargo de anunciar o evangelho de *Deus*, de modo que a oferta deles seja aceitável, uma vez santificada pelo *Espírito Santo*” (Rm 15.16).

“Rogo-vos, pois, irmãos, por nosso Senhor *Jesus Cristo* e também pelo amor do *Espírito*, que luteis juntamente comigo nas orações a *Deus* em meu favor” (Rm 15.30).

“Mas aquele que nos confirma convosco em *Cristo* e nos ungiu é *Deus*, que também nos selou e nos deu o penhor do *Espírito* em nosso coração” (2Co 1.21,22).

“... estando já manifestos como carta de *Cristo*, produzida pelo nosso ministério, escrita não com tinta, mas pelo *Espírito* do *Deus* vivente, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, isto é, nos corações” (2Co 3.3).

Semelhante às passagens citadas acima, mas com “Pai” em vez de “Deus”, é a seguinte:

“... porque, por *ele* (Cristo), ambos temos acesso ao *Pai* em um *Espírito*” (Ef 2.18).

É notável que nessas passagens não haja consistência na ordem do segundo e do terceiro elemento, um padrão que também é comum na literatura secular. Também é curioso que a palavra “Pai” apareça apenas uma vez, embora haja outro exemplo em Efésios 3.14-16, desta vez aparecendo em primeiro lugar. Antes que alguém pense que o uso de “Pai” seja uma peculiaridade de Efésios (e, por essa razão, até mesmo não-paulina), deve-se destacar que ele também ocorre em um dos textos mais fortemente trinitarianos, tanto quanto nos mais antigos textos de autora paulina, *viz.*, Gálatas 4.6: “Deus enviou o Espírito de seu Filho ao nosso coração, que clama: Abba, Pai!”.

Há pouca dúvida de que a mente de Paulo seja fundamentalmente trinitariana e que cada pessoa ocupe a mesma posição relativa, apesar da grande variedade de combinações em que elas aparecem. Dessa forma, nas catorze passagens citadas por Wainwright como sendo claramente trinitarianas, nós encontramos o seguinte:

Deus/Pai	Cristo/Filho	(Santo) Espírito	duas vezes
Deus/Pai	(Santo) Espírito	Cristo/Filho	quatro vezes
Cristo/Filho	Deus/Pai	(Santo) Espírito	quatro vezes
Cristo/Filho	(Santo) Espírito	Deus/Pai	três vezes
(Santo) Espírito	Deus/Pai	Cristo/Filho	uma vez
(Santo) Espírito	Cristo/Filho	Deus/Pai	nenhuma vez

Parece que cada combinação possível, exceto uma, está representada, mas, apesar disso, o padrão de operação pessoal é marcadamente estável. Deus, o Pai, é a pessoa que ordena, estabelece, julga e nomeia; ele é também a pessoa a quem o culto é principalmente dirigido. O Filho, Jesus Cristo, aparece como o Redentor, a vítima sacrificial e o Mediador; ele é o conquistador de nossa salvação e a pessoa à semelhança de quem nós estamos sendo moldados. O Espírito Santo é o Santificador, as primícias da herança da glória do porvir. Ele mora em nosso coração pela fé, embora isso não exclua Cristo (*cf.*, *e.g.*, Efésios 3.16), e é responsável tanto por nos dar acesso ao Pai quanto por produzir a

imagem de Cristo em nós. Nessas capacidades ele aparece como o servo das outras pessoas, realizando a obra do Pai e do Filho em nós e trazendo sua obra em e para nós ao seu pleno cumprimento.

Essa tarefa específica pode explicar por que Paulo mostrou alguma relutância em colocar o Espírito Santo em primeiro lugar na tríade, embora nem mesmo essa possibilidade possa ser excluída, como Filipenses 3.3 demonstra. O Espírito também aparece em primeiro lugar em Judas 20, 21, uma passagem que é muito mais obviamente trinitariana; e se a menção à santificação for considerada como uma alusão ao Espírito, o número de exemplos em que ele aparece em primeiro lugar se multiplicará substancialmente. Nós devemos, portanto, ser cuidadosos em evitar a tentação de dizer que o que não é comum é indesejável, ou até mesmo impossível, e devemos ser ainda mais cuidadosos para não relegarmos o Espírito Santo a uma categoria inferior na hierarquia divina, com base em evidências como essas.

Na literatura não-paulina e não-joanina do Novo Testamento, um padrão especificamente triádico ocorre muito raramente. Além do batismo de Cristo, já mencionado, e Judas 20, 21, o exemplo mais conhecido é 1Pedro 1.2, onde encontramos:

- Presciência de *Deus Pai*;
- Santificação do *Espírito*;
- Aspersão do sangue de *Jesus Cristo*.

Algumas autoridades acrescentariam passagens como Hebreus 10.29 ou Atos 20.28, embora aqui o padrão trinitariano seja menos óbvio, e sua existência esteja aberta à questão. Em uma escala mais ampla, há muitas passagens nas quais a obra de todas as três pessoas deve ser levada em conta se nós quisermos entender o pleno significado do texto, mas nessas passagens nós passamos do estabelecimento da existência da Trindade para o exame de sua operação na economia divina da salvação.

A literatura joanina é um mundo, e forma um clímax apropriado para nossa discussão sobre a Trindade no Novo Testamento. Por um lado, expressões elaboradas da doutrina são raras ou até mesmo não-existentes, a menos que nos apoiemos em passagens como Apocalipse 1.4,5. Mas seria um grande erro concluir dessa lacuna que os livros joaninos não possuem qualquer referência à Trindade. Isso pode ser verdade em alguma extensão quanto às suas três cartas, duas das quais são curtas demais para conter qualquer menção à

doutrina, mas tanto o evangelho quanto o Apocalipse apresentam-na de forma maquiada. Além disso, o quarto evangelho é, de certa forma, um tratado virtual sobre a Trindade. Isso é mais evidente nos capítulos 14-16, mas o leitor cuidadoso logo descobrirá que esses capítulos são uma discussão mais concentrada de um tema que percorre todo o livro. Desde o primeiro verso nós somos apresentados ao relacionamento entre o Logos e Deus, e esse tema é desenvolvido em muitas referências no evangelho até revelar a intimidade do relacionamento entre o Pai e o Filho. Esse é um tema constante de discussões entre Jesus e os judeus, a tal ponto que a Cristologia ortodoxa clássica é, em muitos sentidos, pouco mais que um comentário sistemático sobre o ensino de Jesus sobre si mesmo, como João o registrou.<sup>35</sup>

Não menos óbvio, e em tempos recentes plenamente estudado, é o tema do Espírito, que é um dos principais assuntos dos evangelhos. O Espírito é fundamental para o ministério e o ensino de Jesus, não somente em seu batismo, mas em todo o seu ensino sobre a verdadeira religião (*cf.*, *e.g.*, Jo 3.5-8). Mais que qualquer outra coisa, é o ensino de Cristo sobre a obra do Espírito Santo, e o relacionamento do Espírito tanto com o próprio Cristo quanto com o Pai, que dá ocasião à grande exposição trinitariana dos capítulos 14-16, uma passagem que, durante séculos, tem sido a pedra angular da doutrina ortodoxa.

No contexto do Novo Testamento, o que chama atenção sobre esses textos é que eles são paralelos muito próximos ao ensino de Paulo. Há uma certa tendência entre os eruditos para polarizar Paulo, o professor prático com sua Cristologia “funcional”, e João, o teórico que se afastou das raízes judaicas do Cristianismo em direção ao mundo do pensamento “ontológico” grego. Em anos recentes, alguns eruditos têm trabalhado para romper essa polarização, de forma que o caráter judaico primitivo do quarto evangelho está sendo agora progressivamente reconhecido. Ainda existem algumas suspeitas, especialmente em nível doutrinário, então recorre-se ao terreno coberto pelas epístolas paulinas, demonstrando-se a unidade que subjaz o quadro neotestamentário de Deus.

No quarto evangelho, o Pai é sempre apresentado como a força diretora por trás da missão de Jesus, que freqüentemente se refere ao Pai como “aquele que me enviou”. Como nas epístolas paulinas, o Pai inicia toda ação e é o tema primário do culto, embora João afirme que o Pai confiou todas as suas prerrogativas ao Filho para assegurar que o Filho receberia igual honra (Jo 5.19-23). O Filho é preeminentemente o Redentor e o sacrifício; além disso, nenhum outro evangelho registra tão minuciosamente os eventos da última semana do ministério terreno de Jesus. Seu papel como Mediador, que é um

tema recorrente em Paulo, recebe atenção em todo um capítulo (Jo 17) e está implícito em quase todos os lugares.

Acima de tudo, é em seu tratamento sobre o Espírito Santo que João se sobressai, e nos capítulos 14-16 nós encontramos o fundamento teológico de muito daquilo que Paulo diz sobre a obra do Espírito. O significado da presença residente do Espírito é claramente explicado no capítulo 14, onde há um complexo entrelaçamento do tema com um padrão trinitariano, pois a presença residente do Espírito implica presença residente de Cristo (Jo 14.17) e também do Pai (Jo 14.23). A obra do Espírito é desenvolvida em Jo 16.5-16, onde seu papel santificador e confortador é exposto e relacionado tanto ao sacrifício de Cristo na cruz quanto às exigências da justiça do Pai. O que é assumido ou sumariado no restante do Novo Testamento é aqui explicado em detalhes, de forma que nenhum cristão pode ignorar seu chamado por Deus.

O quarto evangelho é, sem dúvida, a principal fonte bíblica da doutrina trinitariana, e, como acontece com a Cristologia, as formulações clássicas dependem muito dele. No entanto, provavelmente é verdade dizer que ele tem um rival, e até mesmo superior, na arte sutil de expor a Trindade como parte da experiência de conhecer Deus. Esse é o Livro de Apocalipse, a grande revelação recebida por João, único entre os autores do Novo Testamento a receber o título de “divino” (*i.e.*, teólogo). É no apocalipse, mais do que em qualquer outro lugar, que a perfeita unidade da Trindade é demonstrada, de forma que, enquanto as pessoas permanecem plenamente distintas, torna-se quase impossível distinguir entre eles.

Um simples exame desse fato, feito a partir dos primeiros capítulos, mostrará seu significado. No capítulo 1, o Pai é designado simplesmente como Deus, e o Filho é designado como Jesus Cristo – um padrão familiar nos escritos de Paulo. No versículo 7, João tem sua grande visão do Filho, mas no versículo 8 é Deus quem fala: quem fala é o Pai, o Filho ou ambos? Há uma ambigüidade aqui, que é incrementada nos versículos 12-18. Aqui nós voltamos à visão do Filho, que se descreve (vv. 17, 18) em palavras que formam um paralelo com as do versículo 8, contudo, sem repeti-las:

- Apocalipse 1.8
- Eu sou o Alfa e o Ômega
  - Aquele que é, que era e que há de vir
  - O Todo-poderoso

- Apocalipse 1.17,18
- Eu sou o Primeiro e o Último
  - Eu sou Aquele que vive; estive morto, e vivo para sempre
  - Eu tenho as chaves da morte e do inferno

A correspondência entre essas passagens é clara, mas também há diferenças entre elas. Se o versículo 8 é a voz do Pai e os versículos 17 e 18 são a voz do Filho, nós temos um exemplo vivo de como as duas Pessoas podem compartilhar o poder absoluto de Deus sem perder sua identidade. No caso do Espírito Santo, nós observamos que não apenas foi ele que tornou possível a visão de João (v. 10), mas que sua voz é idêntica à de Cristo. Nas famosas cartas às sete igrejas (capítulos 2 e 3) é Cristo quem fala, embora cada carta termine com as palavras: “Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas”.

O gênio do Apocalipse é que tudo isso parece ser natural. Partindo da visão de Patmos, isso não deve nos causar surpresa. Além disso, nós mal percebemos que estamos passando de uma pessoa para outra. A noção da presença de Deus é tão profunda que nós podemos nos mover entre as Pessoas quase sem perceber, embora estejamos sempre plenamente conscientes de sua presença. Nunca há qualquer confusão na mente dos leitores sobre quem está falando ou agindo, embora em termos friamente lógicos as três Pessoas não possam ser claramente distintas do único Deus. Pai, Filho e Espírito Santo se revelam a João, e assim também a nós, como o único Deus, que vive e se move na plenitude de seu Ser trinitário. A doutrina, selecionada do restante da Escritura e laboriosamente construída, é aqui apresentada a nós em toda a sua profunda complexidade e esplêndida simplicidade. O Deus que nós não podemos explicar, nós conhecemos, o único cujo retrato nós não podemos pintar, nós vemos. O Livro de Apocalipse é, antes de tudo, uma revelação da Trindade, e somente quando nós entendermos isso é que estaremos equipados para interpretar seu significado, que é nada menos que a visão mística de Deus.<sup>36</sup>

## SUMÁRIO

Nós podemos resumir nossas descobertas da seguinte maneira:

1. A igreja cristã aceitou o Antigo Testamento como uma autêntica auto-revelação de Deus, mas foi forçada a ir além dele por causa da revelação mais profunda que recebeu em Jesus Cristo. Foi essa revelação, e a nova experiência do Deus ao qual ela conduz, que forçou a igreja primitiva a desenvolver uma compreensão trinitariana de Deus.
2. Tanto o modelo unitariano quanto o modelo binitariano de Deus têm sido apresentados, às vezes por oponentes da fé cristã, mas às vezes

também por cristãos que estão sinceramente tentando explicar o mistério de seu encontro pessoal com Deus em Cristo. Nenhuma dessas posições encontrou ampla aceitação na igreja, porque o consenso entre os cristãos geralmente era que elas não fazem justiça nem ao testemunho do Novo Testamento nem à nossa experiência de Deus.

3. O Novo Testamento é de caráter trinitário, embora não haja um desenvolvimento explícito da doutrina da Trindade em suas páginas. Isso significa que os teólogos da igreja primitiva foram fiéis ao testemunho bíblico quando assumiram a difícil tarefa de formular uma doutrina trinitariana coerente.

# 4

---

## AS PESSOAS E A NATUREZA DE DEUS

### INTRODUÇÃO

No último capítulo nós vimos que o Novo Testamento deixa claro que desde o começo os cristãos sentiram-se compelidos a adorar Deus ao longo de linhas reconhecidamente trinitarianas. O que esses cristãos primitivos precisavam era de uma estrutura conceitual que permitisse que eles expressassem sua crença de que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são igualmente Deus, sem sacrificar com isso seu compromisso com o monoteísmo do Antigo Testamento.

Mas, como nós já vimos, eles tiveram grande dificuldade ao tentar escapar de uma forma de monoteísmo que era essencialmente unitariana. Isso aconteceu não apenas porque os primeiros cristãos sentiam algum tipo de lealdade residual ao Judaísmo, pois muitos deles não sentiam essa lealdade e a influência judaica declinou dramaticamente depois que a primeira geração de cristãos morreu. Por volta do ano 200 d.C. havia uma considerável antipatia entre cristãos e judeus, embora deva-se afirmar que isso não significa que os cristãos estivessem preparados para rejeitar o Antigo Testamento. Tertuliano, por exemplo, embora tenha culpado os judeus por terem começado a perseguição contra os cristãos e embora fosse um defensor da pura observância religiosa, excedendo em muito a justiça dos escribas e dos

fariseus, colocou-se firmemente ao lado da tradição judaica quando encontrou o paganismo de sua própria sociedade, ou os ensinamentos de Márcion. Na batalha intelectual entre Atenas e Jerusalém, ele prontamente optou pela primeira, e os cristãos ortodoxos de todos os lugares seguiram seu exemplo, pelo menos em princípio.

Deve ser dito, todavia, que a herança judaica da igreja foi modificada por uma convicção básica, compartilhada por quase todos os cristãos primitivos, de que Deus era um objeto – uma coisa, com uma natureza que podia ser analisada e comparada (*i.e.*, contrastada) com outras naturezas, especialmente com a natureza dos seres humanos. Essa crença, que reflete uma estrutura filosófica modificada apenas superficialmente por um conhecimento da Bíblia, cria enormes dificuldades ao monoteísmo trinitariano. Os atributos de Deus pertencem a essa natureza e, de acordo com essa compreensão, constituem o seu Ser, e todos eles apontam na direção unitariana. Simplicidade, onipotência, onipresença e os demais atributos pressupõem uma unidade que não admite qualquer partilha entre iguais. O máximo que pode ser permitido é que o Ser onipresente possa ter *delegado* seus poderes a outro. Essa foi a abordagem de virtualmente toda a teologia cristã antes do quarto século, que explica como os cristãos poderiam crer que o Filho e o Espírito Santo agiam como Deus sem realmente serem Deus no pleno sentido da palavra. Foi somente quando os cristãos perceberam que os poderes de Deus não foram delegados pelo Pai, mas eram inerentes a cada uma das três pessoas, que a completa e essencial divindade de Cristo e do Espírito Santo foi estabelecida com propriedade.

O problema foi complicado pelo fato de que a pessoalidade (um termo agora geralmente usado em preferência a personalidade)<sup>1</sup> foi reconhecida como não mais que um atributo da natureza divina. Deus era pessoal porque tinha um nome e podia ser descrito em termos análogos àqueles usados para descrever os seres humanos. Mas sua essência ultrapassava em muito todo o entendimento humano, de forma que descrições dele em termos pessoais não eram estritamente exatas. Deus foi descrito como uma pessoa para nos ajudar a entendê-lo, mas a realidade de seu Ser permanece para sempre acima e além do que nós podemos experimentar.

A teologia trinitariana clássica surgiu quando o conceito de pessoa foi separado de seu lugar como um dos atributos de Deus e transformado em um princípio. O processo pelo qual isso ocorreu foi lento e não foi imediatamente percebido com clareza. Os responsáveis por essa proeza nunca compreende-

ram o que estavam fazendo, porque sua única intenção era re-expressar a tradição existente em termos que evitariam equívocos específicos que estavam se levantando. Por causa disso, seus esforços por colocar o trinitarianismo sobre um sólido fundamento continuou a refletir o legado do unitarismo, um legado que foi superado somente com a maior dificuldade. Até mesmo hoje, a teologia trinitariana é freqüentemente influenciada por pressupostos que refletem uma fase trinitariana mais primitiva de desenvolvimento.<sup>2</sup>

A transição de uma teologia baseada na natureza para uma teologia na qual as pessoas da Trindade eram reconhecidas como princípios teológicos começou no quarto século. Primeiro houve a controvérsia ariana, e então as disputas sobre a divindade do Espírito Santo deram ocasião para o estabelecimento da doutrina de Orígenes de uma forma que excluía sua subordinação à segunda e à terceira pessoa da Trindade. Essa tarefa teológica foi completada pelos Pais capadócijs, Basílio de Cesaréia (c. 329-79), seu amigo Gregório de Nazianzo (c. 329-90) e o irmão mais novo de Basílio, Gregório de Nissa (c. 330-c. 95). Trabalhando juntos e complementando cada um dos outros dons, eles estabeleceram uma base teórica para o pensamento trinitariano que continua a exercer uma poderosa influência hoje. Seu ensino foi logo traduzido para o latim por Hilário de Poitiers (c. 315-c. 368) e moldado em sua forma clássica por Agostinho de Hipona (354-430), cuja obra *Sobre a Trindade (De Trinitate)*, composta entre 399 e 419, continua sendo a obra padrão sobre o assunto até os nossos dias.

Os capadócijs e Agostinho foram quase contemporâneos, tiveram um interesse comum e pensaram em categorias similares. Os primeiros influenciaram o segundo por meio de Hilário, e nós sabemos que Basílio era simpático à tradição latina que Agostinho herdou de Tertuliano. Apesar de tudo isso, o que mais chama nossa atenção sobre sua obra é a diferença existente entre elas. Calvino foi o primeiro a perceber essa diferença, quando escreveu suas *Institutas* (I, 13, 5), e desde então isso se transformou em um axioma da teologia histórica. Os capadócijs e Agostinho trabalharam sobre uma base diferente, e usaram princípios diferentes – um fato que modelou a estrutura mental de seus respectivos seguidores. Por volta do nono século essas diferenças começaram a produzir conflito, e esse conflito se manifestou em um cisma que existe ainda hoje.

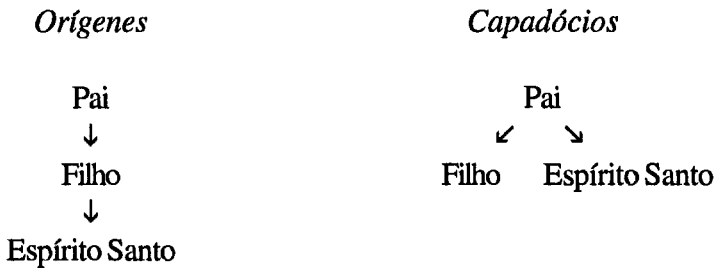
Tentativas recentes de cicatrizar essa ferida têm tido o efeito salutar de remeter o mundo teológico aos princípios que governaram o desenvolvimento dessas tradições rivais, revelando qual é a estrutura subjacente do

trinitarianismo cristão. Nesse capítulo nós vamos observar cada uma dessas tradições, e vamos examinar brevemente uma terceira possibilidade, elaborada por teólogos modernos.

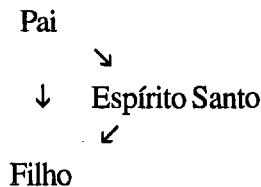
## A NATUREZA DE DEUS: NA PESSOA DO PAI?

### *Exposição*

O princípio básico do trinitarianismo capadócio é a crença de que a natureza de Deus é personificada, ou, como os teólogos preferem dizer, *hipostatizada*, na pessoa do Pai. Esse foi o princípio básico de Orígenes, mas os capadócios o modificaram em um significativo número de formas. Ao passo em que Orígenes tinha pensado no Pai como o primeiro em uma série de três hipóstases, os capadócios preferiram dizer que a terceira pessoa procedia diretamente dele (assim como a segunda). A diferença entre essas duas posições pode ser ilustrada da seguinte forma:



A dificuldade com o esquema capadócio é que ele não leva em conta o relacionamento entre o Filho e o Espírito Santo, embora Gregório de Nissa tenha concordado que o Espírito Santo procede do Pai por meio do Filho, e essa explicação tenha sido posteriormente preservada no ensino de João de Damasco.<sup>3</sup> Hoje em dia a maioria dos teólogos ortodoxos orientais retornou ao padrão observado no batismo de Jesus, quando o Espírito Santo, *procedendo* do Pai, *repousou* sobre o Filho, como segue:



Eles não limitam seu padrão à vida terrena do Filho encarnado, mas crêem que esse é o relacionamento trinitariano estabelecido na eternidade. Essa explicação não recebeu aprovação oficial, mas parece estar ganhando adeptos, especialmente entre os ortodoxos que são mais hostis ao trinitarianismo ocidental.<sup>4</sup>

Um rompimento mais significativo com a tradição primitiva foi a insistência dos capadócijs em afirmar que a Trindade não podia ser imaginada como a expansão de uma hipóstase em três por um processo de emanção. Tanto o um quanto o três existem na eternidade, e ambos devem ser concebidos como diferentes níveis dentro da Divindade externa. Dessa forma, a unidade de Deus em sua *ousia* (essência, ser) e a Trindade são encontradas na hipóstase, em cada uma das quais a *ousia* é manifesta em sua plenitude. Isso significa que a segunda e a terceira pessoas não podem ser reproduções da primeira pessoa, nem emanções dela, porque a *ousia* de Deus é uma essência simples que não pode ser reproduzida nem dividida.

Em termos físicos, alguém pode dizer que todas as três pessoas ocupam o mesmo “espaço” divino; ver Deus é ver todas as pessoas da Trindade ao mesmo tempo, não uma depois da outra em ordem ascendente de sucessão. Como uma doutrina, essa crença é chamada de co-inerência (grego: *perichōrēsis*; latim: *circuminsessio*) das pessoas. A co-inerência significa que cada uma das hipóstases é uma manifestação completa da essência divina, de forma que é impossível dizer que o Filho é a racionalidade de Deus, ou que o Espírito é a sua espiritualidade – como se o Pai fosse de alguma forma irracional ou inespíritual. Isso também significa que cada atributo divino se aplica igualmente às três hipóstases: todas são oniscientes, onipotentes, eternas, e assim por diante. Essa doutrina evita o problema do subordinacionismo e provê uma explicação adequada para Colossenses 2.9 (“em Cristo habita corporalmente toda a plenitude da divindade”) sem cair no sabelianismo ou no patripassianismo de Nestor de Esmirna.

O conceito de co-inerência foi um grande avanço no modelo hierárquico de Orígenes, mas levantou a questão de como as hipóstases podem se diferenciar uma das outras. Aqui os capadócijs tiveram menos sucesso. Para explicar a distinção das hipóstases em Deus, eles primeiro desenvolveram uma distinção entre “ser” e “existência” (*hyparxis*). No Neoplatonismo da época foi se tornando gradualmente aceito que “ser” se refere à realidade absoluta, atemporal, enquanto “existência” se refere primariamente à realidade aparente, dentro de uma estrutura de tempo-espaço. Essa distinção foi fundamental para o Platonismo, mas deve ser enfatizado que ainda no século

4ª d.C. uma terminologia técnica precisava descrevê-la adequadamente e ainda não tinha sido estabelecida.<sup>5</sup>

Por outro lado, algo como uma distinção temporal/atemporal governou as formulações da doutrina da Trindade no segundo século. Antes do tempo de Orígenes, e até mesmo algum tempo depois, geralmente se cria que somente o Pai possuía “ser” no sentido absoluto do termo. As outras duas hipóstases da Trindade possuíam algo menos do que isso, correspondendo à “existência” temporal. Os capadócijs romperam com essa tradição, asseverando o princípio de que a hipóstase tem um modo eterno de existência (*tropos hyparxeōs*). Esse princípio foi também aplicado à primeira pessoa da Trindade, que, como Pai, hipostatizou o Ser de Deus de uma forma especial, mas não única. Na mesma ocasião, o termo “Pai”, aplicado a somente uma das pessoas, foi claramente diferenciado do termo “Deus”, que passou a ser aplicado igualmente a todas as três.

Por causa dessa igualdade, as distinções entre as hipóstases não podiam mais ser definidas em termos de seu relacionamento uma com as outras, dentro do Ser divino. Isso foi bom, e representou um grande avanço das formas primitivas de pensamento. Os capadócijs então disseram, contudo, que a distinção entre as hipóstases residia na “causa” que as trouxe à existência. É difícil enxergar o que “causa” pode significar quando se fala de uma pessoa eterna, e tudo leva a crer que esta palavra representa um persistente traço do subordinacionismo pré-niceno, que afirmava que houve um tempo em que o Filho (e o Espírito) não existia. Mas, apesar da dificuldade de compreensão, os capadócijs insistiam em que essa “causa” ou modo de origem foi definitiva para a identidade de cada hipóstase na Divindade, e essa noção foi fundamental à sua teologia. Isso deve ser, portanto, entendido se as diferenças entre sua forma de pensar a posterior tradição ocidental forem apropriadamente consideradas.

Na teologia capadócia, as três hipóstases são caracterizadas pelas seguintes distinções, de acordo com seu modo de origem:

- O Pai é *não-gerado* (*agennētos*);
- O Filho é *gerado* (*gennētos*) pelo Pai;
- O Espírito Santo *procede* (*ekporeuetai*) do Pai.

A linguagem usada é escriturística (cf. Jo 1.14; 15.26), embora deva ser lembrado que, no Novo Testamento, *ekporeuetai* aparece no contexto de *missão temporal* da terceira pessoa da Trindade, enquanto os capadócijs usavam-

na para descrever a *relação interna* do Espírito Santo com o Pai dentro da Divindade. A suposição que vincula a relação interna à missão temporal é a crença de que Deus se revela a nós como ele é em si mesmo. Se nós afirmamos conhecer Deus como ele realmente é, nós temos que crer que Deus é em si mesmo da mesma forma em que ele se revela a nós, isto é, de acordo com o mesmo padrão de relacionamentos. Se esse princípio é aceito, então torna-se legítimo transpor os dados da missão temporal para o plano das relações internas, e supor que o que é verdade sobre um será verdade sobre o outro.

Contudo, os capadócius não pararam por aí. Eles se dedicaram às descrições do *processo* de origem, e transformaram-nos em *atributos* de cada hipóstase. Dessa forma, o Pai, que não foi gerado, passou a possuir “não-geracionalidade” (*agenēsia*) como um atributo de sua existência. Da mesma forma, o Filho passou a possuir “geracionalidade” (*gennēsia*) e o Espírito Santo passou a possuir “procedência” (*ekporeusis*) como qualidades de suas respectivas hipóstases. Além disso, foi a existência desses atributos que determinou o relacionamento de uma hipóstase com as outras. A primazia do Pai na Trindade foi garantida por sua não-geracionalidade; ele a ninguém deve sua existência, e dessa forma tornou-se a mais próxima representação do Ser (*ousia*) divino em seu “não-nascimento”.

O Filho, por outro lado, deve sua origem ao Pai, que o gerou na eternidade. Os capadócius não disseram como isso pode ter acontecido, nem aceitaram a crença ariana de que deve ter havido um tempo em que o Filho não existia. O processo de geração na eternidade foi misterioso, mas aconteceu, e essa geração determinou o relacionamento eterno do Filho com o Pai.

O Espírito Santo, por sua vez, procedeu do Pai (*cf.* Jo 15.26) de forma igualmente misteriosa. Uma questão antiga, que Gregório de Nazianzo tentou resolver, foi a determinação da diferença entre a geração do Filho e a procedência do Espírito Santo. Gregório não pôde explicá-la, e considerou essa distinção um mistério. Mas ele estava quase certo de que não se tratava simplesmente de duas palavras diferentes para o mesmo fenômeno, de forma que é errado sugerir, como alguns estavam fazendo, que o Filho e o Espírito eram gêmeos. Para nós, essa idéia pode parecer atraente, mas o que ela significa é que o Espírito Santo não pode ser considerado como uma alternativa ao Filho como o Mediador entre Deus e os seres humanos. A idéia de que o Espírito Santo pode produzir “cristãos anônimos”, ou trazer pessoas para um conhecimento salvífico de Deus sem uma referência explícita a Cristo é um tema comum no clima de tolerância de nosso tempo, mas não recebe apoio da teologia capadócia.

Como nós já indicamos, o problema real com o trinitarianismo capadócio é sua incerteza sobre o relacionamento entre o Filho e o Espírito Santo. Às vezes tem sido salientado que se a encarnação foi uma obra do Espírito (“concebido pelo Espírito Santo”), deve ser possível argumentar que o Filho é, de alguma forma, dependente do Espírito como a causa de sua existência hipostática, embora essa aparentemente lógica extensão do princípio de que a missão temporal seja igual à relação interna nunca tenha sido aceita. A obra do Espírito no ventre de Maria sempre foi afirmada como a concepção virginal da natureza *humana* de Cristo, não como a implantação da divindade do Filho. Em outras palavras, o Espírito tomou o lugar de um pai humano, e assim sua participação no nascimento virginal não pode ser considerada como um reflexo do relacionamento eterno entre si e o Filho.

Na teologia cristã, a única questão real tem sido se pode ser dito que o Espírito Santo procede do Filho, e não meramente *por meio* dele, como Gregório de Nissa estava preparado a admitir.<sup>6</sup> Sobre os princípios capadócios, a resposta a essa questão tem que ser não. Para eles, dizer que o Espírito Santo procedeu *tanto* do Pai *quanto* do Filho seria dizer que há dois princípios de origem em Deus, o que seria uma negação do atributo distintivo da hipóstase do Pai. Portanto, o Filho não poderia ser a causa do Espírito Santo no mesmo sentido absoluto em que o Pai o era. No máximo, ele poderia ser a causa do Espírito Santo somente em um sentido secundário, de forma que dizer que o Espírito “procede do Filho” só poderia significar que ele procedia do Pai por meio do Filho – a posição assumida por Gregório de Nissa.

A questão poderia ter sido deixada de lado, se a Igreja Ocidental não tivesse começado a insistir na dupla procedência do Espírito Santo, *i.e.*, do Pai e do Filho. A consciência desse ensino foi se desenvolvendo lentamente no Oriente, e não foi senão no tempo do Patriarca Photius de Constantinopla (864-867 e 880-886) que a controvérsia irrompeu.<sup>7</sup> Photius reiterou e esclareceu os princípios da teologia capadócia, acrescentando que o Espírito Santo procede *somente* do Pai. Essa explicação adicional da cláusula credal foi geralmente aceita no Oriente, e agora é uma característica padrão da exposição Ortodoxa Oriental do trinitarianismo capadócio, embora a palavra *somente* nunca tenha recebido aprovação canônica e não tenha sido acrescentada ao Credo Niceno.

Um último ponto que deve ser observado é que os capadócios criam que as distinções hipostáticas dentro da Divindade não afetam sua obra externa. Quando a Trindade fez algo fora do Ser de Deus, *e.g.*, criou o mundo, todas as três

pessoas agiram em conjunto. Os capadócius não desenvolveram muito essa idéia, e ela permaneceu dormente na tradição Oriental; ela foi retomada por Agostinho, cujos seguidores medievais exploraram suas possibilidades ao máximo.

### *Crítica*

Como nós deveríamos avaliar o modelo capadócio à luz de séculos de tradição e experiência? Em seu favor, há o indubitável avanço no pensamento representado pela doutrina da co-inerência.<sup>8</sup> Essa foi uma contribuição tão importante na luta contra as heresias da época que deve ser descrita como um golpe de gênio. Isso capacitou os cristãos a afirmar que cada uma das pessoas era plenamente divina, sem confundir uma com a outra. Mais tarde, isso permitiria que Calvino afirmasse que cada pessoa necessariamente revelou as outras ao revelar a si mesma, uma posição inerente ao modelo capadócio, embora não tenha sido especificamente pensado por eles.

Também deve ser admitido que, devido às limitações da tradição de Orígenes, que eles herdaram, os capadócius fizeram o que era razoável para mitigar suas conseqüências, que tinham se manifestado na negação da plena divindade do Espírito Santo. A tradição Oriental, seguindo Agostinho, desenvolveu essa doutrina de co-inerência, modificou a definição de hipóstase, e elaborou a idéia de que as obras externas da Trindade são indivisíveis, de uma forma que a tradição oriental não o fez. Os bizantinos permaneceram mais fiéis ao trinitarianismo capadócio, mas eles desenvolveram o princípio das relações causais de forma que o Ocidente eventualmente deixou de entender. Os capadócius dificilmente podem se envergonhar dessa divergência de uma fonte comum, embora com um retrospecto seja possível ver como seu silêncio (reverente) e sua hesitação em certos pontos cruciais puderam levantar especulação e eventualmente conduzir à controvérsia.

De fato, se nós olharmos atentamente para o modelo capadócio da Trindade, nós perceberemos que muitas de suas características não são plenamente satisfatórias. No nível conceitual, eles não desenvolveram seu entendimento da hipóstase por si mesmos. Em sua mente, o termo nunca alcançou a plena evolução do significado que nós associamos com a palavra “pessoa”; em vez disso, ela continuou sendo, em um grande sentido, uma abstração filosófica. Sinais disso podem ser mais claramente vistos na forma em que a causa da existência foi explicada em sua teologia.

Apesar do fato de que eles foram muito cuidadosos para se manter dentro dos limites do testemunho bíblico, os capadócijs tentaram fazer abstrações de palavras como “gerado” e “procedência”, revelando, assim, uma estrutura mental basicamente estranha à Escritura. Eles transformaram relacionamentos em atributos, e assim inventaram qualidades que não existem. Não há algo como “não-geração”; essa é uma categoria de pensamento que não corresponde a qualquer realidade observada distinta da eternidade que é compartilhada por todas as três Pessoas igualmente. Ao colocar noções abstratas como “causa” de cada hipóstase, os capadócijs efetivamente disseram que o relacionamento entre elas era uma abstração fixa em sua natureza, e, portanto, nem pessoal nem livre. O Filho que veio à terra para cumprir a vontade de seu Pai não veio voluntariamente; ele foi enviado por seu Pai, que tinha o poder de impor sua vontade sobre o Filho em virtude do fato de que a hipóstase do Filho depende da hipóstase do Pai. Para a mente ocidental, algo como a ausência de liberdade no relacionamento é profundamente perturbador, porque isso parece reduzir o espírito de amoroso auto-sacrifício ao status de uma obrigação rotineira. Para dizer de outra forma, a distinção entre filiação e subserviência, tão central para o entendimento da vida cristã, é embaçada se o Ser do Filho é dependente do Ser do Pai. Cristo não poderia, então, ter assumido a forma de um servo; ele seria um servo desde a eternidade.

Ao optar por descrever as “causas” como modos de existência, os capadócijs estavam denunciando uma tendência latente de considerar a divina *ousia* como mais fundamental que as hipóstases. Apesar de muitos deles poderem ter enfatizado a co-inerência como um meio de maximizar a divindade de cada hipóstase, eles não puderam evitar o fato de que a existência era, por definição, um conceito menor que o conceito de ser. Isso inevitavelmente reforçou uma tendência já existente de considerar a essência divina, em última instância, mais importante que a Trindade de pessoas, uma posição da qual os capadócijs tentaram se livrar. A Teologia que hipostatizou a *ousia* divina na hipóstase do Pai, portanto, efetivamente negou a igualdade de pessoas implicada pela doutrina da co-inerência.

O trinitarianismo capadócio é provavelmente melhor entendido como a transição de um tipo de teologia para outro. Visto em termos de seus próprios antecedentes, ele foi uma ruptura de grandes proporções. Ele ajeitou a posição de Orígenes de forma que um retrocesso a modelos anteriores da Trindade tornou-se difícil, se não impossível. Mas visto do ponto de vista de

desenvolvimentos subseqüentes, ele parece inacabado em alguns pontos importantes. Há uma tensão não resolvida entre a co-inerência das hipóstases e a primazia do Pai como a origem da Divindade, uma tensão que mais tarde eclodiria em uma controvérsia e produziria um cisma. Nas igrejas orientais, a segunda posição recebeu maior ênfase, e isso explica como os capadócius são lidos lá hoje, e porquê. No Oriente, as implicações da co-inerência seriam examinadas com muito maior profundidade, contribuindo eventualmente para um tipo de trinitarianismo que reclamava a herança dos capadócius, mas cujos princípios eles dificilmente reconheceriam.

### *Desenvolvimentos subseqüentes*

Sobre posteriores desenvolvimentos no pensamento capadócio dentro da tradição ocidental, pouco precisa ser dito além daquilo que nós já mencionamos de passagem. Houve uma grande quantidade de escritos sobre o tema da Trindade durante o fim da Idade Média, muitos dos quais concentrados em denunciar a doutrina Ocidental da dupla procedência do Espírito Santo (*filioque*).<sup>9</sup>

Dos poucos teólogos ortodoxos realmente originais, deve-se mencionar o emigrante russo Vladimir Lossky (1903-1958). Lossky atacou a tese tomista de que as pessoas da Trindade eram relações de oposição (veja pp. 167, 168 abaixo), e insistiu em que a personalidade das pessoas da Trindade era uma distinção absoluta em cada caso, e não dependia da existência das outras. Seu forte repúdio a *filioque* era baseado em sua convicção de que Gregório Palamas (1296-1359) estava certo ao distinguir entre a essência e as “energias” de Deus. A essência de Deus vai além do nosso entendimento, enquanto as suas energias nos são reveladas pela fé. Ao defender a dupla procedência do Espírito Santo, disse Lossky, os teólogos ocidentais introduziram na essência de Deus algo que é próprio de suas energias. Pode-se dizer que o Espírito Santo procedeu do Filho *como sua energia em ação no mundo*, mas ele não procedeu do Filho na essência secreta de Deus, porque o Filho não é a fonte da Divindade.

As posições de Lossky ainda não se tornaram o padrão do ensino ortodoxo, mas inspiraram toda uma geração de jovens teólogos, dando-lhes um novo entendimento da teologia bizantina da espiritualidade. Portanto, parece provável que essa tradição revivida, que em anos recentes tem atraído alguns convertidos altamente eruditos, será o maior ingrediente da cena teológica do futuro.<sup>10</sup>

## A NATUREZA DE DEUS: NA PESSOA DO ESPÍRITO SANTO?

### *Exposição*

A alternativa clássica ao tipo de trinitarianismo defendido pelos Pais capadócijs é aquela que encontra a natureza de Deus mais plenamente revelada na pessoa do Espírito Santo. Ela foi formulada em todos os seus pontos essenciais por Agostinho de Hipona (354-430), por meio de cuja influência tornou-se a forma padrão do pensamento trinitariano ortodoxo na Europa ocidental. Os grandes teólogos medievais e os reformadores se basearam nele, e até mesmo as mais recentes reafirmações da doutrina geralmente têm refletido uma forma de pensar que Agostinho teria entendido, até mesmo quando vai muito além do que ele realmente disse.

A influência desse pensador seminal dificilmente pode ser exagerada, embora deva ser estimado que nem a menor parte de seu gênio era sua habilidade de recorrer a uma grande gama de fontes e sintetizá-las em um todo maior. Por muitos séculos, ele não teve reais sucessores. Parecia, a muitos de seus leitores, que nada mais precisava ser dito sobre o assunto, e sua obra permaneceu intocada. Essa situação começou a mudar somente no século 9<sup>o</sup>, depois de um grande desenvolvimento no pensamento trinitariano na igreja ocidental. Até mesmo aqueles que conduziram essa mudança eram ferventes em sua profissão de lealdade a Agostinho, e afirmavam estar fazendo nada mais do que expor seu ensino de forma que fosse relevante às necessidades da época. Isso é especialmente verdadeiro com relação a João Calvino, que reconheceu Agostinho como a maior autoridade sobre a Trindade e citou-o freqüentemente, enquanto ao mesmo tempo desenvolvia um entendimento da doutrina que era radicalmente diferente daquele de seu mestre.

Das fontes das quais Agostinho se serviu, lugar de destaque deve ser dado a Tertuliano, cuja teologia nós já discutimos em alguma medida. Dele, Agostinho aproveitou sua abordagem básica ao monoteísmo, e a maior parte de seu vocabulário teológico. Tertuliano deu grande ênfase à santidade moral de Deus, assim como a outros atributos como racionalidade e espiritualidade. Agostinho foi profundamente marcado pelo quadro feito por Tertuliano do Ser Divino, que teve uma forte influência sobre seu próprio desenvolvimento espiritual. Embora ele não siga o esquema

dispensacionalista de Tertuliano, que naquela época já tinha mostrado ser inadequado, ele não hesitou em agarrar-se às poderosas ênfases veterotestamentárias encontradas nos seus escritos.

Em termos de vocabulário, Agostinho preferiu *essentia* (essência) a *substantia* (substância) como tradução de *ousia*, porque *substantia* é o equivalente etimológico de *hypostasis*, o que fez com que o uso que Tertuliano fez desse termo para traduzir *ousia* causasse certa confusão. Mas, assim como Tertuliano, Agostinho também pensava em Deus primariamente como um Ser único, em quem havia três pessoas. Essa primazia da essência sobre as pessoas (ou do um sobre os três) tornou-se uma característica da tradição ocidental, e é uma das principais características que a diferenciam de sua contraparte oriental.

Agostinho emprestou a palavra *persona* de Tertuliano, mas não ficou totalmente satisfeito com isso, afirmando que a palavra havia se estabelecido em latim como uma tradução padronizada do grego *hypostasis*, em grande parte por necessitar de um equivalente melhor (*Sobre a Trindade*, V.9). A hesitação de Agostinho nesse ponto se deve principalmente à sua profunda consciência do mistério da Trindade em Deus, embora alguns críticos modernos tenham aproveitado esse fato como uma evidência tanto de que ele possuía uma visão subpessoal da Trindade como de que ele considerava a personalidade divina fundamentalmente diferente da personalidade humana. De fato, a palavra ainda não tinha sido teologicamente definida de uma forma que evitasse qualquer mancha de sabelianismo, nem era ainda um sinônimo padrão para “ser humano”. Essa última definição veio depois, mas como ocorreu pouco tempo depois da morte de Agostinho e sempre foi considerada como uma parte integral da tradição agostiniana, muitos teólogos têm equivocadamente presumido que tenha sido essa posterior, embora agora clássica, definição do termo que Agostinho tenha hesitado em aceitar.<sup>11</sup>

A segunda maior fonte da qual Agostinho se serviu foi Hilário de Poitiers, o fiel tradutor dos capadócius. Agostinho, cujo conhecimento de grego era rudimentar, é freqüentemente acusado de ter compreendido mal e, portanto, representado mal, o pensamento capadócio.<sup>12</sup> Há alguma evidência para dar apoio a essa afirmação, mas sua importância tem sido muito exagerada. O ponto mais importante é que ele não fez distinção entre as hipóstases por seus modos de existência na forma em que os capadócius fizeram. Em vez disso, ele definiu as pessoas como modos de *ser* dentro da Divindade, ao longo de linhas já traçadas por Tertuliano. Agostinho sabia que os gregos

usavam *hypostasis* para significar o que os latinos significavam por *persona*, mas ele também sabia que *hypostasis* e *persona* não eram sinônimos. O equivalente latino para *hypostasis* é *substantia*, e Agostinho nunca conseguiu entender como isso se diferencia de *ousia* (essência) que, para ele, assim como para nós, é a mesma coisa.

Agostinho sabia que, em latim, *persona* não tem a qualidade objetiva associada com *substantia*, o que fez com que ele dificilmente a usasse para descrever as três pessoas da Trindade. Ele não queria aparentar que estivesse dando às pessoas da Trindade um status menor do que aquele que pertence à essência divina. Seria somente no Concílio de Calcedônia, em 451, meia geração depois da morte de Agostinho, que a igreja formalmente declararia que *hypostasis* e *persona* são sinônimos, abrindo, assim, caminho para uma definição de *persona* que incluiria o caráter objetivo, absoluto, de *hypostasis*. Quando Agostinho falou sobre as pessoas como “modos de ser”, era exatamente esse sentido de permanência absoluta que ele estava tentando enfatizar. Nós podemos questionar sua escolha de vocabulário, que o tornou vulnerável à acusação de sabelianismo, mas seu entendimento da objetividade tanto do um quanto do três foi fundamentalmente idêntico ao dos capadócijs, de forma que ele não pode ser acusado de tê-los representado mal.

É provável que as diferenças entre Agostinho e os capadócijs possa ser explicada, pelo menos em parte, pela hipótese de que ele tenha sido atraído por um fio do pensamento neoplatônico diferente daquele que atraiu os capadócijs. A exata natureza da dependência de Agostinho do Neoplatonismo é um assunto altamente controverso, e indubitavelmente ele foi eclético sobre isso, bem como sobre outras questões.<sup>13</sup> Portanto, parece que a influência maior exercida sobre ele veio de Marius Victorinus (d. c. 360), um filósofo convertido que tinha sido discípulo de Porfírio, o segundo dos três grandes neoplatônicos.<sup>14</sup>

Os capadócijs tinham aprendido sua filosofia dos discípulos de Iamblichus, o terceiro dos três grandes neoplatônicos, que de muitas formas refletia o Neoplatonismo original de Plotino (c. 204-70). Porfírio, contudo, tinha modificado o ensino de Plotino em muitos pontos importantes, alguns dos quais são claramente refletidos no trinitarianismo de Agostinho. Assim como Orígenes, que ele pode ter conhecido,<sup>15</sup> Plotino cria que a Divindade era uma hierarquia de três hipóstases. Essas hipóstases podem ser relacionadas à Trindade de Orígenes da seguinte forma:

## As Pessoas e a Natureza de Deus



Porfírio analisou a hierarquia elaborada por Plotino e rejeitou sua utilidade como um modelo de trabalho. Sobre o fundamento de que o Um vai além do conhecimento e da concepção, Porfírio argumentou que nada pode ser dito a respeito dele. Portanto, ele não pode fazer parte de uma teologia sistemática. Aparentemente, ele também decidiu que mente e alma eram, na realidade, uma só hipóstase, e assim combinou-as. Isso foi desanimador para qualquer tipo de trinitarianismo, mas Porfírio não abandonou a idéia de três-em-um. Ele encontrou uma tríade *dentro* da hipóstase da mente-alma. Como entendido por Marius Victorinus, essa trindade consistia em ser (*esse*), viver (*vivere*) e conhecer (*intelligere*). O uso de infinitivo verbal, em vez de nomes abstratos, é importante, porque permitiu o conceito de movimento. Esse, como nós podemos ver, era o principal elemento na compreensão de Marius Victorinus sobre Deus.

Logo se perceberia que a idéia de Porfírio de uma trindade dentro de uma única hipóstase corresponde quase exatamente à crença de Tertuliano de que as pessoas divinas existem dentro de uma *substantia*, e assim a apropriação que Agostinho fez desse modelo, via Marius, não poderia ser vista simplesmente como o resultado de uma influência neoplatônica. Também deve ser lembrado que Agostinho não tomou as idéias de Porfírio no atacado; ele as modificou e adaptou-as de acordo com o ensino da Bíblia e com a tradição teológica existente.

Igualmente importante e estranho tanto a Porfírio quanto aos capadócijs foi a noção de Marius de que *o Ser de Deus é movimento (esse = moveri)*. Essa brilhante dedução, que deve sua origem ao quadro de um Deus ativo revelado no Antigo Testamento, assim como às afirmações cristãs sobre a origem da segunda e terceira pessoas da Trindade, revirou completamente os pressupostos básicos de toda a teologia existente, tanto a pagã quanto a cristã – a crença de que o Ser Divino era estático. Nós já mencionamos esse fato em relação com a teologia do processo, que tem atacado a tradição teológica clássica por ter dado origem a essa pressuposição. É, portanto, de

grande importância compreender que Agostinho *não* cria em um Deus estático, embora ele certamente não tivesse reconhecido a si mesmo como um precursor da teologia do processo.

Ao fazer do movimento parte do Ser de Deus, Agostinho foi capaz de acomodar a idéia capadócia de que o Pai era a hipóstase da *ousia* divina ao dizer que era propriedade especial do Pai o *ser* eternamente, no sentido de ser plenamente ativo em, e responsável por, a divina natureza. Em certo sentido, a pessoa do Pai continha uma certa primazia fundamental na Divindade, mas ela não podia ser percebida como existente em si mesma. Um ser (nome) que estava plenamente engajado em ser (verbo) deve estar consciente do fato de que em um ser (nome) perfeito tal consciência deve necessariamente constituir conhecimento autoconsciente. Assim, Agostinho modificou o ensino de Marius ao igualar *esse* a *vivere* (*moveri*) e ao colocar *intelligere* em segundo lugar.

Agostinho pensou essa correspondência com a afirmação do Novo Testamento de que a segunda pessoa da Trindade era o *Logos* divino. A terceira pessoa era ocupada por outro princípio, apresentado aqui por Agostinho, e fundamental para o seu pensamento. Esse era o princípio do amor (*amare*, amar). O amor era a essência de Deus, o vínculo que une o Ser divino à sua autoconsciência. Por isso era inconcebível que Deus não amasse a si mesmo como ele se conhecia, já que ele era totalmente perfeito. Essa imagem “psicológica” da Trindade, que Agostinho desenvolveu, tinha seu paralelo nos seres humanos, criados à imagem de Deus, embora com a diferença significativa de que o pecado tornou impossível à raça humana conhecer ou amar essa imagem como se deve. Como Paulo disse em Romanos 7, a autoconsciência humana é uma autoconsciência de pecado, que traz apenas frustração e desespero. Isso não pode ser removido por qualquer força, a não ser pela força do amor de Deus, que se manifestou a nós em Cristo, a divina autoconsciência que pode nos dar uma consciência pura pelo poder de sua própria autoconsciência.

O vínculo entre a Trindade e a salvação humana é mais claro em Agostinho do que em qualquer outro escritor antigo, e isso tem marcado indelevelmente toda a tradição ocidental. A crença de que Deus é amor é agora tão comum que nós raramente percebemos o que essa nova e poderosa idéia representou para Agostinho. Infelizmente, Agostinho formulou sua crença de uma forma que deixou a porta aberta a uma séria questão. Como ele entendia, a essência de Deus era tanto espírito quanto amor. Apesar de

suas sérias hesitações, Agostinho eventualmente afirmou crer que espírito e amor eram a mesma coisa, fazendo com que o Espírito Santo fosse a personificação de amor santo.

A base para essa equação veio de uma comparação de João 4.24 (“Deus é Espírito”) com 1 João 4.16 (“Deus é amor”). Hoje nós diríamos que a palavra “espírito” se refere primariamente à natureza de Deus, enquanto amor é a forma pela qual Deus age. Ajuntar os dois, como Agostinho eventualmente fez, é unir essência e função de uma forma que distorce os dados bíblicos. Essa conjunção, mais tarde, tornou-se uma característica distintiva da tradição ocidental, que até hoje afirma que ser puro é a mesma coisa que ato puro. Durante os séculos, quando a ênfase era ontológica, contudo, o amor tendeu a tornar-se uma abstração remota. Agora que a ênfase tem se transferido para a funcionalidade, a tendência oposta tem ganho espaço, e o amor tende a ser considerado principalmente como um sentimento subjetivo, que de alguma forma é identificado com o Ser de Deus.

Para sermos imparciais com Agostinho, deve ser dito que ele mesmo nunca foi tão longe assim. Ele não considerava “Espírito” como o nome pessoal da terceira pessoa da Trindade, mas somente como uma designação da natureza divina. Como tal, a palavra podia e fazia referência igualmente ao Pai e ao Filho. Por outro lado, Agostinho brincava com essa questão de encontrar o nome pessoal do Espírito Santo, mas nunca encontrou uma solução realmente satisfatória. Em um momento ele sugeriu que esse nome deveria ser “dom” (*donum*), embora esse dificilmente seja um nome pessoal no sentido em que nós o entendemos. Mais tarde, ele desenvolveu a idéia de que o nome pessoal do Espírito era Santo. Isso foi muito melhor do que “dom”, mas tinha o incômodo de que, como Espírito, esse termo poderia ser aplicado às outras pessoas da Trindade.

A dificuldade de Agostinho aqui é sintomática de toda a abordagem, que localiza a unidade do Pai e do Filho na pessoa do Espírito Santo. Mas como a unidade de Deus é expressa ao nível da natureza, há uma tendência inescapável de imaginar a pessoa do Espírito Santo como uma personificação das qualidades impessoais que constituem o Ser de Deus. De fato, essa tendência é corroborada, em alguma medida, pelo nome impessoal que é dado à terceira pessoa da Trindade, até mesmo nas Escrituras, apesar de ser chamado também de Consolador (Paráclito). Agostinho estava consciente disso, mas nem ele nem seus sucessores fizeram muito caso disso quando discutiram os nomes da Trindade em seus escritos.

Retornando ao conceito de Deus como essencialmente espírito-amor, nós descobrimos que Agostinho esquematiza a Trindade como segue:

- O Pai é aquele que ama;
- O Filho é aquele que recebe o amor (Amado);
- O Espírito é amor.

Se essa análise for aceita, então a existência de uma Trindade em Deus se torna *logicamente necessária*, assim como um fato de revelação. Na dinâmica do amor, deve existir aquele que ama, mas aquele que ama não pode existir sem aquele que é amado. Portanto, o Pai precisa do Filho para exercer o seu amor, e nós não podemos imaginar sua existência sem o Filho. Mas duas pessoas unidas pelo amor não podem tomar caminhos diferentes. Suas atividades correspondem e complementam uma à outra, e correspondem a uma unidade de amor que é distinta tanto daquele que ama quanto daquele que é amado, embora obviamente proceda e esteja intimamente ligada aos dois.

De acordo com Agostinho, o Pai ama o Filho e o Filho retorna seu amor ao Pai. O amor do Filho é, portanto, secundário ao do Pai em termos puramente lógicos, embora seja exatamente igual ao do Pai se os dois encontram sua unidade em Deus. Se o Espírito Santo é a unidade do amor divino, então segue-se que ele procede primeiro do Pai, mas também – e igualmente – do Filho. Essa foi a base da doutrina de Agostinho sobre a *dupla procedência* do Espírito Santo, que se tornou assunto de grande controvérsia depois que a palavra *filioque* (“e do Filho”) foi acrescentada ao Credo Niceno no século 6<sup>o</sup>.<sup>16</sup> A dupla procedência do Espírito Santo é um pressuposto fundamental do sistema teológico de Agostinho, embora eventualmente tenha se tornado – e ainda seja – uma grande pedra no caminho das relações entre as igrejas oriental e ocidental.

### ***Crítica***

Agostinho demonstrou pela lógica que o amor exige uma trindade, mas nesse modelo a posição do Espírito Santo continua sendo insatisfatória. Em termos humanos, o amor entre o Pai e o Filho (ou entre um marido e a sua esposa) não requer um terceiro participante; o amor existente entre eles é indefinido e imaterial (não-hipostatizado). Essa analogia deixaria o Espírito Santo na mesma condição, e a questão da personalidade se tornaria um grande

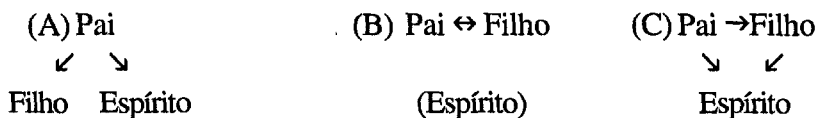
problema teológico. Finalmente, o modelo de Agostinho nos conduz a sérios problemas sobre a realidade de uma Trindade de três pessoas iguais em Deus, que claramente é o oposto exato daquilo que ele originalmente pretendia.

É óbvio que o conceito de *relação* é básico no trinitarianismo de Agostinho. Teoricamente, ele subscreveu a idéia capadócia de causalidade como o fundamento das distinções pessoais em Deus,<sup>17</sup> mas sua crença de que o Ser de Deus é movimento e de que as pessoas são partes de seu Ser mudam a forma pela qual ele entendia essa idéia de causalidade. Para Agostinho, a geração do Filho e a procedência do Espírito Santo não eram muito reais, como partes integrantes de um Ser divino que podia se mover sem mudar sua natureza. Portanto, fazia sentido falar de pessoas que resultavam desse movimento interno de Deus como modos de existência. Esses modos de existência foram distintos um do outro não tanto por causa de suas causas originais quanto pelas suas relações presentes. O princípio da causalidade foi mantido em teoria, mas sua base foi alterada de uma forma que trouxe profundas conseqüências para a teologia medieval.

As diferenças entre os capadócius e Agostinho sobre a forma de entender as pessoas da Trindade pode ser esquematizada da seguinte forma:

<i>Capadócius</i>	<i>Agostinho</i>
– O Pai não é gerado	– O Pai é Pai porque tem um Filho
– O Filho é gerado pelo Pai	– O Filho é Filho porque tem um Pai
– O Espírito Santo procede do Pai (por meio do Filho)	– O Espírito Santo é o vínculo de unidade entre o Pai e o Filho, e, portanto, procede dos dois

A dificuldade com o esquema de Agostinho surge quando nós tentamos conceituar o que esse modelo da Trindade *como um todo* realmente era. A partir do quadro capadócio (A), nós nos movemos para (B) ou (C) no seguinte diagrama.



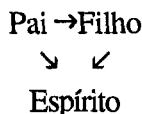
O que Agostinho diz sugere que ele teria preferido (B), o que deixaria o status pessoal do Espírito Santo aberto a questão. Aqueles que apóiam (A) naturalmente valem-se dessas afirmações como evidência de que a teologia de Agostinho era defeituosa em seu ponto mais importante. Os intérpretes ocidentais e os seguidores de Agostinho, contudo, geralmente têm admitido que seu entendimento da questão estava próximo de (C), pois eles querem defender a insistência de Agostinho de que o Espírito Santo é uma pessoa da Trindade igual em categoria às outras duas. Embora não possa ser negado que a teologia ocidental teoricamente sempre tem insistido nesse ponto, na prática o Espírito Santo tem sido rebaixado e até mesmo despersonalizado. Os críticos da teologia de Agostinho podem estar certos quando afirmam que essa aberração não é acidental, e que protestos teóricos contrários refletem uma preocupação dogmática que é contraditada pela lógica interna do sistema de Agostinho.

Estreitamente vinculado a isso está a carência de Agostinho de um esquema adequado no qual se possa distinguir corretamente entre pessoa e natureza, ou essência. Assim como todos os seus predecessores e contemporâneos, Agostinho pensava que as Pessoas da Trindade eram logicamente dependentes da natureza divina. Por causa disso, ele não pôde escapar das ambigüidades da palavra “Espírito”, e não foi sequer capaz de discernir o motivo pelo qual os gregos faziam uma distinção entre *hypostasis* e *ousia*.<sup>18</sup> Apesar de todos os seus esforços para descrevê-las, Agostinho nunca foi capaz de conceber as pessoas da Trindade como tendo a mesma profundidade de realidade que pertencia à natureza de Deus. Por essa razão, as acusações de modalismo (Sabelianismo) que têm sido feitas contra ele não podem ser descartadas, embora nós possamos concordar que elas sejam uma representação infundada de sua posição.

Outra crítica contra Agostinho, que tem um longo histórico, refere-se à sua doutrina sobre a dupla procedência do Espírito Santo. Segundo Agostinho, o Espírito Santo tem duas fontes, que, embora possam agir juntas, o próprio Agostinho desejava atribuir prioridade à pessoa do Pai. É possível lê-lo no sentido capadócio, e dizer que a procedência do Filho é, em última análise, a procedência do Pai por meio do Filho. Ou ela pode ser expressa, como aconteceu no Concílio de Florença, em 1439, dizendo-se que o Espírito procede de cada pessoa *de acordo com seus atributos particulares*. Dessa forma, o Espírito pode proceder do Pai em sua capacidade como a fonte não gerada da Divindade, e ao mesmo tempo do Filho, dentro de quaisquer

limites que possam ser impostos pelo fato de que o Filho é gerado pelo Pai. A dificuldade com essas interpretações é que a primeira, com quase toda certeza, não era o que Agostinho tinha em mente, e a segunda faz pouco sentido, pois a verdade anti-ariana da Cristologia clássica insiste em que a geração de forma nenhuma implica limitação. Apesar da acusação feita pelos teólogos orientais, especialmente a de que a dupla procedência divide a Divindade em dois ao fazer tanto do Pai quanto do Filho “fontes da Divindade”, não era isso o que Agostinho tinha em mente.

Durante os tempos medievais, esse problema foi reconhecido como um elemento não solucionado do pensamento de Agostinho. Isso tornou-se tema de considerável debate, tanto entre os adeptos da doutrina da dupla procedência quanto entre seus oponentes. A solução adotada pela igreja ocidental em 1439 foi a fórmula que diz que o Espírito Santo procede tanto do Pai quanto do Filho “desde o princípio” e por uma única *spiration* (expiração).<sup>19</sup> Em outras palavras, o Pai e o Filho agem juntos na questão da procedência do Espírito, que então torna-se um só ato de Deus, como segue:



As igrejas orientais não ficaram impressionadas com isso. Quando tudo estava dito e feito, o Espírito Santo ainda podia ser considerado como inferior ao Pai e ao Filho, pois ele não participou com eles de sua própria procedência. É claro que eles foram rápidos em afirmar que, se realmente tudo aconteceu assim, então a procedência não teria acontecido dentro da Divindade. Essa conclusão extraordinária está baseada no pressuposto de que se as obras externas da Trindade são indivisas, então uma obra indivisa da Trindade deve ser externa ao Ser de Deus. A história da igreja tem mostrado que a discordância sobre a procedência do Espírito Santo não pode ser resolvida por um compromisso entre os princípios capadócius e agostinianos. Para que a questão possa ser resolvida um deve dar lugar ao outro, ou ambos devem ser transcendidos em um novo e superior entendimento das relações trinitárias.

A última crítica ao modelo agostiniano da Trindade deve ser mencionada, embora em termos estritamente teológicos ela talvez seja a mais séria de todas. Essa crítica é a de que Agostinho, que começou com o elevado

monoteísmo da tradição latina, encontrou a unidade de Deus na consumação do movimento trinitariano, não em sua origem. Para ele, dois opostos complementares formam a unidade suprema, que é a expressão de sua complementaridade (amor). Mas, nesse caso, como pode a unidade de Deus ser logicamente prioritária na Trindade? A resposta é que ela não pode. Sem percebê-la completamente e sem ser capaz de expressá-la, Agostinho estava saindo de um conceito de um Deus pessoal e singular para o conceito de um Deus único que era ao mesmo tempo três pessoas eternas e iguais.

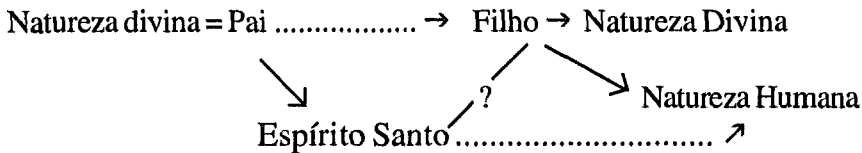
### *Desenvolvimentos posteriores*

O trinitarianismo de Agostinho tem conservado seu padrão fundamental na teologia ocidental até os nossos dias, mas, ao contrário da tradição capadócia no Oriente, ele se desenvolveu significativamente a partir de suas raízes originais. A Idade Média, em particular, testemunhou uma florescência do pensamento trinitariano que uniu alguns fios soltos no pensamento de Agostinho e deu a essa empresa teológica uma nova interpretação e uma nova direção.

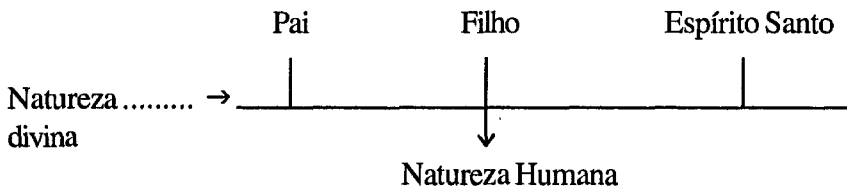
O primeiro desenvolvimento importante foi a definição da palavra “pessoa”. Essa definição surgiu principalmente como um resultado das controvérsias teológicas que estavam perturbando as igrejas do Oriente. No Concílio de Calcedônia, em 451, concordou-se, seguindo a linha de Leão de Roma, que o Cristo encarnado é uma pessoa indivisa, manifesta em duas naturezas – uma divina e outra humana. A controvérsia que essa decisão provocou conduziu a uma completa releitura do vocabulário teológico. O que quer que se diga sobre o Cristo encarnado, é claro que sua unidade é mais fundamental que sua diversidade. As duas naturezas eram obviamente necessárias para se fazer justiça ao conceito de que o Filho de Deus tomou-se homem sem, contudo, deixar de ser Deus. Mas em vez de dizer, como fizeram os monofisitas, que a natureza humana de Cristo foi absorvida pela natureza divina, ou como fizeram os nestorianos, que disseram que as duas naturezas se uniram em uma conjunção externa, que a um observador externo parecem ser uma só pessoa de Cristo, Calcedônia e seus defensores afirmaram que a pessoa de Cristo é um princípio que constitui a unidade das duas naturezas separadas.

A Cristologia ortodoxa depois de Calcedônia foi, portanto, obrigada a desenvolver a nova idéia de que o conceito de natureza era logicamente dependente do conceito de pessoa. Isso envolveu uma reviravolta da posição tradicional de que a pessoa é um aspecto ou uma manifestação do ser.

Uma vez que esse princípio foi estabelecido na Cristologia, ele não podia deixar de marcar sua presença na teologia trinitariana. O que estava perigando surgir imediatamente depois de Calcedônia era uma teologia na qual essa integração não acontece, como o gráfico abaixo demonstra:



Nesse sistema, o Pai, como a hipóstase da natureza divina, gera o Filho e envia o Espírito Santo, com ou sem a cooperação do Filho. Enquanto isso, o Filho assume a segunda natureza – não, como diziam os monofisitas, absorvendo essa segunda natureza na natureza divina que já existia, mas ligando-a diretamente à sua pessoa. A pessoa do Filho, portanto, governa a segunda natureza como governa a primeira, e o Espírito Santo santifica essa segunda natureza no batismo de Jesus. O problema é que o Filho não pode controlar a natureza da qual ele, em última análise, depende. Se a lógica de Calcedônia deve ser mantida, portanto, o esquema deve ser modificado da seguinte forma:



Nesse diagrama, a questão da dupla procedência do Espírito Santo permanece sem solução, mas ele não pode mais ser subordinado às primeiras duas pessoas, nem confundido com a natureza divina que, como o diagrama mostra, é posse comum das três pessoas. Também é impossível, nesse modelo, seguir os monofisitas dizendo que a natureza divina do Filho absorveu sua natureza humana. Como posse comum das três pessoas, tal ato praticado pela natureza divina provocaria a encarnação de toda a Trindade. Além disso, a lógica dessa teologia é dizer que a pessoa do Filho, agindo em sua capacidade como um agente divino livre, possuindo a natureza divina mas não sendo limitada por ela, assume uma segunda natureza no homem Jesus Cristo que, como uma pessoa, é o Filho de Deus.

O termo “pessoa” tem, portanto, que ser entendido como *realidade substancial*, não meramente como um aspecto ou um modo do Ser divino. Isso foi realmente dito pelo filósofo romano Boetius (c. 480-526), que definiu uma pessoa como “a substância individual da natureza racional”.<sup>20</sup> Para que a Cristologia calcedônia prevalecesse no pensamento teológico, ela teria que dizer como uma pessoa pode controlar sua natureza. Quando três pessoas iguais estão envolvidas, há inevitavelmente o perigo de triteísmo, porque é difícil ver como três pessoas podem igualmente estar no controle de uma única natureza. Essa heresia ocasionalmente veio à superfície quando a autonomia de cada pessoa foi enfatizada às expensas da doutrina compensatória da co-inerência das pessoas na unidade de uma só natureza divina.

Quais atributos pertenciam à natureza(s) e quais pertenciam à pessoa(s) foi um problema amplamente discutido no contexto da Cristologia. Depois de longo debate, o Terceiro Concílio de Constantinopla (680-681) estabeleceu, com base nas palavras de Jesus no Jardim do Getsêmani (Mt 26.39), que o Cristo encarnado tinha duas vontades, uma divina e outra humana. A vontade, portanto, pertence à natureza, de forma que a vontade divina é comum às três pessoas da Trindade. Infelizmente, essa decisão conciliar não foi sempre aplicada à sistematização da doutrina trinitariana, e a teologia medieval do Ocidente está cheia de exemplos em que a vontade de Deus é hipostatizada como o Filho – uma imagem agostiniana, arraigada na psicologia humana, que era então equivocadamente aplicada a Deus.

No século 9º, foi sugerido que “pessoa” era equivalente a “espírito”, de forma que os nomes Pai, Filho e Espírito Santo indicariam a existência de três espíritos em Deus. A terceira pessoa, da qual a palavra Espírito tornou-se um nome próprio, seria, portanto, a mais plena revelação da natureza divina como ela realmente é em si mesma. Para evitar o inevitável perigo de triteísmo, o monge franciscano Gottschalk propôs uma distinção entre a divindade das pessoas e a “divindade” da natureza divina, mas essa distinção foi rejeitada por Hincmar de Reims, que pensava que isso era apenas um jogo de palavras, e Gottschalk foi condenado no Concílio de Soissons, em 853. Esse Concílio reafirmou a co-inerência das três Pessoas como possuidoras de um só Espírito divino, rejeitando, portanto, a idéia de que “pessoa” e “espírito” são sinônimos.<sup>21</sup>

Mais tarde, na Idade Média, Gilbert de la Porrée (d. 1154) tentou reinstalar uma significativa distinção entre a divindade e a deidade de Deus, dizendo que a primeira era o fundamento ou a causa da segunda. De acordo com ele, a divindade era a essência, ou a qualidade da qual a deidade tripartida era constituída.

Assim como Gottschalk, ele também foi condenado por triteísmo, embora pareça que seu erro tenha sido mais de terminologia do que de substância. Ele estava tentando encontrar uma forma de fazer justiça às realidades ontológicas de pessoa e essência em Deus, mas careceu de um adequado esquema conceitual para juntar pessoa e essência em um todo sistemático. Ao reavivar a desacreditada distinção de Gottschalk, ele simplesmente trouxe problemas sobre si mesmo, e atçou uma questão que, em seus dias, era totalmente diferente.<sup>22</sup>

O problema de definir “pessoa” foi retomado por Anselmo de Cantuária (c. 1033-1109),<sup>23</sup> que tentou reconciliar a existência de unidade e pluralidade em Deus argumentando que a unidade não perde sua consistência (*consequentia*), contanto que não haja oposição de relação para interrompê-la. Como o entendimento de Anselmo sobre a questão foi posteriormente sancionado pelo Concílio de Florença, que tentou harmonizar as abordagens oriental e ocidental sobre a Trindade, nós devemos examiná-lo cuidadosamente.

Para Anselmo, não há distinções em Deus, exceto quando o Pai, o Filho e o Espírito Santo se nos apresentam com relações opostas de origem. O Filho não pode ser o Pai, porque ele procede do Pai. O Espírito Santo também não pode ser o Pai, porque ele também procede do Pai. Mas se tanto o Filho quanto o Espírito Santo procedem do Pai, há alguma diferença entre eles? Somente se um proceder do outro, responde Anselmo. O Filho claramente não procede do Espírito Santo; portanto o Espírito Santo deve proceder do Filho. Nós voltamos à doutrina agostiniana da dupla procedência, embora sem a noção de causalidade que é latente em Agostinho. Até mesmo mais importante do que isso, o relacionamento entre o Pai e o Filho é tão íntimo que garante a procedência do Espírito Santo de ambos em uma só ação.

Para sermos imparciais com Anselmo, devemos dizer que seu argumento da dupla procedência está baseado em um bom número de textos bíblicos que os polemistas da igreja oriental foram inclinados a ignorar. Em particular, Anselmo afirmou que João 14.26 deve ser lido juntamente com João 15.26, que descreve o envio do Espírito de uma forma diferente:

João 14.26: ...que o Pai enviará em meu nome.

João 15.26: ...que eu enviarei da parte do Pai.

A igreja oriental sempre tem se apoiado sobre outra parte de João 15.26 (que dele – do Pai – procede) para provar sua alegação, mas Anselmo insistiu que os dois versos, se considerados juntos, mostram que cada pessoa envia o

Espírito em favor do outro. Sobre o princípio de que as missões temporais da Trindade refletem as relações eternas da Divindade, Anselmo concluiu que a dupla procedência do Espírito Santo era uma doutrina ensinada no Novo Testamento. Em resposta a esse argumento, os teólogos da igreja oriental têm apontado uma diferença entre as missões temporais do Espírito e as relações internas da Trindade, deste modo sendo contrários a um dos mais básicos princípios da auto-revelação de Deus. Nas mais recentes discussões sobre esse assunto, Jürgen Moltmann tem lembrado aos teólogos a importância desse princípio que, se aceito, quase que certamente conduziria à posição de Anselmo, embora Moltmann realmente não aceite essa conclusão.

Foi o argumento filosófico de Anselmo que, no entanto, teve a maior influência nos tempos medievais, com resultados às vezes infelizes. Dentre eles, deve-se enfatizar a submissão da geração do Filho ao título geral “procedência”, como se a geração do Filho fosse semelhante à procedência do Espírito Santo. Nós já vimos que Gregório de Nazianzo não sabia como a geração podia ser diferenciada da procedência, mas é quase certo que ele cria que existia essa distinção, mas somente na mente de Deus. O esquema de Anselmo aqui foi muito simplista, ignorando as evidências tanto das Escrituras quanto da tradição, e dando ao termo “procedência” a equivalência de um duplo significado. Contudo, seu procedimento básico foi assimilado e desenvolvido por Tomás de Aquino (1226-1274), que fez parte do teísmo clássico do Ocidente.<sup>24</sup>

Aquino começou seu ensino sobre a Trindade dizendo que a razão natural pode nos dizer o que pertence à unidade da essência divina (*ousia*), mas não pode nos dizer o que pertence às distinções das Pessoas divinas. Por isso nós devemos confiar nos dados da revelação. Contudo, as procedências divinas devem ser consistentes com a natureza intelectual de Deus, que limita o uso que pode ser feito do princípio da revelação. O Deus que nós conhecemos pela razão pode agir somente de duas formas, pelo entendimento e pela vontade. Por essa razão, afirmou Aquino, nenhuma outra procedência divina é possível, além das procedências da Palavra e do amor.

Os débitos de Aquino a Agostinho e a Anselmo são óbvios, mas ele estava determinado a ir além de ambos e estabelecer uma clara distinção entre as duas “procedências” divinas, a saber, geração e procedência (no sentido clássico). A “geração” foi definida por Aquino como um ato (intelectual) de conceituação que produziu sua semelhança, *i.e.*, o Pai reproduziu sua própria semelhança no Filho. A “procedência” foi definida como um impulso da vontade divina, o que parece ser mais do que uma simples reprodução de si

mesmo. Quando esse impulso é perfeito, como deve ser dentro da Divindade, o produto resultante também será plenamente Deus. Portanto, há uma diferença real entre o Filho e o Espírito Santo, embora mais uma vez isso seja encaixado em algo inconfortavelmente parecido com o que é basicamente um modelo agostiniano da Trindade.

Não contente em parar aqui, Aquino usou os termos “paternidade”, “filiação” e “procedência” para descrever as relações divinas. Ele os distinguiu da essência de Deus dizendo que os dois primeiros termos são *relativos*, enquanto o último é *absoluto*. Suas abstrações diferem das abstrações dos capadócijs, para os quais a não-geração, geração e procedência são distinções absolutas da hipóstase. Mas, assim como eles, Aquino sucumbiu à tendência de uma abstração filosófica que é muito diferente do espírito do Novo Testamento. O efeito pleno pode ser visto na definição que Aquino faz da palavra “pessoa”. No que lhe dizia respeito, *pessoa era um aspecto de uma natureza que significava o que era distinto nessa natureza*. Como a distinção em Deus se dá somente pelas relações de origem, uma pessoa divina é definida por Aquino como uma *relação subsistente*<sup>25</sup> no Ser de Deus. Em outras palavras, “pessoa” e “relação” são sinônimos que significam que uma pessoa pode facilmente dispor do termo não filosófico “pessoa” e falar somente de (aristotélicas) relações em Deus.

O trinitarianismo de Anselmo e de Aquino pode corretamente ser criticado por ser filosófico demais, abstrato demais, e até mesmo reacionário, no sentido de que ele é dependente da primazia da natureza sobre a pessoa – quase inevitável em qualquer teologia filosófica, mas diretamente contrário ao espírito da Cristologia de Calcedônia. Infelizmente, a Cristologia e a teologia trinitariana tenderam a tomar caminhos separados durante a alta Idade Média, e elas ainda não estão totalmente vinculadas nos nossos dias.

A influência do Tomismo sobre a teologia foi tão grande que geralmente se supõe que essa tenha sido a única tradição em evidência nos tempos medievais. Mas dizer isso seria ignorar a contribuição de Richard de São Vitor (d. c. 1173)<sup>26</sup> e de Boaventura, contemporâneo de Aquino (d. 1274),<sup>27</sup> que desenvolveram um viés no pensamento de Agostinho diferente daquele conhecido como Trindade “psicológica”.

Richard começou discutindo a definição de Boetius de “pessoa”, que ele reorganizou com sua própria ênfase. Para Richard, uma Pessoa divina era uma existência incomunicável da natureza divina, o que soa estranho até nós percebermos que ele usou a palavra “existência” em uma forma que difere do uso da

tradição platônica. Para Richard, que ignorava o grego *hyparxis*, “existência” significa o que o nome diz – ex-sistência. “Sistência”, de acordo com ele, era sinônimo de “essência”, e dessa forma “ex-sistência” era a forma na qual a sistência (essência) se manifestava com uma propriedade distintiva (característica). Na Trindade, havia três realidades que compartilhavam da mesma sistência, mas cada uma tinha uma propriedade diferente pela qual podia ser identificada. Dessa forma, disse Richard, as pessoas da Divindade eram uma segundo seu modo de ser, mas três segundo seu modo de existência.

Um aspecto muito importante dessa forma de pensamento é que ela preserva a dinâmica de ação pessoal, que tende a ser submergida na idéia de relações subsistentes. Richard a coloca em bom uso, pois ele considera Deus como a expressão suprema do amor perfeito. Esse é, obviamente, um tema agostiniano, mas enquanto Agostinho viu as pessoas como aspectos diferentes do amor, Richard cria que elas criaram amor no contexto de seus relacionamentos pessoais. O amor não pode existir sem alguém para amar, mas – e aqui há uma notável diferença entre o esquema de Richard e o de Agostinho – aquele que ama e seu amado devem ter também uma terceira Pessoa para amar. Por quê? Porque, de acordo com Richard, a mais excelente forma de amor é desejar que alguém mais possa ser amado tanto quanto ele mesmo é amado, e pelo mesmo agente que ama. Tanto o Pai quanto o Filho desejam compartilhar o amor que eles recebem um do outro com uma terceira Pessoa, e seu desejo comum é preenchido na procedência comum (dupla) do Espírito Santo. Por causa disso, o Espírito Santo representa a plenitude da deidade, uma conclusão que mostra em que medida Richard é dependente de Agostinho.

Richard, e mais tarde Boaventura, foi a grandes profundezas para provar que havia *somente* três pessoas na Trindade, e não mais, embora não possa ser dito que seus argumentos tenham sido convincentes. Assim como o restante da tradição escolástica medieval à qual pertenciam, eles estavam inclinados a preferir ingênuos argumentos racionais à evidência da Escritura, muito embora os primeiros fossem sempre destinados a fazer um contraponto com a última. Mas, por mais atrativos que seus argumentos possam ser, há sempre uma certa dimensão de carência. Para o estudioso da Bíblia isso é óbvio, embora talvez não seja tão facilmente articulado. Em que pese a sutileza e a precisão dos argumentos medievais, há uma curiosa lacuna de envolvimento pessoal por parte desses teólogos em suas análises das Pessoas e da natureza de Deus. O que nós vemos nos atinge mais como sendo uma especulação imparcial, não como fé viva, embora sem dúvida seja um julgamento de um

retrospecto que não é totalmente justo. O que realmente separa nossa percepção da percepção de Richard e Boaventura é a Reforma, e o grande mar de mudanças que isso traz ao nosso entendimento de Deus.

### *Posições modernas*

Antes de considerar a teologia dos reformadores, nós devemos recordar que o sistema agostiniano-tomista não está morto até hoje. A Reforma deu uma reviravolta nesse sistema nas igrejas protestantes, e paralisou-a entre os católicos, de forma que durante vários séculos ela não se desenvolveu. Mas, no século 19, a situação começou a mudar e novos desenvolvimentos começaram a emergir. No século 20, a tradição ocidental pré-Reforma teve grande crescimento entre os protestantes, tanto quanto entre os católicos.

Os primeiros esboços desse avivamento ocorreram entre os protestantes, que tinham sido profundamente afetados pelo unitarismo racionalista dos deístas do século 18. O mais importante contribuinte foi Hegel, cuja filosofia nós já discutimos. Como bom agostiniano, Hegel viu o Pai (*thesis*) reagir com o Filho (*antithesis*) para produzir o Espírito Santo (*síntese*) como a suprema expressão do Deus de amor. Diferente de Agostinho, contudo, Hegel considerava esse movimento como fruto de um conflito, e não como uma harmonia. Ele também se inclinou à opinião de que a emergência de uma síntese fez com que a tese e a antítese fossem redundantes. Por que razão uma forma de vida mais elevada tinha que emergir?

O resultado lógico disso foi uma teologia na qual o “espírito de amor” tornou-se Deus, uma forma de unitarismo (em efeito) que prevalece entre os teólogos liberais ainda hoje. O amor, como um conceito abstrato, tem tomado o lugar de um Deus triúno pessoal, dessa forma abolindo a dialética de julgamento e redenção que juntos eram a esfera especial do Pai e do Filho. A originalidade de Hegel é que ele fez da Trindade o trampolim para um unitarismo de amor espiritual, representado como a plenitude de conflito entre os opostos. O esquema desse pensamento é claramente agostiniano, mas a dinâmica é completamente diferente. No sistema de Hegel, a integridade das relações tem sido comprometida e o conceito de uma sociedade de pessoas livres, unidas pelo vínculo do amor, foi perdido. O que permanece é um amor monolítico, totalitário e essencialmente impessoal, cuja natureza interna o impele a procurar seu oposto para começar outro conflito em busca de uma forma de vida ainda mais elevada. É interessante notar aqui que o Budismo, que historicamente não está relacionado como Cristianismo, começou a

exercer alguma influência sobre aqueles mais profundamente afetados pelo pensamento de Hegel. No universo budista, cada tendência oposta, até mesmo entre amor e ódio, é finalmente dissolvida na nulidade eterna do Nirvana. Aqui a visão cristã é eclipsada, porque a única salvação repousa na aniquilação, o que é o oposto do evangelho de Cristo.

Menos radical, mas também menos influente, é o trinitarianismo que tem se desenvolvido fora do reavivamento do Tomismo na Igreja Católica Romana. Talvez o mais original representante desse movimento seja o filósofo jesuíta Bernard Lonergan (1904-84).<sup>28</sup> Lonergan reviveu o ensino tomista sobre as procedências dentro de Deus, que ele entende da mesma forma abstrata que Aquino. Ele integra o modelo psicológico de Agostinho sobre a Trindade em sua filosofia, contudo, ao dizer que a formulação tradicional das três pessoas em uma substância (*ousia*) deveria ser entendida no sentido de que em Deus há três sujeitos de uma só *consciência*. Ele então diz que as duas procedências em Deus produzem três pessoas e *quatro* relações, uma afirmação que quebra a equação tomista tradicional de “pessoa” com “relação”, e acrescenta uma dimensão psicológica à doutrina tomista clássica.

Lonergan entende as quatro relações da seguinte forma:

(A) Duas relações da primeira procedência (geração):

- Conceção formadora;
- Conceção formada (*i.e.*, reconhecida como gerada)

(B) Duas relações da segunda procedência:

- Amor evidente de acordo com a concepção;
- Amor evidenciado (*i.e.*, respondendo à sua fonte).

Aqui nós somos remetidos à analogia agostiniana de Deus como uma mente, que não pode deixar de amar aquilo que concebe. O elemento adicional é que a concepção e o amor assim formado “têm uma mente de si mesmos” e são capazes de responder à iniciativa da mente. A reafirmação que Lonergan faz do Tomismo em termos psicológicos é obviamente necessária para conservar seu apelo em uma época cativada pela Psicologia, mas faz pouco para evitar os perigos de abstração inerente no sistema precedente. Pelo contrário, isso parecia aumentá-las, e o leitor ficaria maravilhado se Lonergan tivesse mantido qualquer vínculo real com o Deus da Bíblia.

Uma voz católica romana independente, geralmente oposta à *secura* do Neotomismo, é a de Karl Rahner (1904-1984),<sup>29</sup> que tem sido reconhecido como o moderno líder teólogo católico romano. A contribuição de Rahner para o pensamento trinitariano reflete a influência de Richard de São Vitor, mas ela também retrocede à teologia primitiva da igreja primitiva. De acordo com ele, é o Pai que se expressa em verdade (*Logos*) e em amor (*Espírito*). Rahner não gosta do termo “pessoa” porque ele lhe sugere que há três sujeitos independentes em Deus, que vivem juntos em mútuo amor. Ele rejeita esse quadro sobre o fundamento de que ele cria pluralidade e distinção dentro do simples Ser de Deus. Além disso, ele está preparado para admitir que as pessoas simbolizam três diferentes funções da Divindade, que não podem ser confundidas uma com a outra.

Uma dificuldade com essa posição é que ela abre uma brecha entre a Trindade imanente e a econômica. Parece que Rahner está preparado para insistir na existência de um relacionamento pessoal entre Deus e a *humanidade*, mas não dentro da Divindade. É claro que esse ponto de vista não é novo, mas ele sempre foi rejeitado pela teologia ortodoxa porque sugere que Deus precisa de um ser fora de si mesmo para manifestar seu amor e que, portanto, ele não é perfeito em si mesmo. Portanto, é muito improvável que seu trinitarianismo sobreviva por muito tempo, já que de muitas formas ele parece ser pouco mais do que um retorno às primitivas posições que há muito tempo foram superadas.

Finalmente, nós podemos mencionar a obra de Hans Urs von Balthasar (1905-1988),<sup>30</sup> um pensador original profundamente imbuído da noção platônica da beleza de Deus, que ele compartilha com muitos da tradição ocidental. Von Balthasar reconhece que a mútua relação do Pai com o Filho é uma coincidência de opostos, em cuja oposição (conflito) é recolocado por auto-determinação em amor (*Espírito*). É o Filho, em particular, que representa a eterna reconciliação que se estende além da Divindade, e essa reconciliação é simbolizada, acima de tudo, na humanidade crucificada de Cristo, que ele uniu a si mesmo. Mais do que qualquer outro teólogo católico romano moderno, von Balthasar tem visto a importância da Cristologia para uma doutrina da Trindade, e tem tentado integrar a expiação no quadro do amor divino.

Especialmente notável é o fato de que ele tem feito do Filho o instrumento de reconciliação, deste modo abandonando a tradição agostiniana, na qual o Espírito Santo cumpre essa função. Von Balthasar não ignora o Espírito, mas enxerga-o como o mensageiro da reconciliação realizada na obra das outras

duas pessoas – uma posição mais próxima da posição reformada do que da posição tomista. A contribuição que esses teólogos eventualmente trarão para o desenvolvimento histórico da tradição agostiniana-tomista ainda não pode ser avaliada. O que é certo, contudo, é que eles têm demonstrado, por meio de sua ingenuidade a respeito daquilo que se refere ao lugar dessa doutrina no pensamento cristão, que a Trindade continua sendo o centro de qualquer preocupação teológica verdadeira.

Entre os modernos protestantes, a tradição filosófica na teologia tem sido menos proeminente, mas a obra de Eberhard Jüngel (1934-)<sup>31</sup> merece menção. Jüngel tem revivido a idéia de que o Ser de Deus está em movimento, mas ele interpreta movimento no sentido linear de “tornar-se”. Ele, portanto, atribui um desenvolvimento na Divindade que a teoria agostiniana não aceita, e que faz com que o trinitarianismo de Agostinho pareça “estático”. Jüngel não explica como a Trindade se originou, mas diz que foi “decisão primária” de Deus ser três em um. Ele, contudo, diz que desde a eternidade as pessoas da Divindade estão constantemente se aproximando cada vez mais em amor. Ao fazer isso, elas estão constantemente descobrindo as verdadeiras profundezas de sua própria identidade, que, assim, paradoxalmente, as faz mais distintas uma da outra. A “decisão primária” de Deus supostamente inclui a decisão de transformar o Filho do Homem no Filho de Deus, e assim a obra de Cristo na cruz se torna uma parte essencial da autodescoberta de Deus. Para Jüngel, tanto a criação quanto a redenção são atos da auto-entrega de Deus, que o ajuda a crescer em amor – outro exemplo de como um trinitarianismo basicamente filosófico tem sido capaz de integrar uma dimensão psicológica significativa.

A obra de Jüngel ainda está incompleta, e é cedo demais para saber qual impacto ela terá. Mas há claras indicações de que essas teorias, modificadas e enriquecidas pela tradição teológica, darão um importante acréscimo à longa e fascinante história do trinitarianismo filosófico.

## **A NATUREZA DE DEUS: NA PESSOA DO FILHO?**

### ***Exposição***

As duas grandes tradições do pensamento trinitariano clássico têm enfatizado a unidade de Deus na pessoa tanto do Pai quanto do Espírito Santo. Mas o que dizer sobre o Filho? Não é concebível que um trinitarianismo deva ser exposto de forma que seja a suprema expressão da Divindade?

Nessa relação é bom lembrar que, no Novo Testamento, nós somos informados de que em Cristo “habita corporalmente toda a plenitude da Divindade”. É ele que vem a nós como a plena e final revelação de Deus, ele é em quem nós vemos o Pai e dele nós recebemos o Espírito Santo. Não seria, portanto, natural, para uma teologia que queira ser verdadeiramente bíblica, que seu trinitarianismo fosse arraigado e fundamentado na Cristologia?

A questão adquire maior urgência quando nós refletimos sobre a importância de Calcedônia para nosso entendimento do relacionamento entre “pessoa” e “natureza”, ou “essência”. Como nós já vimos, havia uma considerável carga de discussão em torno do significado e da relativa importância desses termos nos séculos depois de 451, mas a aplicação dos resultados para a doutrina trinitariana nem sempre foi considerada. No entanto, quando isso acontecia, o resultado não era inevitavelmente uma doutrina da Trindade com base cristológica?

Alguém pode dizer que a carência de uma dimensão cristológica é amplamente responsável pela filosofia abstrata que tanto caracteriza o trinitarianismo clássico. Ele é muito mais fácil, e mais obviamente de acordo com o Novo Testamento, se nós pudermos conceber um relacionamento com o Cristo crucificado, ressurreto e assunto do que se nós tivermos que imaginar nós mesmos participando da segunda relação da primeira procedência da Divindade. A pregação popular certamente tem refletido essa posição através dos séculos, enfatizando a figura de Jesus quase a ponto de fazer com que a Trindade desapareça.

O problema tem empinado sua cabeça com maior urgência nos dois últimos séculos, pois a civilização ocidental tem geralmente abandonado uma crença básica em um Deus transcendente e os teólogos frequentemente têm defendido uma religião de normas éticas que seguiria o ensino de Jesus de Nazaré sem aceitar as afirmações “mitológicas” feitas por ele. No século 19 houve um perigo real de que a teologia cristã fosse reduzida aos discernimentos morais de um rabi judeu do primeiro século, modificados para adaptarem-se às necessidades de uma sociedade industrial. Esse Cristianismo reduzido tornou-se quase o único ramo de investigação “teológica”, precisamente porque foi o único ramo que pôde ser mantido sem que se fizesse referência ao sobrenatural.

A reação a esse tipo de reducionismo foi liderada por Karl Barth (1886-1968),<sup>32</sup> que reposicionou Deus, em toda a sua divina transcendência, como o principal assunto da teologia. Mas Barth não abandonou simplesmente a he-

rança liberal do século 19 e reverteu-a a um modelo anterior. Ele concordou com seus mestres, que disseram que a Cristologia é o coração do Cristianismo, e trabalhou dentro do mesmo esquema que eles trabalharam. Mas ele diferiu deles em sua convicção de que Jesus não era somente um judeu talentoso, mas a revelação de Deus à humanidade. Essa crença foi a pedra angular de sua teologia, e tudo o mais foi interpretado de acordo com ela.

Mas se Jesus foi a revelação do Deus triúno à humanidade, ele também foi, inevitavelmente, a revelação da Trindade. Barth, portanto, afirmou que é somente em Cristo que nós podemos ter qualquer conhecimento do Pai ou qualquer experiência do Espírito Santo. Em outras palavras, ele inventou uma forma de trinitarianismo no qual, pela primeira vez, a segunda pessoa da Trindade ocupou a posição central e deu unidade ao todo.

Essa abordagem cristocêntrica é desenvolvida teoricamente, no sistema de Barth, pela afirmação de que a unidade da Trindade deve ser vista não em uma essência divina, que por definição é inacessível, mas no conceito de revelação, além do qual nós não podemos investigar. Partindo desse pressuposto, as pessoas da Trindade aparecem da seguinte forma:

- O Pai é o revelador (*revelans*)
- O Filho é o revelado (*revelatum*)
- O Espírito Santo é a revelação (*revelatio*)

Partindo da aparência desse esquema, é obviamente possível interpretar Barth de uma forma inteiramente consistente com o agostinianismo clássico, assim como é possível interpretar Agostinho de uma forma que concordaria plenamente com os capadóciolos. Barth mostra sua afinidade com a tradição agostiniana de várias formas, não apenas em sua forte defesa da dupla procedência do Espírito Santo. Mas ler Barth dessa forma seria perder o fato de que é na designação do Filho como “revelado” ou como o “ato de revelação” que nós nos aproximamos de seu entendimento da essência da teologia. Embora ele sem dúvida estivesse profundamente comprometido com a base ontológica da teologia cristã, não há dúvida de que Barth demonstrou abundantemente qual é o seu entendimento da essência da teologia ao dar aos aspectos dinâmicos, subjetivos e funcionais da Cristologia um status dentro da Divindade. Por exemplo, Barth afirmou que quando Cristo se revelou como o Filho, ele também se revelou como Senhor, pois a essência do verdadeiro senhorio é a liberdade de submeter-se, de tornar-se “Deus por nós”, sem perder sua dignidade ou status.

Na teologia de Barth, o amor de Deus é em nenhum outro lugar mais evidente do que em seu profundo espírito de humildade, que sela toda a revelação.

### *Crítica*

O sistema teológico de Barth tem uma originalidade e uma profundidade que o coloca, sem dúvida, entre os gigantes teológicos de nosso tempo. Sua habilidade em abrir uma dimensão totalmente nova na Trindade, depois de séculos de tradição e décadas de negligência, é uma indicação de sua grande genialidade. Ele certamente tem sido criticado, especialmente pelos neotomistas, que deploram sua rejeição da teologia natural e filosófica, mas sua influência tem gerado toda uma nova geração de teólogos, que, assim como ele, estão preocupados em arraigar sua Cristologia em uma doutrina do Deus triúno.

Nós devemos concordar com Barth que é impossível desenvolver uma doutrina satisfatória da Trindade sem um forte componente cristológico, e um sistema trinitariano bíblicamente fundamentado deve se preocupar profundamente com a revelação da segunda pessoa da Trindade feita no Novo Testamento. Além disso, essa é a ênfase encontrada nos credos e, em graus variáveis, tanto na teologia medieval quanto na reformada. Muito da obra *Sobre a Trindade*, de Agostinho, é retomado com aquilo que nós poderíamos chamar de questões cristológicas, e Barth foi profundamente influenciado por Anselmo de Cantuária, cujo *Cur Deus Homo?* pretendeu explicar porque a segunda pessoa da Trindade tornou-se homem. Anselmo entendia, de uma forma que muitos de seus antecessores não conseguiram, que a obra expiatória de Cristo na cruz foi uma obra de Deus *dentro da Trindade*. Foi o Filho que se ofereceu como um sacrifício ao Pai, e é o Espírito Santo que agora torna esse sacrifício efetivo na vida do cristão. Na vida do Filho encarnado nós vemos Deus como ele verdadeiramente é, na plenitude de sua sabedoria divina, de seu poder e de seu amor.

A abordagem cristocêntrica de Barth é, portanto, vitalmente importante, particularmente para um poderoso ministério de pregação. Ela também tem antecedentes na tradição teológica, embora esses antecedentes possam ser subestimados nas abordagens mais filosóficas da doutrina da Trindade. Contudo, devemos tomar um certo cuidado com as razões que o próprio Barth deu para promover um trinitarianismo cristocêntrico.

Nossa primeira hesitação se refere ao conteúdo da *evidência bíblica*. É verdade que Jesus mostrou-se ao povo como a auto-revelação de Deus, mas ele também mostrou ao mesmo povo a pessoa do Pai. Não é suficiente

dizer que nós podemos conhecer o Pai somente como ele se revelou a nós em e por meio do Filho. Jesus claramente espera nos conduzir a um relacionamento com o Pai como uma Pessoa distinta – um relacionamento que é análogo ao seu próprio relacionamento, apesar de não ser idêntico a ele. Os cristãos são chamados para tornarem-se filhos e filhas de Deus por adoção, de forma que, quando nós oramos, é ao nosso Pai que nós dirigimos nossas petições. Nós não podemos nos contentar com as informações que Jesus nos deu sobre ele durante seu ministério terreno. Nós devemos descobri-lo por nós mesmos da forma que Jesus queria que nós fizéssemos. Nós também devemos ser cuidadosos para não subordinarmos o Espírito Santo a Cristo de uma forma não bíblica. Como o “outro Consolador”, o Espírito Santo tem um papel distinto a desempenhar na vida do cristão. Ele não é meramente uma sobra do ministério terreno de Jesus, a quem nós podemos nos permitir ignorar na maior parte do tempo. Pode haver um tipo extremo de cristocentricidade que quase dispense totalmente o Espírito Santo, e a teologia bartiana não está livre dessa tendência, muito embora o próprio Barth nunca tenha defendido isso.

A segunda hesitação se refere a algumas das *consequências teológicas* do cristocentrismo de Barth. Se Deus é exclusivamente revelado em Cristo, então tudo o que é dito de Cristo deve, logicamente, aplicar-se a Deus. Barth não desenvolveu esse raciocínio à sua extensão máxima, mas alguns de seus seguidores o fizeram, com o resultado de que a crucificação foi entendida como nada menos que a morte de Deus. Tal idéia é claramente inaceitável, mas ela é perfeitamente lógica se a pessoa do Filho carrega todo o peso da hipostatização da natureza divina.

### *Desenvolvimentos subsequentes*

A influência do trinitarianismo cristocêntrico de Barth pode ser vista mais fortemente na obra de Jürgen Moltmann (1926-), que tem encabeçado um amplo reavivamento do interesse na questão da impassibilidade de Deus.<sup>33</sup> Moltmann não está totalmente feliz com o entendimento clássico desse atributo divino, mas ele moveu a discussão para um outro plano. O que para os antigos era um atributo da natureza de Deus, tornou-se para Moltmann um atributo das pessoas divinas, e é nesse sentido que ele não pode aceitar a doutrina tradicional.

Moltmann crê que os antigos cometeram um erro ao reconhecerem somente uma incapacidade essencial de sofrimento por um lado, ou uma fatídica sujeição ao sofrimento por outro. Ele propõe uma terceira possibilidade, que

é a submissão voluntária de uma pessoa a outra, ao ponto em que uma pessoa é intimamente afetada por outra. Esse é o sofrimento emocional do amor, que Moltmann crê que seja uma parte necessária de qualquer relacionamento. Sempre pode ser argumentado que, embora tal sofrimento seja comum entre os seres humanos, ele não tem lugar em um relacionamento perfeito, mas é importante perceber que Moltmann e aqueles que pensam como ele argumentariam justamente o oposto. A abordagem cristológica de Moltmann concentra sua especulação sobre o tema da crucificação, na qual o Filho de Deus realmente sofreu e morreu pela raça humana.

No entanto, o Filho não estava sozinho na crucificação, pois na crucificação o Pai e o Espírito Santo também sofreram. Como poderia ser diferente se seu relacionamento com o Filho tiver algum significado real? Se um pai humano sofre quando seu filho se machuca, quão maior deve ser o sofrimento de Deus Pai? Um Deus que não compartilha dos sofrimentos de seu Filho, diz Moltmann, nunca entraria em relacionamento conosco de uma forma mais do que superficial. A ênfase de Moltmann aqui é significativa, pois ele traz nossa imagem de Deus mais para perto de nossa realidade diária de sofrimento. Ela também é um importante auxílio para o entendimento daquilo que a Bíblia diz sobre a forma pela qual Deus reage aos pecados e ao sofrimento de seu povo. A tradição teológica clássica nunca achou fácil explicar a ira de Deus, ou a tristeza que ele sente quando seu povo se afasta dele, e devemos concordar que a exploração que Moltmann faz desse tema tem aberto algumas possibilidades interessantes.

O que deve ser guardado, contudo, é uma teologia tão embrulhada na crucificação que não deixa lugar nem para a transcendência divina nem para a vitória que Cristo obteve sobre a morte. Seu sofrimento, e o relacionamento do Pai e do Espírito Santo com ele, não é visto como um fim em si mesmo. Em um sentido bem real, portanto, o sofrimento é uma experiência da Trindade *ad extra*, na relação entre Deus e a humanidade, mais do que na relação entre o Pai e o Filho. É por essa razão que a tradição clássica, que Moltmann e outros estão agora discutindo, insistia em que o Filho de Deus sofreu em sua natureza humana, não em sua divindade. Na obra de expiação, as relações divinas não sofrem (como Sabélio supôs), mas são reafirmadas e manifestas em sua verdadeira perfeição. O verdadeiro local do sofrimento divino não é encontrado nem na natureza nem nas pessoas da Trindade, mas na obra que elas vieram realizar no mundo.

## CONCLUSÃO

Nossas investigações nos conduziram através das duas maiores tradições de pensamento trinitariano, e vimos o surgimento, em nossos próprios dias, de uma terceira via, na qual a natureza divina pode ser revelada a nós mais especialmente em uma só pessoa da Trindade. Cada sistema trinitariano tem sua própria lógica interna, com suas próprias forças e fraquezas. A concentração da essência divina na pessoa do Pai permite ao teólogo vincular o Antigo e o Novo Testamento com relativa facilidade, e explicar por que “Deus” pode ser usado para significar “Deus o Pai” em alguns documentos antigos. Por outro lado, essa posição é exposta ao perigo de subordinacionismo, especialmente quando uma forte ênfase monoteísta é introduzida.

A concentração da essência divina na pessoa do Espírito Santo pode dar um papel claramente definido à geralmente negligenciada terceira pessoa da Trindade, colocar o Pai e o Filho em pé de igualdade com o Espírito, e tentar fazer justiça ao nome revelado do Espírito Santo, que se refere ao caráter e à substância do Ser de Deus. Por outro lado, essa concentração tem um efeito curiosamente despersonalizante sobre o Espírito Santo, o que tem conduzido a uma filosofia abstrata sobre a Trindade. Ela também tem desenvolvido uma tendência de igualar o Espírito de Deus com amor, e de psicologizar as demais pessoas da Trindade da mesma forma. Os proponentes dessa posição geralmente têm sido infelizes com o termo “pessoa”, e como resultado a trindade de Deus tem sido geralmente subestimada.

A concentração da essência divina na pessoa do Filho é um desenvolvimento mais moderno, embora tenha o mérito de dar uma importância propriamente bíblica e tradicional à Cristologia. Seu principal defeito é que, em uma época secular, ela tende a super-humanizar Deus, e a forçar as imagens psicológicas da Trindade além daquilo que a evidência permite. Suspeita-se que ela será mantida somente enquanto a moderna ênfase sobre a humanidade de Jesus oscilar nos círculos teológicos; quando o pêndulo for para a ênfase da transcendência, parece provável que haverá um retorno correspondente a um ou outro dos modelos primitivos.

Tudo isso ocasiona a inevitável questão: é realmente possível concentrar a natureza divina da Trindade em uma só pessoa? A Bíblia parece indicar que a essência de Deus pertence igualmente às três pessoas, e isso é claramente um princípio básico de *todas* as posições apresentadas acima, embora cada uma delas ache difícil colocá-lo em prática. Então nós podemos abandonar a

tentativa de descobrir o Ser essencial de Deus em uma das pessoas e observar a Trindade de uma forma diferente? Fazer isso certamente exigirá um entendimento da unidade de Deus que não é dependente do conceito tradicional de sua essência (*ousia*). Como tal teologia pode ser desenvolvida é tema do próximo capítulo, no qual nós examinaremos o trinitarianismo distintivo da Reforma Protestante.

# 5

---

## A PRIMAZIA DAS PESSOAS EM DEUS

### **TEOLOGIA REFORMADA: UMA MUDANÇA DE PERCEPÇÃO**

As tradições do pensamento trinitariano que nós examinamos no último capítulo diferem uma das outras em vários aspectos importantes, mas isso pode ser explicado pelas diferentes abordagens a um princípio que elas têm em comum. Esse princípio é a crença de que a natureza de Deus é mais claramente manifesta em uma pessoa particular da Trindade, que dá o ponto de referência para a integração das outras duas pessoas no sistema global. Isso é verdade até mesmo em relação a Karl Barth, que baseou sua teologia sobre o essencialmente abstrato princípio da revelação, que ele localizou na pessoa do Filho, Jesus Cristo.

Portanto, causa-nos uma certa surpresa descobrir que os reformadores protestantes, apesar de seus vínculos com a tradição agostiniana, tiveram uma visão de Deus fundamentalmente diferente de qualquer outra que tenha existido antes, e de todas que surgiram depois. A grande característica da teologia reformada – justificação pela fé, eleição, segurança da salvação – pode ser propriamente entendida somente sobre o pano de fundo de uma teologia trinitariana, que deu a esses temas sua peculiar importância e assegurou que o Protestantis-

mo, em vez de ser apenas outro cisma produzido por uma revolta contra os abusos da igreja medieval, desenvolveu um novo tipo de Cristologia.

O caráter radicalmente diferente do Protestantismo, e especialmente do Calvinismo, tem sido reconhecido pelos historiadores seculares, mas suas origens teológicas raramente têm sido identificadas. Isso acontece, em parte, porque a teologia é um assunto difícil e impopular, que muitos eruditos de outras disciplinas se recusam a estudar com seriedade, preferindo tratar as afirmações teológicas como conceituações míticas de problemas sócio-econômicos.

Em parte, isso também é resultado de falha ou de profunda inabilidade dos teólogos em perceber a solidez com a qual os reformadores falaram sobre Deus. É geralmente assumido que os reformadores aceitaram sua antiga herança sem questioná-los, e nada tinham de original para acrescentar a essa herança. Muitas pessoas presumem que Calvino defendeu a Trindade, por exemplo, porque tinha como objetivo principalmente a refutação de hereges como Serveto, e oferece pouco que possa ser chamado de novo.

Recentes discussões ecumênicas têm tentado confirmar essa alegação. Hoje, tanto teólogos católicos quanto protestantes estão inclinados a reforçar as causas superficiais da Reforma, como o abuso do poder clerical, e esconder as diferenças teológicas. Às vezes as pessoas são levadas pela impressão de que a Reforma aconteceu basicamente por causa de razões não-teológicas, tais como conveniências políticas, rivalidades pessoais entre os teólogos, e assim por diante. Tal reducionismo é obviamente incapaz de explicar a emergência de uma nova perspectiva teológica que, a despeito de suas formas variantes e divisões internas, continua a apresentar um front unificado contra o Catolicismo Romano. Os grandes pilares da doutrina reformada não são as filigranas escolásticas que perpetuaram uma divisão artificial na Cristandade ocidental, mas afirmações sobre o Ser de Deus que são de tal importância que aqueles que as rejeitam sentem que não estão mais em uma comunhão espiritual com o povo que insistiu em fazer delas o coração de sua religião.

Longe de ser mais ou menos semelhante à sua contraparte católica, a teologia reformada se distingue por um grande número de características, das quais as seguintes são as mais significativas. Primeiro, os reformadores criam que *a essência de Deus é de segunda importância na teologia cristã*. Eles não negaram que Deus tem uma essência, nem rejeitaram o tipo de descrição encontrado em João de Damasco ou na escolástica medieval. Eles certamente não especularam que Deus é uma fonte bipolar de energia, à maneira da teologia do processo. Eles disseram somente que Deus fala

escassamente de sua essência, porque ele quer focalizar nossa atenção e nosso culto em outro lugar (Calvino, *Institutas*, I, 13, 1).

Essa relegação da essência divina ao reino das coisas não reveladas na Escritura nos remete ao mundo da teologia mística, no qual a natureza de Deus está escondida em uma nuvem de mistério. Há uma conexão muito importante entre essa tradição e a teologia dos reformadores que a pesquisa moderna está apenas começando a explorar.<sup>1</sup> A devoção mística estava cada vez mais popular no fim da Idade Média, e floresceu no século 16, embora seus mais famosos expoentes estivessem entre os mais ardentes defensores da Igreja Romana.<sup>2</sup> As primeiras experiências espirituais de Lutero podem ser chamadas de místicas, e certamente a religião do coração que os reformadores pregavam tinha fortes associações místicas. Nós sabemos que, em seus estágios mais avançados, a Reforma produziu novos tipos de misticismo, notavelmente o Quakerismo e o Pietismo, que alegava ser uma atualização do ensino dos reformadores, em oposição à ortodoxia morta de seus descendentes oficiais.

Todos os detalhes desses pontos em favor da perspectiva de que os reformadores reagiram contra o Escolasticismo a partir de um pano de fundo místico ou semi-místico ainda são compreendidos de forma imperfeita. Mas embora haja uma boa quantidade de verdade nesse pressuposto, uma qualificação muito importante tem sido feita. Ao contrário dos místicos, os reformadores não pregavam uma união transcendente da alma com Deus por meio de uma experiência estática. Eles criam que os limites da auto-revelação de Deus na Escritura eram suficientes para a vida espiritual do cristão, e criticaram os místicos por irem além dos limites da Escritura em sua busca de união com Deus.<sup>3</sup>

O segundo ponto que distingue a teologia dos reformadores é sua crença de que *as pessoas da Trindade são iguais umas às outras em todos os assuntos*. Essa crença estava profundamente arraigada na tradição primitiva, como nós podemos ver no Credo Atanasiano, que diz sobre as pessoas que “nessa Trindade ninguém está antes nem depois do outro: ninguém é maior nem menor que o outro”.<sup>4</sup>

Mas na tradição medieval essa afirmação credal foi qualificada teologicamente de duas formas importantes. Primeiro, o Pai foi reconhecido como a fonte da divindade de uma forma que as outras duas não o foram, e, segundo, o Espírito Santo foi considerado como o vínculo entre o Pai e o Filho, colocando sua própria personalidade em questão. Mais uma vez, os reformadores não negam essas qualificações, mas insistem em que elas não devem ser entendidas de uma forma que efetivamente elevem uma das pes-

soas da Trindade sobre as outras. Esse foi o real motivo da oposição de Calvino a Serveto e àqueles que pensavam ao longo de linhas semelhantes às dele. Quando nós examinamos o que Calvino disse sobre eles, nós descobrimos que Serveto e seus seguidores parecem ter feito uma mistura de duas antigas heresias – Sabelianismo e Arianismo. Serveto era sabeliano porque, como Calvino diz, cria que “uma Divindade tripartida é introduzida onde quer que três Pessoas existam em sua Essência, e que essa tríade é imaginária, visto que ela é inconsistente com a unidade de Deus” (*Institutas*, I, 13, 2). Mas Serveto também era ariano, porque, como Calvino diz sobre seu ensino, “nenhuma outra Divindade é deixada para Cristo além daquela implicada por ter ele sido ordenado Filho por um decreto eterno de Deus”.

O próprio Calvino identificou essas heresias no ensino de Serveto, e observou o fato de que elas estavam misturadas em uma nova síntese de erro. O que Calvino não explicou, talvez porque ele não tenha percebido isso por si mesmo, é por que Serveto teria feito essa estranha combinação de crenças, ou por que ele, Calvino, teria percebido essa combinação como uma ameaça à sua própria posição.

Do ponto de vista puramente histórico, deve ser lembrado que Serveto era espanhol e pode, portanto, ter herdado as formas de Arianismo que eram correntes na Espanha por muitos séculos e pode, ainda, ter recebido algum encorajamento da longa ocupação muçulmana desse país, cujos efeitos ainda estavam sendo sentidos no tempo de Serveto. Mas os ensinamentos de Serveto são mais do que simplesmente Arianismo ou Islamismo disfarçado. Sua heresia específica reflete um tipo de Sabelianismo, que era a armadilha tradicional dos teólogos da tradição ocidental, onde o modelo agostiniano da Trindade podia facilmente prestar-se a tal interpretação em mãos não especializadas. O Arianismo, por comparação, pode ser considerado como a heresia típica da tradição oriental, com sua forte ênfase no Pai como fonte da Divindade.

O que é peculiar a Serveto não é que ele tenha professado essas heresias com uma nova roupagem, mas que ele as tenha *combinado* em uma tentativa de síntese teológica que, como a lógica ordinária deveria ter-lhe mostrado, era impossível. O que é ainda mais estranho é que Calvino tenha pensado que tal salada de idéias merecesse refutação em uma época que havia muitos outros perigos muito maiores. Parece que a explicação para isso é que Calvino viu na doutrina de Serveto o oposto exato daquilo que ele mesmo estava ensinando. Em outras palavras, Calvino estava tentando sintetizar os modelos trinitarianos oriental e ocidental em um novo e melhor esquema, onde eles

poderiam ser absorvidos em uma harmonia mais profunda, e ele pensava que Serveto estava tentando a mesma coisa. A diferença é que enquanto Serveto produziu uma colagem de heresias, Calvino encontrou a chave de um trinitarianismo ainda mais profundamente ortodoxo.

Essa chave foi explicada por B. B. Warfield (1851-1921) como o ensino de que, na Trindade, cada uma das Pessoas é *autotheos*, isto é, Deus em si mesmo, e não simplesmente divina por nomeação.<sup>5</sup> Essa afirmação acerta o coração do ensino de Orígenes, que Calvino reconheceu sob a forma de seu contemporâneo anti-servetismo (*Institutas*, I, 13, 23-29) e que ele refutou mais fortemente que os erros do próprio Serveto. Ao afirmar que o Filho, e por extensão também o Espírito Santo, são Deus no pleno sentido da palavra, Calvino não somente atacou todas as formas de origenelismo, mas também o Sabelianismo latente na tradição ocidental. É verdade que o Sabelianismo permitiu que as pessoas fossem iguais umas às outras, mas somente porque nenhuma delas era igual à própria essência divina. Calvino sustentou que as três pessoas eram *co-iguais em sua divindade* e unidas uma às outras, não por compartilharem uma essência impessoal, mas por sua mútua comunhão e co-inerência – a doutrina capadócia de *perichōrēsis* em Deus, aplicada o nível da pessoa, não da essência.

Essa posição nos conduz diretamente ao terceiro princípio da teologia reformada, que é que *o conhecimento de uma das pessoas envolve o conhecimento das outras duas ao mesmo tempo*. Calvino não hesita em adotar a maior parte da exegese tradicionalmente cristológica das várias teofanias do Antigo Testamento (*Institutas*, I, 13, 9-10), mas ele faz isso com a convicção de que o povo da velha dispensação era incapaz de distinguir as pessoas que apareciam diante de si como Yahweh. Isso acontecia porque, naquela época, Deus se revelava *entre* seu povo, mas não *dentro* dele, como ele faz na nova dispensação. Como a presença de Deus era externa aos adoradores, eles podiam ver seus atos de criação, redenção e santificação somente na unidade indivisa da vontade comum de todas as três Pessoas.

Foi somente com o envio do Espírito Santo no Pentecoste que Deus começou a morar no coração de cada crente, revelando o segredo de suas próprias relações internas. Dessa forma, agora é possível aos cristãos pensar em termos de pessoa e obra do Pai, pessoa e obra do Filho e pessoa e obra do Espírito Santo, embora, ao fazer isso, eles sejam cuidadosos não somente em vincular cada membro da Divindade aos outros, mas também em ver a pessoa e a obra das outras pessoas quando examinam cada membro da Trindade individualmente.

Foi sobre esse princípio que Calvino e os outros reformadores rejeitaram a divisão convencional de trabalho dentro da Divindade, de acordo com a qual o Pai é o Criador, o Filho é o Redentor e o Espírito Santo é o santificador do povo de Deus. Esse padrão antigo, que tem sido anacronicamente revivido em muitas liturgias batismais modernas, foi acusado de erro porque acarretava a distribuição de um elemento distintivo na essência divina para proporcionar a ação de cada uma das pessoas. Em outras palavras, ele era semi-sabeliano porque tratava as pessoas como canais para uma atividade tripartida de Deus.

Em oposição a isso, os reformadores insistiam que a Trindade era um todo, não cada uma das pessoas separadamente, como o Criador, o Redentor e o Santificador, e eles atribuíram uma função específica ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, em cada uma das grandes obras de Deus. Calvino explica essa distinção da seguinte forma:

... ao Pai é atribuído o começo da ação, a fonte e origem de todas as coisas; ao Filho, sabedoria, conselho e organização da ação, enquanto a energia e eficácia da ação são atribuídas ao Espírito Santo (*Institutas*, I, 13, 18).

Vistas em relação à ação, as três pessoas da Trindade podem ser distinguidas como segue:

Pai : começo  
Filho : organização  
Espírito : eficácia

Esse esquema preserva a prioridade do Pai, que desde os tempos antigos tem sido expressa pelo termo “fonte da Divindade” (grego: *pêgē tēs Theotētos*; latim: *fons Deitatis*) sem as implicações ontológicas que tal afirmação deve ter em um contexto de teologia origenista. Esse esquema também preserva a ênfase agostiniana sobre o Espírito Santo como aquele que torna a obra das outras duas pessoas real em nossa vida, sem depreciar de qualquer forma sua própria personalidade. Calvino, de fato, reintroduz a personalidade do Espírito Santo ao ver em sua obra um tipo de atividade que requer muita iniciativa pessoal tanto dele quanto do Pai e do Filho.

Além disso, ao dizer que cada pessoa da Trindade é *autotheos*, Calvino assegurou que as relações entre elas são voluntárias, pois nenhuma pessoa

pode arrogar autoridade para impor sobre as outras a sua vontade. Mas essa liberdade nunca pode implicar contradição ou conduzir à anarquia, porque em Deus há somente uma vontade, que é governada pela operação de seu perfeito amor. A liberdade de Deus, portanto, vai além do que é simplesmente voluntário, de forma que sua unidade é compelida pelo amor espiritual que une as três pessoas em uma co-inerência de um só Deus. Por causa disso, é impossível cair em qualquer forma de triteísmo ou supor, como Sabélio fez, que Deus pode separar-se em seus componentes ou partes. Nenhuma dessas coisas pode acontecer sem que automaticamente traga a existência de Deus ao fim, o que é inconcebível.

A liberdade de relacionamentos pessoais na Divindade obviamente significa que qualquer insinuação de causalidade latente nos termos “geração” e “procedência” deve ser cuidadosamente evitada. A teologia medieval do Ocidente tem sido afastada da posição clássica nesse ponto, mas em Calvino o rompimento com a tradição primitiva se torna completo. É verdade que ele admite que a pessoa do Filho tem seu começo em Deus (*Institutas*, I, 13, 25), mas suas palavras são cuidadosamente escolhidas para evitar qualquer insinuação de causalidade nessa expressão. O que ele quer dizer é que tudo o que o Filho é e faz deve ser entendido com referência ao Pai, porque essa é a forma em que o Filho entende a si mesmo – não porque ele seja ontologicamente dependente do Pai como o único verdadeiro *autotheos*.

Finalmente, a referência de Calvino à ação única de Deus não deve ser entendida equivocadamente como uma referência ao ensino escolástico, herdado de Aristóteles, em que o puro ser é um ato. Essa equação, que até mesmo Karl Barth aceitou, não pode ser atribuída a Calvino, para quem a palavra “ação” se refere a eventos específicos nos quais o poder de Deus se faz manifesto. Calvino certamente não crê que Deus seja essencialmente estático, mas essa discussão é irrelevante nesse contexto. Aqui Calvino está se referindo somente às funções das diferentes pessoas, algo que de forma nenhuma determina a natureza de sua essência comum.

A quarta característica distintiva da teologia dos reformadores é sua crença de que *a criação humana à imagem e semelhança de Deus não pode ser entendida nem como a imagem da Trindade nem como a imagem de Cristo*. O primeiro desses pontos de vista era de Agostinho, e o último era a opinião comum dos Pais gregos e da igreja latina antes do tempo de Agostinho. Falando sobre isso, Calvino estava totalmente pronto para criticar os Pais da Igreja

pelo seu erro nessa expressão, muito embora eles tenham cunhado essa expressão como parte de sua luta contra Ário (*Comentário sobre Gênesis*, 1.26). Por outro lado, ele foi menos capaz de providenciar uma definição satisfatória da imagem de Deus no homem. O mais próximo que ele chegou disso está em suas *Institutas*, onde ele afirma que a imagem “se estende a tudo o que, na natureza humana, ultrapassa todas as espécies de animais” (I, 15, 3-5). Na prática, Calvino interpretou a imagem de Deus no homem como as faculdades da alma (razão e vontade), considerando como alma a parte do ser humano que faz com que ele seja mais parecido com Deus.<sup>6</sup>

O conceito de Calvino sobre a alma não é mais aceito hoje, pois a Medicina e a Psicologia modernas têm demonstrado que muito do que ele atribuiu à “alma” pertence, na realidade, à esfera da carne e do sangue.<sup>7</sup> Mas até mesmo quando isso é levado em conta continua sendo verdade que a comunhão com Deus, que foi dada a Adão na criação e é restaurada a nós pelo Espírito Santo, está no coração do conceito da imagem de Deus nos seres humanos. Como Calvino diz, os frutos desse relacionamento são visíveis aos eleitos, mas sua glória plena será revelada somente no céu. Se nós quisermos uma palavra para descrever isso, nós não podemos fazer melhor do que adotar o termo teológico “pessoa”, que é esse aspecto dos seres humanos que os capacita a ter comunhão com Deus. Agostinho pode ter estado errado ao vincular a imagem de Deus em nós com a Trindade, mas ele estava certo ao suspeitar que a imagem tem algo a ver com a pluralidade de pessoas em Deus.

A recusa de Calvino em dizer que os seres humanos foram criados à imagem da pessoa de Jesus Cristo somente deu-lhe liberdade para desenvolver uma compreensão da experiência cristã que era plenamente trinitariana, sem sacrificar qualquer coisa necessária para se fazer justiça ao ensino do Novo Testamento sobre nosso relacionamento com o Salvador. Isso também o habilitou a discutir em alguma profundidade a importância de nossa adoção como filhos e filhas de Deus (que é o verdadeiro significado do termo “imagem de Cristo”), sem cair na armadilha medieval de proclamar que havia uma mudança conseqüente na natureza humana, algo que teria sido inevitável se a imagem da redenção humana fosse confundida com a imagem da criação humana. Isso o possibilitou a fazer justiça à doutrina bíblica da graça, dizendo que nós somos participantes da natureza divina (*cf.* 2Pe 1.4) por imputação, não por infusão.<sup>8</sup>

Mas o ponto mais significativo sobre a imagem de Deus nos seres humanos é a doutrina da eleição que ele elabora. O Calvinismo posterior teria uma

forte tendência de remover essa doutrina de sua esfera própria e aplicá-la à teologia filosófica, na qual os decretos divinos, predestinando os seres humanos tanto para a salvação quanto para a condenação, ganhariam precedência sobre quase todas as outras doutrinas cristãs. A predestinação, nesse sentido, encontrou considerável oposição nos séculos dezessete e dezoito, pelo menos da parte de John Wesley, e a assim chamada caricatura “hiper-calvinista” do Calvinismo tem sido denunciada desde então.<sup>9</sup>

A dificuldade com o hiper-calvinismo é que ele apresenta o entendimento cristão da salvação através da comunhão com Deus por um ensino que é pouco diferente do fatalismo do Islã. O hiper-calvinismo teve enorme influência, não somente por provocar o crescimento de seitas heréticas como o Unitarismo, as Testemunhas de Jeová e assim por diante, mas também por ajudar a pavimentar o caminho para o desenvolvimento de ideologias seculares como o Marxismo, que refletem um tipo similar de determinismo, embora sobre uma base teórica diferente.

Os cristãos ortodoxos protestam contra o determinismo em nome da liberdade humana, embora muito freqüentemente eles tendam a reagir com exagero e rejeitar o conceito de eleição e predestinação. Isso é uma grande pena porque, como diz o Artigo 17 da Igreja da Inglaterra, esses grandes mistérios são:

... cheios de doce, pleno e inexplicável conforto para as pessoas piedosas que, como tais, sentem em si mesmas a obra do Espírito de Cristo, mortificando as obras da carne, e seus membros terrenos, e conduzindo sua mente às coisas elevadas e celestiais...

Quando estudamos a predestinação, é sempre essencial perceber que Calvino colocou-a no contexto da obra salvadora de Cristo. A eleição é a escolha que Deus faz de algumas pessoas para desfrutarem de sua vida trinitariana ao serem adotadas como filhos (na imagem de Cristo) mediante o poder regenerador do Espírito Santo. Tal adoção não pode ocorrer exceto pela graça de Deus, pela qual ele implanta o dom da fé no coração do pecador. Por que esse dom deveria ser dado a alguns e não a outros é um mistério, escondido nas profundezas da vontade de Deus.

O problema da vontade de Deus, que a doutrina da eleição naturalmente levanta, tem que ser colocado sobre o pano de fundo da teologia trinitariana como um todo – e não apenas sobre sua Cristologia. Nos tempos antigos, essa questão da vontade de Deus foi levantada em conexão com a encarnação

de Cristo. O imperador Heráclito I (610-41) tinha tentado reconciliar os monofisitas do Oriente com a definição calcedônia das duas naturezas de Cristo por um meio-termo que dizia que, embora o Cristo encarnado tivesse duas naturezas, ele tinha apenas uma vontade, que, é claro, era divina. Esse meio-termo, que recebeu o nome de monotelismo, foi violentamente resistido pelos líderes das igrejas de Constantinopla e de Roma, sendo finalmente condenado no Terceiro Concílio de Constantinopla (680-81).

A doutrina que esse concílio aprovou era baseada nas palavras de Jesus no jardim do Getsêmani: “não como eu quero, mas como tu queres” (Mt 26.39; Mc 14.36; Lc 22.42). Isso foi compreendido como significando que, no Getsêmani, a vontade humana de Jesus submeteu-se à vontade divina, embora essa vontade também fosse a vontade de Jesus, porque Jesus é Deus. Por causa desse aparente conflito de vontades em Cristo, a vontade foi vista como pertencendo tanto à natureza de Deus quanto à natureza dos seres humanos, não às pessoas da Trindade.

Calvino nunca discutiu esse ponto, embora seu comentário sobre textos relevantes mostre que ele aceitava a doutrina da *diotelete* (duas vontades), e seu único esforço foi no sentido de mostrar que a vontade humana de Cristo descendia de sua vontade divina e não era pecaminosa. Mas a aceitação do diotelismo é de crucial importância para a doutrina da eleição, especialmente depois que as pessoas da Divindade são percebidas como tendo prioridade sobre a natureza de Deus. A vontade de Deus, como parte de sua natureza, é então vista como assunto da soberania divina, que, como a tradição ocidental desde o tempo de Tertuliano tem afirmado, pode ser compartilhada por mais de uma pessoa.

Se é assim, segue-se que as pessoas da Divindade são livres para formar e dispor de sua própria vontade como parte do exercício de sua própria soberania. Supor que as pessoas da Trindade são sujeitas à sua própria vontade comum e, portanto, em si mesmas são apenas agentes de sua execução, é retornar a uma teologia na qual a essência divina tem prioridade sobre as pessoas – a forma mais crua de Sabelianismo. A vontade de Deus naturalmente compartilha dos outros atributos de sua natureza – particularmente imutabilidade e eternidade – mas não deve ser considerada como um tipo fixo de lei, como a lei dos medas e dos persas, sobre as quais o rei não tinha controle.

A importância de tudo isso para a eleição do homem torna-se clara quando nós percebemos que é na pessoa do Espírito Santo que Deus vem até nós, apontando-nos a pessoa do Filho como Mediador diante do trono do juízo da pessoa do Pai. Como cristãos, nós desfrutamos de um relaciona-

mento pessoal com Deus, o que significa que nós não somos prisioneiros de sua vontade imutável (mesmo porque nós ainda somos escravos da vontade de nossa própria natureza), mas colaboradores com ele no reino do céu. Em outras palavras, nós somos chamados para compartilhar com Deus na disposição de sua vontade, tornando-nos, dessa forma, participantes da natureza divina (*Institutas*, I, 13, 14), que é a única forma pela qual nós podemos escapar de nossos maus desejos (*i.e.*, vontade) da carne.

E, se tudo isso é verdade, ela é da maior importância para nossa oração intercessória, que, para muitas pessoas, ainda é a causa de ou o grande obstáculo para a doutrina da eleição divina. Poucos de nós param para considerar que se nós não temos um relacionamento pessoal com Deus, nós não temos acesso ao Pai e a oração de qualquer tipo é totalmente inútil. É precisamente porque o Espírito mora em nosso coração que nós somos capacitados e ensinados a orar (Rm 8.15; Gl 4.6). É Cristo que nos dá o acesso de que nós precisamos ao Pai, e é ele quem compartilha sua mente conosco (1Co 2.16), tornando possível para nós orar em harmonia com a vontade de Deus. Em outras palavras, sendo eleitos, nós nos tornamos participantes da eleição de outros – essa é a razão pela qual a oração intercessória repousa no coração de todo evangelismo efetivo.

A dificuldade que ainda resta, e a que é mais difícil de se resolver de forma satisfatória, é o problema da eleição limitada, ou da predestinação para a condenação. Por que é que tantas orações pela conversão do mundo não são respondidas? Logicamente, um grupo importante de opositores do hiper-calvinismo diz que elas são respondidas – a eleição divina, seja pela escolha independente feita por Deus, seja como resultado das orações dos santos, eventualmente abarcará todos, quer eles tenham conhecido Cristo como Senhor e Salvador ou não. Essa doutrina, que é chamada de universalismo, tem paralelo na doutrina da recriação cósmica de Gregório de Nissa e Máximo, o Confessor, mas sua influência tem sido exercida dentro daquilo que usualmente chamamos de círculos protestantes, onde ela é melhor entendida como uma forma de determinismo positivo.

Não é sempre reconhecido, embora sua lógica seja suficientemente plana, que o universalismo é uma completa negação da liberdade da vontade humana, já que, segundo suas premissas, todos serão salvos, quer eles queiram ou não. O universalismo tem sua base escriturística em 2 Pedro 3.9, que diz que não é da vontade de Deus que alguém pereça, mas que todos alcancem a vida eterna, e aplica a doutrina da eleição de acordo com esse contexto.

É uma das grandes ironias da teologia cristã que muitas pessoas que execram o hiper-calvinismo por causa de sua “inflexível” doutrina da predestinação, subscrevem um ensino até mesmo mais rígido, já que prescreve um e o mesmo destino para todas as pessoas sem exceção.

Calvino responde a esse tipo de lógica dizendo que a vontade de Deus tem dois aspectos, um revelado a nós e outro oculto a nós. De acordo com Calvino, Deus revelou a extensão universal de seu amor pela humanidade que perece, dizendo que ninguém está excluído a priori da possibilidade de responder ao evangelho; mas no conselho secreto de seu próprio coração Deus já determinou quem responderá positivamente ao evangelho e quem não o fará.

Calvinistas posteriores sentiram que essa resposta não era satisfatória porque parecia conduzir a uma cunha entre o nosso conhecimento de Deus e Deus como ele é em si mesmo, fazendo parecer que sua revelação é contraditória com seu Ser interior. Eles preferiram reforçar a vontade oculta de Deus, seguindo a prática usual de Calvino, e virtualmente desconsiderar 2 Pedro 3.9, desenvolvendo, portanto, uma doutrina da expiação que conduz ao hiper-calvinismo.<sup>10</sup> Outros, porém, tentaram resolver essa dicotomia reforçando a vontade revelada de Deus, e isso conduziu ao universalismo. Outros, ainda, e nesse grupo estão incluídos a maioria dos evangélicos conservadores de hoje, têm tentado manter o paradoxo de Calvino – muito embora muitos possam se surpreender ao ouvir que isso procede dele – e vivem com os problemas que ele cria para a sistematização teológica.

Seria tolo supor que uma questão tão espinhosa pudesse ser resolvida em poucas frases, e bem pode ser que aqui nós tenhamos sido colocados face a face com um mistério divino que nós nunca conseguiremos penetrar completamente. Por outro lado, a teologia sistemática já foi confrontada com paradoxos aparentemente insolúveis no passado, e os cristãos têm lutado com Deus até que uma resposta lhes seja dada na Escritura. Isso aconteceu, por exemplo, no longo debate sobre a diferença entre a geração do Filho e a procedência do Espírito Santo, que permaneceu insondável até que a discussão saiu das limitações das causas naturais e foi transferida para o campo das relações pessoais na Trindade.

É possível aplicar o mesmo procedimento aqui, com resultados semelhantes? Se nós reconhecermos que a vontade pertence à natureza de Deus e dos seres humanos, e aceitarmos que Deus não lida conosco nesse nível, então segue-se que nem a sua vontade nem a nossa é o fator primário, ou

mesmo decisivo, em nossa redenção. Isso tem sido aceito (pelo menos pelos calvinistas) naquilo que se refere à vontade humana, e o testemunho de grandes santos como Paulo, Agostinho, Lutero ou C. S. Lewis é unânime em sua afirmação de que eles foram convertidos *contra* sua própria vontade, e não por terem feito uma decisão voluntária por Cristo. Isso só aconteceu depois que eles tiveram um encontro face a face com Deus e sua resistência foi quebrada e eles receberam, como Paulo nos lembra, a conversão da vontade, embora isso não signifique o fim da luta espiritual (Rm 7.18-21).

O fator decisivo na conversão não é a submissão da vontade, que é uma consequência da regeneração e é efetuada no processo do viver diário, mas o encontro com Deus, em cuja presença nenhuma pessoa injusta pode viver. É seu encontro pessoal que faz a grande diferença, e que revela se nós somos ou não verdadeiramente eleitos de Deus. Mas a essência desse encontro é que as pessoas são livres não para abraçar a vontade de Deus, mas para desprezá-la como Satanás a despreza; nós devemos certamente nos lembrar de que a rebelião de Adão não foi auto-motivada, mas surgiu como uma resposta a uma tentação pessoal do diabo.

Se nós pudermos formular as implicações do encontro pessoal para o papel da vontade humana, não é possível fazer o mesmo com o papel da vontade divina? Em outras palavras, nós não podemos dizer que em face da rejeição pessoal por homens e mulheres, Deus não vai invocar sua vontade e sua onipotência para reverter essa decisão? Se dissermos isso, nós podemos evitar os perigos do universalismo sem negar que Deus quer que todos sejam salvos. Além disso, seria possível reafirmar a posição calvinista de eleição e predestinação, já que a graça salvadora de Deus não depende de sua vontade, mas flui da comunhão das pessoas na Divindade e é livremente oferecida aos eleitos pela obra do Filho e do Espírito Santo.

A operação prática da graça nos conduz ao quinto e último dos pontos distintivos da teologia calvinista. Esse ponto diz que *as pessoas possuem atributos distintivos de personalidade que elas compartilham com os seres humanos*. Na linguagem mais tradicional da teologia reformada, Deus possui atributos comunicáveis (*i.e.*, os atributos de suas Pessoas) ao lado e em adição aos seus atributos incommunicáveis, que são os atributos de sua essência. Essa divisão de atributos é um lugar comum no Calvinismo posterior, e suas origens podem ser traçadas até as *Institutas*. Ao definir o termo “pessoa”, Calvino adotou a terminologia usual do Escolasticismo medieval, descrevendo-a como “uma substância na essência divina que é distinta das

suas propriedades incomunicáveis”. Ele também parece seguir essa tradição quando acrescenta que “a revelação é distintamente expressa” pelas propriedades que são peculiares a cada uma das pessoas (*Institutas*, I, 13,6).

Mas embora a linguagem e os conceitos tenham um aspecto familiar, nós não podemos cometer o equívoco de interpretá-los da forma tradicional, pois a síntese escolástica de Tomás de Aquino *identificou-os* como as marcas distintivas das pessoas com suas relações, até o ponto em que Aquino chegou a dizer que elas eram uma e a mesma coisa. Calvino evitou esse extremo, seguindo a antiga tradição da igreja primitiva, particularmente forte no Oriente, que afirmava que em Deus há uma distinção absoluta entre as pessoas. Na teologia antiga, é claro, essas pessoas eram limitadas uma às outras por vínculos espirituais, já que cria-se que tanto o Filho quanto o Espírito Santo derivavam sua personalidade do Pai. Mas o ensino de Calvino de que cada pessoa é *autotheos* significa que seu relacionamento mútuo é tal que se estabelece livremente sobre a base do respeito mútuo pelas propriedades complementares de cada pessoa dentro da Divindade.

Ao mover-se nessa direção, Calvino tornou possível dizer que uma pessoa divina pode ter propriedades (atributos) que não são necessariamente comuns à essência de Deus. Como essas propriedades são usadas para estabelecer relações dentro da Divindade, as pessoas são vistas como controlando-as e não, como no Escolasticismo, sendo determinadas por eles. A partir daí, é um pequeno passo para dizer que, para entrar nessas relações, as pessoas da Trindade podem comunicar essas propriedades que são comuns às três porque elas são atributos compartilhados por sua personalidade divina, não características inerentes à essência de Deus.

### OS ATRIBUTOS DE PERSONALIDADE

Pode parecer óbvio que as pessoas da Trindade tenham atributos de personalidade, mas esses conceitos, surpreendentemente, têm encontrado muita dificuldade para ser assimilados pelos teólogos. Em parte, sem dúvida, isso acontece porque grande parte da linguagem teológica é uma terminologia filosófica que foi originalmente aplicada à essência divina, e a transferência dessa terminologia para categorias pessoais é algo que teólogos e filósofos acham muito difícil. Um bom exemplo do tipo de confusão que pode ocorrer é encontrado nos escritos de Louis Berkhof (1873-1957), um teólogo sistemático reformado muito conhecido. Berkhof escreve que os atributos

comunicáveis de Deus são aqueles que pertencem à sua “natureza pessoal”, muito embora, no teísmo clássico, “natureza” seja uma palavra usada primariamente como uma referência à essência divina.<sup>11</sup> Berkhof pode estar tecnicamente correto, mas é melhor encontrar outra palavra para fazer referência às propriedades das pessoas divinas, para evitar esse equívoco específico. Para nossos propósitos, a melhor palavra para suprir essa deficiência parece ser “caráter”, e é esse termo que nós devemos usar para descrever o que Berkhof chama de “natureza pessoal”.

Calvino menciona vários atributos pessoais de Deus, mas não os reúne em um lugar nem lhes dá um tratamento sistemático. Os teólogos reformados posteriores têm tentado fazer isso, embora alcancem resultados variados. Hoje, o concenso geralmente aceito é o de Hermann Bavinck (1854-1921),<sup>12</sup> que Berkhof repete. Esse é um esquema complexo, com cinco itens principais e várias subdivisões, que pode ser apresentado da seguinte forma:

- (1) Espiritualidade;
- (2) Atributos intelectuais: onisciência, sabedoria, veracidade;
- (3) Atributos morais:
  - (A) Bondade, amor, graça, misericórdia, longanimidade;
  - (B) Santidade;
  - (C) Justiça
- (4) Atributos de soberania: liberdade, onipotência;
- (5) Atributos de majestade: perfeição, glória, condescendência.

Se nós compararmos essa lista com a de João de Damasco, vamos descobrir imediatamente o número de atributos que são comuns às duas listas. Nós também podemos observar que alguns dos atributos relacionados por Bavinck podem ser compreendidos por outros, enquanto outros nem mesmo são realmente atributos, mas apenas palavras que remetem ao grande abismo que existe entre Deus e suas criaturas. Se nós remanejarmos a lista de Bavinck de acordo com essas observações, nós obteremos algo parecido com o seguinte esquema:

- (1) Atributos incomunicáveis da essência divina:
  - Espiritualidade,
  - Onisciência,
  - Onipotência

(2) Descrições de Deus que não são realmente atributos:

Perfeição  
Veracidade  
Liberdade  
Condescendência  
Bondade  
Glória

(3) Atributos comunicáveis do caráter pessoal de Deus:

Sabedoria  
Justiça  
Amor\*  
Santidade  
Soberania

\* Incluindo graça, misericórdia e longanimidade

Antes de seguirmos adiante, deve ser dito que o remanejamento feito acima está longe de ser definitivo, e nós não devemos nos sentir tentados a negar a validade das afirmações de Bavinck. Em vez disso, nós devemos tentar explicar a posição de Bavinck de uma forma que seja consistente com a tradição da teologia cristã primitiva. A “espiritualidade” de Deus, por exemplo, não é mencionada por João de Damasco (embora esteja, obviamente, implicada por atributos como invisibilidade e onipresença), e a crença de que “espírito” é equivalente a “pessoa” foi condenada pelo Concílio de Soissons em 853. Portanto, é estranho encontrar “espiritualidade” relacionada como um dos atributos pessoais de Deus, quando na verdade ela pertence claramente à sua essência.

Como nós já vimos, considerar a onipotência como um atributo pessoal de Deus é muito estranho, ainda mais porque o termo bíblico “Todo-poderoso” é um título de Deus que os cristãos primitivos freqüentemente juntavam a “Senhor” e “Deus”. O conceito de onipotência é realmente parte da divina soberania, como Bavinck o classificou, embora seu status como atributo “comunicável” deva ser, obviamente, questionado.

Mais difíceis são as descrições de Deus que Bavinck classifica como atributos, mas que parecem ser algo diferente. “Veracidade”, por exemplo, é útil somente em termos do nosso entendimento, já que tudo o que Deus diz ou faz tem necessariamente que ser “verdade”. O mesmo acontece com sua

“bondade” ou “perfeição”. A liberdade parece estar implícita na soberania de Deus, e o mesmo pode ser dito, provavelmente, sobre sua complacência e glória, embora a definição desses termos envolva algo de mistério. Além disso, não está totalmente claro se esses atributos devem ser considerados como comunicáveis ou incommunicáveis. Parece que eles são comunicáveis às criaturas somente quando elas são chamadas a desfrutar a plenitude da vida divina; em outras palavras, somente no céu é que vão experimentá-las. Nesse sentido eles diferem muito dos atributos comunicáveis, que são desfrutados, embora de forma parcial e imperfeita, nessa vida.

Nós somos, portanto, deixados com cinco atributos comunicáveis de Deus, que examinaremos agora.

### *Santidade e justiça*

Desses atributos, o mais fundamental é a santidade. O termo em si significa “separação”, mas não é fácil entendê-lo, muito embora ele apareça nos dois Testamentos como a mais fundamental característica de Deus. Que esse é um atributo pessoal, pode-se ver na forma pela qual ele é aplicado ao nome divino. Os Pais da Igreja primitiva reconheceram esse fato interpretando Isaías 6.3 como uma referência à Trindade, e repetindo que a mais importante missão do cristão é ser santo, assim como Deus é santo (1Pe 1.15,16).<sup>13</sup> Agostinho afirmou que “Santo” era o nome pessoal do Espírito, equivalente aos nomes do Pai e do Filho, embora ele tenha sido obrigado a admitir que o termo podia ser aplicado igualmente a eles também.

Um ponto importante a ser observado sobre esse atributo é a relação existente entre ele e a aliança. A palavra “santo” não aparece na Escritura antes de Deus falar com Moisés na sarça ardente (Êx 3.5), momento em que ele revelou seu nome actual a Israel. A partir daí a palavra é usada com freqüência, mas sempre com referência a algum aspecto da lei e seus sacrifícios e rituais. No Pentateuco, ela é aplicada a coisas e não a pessoas, mas isso deve ser entendido no contexto da velha dispensação da aliança, quando os objetos são chamados santos porque eles são penhor e indicação do Messias vindouro. O erro do Judaísmo posterior foi tratar esses objetos como santos em si mesmos, e um erro similar é comum em diferentes tipos de Catolicismo. De acordo com o ensino do Novo Testamento, contudo, somente Cristo e aqueles que pertencem a ele são chamados “santos”, de forma que o caráter da santidade é plenamente revelado.

Como um atributo comunicável, a santidade é dada ao cristão como uma parte de sua profissão de fé. É por esse motivo que o Espírito santo é oferecido a nós, para que nosso corpo seja usado como seu templo (1 Co 3.16,17). Essa questão é da maior importância, porque significa que nós somos chamados para desfrutar do mais fundamental dos atributos de Deus. Todo o nosso relacionamento com ele depende disso, como um grande número de passagens bíblicas testifica. Antes de qualquer coisa, nós devemos ser santos se formos servos de Deus na terra.

Mas o que exatamente é a santidade? O primeiro erro é imaginar que ela seja uma substância, uma parte da essência de Deus. Esse erro tem sido muito comum na história da igreja, e os reformadores protestaram vigorosamente contra ele. A famosa afirmação de Lutero, de que o cristão é um pecador justificado (*simul iustus et peccator*), é diretamente contrária à idéia de que ser santo envolve uma mudança ontológica em nós. Para Lutero e para a tradição cristã em geral, a verdadeira santidade é encontrada em nosso relacionamento com Deus, do qual nós desfrutamos sobre a base da fé, não da realização. É verdade que muitos protestantes têm sido incapazes de manter a posição de Lutero, e têm tentado introduzir esquemas de santificação que possuem pouco ou nenhum ensino da Escritura, mas a identificação da santidade com um tipo de moralidade puritana é uma perversão do evangelho e deve ser reconhecida como tal.<sup>14</sup>

Infelizmente nós temos que admitir que uma espiritualidade bem representada mas essencialmente equivocada identifica “santidade” com coisas como abstinência do álcool, e uma observância estritamente sabática tem dado à palavra um sentido ruim, o que tem feito com que fique ainda mais difícil para nós observarmos o seu verdadeiro significado. Ao abandonar o legalismo do passado, nós tendemos a adotar um tipo de permissividade que pode ser justificada pela palavra “amor”, mas que está tão distante do evangelho quanto o erro anterior. O legalismo não é a resposta, mas nós não devemos nos esquecer de que há um vínculo muito estreito entre a santidade e a *justiça*, o que significa que nós somos chamados a conservar um certo tipo de padrão moral.

Nós precisamos nos lembrar de que o apóstolo Paulo não rejeitou a lei como tal, ele apenas se opôs à tendência humana de procurar a salvação pela observância da lei, o que é impossível. Pecadores como somos, nós podemos até mesmo reduzir as exigências da lei a algo com o qual nós possamos conviver, como os fariseus fizeram (Mc 7.11-13), ou podemos ser relapsos quando percebemos que tal tarefa está além de nossas forças. A

liberdade do evangelho que Paulo proclamou era uma liberdade da hipocrisia e do desespero - os agentes gêmeos do poder do pecado em nós. Ele disse que as exigências da lei foram cumpridas em Cristo, o que tornou possível que a nossa justiça exceda em muito a justiça dos escribas e dos fariseus, não por um aumento do esforço de nossa parte, mas por começarmos de uma base diferente. No Antigo Testamento, Jeremias disse que a nova aliança seria escrita no coração, não em tábuas de pedra (Jr 31.31-34), e o Novo Testamento faz eco a essa afirmação (Hb 8.8-12). A presença residente do Espírito Santo nada mais é que a presença residente da lei de Deus, e sua função é a mesma (*cf.* Jo 16.8-11).

Portanto, ser santo é ser justo de acordo com o padrão divino de julgamento, que se manifesta na relação interna da Trindade. Aqui nós vemos a perfeita elaboração do princípio de que Deus é fiel, até mesmo quando todos os seres humanos são mentirosos (Rm 3.4). Sua justiça é expressa em seu desejo consistente de cumprir suas promessas (1Jo 1.9), e isso está baseado na perfeita comunhão que existe entre o Pai e o Filho. Foi isso que capacitou o Filho a assumir o fardo do pecado humano com a certeza de que ele seria justificado pela ressurreição dos mortos. Da mesma forma, nós temos a certeza de que Deus honrará a obra de seu Espírito em nós, porque o Pai e o Filho estão presentes com ele nessa obra (Jo 14.15-20).

Lealdade, compromisso e perseverança nos relacionamentos pessoais, dos quais o mais fundamental é o nosso relacionamento com a Trindade, são as marcas bíblicas da verdadeira santidade – uma atitude mental que é lindamente expressa na imagem que vincula a vida espiritual com o casamento. Não há conflito entre o divino e o humano, já que o primeiro dá sentido ao segundo, e eleva-o à comunhão com o Ser interior de Deus. Paulo chega a ponto de dizer até mesmo que um cristão deve ser fiel a um cônjuge incrédulo, pois dessa forma toda a família se torna santa (1Co 7.10-16).<sup>15</sup> Os compromissos do casamento e da família dependem diretamente dos compromissos entre Deus e os seres humanos, que por sua vez depende do compromisso que expressa o relacionamento entre as Pessoas da Trindade uma com as outras (*cf.* Gl 4.6).

### **Soberania**

O terceiro atributo pessoal de Deus é sua soberania. Ela já foi mencionada em nossa discussão sobre a eleição e a predestinação, mas nós não devemos nos esquecer de que ela tem uma aplicação mais ampla naquilo que a

Bíblia chama de reino de Deus (ou reino dos céus). Jesus diz que o Pai confiou todas as coisas a ele (Jo 3.35), um tema que percorre o Novo Testamento. O Espírito Santo também, embora ele esteja menos obviamente associado ao papel real de Deus, é chamado de Senhor (2Co 3.17) e é encorajado tanto pelo Pai quanto pelo Filho (Jo 14.26; 15.26) na missão de cumprir sua obra de construir o reino.

Mas como nós podemos compreender a formulação da soberania divina na prática? A primeira coisa que nós temos que levar em conta é seu caráter intensamente pessoal. Deus não trabalha por meio de idéias e estruturas, por mais importantes que essas coisas possam ser, mas por meio de pessoas. Essa é uma verdade vital que corre o perigo de ser obscurecida onde quer que se fale em “evangelho social”. Nós nunca devemos perder de vista o fato de que, na Escritura, o mal é uma força pessoal que é exercida por anjos e por seres humanos que se rebelaram contra Deus. Em contraste direto a isso nós somos informados de que o reino de Deus está dentro de nós se nós formos obedientes a ele, o que também é um conceito pessoal. Assim como os servos de Satanás fazem suas tentações e exercem sua autoridade, assim também os servos de Deus cumprem a vontade de seu Senhor e desfrutam de seu glorioso poder. Esse poder é a responsabilidade e atividade compartilhada que constitui a base a vida cristã. Desfrutar da soberania de Deus é uma libertação que nenhum outro poder pode oferecer, porque ela nos dá acesso às profundezas da sabedoria, santidade e poder de Deus. É por causa disso que Paulo nos fala que nós vamos julgar até mesmo os anjos (1Co 6.3), embora por natureza eles sejam superiores a nós (Hb 2.7,9).

É quando nós consideramos esse ponto que nós podemos discernir uma diferença entre a soberania de Deus e sua onipotência. Sua soberania pode ser compartilhada conosco, mas sua onipotência não. Uma analogia com a autoridade secular pode nos ajudar a explicar esse ponto mais claramente. Um governo oficial pode exercer soberania estatal dentro de sua esfera de atuação, mas ele não é onipotente, e não é capaz nem mesmo de punir aqueles que falham em submeter-se à sua autoridade. A situação do crente cristão é semelhante a essa, na qual nossa força para agir em nome de Deus é circunscrita por nossa falta de onipotência. Nós não podemos nos vingar daqueles que falham em obedecer a Deus (*cf.* Rm 12.29), nem podemos fazer qualquer coisa sem o poder de Cristo que age em nós (Gl 2.20). Mas nada disso diminui nossa participação em sua soberania, pois nós fomos chamados para reinar com ele em sua glória (2Tm 2.12), como reis e sacerdotes de Deus.

Assim, nós podemos ver que a soberania e a onipotência de Deus são separáveis. A primeira pertence às pessoas divinas, e a segunda pertence à essência divina. O título Todo-poderoso, portanto, refere-se primariamente à soberania de Deus sobre todas as coisas. É porque a soberania de Deus está acoplada à sua onipotência que certamente prevalecerá na batalha cósmica, e é por isso que ele nos assegura que sua autoridade nunca pode ser obstruída por forças espirituais opostas a ele.

### *Sabedoria*

O quarto atributo pessoal de Deus é sua sabedoria. A sabedoria divina deve ser distinguida da mente de Deus, que é parte da essência divina, assim como sua vontade. A sabedoria é mais do que simplesmente inteligência, pois inclui a capacidade e a habilidade de controlar e dirigir a mente. Todos nós sabemos que pessoas brilhantes têm falhado em desenvolver seu potencial pleno porque não são sábias no uso de seus dons, assim como nós conhecemos pessoas que têm causado enormes problemas por vincular sua vontade à sua inteligência sem o discernimento que a sabedoria oferece. Em Deus, porém, essas aberrações são impossíveis. Ele está em perfeito controle de seu Ser, porque sua sabedoria é compartilhada igualmente por todas as três pessoas da Trindade. Essa é uma verdade importante, porque reforça a igualdade fundamental entre o Filho e o Pai, e nos faz lembrar de que eles participam igualmente do plano divino de salvação. Isso também é um lembrete para nós de que, com a sabedoria do Espírito Santo morando em nós, nós temos a mente de Cristo e somos capacitados a orientar nossa vida de acordo com o padrão da vontade de Deus.

A importância da sabedoria é reforçada pela assim chamada “literatura de sabedoria” do Antigo Testamento. Muitas pessoas acham que Provérbios, Eclesiastes e Cantares são partes misteriosas da Escritura, porque elas parecem ser “não-escriturísticas”. Provérbios oferece muitos bons conselhos sobre questões da vida cotidiana. Eclesiastes parece a confissão de um humanista desiludido, e Cantares parece ser nada mais que um poema oriental de amor no qual o nome de Deus nem sequer é mencionado. Interpretações reducionistas desse tipo têm obscurecido muito esses livros na igreja, em detrimento de nosso entendimento da sabedoria de Deus.

A sabedoria de Deus percorre todo o seu plano de criação. Nada escapa de sua atenção, e nossa vida está inteiramente em suas mãos (Mt 6.25-29; Rm 8.28). Como crentes privilegiados por desfrutar da sabedoria de Deus, é

nosso dever entender como ela se aplica a cada aspecto de nossa vida, não apenas aos assim chamados aspectos “espirituais”. Os cristãos frequentemente correm o perigo de esquecer que o senso comum é um dom de Deus, que precisa ser usado para a sua glória da mesma forma que os dons mais espetaculares. Falhar nisso geralmente produz uma carência de realismo nos círculos cristãos que pode até mesmo fazer com que os crentes descansem sobre suas “orações” para fugir de sérias responsabilidades. O fato de que essa abdicação de nossa filiação é encoberta por piedade não a faz melhor do que é – nem pior. Os cristãos precisam aprender novamente que a sabedoria de Deus é compartilhada com seu povo para nosso benefício. Sem nos tornarmos meros racionalistas e sem nos tornarmos frios calculistas, nós devemos aprender a dispor desse recurso para a promoção do reino de Deus.

### *Amor*

Finalmente nós chegamos ao último, e em muitos sentidos o maior, dos atributos pessoais de Deus, o *amor*. Nós já vimos que o amor tem ocupado tradicionalmente um lugar importante na teologia da igreja ocidental, uma posição que é mantida, em grande parte, graças à doutrina agostiniana sobre a Trindade. Mas nós também vimos que Agostinho, embora depois de muita luta, vinculou o amor de Deus com seu Ser como Espírito devido a uma falsa equação entre João 4.24 e 1 João 4.16. Por causa disso, o conceito de amor tornou-se sutilmente despersonalizado. Isso trouxe sérias conseqüências para a doutrina do Espírito Santo, a quem Agostinho descreveu como o vínculo de unidade entre o Pai e o Filho, e desde então muitas pessoas têm achado mais fácil pensar no Espírito Santo como uma força do que como uma Pessoa.

Mas como Agostinho também viu, o amor é um atributo pessoal de Deus, que ele compartilha com suas criaturas. Provavelmente é melhor desconsiderar sua tortuosa relação entre “amor” e “espírito” e enfatizar, como fizeram os Reformadores, que o Espírito Santo, como o vínculo de amor da Trindade, não somente sela a união do Pai com o Filho, mas também comunica seu amor mútuo a nós, de forma que nós também podemos desfrutar dele.

Nas Escrituras, o amor de Deus vem a nós acima de todas as promessas e certeza de salvação. Devido ao seu caráter pessoal, é um erro igualar o amor de Deus às suas bênçãos materiais, assim como é um erro atrelar sua santidade a objetos e lugares consagrados. Além disso, nós somos advertidos nos dois Testamentos de que Deus realmente pune e disciplina aqueles a quem ama, para trazê-los à maturidade (Pv 3.12; Hb 12.6).

A estreita relação entre o amor de Deus e a punição que ele impõe é importante quando nós examinamos o espinhoso problema da ira divina. Nos tempos modernos, a idéia da ira de Deus tem sido muito impopular, e muitos eruditos e teólogos têm tentado evitá-la. Uma vez mais, parte da culpa por esse desvio é atribuída aos hiper-calvinistas, que várias vezes enfatizaram a ira de Deus contra os pecadores não arrependidos a tal ponto que quase negavam a crença em sua misericórdia e em seu perdão. A reação contra esse quadro exagerado da ira de Deus ocasionalmente foi tão longe que Mary Baker Eddy, a fundadora da Ciência Cristã, foi capaz de persuadir algumas pessoas de que a ira, a dor e até mesmo o mal simplesmente não existem.<sup>16</sup> Mesmo sem chegar a esse extremo, seria razoável dizer que poucos pregadores ortodoxos hoje colocam tanta ênfase sobre esse aspecto de Deus, e muitos tentam evitar aquilo que eles enxergam como sendo uma ultrapassada e impopular pregação “do fogo do inferno e da exclusão”.

O resultado de tanta gentileza tem sido desastroso para a igreja, cujos membros geralmente têm pouca consciência da seriedade de sua própria pecaminosidade. Uma visão desequilibrada do amor de Deus, como algo que exclui a noção de ira, tem prevalecido contra o claro testemunho bíblico. Na Escritura há pelo menos uma dúzia de palavras que podem ser traduzidas como “ira” ou “retribuição”, e elas ocorrem com frequência suficiente para fazer com que seja impossível ignorá-las.

Às vezes é dito que Deus odeia o pecado (impessoal), mas ama o pecador (pessoal), mas essa tentativa de mitigar a ira de Deus não é fiel ao testemunho bíblico. Na Bíblia, o mal nunca é dissociado dos malfeitores, que são plenamente responsáveis por suas ações. A justiça não pode ser reduzida a um nível impessoal sem que ela deixe de ser o que diz que é. Nós não podemos imaginar um juiz absolvendo um assassino que diz que sente muito e que está pronto para desfazer o problema, como se o crime fosse tudo o que importasse. Por mais sincero que esse arrependimento possa ser, o assassino ainda precisa ser responsabilizado pelo seu crime, da mesma forma que ainda é responsável por seu pecado diante de Deus.

Mas, curiosamente, há muitas pessoas que, por alguma razão, falham ao fazer essa equação. Embora possam concordar no caso do assassino, elas não aceitam que esse princípio seja aplicado diretamente aos pecados que são cometidos contra Deus. Por um processo de racionalização geralmente disparatado que as conduz a uma “graça barata”, elas crêem que o arrependimento verbal é suficiente para cancelar o pecado, e que, se elas confessa-

rem o erro, Deus não lhes imputará qualquer penalidade. Esse procedimento parece ser automático e indolor, causando o mínimo de aborrecimento e inconveniência ao fluxo normal da vida diária. A verdade, porém, é que as pessoas que pensam dessa forma nunca encontraram as profundezas do amor de Deus em Cristo. Se elas o tivessem encontrado, elas reconheceriam que há uma grave penalidade a ser paga pelo seu pecado – uma penalidade que Cristo pagou por nós na cruz. A menos que nós compreendamos que somos totalmente merecedores da ira de Deus, que ele certamente lançará sobre aqueles que praticam o mal (cf. Rm 1. 18-32), nós nunca sequer começaremos a entender a profundidade do amor que nos resgatou de nossa miséria e daquilo que nós justamente merecemos. É impossível ter qualquer compreensão do amor de Deus sem a mensagem do poder expiatório da cruz de Cristo, não somente porque essa é a única forma pela qual nós podemos experimentar seu amor, mas porque essa foi a forma que Deus escolheu para demonstrar esse amor, até mesmo dentro da Divindade. Essa foi a grande verdade descoberta por Anselmo de Cantuária, quando ele escreveu que o sacrifício e morte do Filho era superior a qualquer sacrifício feito ao Pai, por parte de seres humanos pecadores. Cristo é nosso representante, ou Mediador, no trono do juízo de Deus, onde seu sacrifício permanece como nossa justificativa pelo perdão. Sem o amor do Filho pelo Pai, que o impeliu a fazer o sacrifício em primeiro lugar, sem o correspondente amor do Pai pelo Filho, mediante o qual ele aceitou a obra do Filho e pronunciou a palavra de perdão por nós, nossa salvação não teria ocorrido. Além disso, sem o amor do Espírito Santo pelo Pai e pelo Filho, mediante o qual ele traz essa mensagem a nós e sonda as profundezas de nosso coração, a obra amorosa de Cristo não teria significado prático em nossa vida. O amor das pessoas da Trindade entre si é o fundamento de nossa redenção, e o coração desse amor nós encontramos tanto na ira quanto no favor de Deus.

### AS PESSOAS E A ESSÊNCIA DE DEUS

Nós chegamos agora à questão final que a co-inerência levanta. Essa questão é o problema de como nós devemos considerar a essência divina, que na teologia protestante não ocupa a posição elevada que recebe em outras formas do Cristianismo.

Considera-se um perigo que a essência de Deus seja considerada como uma quarta hipóstase no ser divino. Essa é uma conclusão excêntrica a que

podemos chegar, mas faz sentido se a essência puder ser percebida pelo intelecto como uma forma distinta de qualquer das outras pessoas da Trindade. Calvino foi acusado de sustentar esse ponto de vista, e por isso refutou-o veementemente (*Institutas*, I, 13, 25). Ele afirmou que as Pessoas não podem ser separadas da essência, porque elas residem na essência. Nós podemos ir além e dizer que o coração do ensino de Calvino é que a essência de Deus *não* é percebida como tal, mas pode ser discernida somente como o predicado de cada uma das três pessoas. Nessa questão, Calvino seguiu a tradição capadócia, exceto pelo fato de que ele afirmou que não somente o Pai, mas também o Filho e o Espírito Santo manifestam essa essência em sua plenitude e podem, portanto, ser considerados como *autotheos*.

Mais recentemente, a realidade da essência de Deus foi contestada pela teologia de Karl Barth, que afirmou que, como ela é completamente diferente de qualquer coisa conhecida pelos seres humanos, ela não pode ser conhecida como tal. Em outras palavras, a essência de Deus é uma abstração filosófica que descreve os atributos comuns às três pessoas da Trindade, mas não é uma entidade separada e independente.

Ao tomar essa posição, Barth estava claramente reagindo contra uma teologia filosófica que tinha construído um ser supremo fora dos dados do mundo natural, e depois identificou essa abstração com o Deus cristão. Essa reação em favor da Trindade da Revelação foi salutar e necessária, mas pode-se considerar que ela tenha ido longe demais na direção oposta. Barth realmente não faz justiça ao princípio capadócio da co-inerência das pessoas, de acordo com o qual cada pessoa manifesta as outras duas pessoas. Parece que Barth aceitou esse princípio somente no caso do Filho encarnado, e essa é uma razão pela qual sua teologia tem sido acusada de Cristomonismo, *i.e.*, centrada exclusivamente em Cristo.

A verdadeira co-inerência deve ser aplicada a todas as pessoas, de forma que o compartilhar de seus atributos essenciais não seja meramente o resultado de uma afinidade genérica (como no caso dos atributos humanos), mas a substância de identidade numérica, já que Deus é um só. Cada pessoa da Divindade deve possuir todos os atributos da essência divina, além dos atributos específicos que definem sua personalidade. Os atributos da essência divina são incomunicáveis, e pertencem plenamente a cada uma das pessoas da Trindade – uma definição que fundamenta a afirmação bartiana de que Deus é o totalmente outro, mas que não concorda com seu repúdio radical de toda teologia filosófica.

A verdadeira herança da Reforma, e especialmente de Calvino, pode, portanto, ser definida como a teologia das pessoas divinas, cujos atributos expressam tanto suas diferenças quanto sua unidade. Os atributos incommunicáveis constituem a absoluta essência divina, que é sua unidade, mas os atributos comunicáveis são a base das relações divinas pelas quais nós vemos o modelo da sociedade e experiência divina, nossa adoção como filhos e filhas de Deus à imagem de Cristo, e a realidade da comunhão na vida íntima da Trindade Santa.

# 6

---

## CONSTRUINDO UMA TEOLOGIA EVANGÉLICA HOJE

Nós demos um panorama das principais linhas e escolas de pensamento que têm dominado o Cristianismo desde os tempos bíblicos. Apesar da grande diversidade que existe entre os teólogos de diferentes períodos e tradições, há uma linha que é comum a todas elas. Essa linha é que todos os teólogos, do passado e do presente, têm tentado dar um tratamento coerente em seus escritos daquilo que significa conhecer e experimentar a presença de Deus. Sem esse lençol freático de fé viva fluindo para o campo do discurso teológico, os sistemas acadêmicos podem apenas murchar e morrer. Esse princípio é bom se nós formos professores universitários, monges do deserto ou apenas pessoas comuns buscando encontrar Cristo no meio da vida diária. Além disso, uma das características mais encorajadoras dos tempos modernos é que esse princípio está mais uma vez sendo anunciado e proclamado. Hoje há muito poucas pessoas que podem negar que é necessário ter uma experiência pessoal com Deus se desejarmos ser reconhecidos como cristãos, e até mesmo na Igreja Católica Romana a velha abordagem “o pai conhece o melhor” está agora declinando rapidamente.

É claro que dizer isso não significa que todos concordem sobre o tipo exato de experiência requerida pela verdadeira fé cristã. Menos ainda que a maioria das pessoas tem escolhido as mesmas categorias de pensamento nas quais pos-

sam expressar essa experiência. Pelo contrário, é geralmente nesse ponto que o barco da igreja colide com a rocha da ofensa, e os marinheiros não chegam a um acordo sobre qual é a melhor forma de resgatar os naufragos. Entre as muitas tendências do moderno pensamento filosófico, e mantendo com elas uma difícil co-existência, está o evangelicalismo protestante. O termo em si é controverso, porque em um certo sentido ele é afirmado por todos aqueles que seguem o princípio reformado de *sola Scriptura* em debates sobre a autoridade na igreja. Protestantes mais liberais preferem falar sobre evangelicalismo conservador, ou até mesmo fundamentalismo, que agora é mais propriamente um termo desrespeitoso que tem a conotação de um tipo de literalismo ingênuo que nenhum teólogo responsável pode defender.<sup>1</sup> Por outro lado, aqueles que aderem ao rótulo mais descompromissadamente não aceitam essas qualificações, e referem-se a si mesmos em termos de significado mais amplo, assim como os católicos (romanos) e os ortodoxos (orientais) fazem com suas respectivas denominações. Como esse uso está agora padronizado entre aqueles que estão mais diretamente envolvidos com a questão e está ganhando terreno em todos os lugares, essa é a prática que nós seguiremos aqui.

O compromisso com uma revelação histórica da parte de Deus é comum a todos os evangélicos, que, contudo, diferem entre si sobre como essa revelação pode ser manuseada hoje. De um lado, estão aqueles que rejeitam qualquer forma de teologia sistemática ou de interpretação que vá além daquela que é auto-evidente. Esse é o verdadeiro “fundamentalismo” (que não deve ser confundido com o literalismo ingênuo de certas seitas fundamentalistas), mas é seriamente deficiente em vários pontos importantes. Primeiro, e mais obviamente, ele se contradiz por fazer uma abordagem não-histórica da história. A Bíblia claramente contém algum tipo de progressão na revelação de Deus, mas sem um parâmetro para interpretar essa progressão o leitor fica sujeito a concentrar-se somente em algumas partes que parecem ser imediatamente aplicáveis à sua própria situação. Isso pode incluir as partes menos históricas do Antigo Testamento (*i.e.*, os Salmos) e as epístolas do Novo Testamento, que são históricas somente em um sentido secundário. Isso também provavelmente justifica o extraordinário interesse na escatologia que é encontrado em alguns grupos, já que o que foi o futuro para os escritores bíblicos pode ser o presente ou até mesmo o passado para nós. Na prática, a escatologia “fundamentalista” quase sempre parece conectar a profecia bíblica ao presente ou ao futuro imediato, de forma que o fim iminente do mundo se torna uma grande preocupação, e até mesmo o principal conteúdo da pregação e da “teologia” em tais círculos.

A abordagem não-sistemática da revelação também é deficiente porque conduz a equívocos e contradições. A Bíblia é um livro difícil porque muitos de seus pressupostos estão escondidos embaixo da superfície do que é dito. Isso se torna mais evidente nas cartas paulinas, onde Paulo geralmente se refere ao seu ensino sem realmente explicá-lo detalhadamente. Espera-se que o leitor já conheça esse ensino, e o principal objetivo de Paulo é, via de regra, corrigir erros e/ou apresentar detalhes complementares. O trabalho do teólogo sistemático é revelar esses princípios subjacentes e mostrar como eles se interrelacionam de uma forma coerente através das Escrituras. Quando essa tarefa teológica é negada ou subestimada, uma das duas coisas pode acontecer: ou os leitores vão se ocupar com detalhes aparentemente curiosos (genealogias, leis, tipos de batismo, etc.) ou vão construir seu próprio subsistema, talvez inconscientemente, e interpretar passagens específicas de acordo com ele. Esse subsistema geralmente é escatológico, e depende muitíssimo de alegorias. Quando esse subsistema não é escatológico, geralmente ele é suscetível ao tipo mais radical de liberalismo, por causa de sua preocupação em ser relevante às necessidades de sua geração. Parece que a maior parte dos evangélicos que tem passado para o campo liberal tem feito isso porque partiu de uma abordagem não-sistemática desse tipo.

A terceira e a mais importante dificuldade da abordagem não-sistemática é que ela perde Deus de vista. A Bíblia é, antes de mais nada, uma revelação não apenas *originada* em Deus, mas *de* Deus. Por trás de sua aparente diversidade repousa sua unidade fundamental, que deve ser percebida e entendida se nós realmente quisermos entender o Deus da Escritura. Como nossa teologia é nada mais que a expressão de nossas crenças sobre o Deus que encontramos na Bíblia, ela é claramente necessária preliminarmente a qualquer profissão de fé legítima. Como Deus é um ser lógico e coerente, nossa teologia também deve ser sistemática, de forma a organizar dentro de uma só estrutura toda a rica diversidade do testemunho bíblico. Por essa razão, mais do que qualquer outra, a abordagem “fundamentalista” ao princípio de *sola Scriptura* não é legítima em si mesma nem viável como uma opção para os cristãos de hoje.

O que é necessário em nosso tempo é uma nova confissão teológica, que acerte em cheio a tradição histórica que a compreensão evangélica da revelação nos impõe, mas ao mesmo tempo responda às necessidades de nossa própria época, talvez procurando provar ainda mais o significado da teologia que subjaz e une os livros da Bíblia. Os principais elementos de sustentação para essa teologia confessional devem ser os seguintes:

1. *Ela deve, em todos os momentos, estar arraigada e fundamentada em uma fé viva.* Essa ênfase não apenas faz justiça à legítima piedade protestante contra a esterilidade da ortodoxia protestante, mas também une evangélicos à corrente principal da igreja cristã, a *teologia perennis* que nos faz um com os santos de todas as épocas. É claro que a fé viva tem que ser conceituada. Não é porque todo teólogo tem que ser um homem ou uma mulher de oração que qualquer tipo de prática devocional é um ingrediente aceitável da teologia. A fé viva é autêntica somente quando é submetida à autoridade da Escritura, que deve, em todos os tempos, julgar a validade de seu conteúdo.

2. *Ela deve aceitar que as Escrituras históricas são uma unidade teológica, e interpretá-las de acordo com isso.* Isso significa que é impossível para uma teologia evangélica descartar partes da Bíblia (e.g., o Antigo Testamento) ou interpretá-las de uma forma que falsifique seu sentido óbvio. Isso não destrói a utilidade da tipologia, que é encontrada no Novo Testamento, pois ela pode ser justificada teologicamente. Além disso, enquanto isso significa considerar a história com mais seriedade, isso não quer dizer que a história possa ser abstraída e empregada como um fator controlador da confissão teológica. Em português claro, nenhum evangélico pode rejeitar o ensino da Escritura (e.g., sobre o papel da mulher na igreja) sobre o fundamento de que esse ensino está fora de moda. Padrões sociais e culturais podem variar, mas é o princípio teológico, e não a situação histórica, que deve julgar como nós interpretamos e aplicamos as Escrituras.

3. *Ela deve desafiar o mundo moderno à luz da Bíblia, em vez de adaptar a Bíblia ao pensamento do mundo moderno.* Esse princípio segue logicamente o primeiro, e atinge a raiz do moderno pensamento liberal, que nos diz que devemos nos adaptar ou morrer. Os evangélicos precisam desafiar o ponto de vista de que eles são sobreviventes de um estágio anterior da evolução religiosa, não abandonando seus princípios ou mesmo tentando reafirmá-los sob uma aparência claramente contemporânea, mas usando-os para desafiar os pressupostos de nossa própria época. Nada pode ser mais fatal a uma verdadeira teologia evangélica do que a aceitação não-crítica da moda corrente. O evangelho é um chamado profético de outro mundo que exige o que a Bíblia chama de *metanoia*: arrependimento e conversão. Se isso for perdido, então nós também estaremos perdidos e a igreja se transformará em nada mais que um clube social promotor de boas obras e pensamentos positivos.

4. *Ela deve colocar Deus no centro de sua vida.* Independente do que mais ela possa ser, a Teologia é antes de mais nada a doutrina bíblica sobre Deus, e esse fato deve impregnar todo aspecto de nossa teologia sistemática. É por essa razão que essas reflexões são feitas nesse livro. As questões filosóficas sobre a existência de Deus devem estar acesas em sua mente. A questão real não é como nós acomodamos a doutrina tradicional de Deus dentro de certos pressupostos filosóficos, mas como nós podemos aceitar uma filosofia específica diante da doutrina de Deus. É Deus que deve julgar a filosofia, e não o contrário. Da mesma forma, a doutrina da Trindade deve formar a base de nossa proclamação e de nossa prática pastoral. Essa é uma questão de vida ou morte para a igreja, e deve ser tratada com muita seriedade. Traduzidos para os padrões de pensamento de nossos dias, esses princípios fazem morada em dois pontos vitais: o entendimento do tempo e da necessidade de preservar a primazia da pessoa. Veremos brevemente cada um desses pontos.

### ENTENDIMENTO DO TEMPO

Embora não possa mais ser reconhecido como tal, o problema do tempo está no coração da mais moderna discussão teológica. Isso não deve nos surpreender, pois nesse ponto e em outros o mundo teológico está se conformando em ser meramente uma cópia de correntes culturais ocidentais de gerações anteriores. O tempo foi o tema principal da grande literatura da primeira parte do século vinte, como uma passada de olhos em Eliot, Proust, Kafka, Hemingway ou Orwell pode confirmar. O problema do tempo ocupou filósofos, artistas, músicos e cientistas, todos em suas diferentes formas, e os teólogos apenas se equiparam com uma tendência geral.

No nível mais profundo, é inevitável que em uma época secular o problema do tempo emerja como a maior questão intelectual, e os cristãos deviam se alegrar com isso, pois, como nós vimos em nossa discussão dos nomes de Deus, essa é uma questão que penetra diretamente no coração de toda religião. A igreja cristã é inconformável a uma sociedade secular porque ela cultua um Deus que não é limitado pelo tempo nem é idêntico a ele. O grande rompimento representado pela revelação bíblica é precisamente esse, que os seres humanos não devem cultuar um ser restrito pelas limitações impostas pelo tempo. Em vez disso, eles devem relativizar o tempo, até mesmo confundindo-o com a frase sem sentido *hoi aioōnes tōn aiōnōn* (impropriamente traduzida em português como “para sempre e sempre”; mais apropriadamente traduzida

como “as eras das eras”). Eles devem cultivar um Deus que fala no tempo, mas que mora além do tempo, embora circunstâncias nos obriguem a viver dentro dele. Aqui está um paradoxo que tem desafiado as maiores mentes de nossa cultura, e com o qual nós continuamos a nos defrontar.

A dificuldade primária que se levanta diante de nós é a da *revelação*. É notável como a Bíblia insiste no fato de que a revelação de Deus vem a nós mais por meio do *som* do que por meio da *vista*, que geralmente é associada com idolatria e incredulidade (*cf.* especialmente Jo 20.29). A visão é um sentido que tem uma concepção primariamente espacial, e é surpreendente a pouca dificuldade que nós parecemos ter com isso. Nós não nos incomodamos, por exemplo, com imagens que são maiores ou menores do que o tamanho natural, muito embora a distorção do tamanho seja uma real distorção do objeto, e também não nos incomoda que existam coisas que estejam em mais de um lugar ao mesmo tempo, como o ar, por exemplo, ou até mesmo a imagem de uma tela de televisão.

O som, por outro lado, é um sentido temporal, e o tempo é uma dimensão mais absoluta que o espaço. Nós não podemos conceber o som se espalhando naturalmente pelo tempo, ou desobedecendo as leis temporais. Até mesmo um apito ou um sino que toca mais que momentaneamente nos impressiona por sua extensão dentro do tempo, não por seu triunfo sobre ele; e se nós observamos isso, é para comentar quanto tempo ele durou. É claro que nós podemos dizer o mesmo sobre um fenômeno visível – uma pintura antiga ou uma formação rochosa, por exemplo – mas a dimensão temporal continua sendo secundária, não primária, como acontece no caso do som.

A revelação sonora automaticamente implica tempo, pois de outra forma ela não ocorreria.

Se nós dizemos que Deus fala ao seu povo hoje, o que nós realmente queremos dizer é que Deus falou a alguém em um passado recente e espera-se que ele faça o mesmo no futuro. Se alguém disser: “Deus está falando comigo agora” nós ficaremos desconfiados, pois pode-se admitir razoavelmente que a pessoa em questão deveria estar ouvindo o que Deus diz, e não conversando com outra pessoa. Mas até mesmo nesse caso as precisas palavras de Deus serão passado ou futuro para a percepção do ouvinte, e não “presente” no sentido estrito do termo. Segue-se, portanto, que a única revelação da qual nós podemos falar tem que ter acontecido no passado. Nós não precisamos excluir a possibilidade de revelação futura, mas isso terá que apresentar alguma relação reconhecível com a revelação passada, se quiser ser aceita como a mesma

coisa. A Bíblia é muito clara sobre isso. Como o escritor de Hebreus declara, Deus falou de diferentes formas em tempos passados, mas agora, nos últimos dias, ele nos fala por meio do Filho (Hb 1.1,2). Aqui toda a revelação é passado, em relação ao tempo do próprio escritor. Mas de forma suficientemente interessante, o escritor considera seu próprio tempo como o fim – o “futuro” está condensado, assim como o “presente”, em um evento que já é passado. Isso só pode significar que a seqüência temporal normal dos seres humanos deixou de ter qualquer importância, embora ela possa continuar a funcionar dentro de sua própria esfera. O escritor aos Hebreus, assim como a igreja, passou – graças ao cumprimento da revelação de Deus – da dimensão do tempo para a dimensão da eternidade.

A eternidade hoje é amplamente considerada como um problema, até mesmo como um conceito sem sentido, porque ela é considerada além de nossa experiência. Até mesmo alguns pensadores cristãos têm questionado se Deus está realmente além do tempo, pois tal conceito parece ser indigerível. Mas é precisamente isso que a Bíblia afirma. Além disso, e isso é o mais interessante para nós, a barreira entre tempo e eternidade, que foi quebrada no passado por Deus, que falou sua Palavra e enviou seu Filho ao mundo, será quebrada no futuro também pelos seres humanos, que estarão sentados em lugares celestiais em Cristo Jesus, desfrutando aqui e agora dos primeiros frutos da vida eterna. A questão da eternidade, portanto, não está confinada aos problemas de revelação e encarnação, ela é diretamente relevante para nossa experiência espiritual.

Ao discutir sobre um certo entendimento do tempo, nós mencionamos que o presente não existe realmente, ainda que não haja dúvida de que ele esteja vivo e presente na mente de cada um de nós. Ele é o ponto fixo a partir do qual nós avaliamos tanto o passado quanto o futuro. Ele é a dimensão na qual nós queremos autenticar nosso conhecimento e desfrutar de nossas experiências. De muitas formas ele representa a fronteira de nossa realidade, o “horizonte” dentro do qual nós escolhemos existir. Apesar disso, em termos de tempo ele não existe. Portanto, segue-se que uma visão puramente secular, limitada pela dimensão de tempo, não corresponde à forma que nós normalmente pensamos. Além disso, é uma questão real se o secularismo faz algum sentido, pois se nós realmente estamos sujeitos ao tempo nós não podemos percebê-lo nem fazer juízo sobre ele como nós o fazemos.

Nosso conceito do presente não nos vincula à esfera secular, mas nos separa dela. Como nós já vimos, a única forma pela qual nós podemos expe-

rimentar o presente dentro do tempo é parando o tempo, colocando a vida dentro de uma foto congelada da realidade. Naturalmente isso é impossível, e dessa forma nós somos forçados a olhar para outro lugar. A explicação cristã é que o presente não é parte da seqüência passado-futuro, mas uma amostra da eternidade. Portanto, conceber o presente é ter consciência de uma dimensão eterna que vai além do mundo do tempo; querer morar nele é um sinal de que os seres humanos são feitos para a eternidade e não serão plenos até que eles alcancem o conhecimento e a experiência da eternidade.

O problema de se Deus pode ou não falar dentro do tempo, dessa forma, torna-se um problema do presente, e de nossa consciência de uma dimensão diferente dessa dimensão do tempo. Se nós, que vivemos no tempo, podemos conceber o presente, então não há razão lógica pela qual nós não possamos experimentar também o eterno, que é o que os escritores bíblicos afirmam por sua própria experiência na Palavra de Deus. Quando nós perguntamos qual relevância a experiência deles tem para nós, nós tocamos em um feixe de problemas totalmente diferente daquele de que temos tratado até aqui, muito embora esses dois feixes estejam relacionados entre si. Nós podemos aceitar que, se é possível para nós experimentar o Deus eterno em nosso “presente”, então deve ter sido possível que as pessoas que viveram em tempos antigos também tivessem conhecido Deus em seu “presente”. Além disso, nós podemos concordar que a experiência de eternidade deve ser reconhecidamente a mesma em cada caso, de forma que, nesse ponto, haja uma real comunhão entre os santos de todas as épocas.

Os problemas não surgem nesse ponto, mas no ponto da comunicação de uma época com as outras, *i.e.*, dentro do tempo. Essa comunicação só pode acontecer em uma direção, do passado para o futuro. Nós às vezes somos tentados a falar em termos de “diálogo com o passado”, mas o significado disso é diferente daquilo que essa comunicação dentro do tempo sugere. Nós não podemos conversar com o passado mais do que conversamos com o futuro. Nós podemos somente ouvir o passado, assim como o futuro poderá somente nos ouvir. Nesse contexto, falar em diálogo é realmente recusar-se a ouvir, e o passado deixa de ter função como uma realidade viva em nosso padrão de pensamento.

Deve ser reconhecido que, lidando com o passado, nós somos geralmente confrontados com problemas que nos preocupam. Em alguns casos, nós temos linguagens que são indecifráveis, e, portanto, estão além de nossa capacidade de ouvir e entender. Em alguns casos, nós podemos ler a mensa-

gem, mas seu conteúdo não é de grande interesse para nós. Nós lemos um texto ou uma inscrição por causa de seu interesse histórico, mas não sentimos qualquer unidade de espírito com quem quer que seja que a tenha escrito originalmente. Mas há escritos, e a Bíblia certamente tem que ser incluída entre eles, cuja mensagem, produzida no passado, ainda fala hoje. A essa categoria pertencem todas as grandes obras literárias do mundo. Se não fosse assim, elas já teriam perecido há muito tempo. Mesmo que elas tivessem sobrevivido fisicamente, a maioria das *penny novels* da era vitoriana dificilmente formaria parte de nossa cultura como acontece com as obras de Shakespeare, por exemplo.

O poder da Bíblia como literatura é universalmente reconhecido, mas os cristãos insistem em dizer que ela é mais do isso: ela é a Palavra de Deus. Dessa forma, quase todos concordam que Jesus foi um grande mestre moral, mas os cristãos insistem em dizer que ele é mais do que isso: ele é o Verbo de Deus. Em outras palavras, enquanto os cristãos reconhecem que a revelação de Deus na Bíblia e em Cristo é historicamente passada, eles também afirmam que ela é eternamente presente. Para entender sua mensagem, nós não podemos ignorar o passado histórico, mas também não podemos negligenciar o eterno presente, que é a verdadeira dimensão na qual nós experimentamos a integração de nossa própria mente e pensamento com o da Bíblia.

É óbvio que, com tal perspectiva, nós não podemos dar muita importância a conceitos como “condicionamento cultural” ou “horizonte de percepção”, aos quais nosso tempo supostamente nos vincula.<sup>2</sup> Em termos intelectuais e culturais, o ser humano vive no presente e não é limitado pelo tempo como supõem essas teorias. Se é verdade que nosso esquema hoje é diferente daquele que havia nos tempos bíblicos, então nós podemos perguntar *como* ele é diferente, e em que medida essas diferenças modificam nossa percepção da realidade. Logo se torna aparente que as principais diferenças são tecnológicas, políticas e econômicas, e que essas diferenças não são tão importantes no nível moral e espiritual. Tais mudanças, como as que ocorreram nessas áreas, ocorreram pelo menos parcialmente sob influência da revelação bíblica, e não podem ser tratadas de forma independente dela. Alguns vão mais adiante e dizem que o surgimento da revelação bíblica e sua aceitação geral na cultura ocidental mudou totalmente o parâmetro no qual tais mudanças eram discutidas, de forma que nossa era secular está em rebelião contra a Bíblia, em particular, e não necessariamente contra o conceito de eternidade em geral. Essa rebelião geralmente assume a forma da afirma-

ção de que desenvolvimentos tecnológicos e econômicos devem forçar uma mudança moral e espiritual, e esse pressuposto tem sido usado para explicar e justificar o declínio da religião tradicional em nossa sociedade. Mas os cristãos não podem concordar com isso, porque para eles o reino moral e espiritual está arraigado na dimensão da eternidade, enquanto a tecnologia e a economia não estão.

O resultado disso é que, se uma revelação dada por Deus no passado é autêntica, ela deve ser válida para os cristãos ainda hoje, porque Deus e os princípios pelos quais nós o conhecemos permanecem inalterados. A única questão real é se os *phenomena* que estão registrados na Bíblia como aplicações da revelação ainda são normativos para nós nos dias de hoje. Dentro da própria Bíblia nós reconhecemos que a cultura formada em torno da lei mosaica não é mais aplicável, muito embora a lei ainda seja a Palavra de Deus. Por outro lado, a lei não foi o cumprimento da revelação da mesma forma que Jesus Cristo é. O Filho de Deus não veio para substituir a lei, mas para cumpri-la em uma revelação mais profunda de seu sentido e importância interna.

Alguma coisa comparável a isso aconteceu nos tempos do Novo Testamento? Muçulmanos, mórmons e membros de outros cultos crêem que sim, e podem até mesmo afirmar que sua revelação especial é um cumprimento do Novo Testamento, assim como o Novo Testamento é o cumprimento do Antigo. Os católico-romanos não vão tão longe, mas estão preparados para aceitar que a viva voz do Espírito Santo, falando através da Igreja, tem o poder de “desenvolver” a revelação em formas que efetivamente complementam o ensino da Bíblia. Os protestantes, por outro lado, rejeitam tudo isso, e dizem que a revelação é tanto plena quanto final na Escritura.

Está tudo bem até aqui, mas nada ainda foi dito sobre o desenvolvimento no decorrer dos séculos entre a Bíblia e nós. Alguns evangélicos ignoram completamente esse desenvolvimento; para eles a dimensão eterna é suficiente, e eles efetivamente destemporalizam a revelação. Outros reconhecem que, para sermos consistentes, é preciso tratar a história e a tradição histórica com seriedade, mas poucos têm se preocupado em desenvolver um entendimento positivo da tradição cristã. Uma notável exceção a essa tendência é o luterano americano Jaroslav Pelikan (1923-), que tem feito do estudo da tradição cristã a principal obra de sua vida.<sup>3</sup> Pelikan reconhece, como poucos evangélicos o fazem, que nós temos sido formados em *duas* dimensões, a eterna e a temporal, e que a cada uma deve ser dada sua própria importância. A comunhão dos santos no céu inclui a aceitação de seu legado sobre a

terra porque eles estavam em vivo contato com o Deus eterno durante o tempo de sua vida terrena, assim como estão agora. Isso não significa que cada aspecto dessa herança seja igual em valor, nem que cada um deles terá a mesma relevância para nós. O próprio Novo Testamento nos diz que nossas obras serão provadas pelo fogo, e que em alguns casos elas serão destruídas (1Co 3.10-15). A tradição, portanto, não pode ser considerada como infalível ou como normativa da mesma forma que a Bíblia é. Mas ela também não pode ser ignorada nem negligenciada, pois é sobre essa fundação que nós somos chamados a continuar o processo de construção.

Uma compreensão adequada do tempo entre os evangélicos deve, portanto, ser alcançada com o passado no contexto do presente eterno. O mesmo também é verdade com relação ao futuro: uma escatologia basicamente secular e atualmente muito difundida dificilmente pode sobreviver a uma discussão realmente séria dessas questões à luz do passado e do presente eterno. Uma teologia evangélica sólida e construtiva inevitavelmente terá que jogar fora muito daquilo que se esconde debaixo do nome de círculos evangélicos, e se ela quiser ser leal ao seu chamado, ela terá que fazer nada mais do que ouvir a eterna Palavra de Deus, revelada a nós no passado.

### PRESERVANDO A PESSOA

Talvez a coisa mais surpreendente sobre a Palavra de Deus seja que sua suprema manifestação é o *Logos*, a segunda pessoa da Trindade que tornou-se carne em Jesus Cristo. Que o Verbo se tornou carne e habitou entre nós (Jo 1.14) sempre foi um dos temas básicos do evangelho cristão, mas até hoje as implicações desse fato estupendo não foram plenamente exploradas. Uma das táticas comuns da teologia liberal é divorciar a pessoa de Cristo da Bíblia como a Palavra escrita de Deus, alegando que, como cristãos, nós colocamos nossa fé em uma pessoa, não em proposições. Não é de surpreender que aqueles que tomam essa linha geralmente dão um passo adiante e negam que Jesus seja a Palavra de Deus feita carne. Esse segundo passo não é necessário, e tem havido muitos teólogos que se recusam a dá-lo, mas não é difícil seguir sua lógica. A pessoa de Jesus Cristo não pode ser divorciada da Palavra escrita de Deus, e se isso acontecer haverá poucos fundamentos para afirmar a divindade de Cristo. O abandono da autoridade da Bíblia não é somente o abandono da relação de Cristo com a Escritura, mas o abandono de toda a Palavra. Jacques Ellul apresentou a questão de forma sucinta:

A Palavra de Deus é a própria pessoa de Deus encarnada. Não há contradição no fato de que a palavra é falada por Deus e também encarnada em Jesus, pois essa palavra é o que revela Deus, e Deus efetivamente se revelou somente na encarnação do Filho. A Palavra encarnada é, na realidade, a Palavra plenamente dada à humanidade, de forma que um indivíduo pode finalmente ser iluminado sobre a decisão de Deus a seu respeito e sobre amor e justiça.

A personalidade da Palavra de Deus não pode contradizer sua literalidade e intelectualidade. A palavra falada nos tempos antigos pelos profetas tornou-se plenamente a Palavra de Deus porque se refere à Palavra [Verbo] encarnada de Deus. E a palavra novamente falada pelas testemunhas tornou-se Palavra quando e porque refere-se a Jesus Cristo.<sup>4</sup>

A personalidade da Palavra deve, portanto, ser vista como a culminação de um desenvolvimento que alcançou sua fruição em Cristo, e não como uma nova orientação que não tem relevância real para o texto escrito. Mas há dois aspectos importantes do uso moderno da palavra “pessoa” que tornam difícil nossa apreciação daquilo que a Bíblia e a tradição cristã querem dizer com o termo.<sup>5</sup> É um lugar comum da teologia moderna que o teísmo clássico usa a palavra “pessoa” em um sentido totalmente diferente daquele do pensamento moderno. Essa é uma corajosa afirmação, e geralmente é simplesmente expressa, sem ser justificada pela evidência. De fato, a palavra “pessoa” é usada hoje em uma ampla variedade de contextos sem muita preocupação com uma definição precisa. O uso teológico da palavra foi uma especificação feita a partir de um uso mais geral, mas essa especificação foi viável porque essa palavra pode ser usada para expressar a realidade do Pai, Filho e Espírito Santo sem perder contato com seu significado em outros contextos, particularmente na lei romana.

Nos tempos modernos, a palavra foi reinserida na linguagem comum, mas agora seu significado básico contém um elemento teológico integrado que não estava presente nos tempos antigos. Para os romanos, uma *persona* era basicamente uma máscara (cf. grego *prosôpon*), mas para nós uma “pessoa” é basicamente um indivíduo racional – um assunto totalmente diferente. O moderno pensamento tem tendido a reduzir as palavras a um desses três

significados possíveis, e é por causa disso que a linguagem da Teologia é tão difícil de ser compreendida em nossos dias. Pode até ser o caso de que a moderna redução do significado desse termo tenha realmente sido uma tentativa subconsciente de esvaziá-lo de seu sentido teológico, um esforço que tem tido um limitado, porém significativo sucesso.

De fato, a palavra “pessoa” tornou-se sinônimo de “indivíduo”. Essa definição tem uma certa plausibilidade *a priori* porque, onde quer que uma pessoa esteja, ela é claramente singular e distinta. Mas parar nesse ponto é perder a importante diferença que existe entre a dinâmica subjacente a essas duas palavras. No primeiro caso, a unidade é estabelecida em relação a outras unidades similares; no segundo, a unidade existe independente de outras unidades. Apresentando a questão de outra forma, podemos dizer que “indivíduo” indica a separação da pessoa, enquanto “pessoa” enfatiza a capacidade e necessidade do indivíduo encontrar expressão em um relacionamento.

Uma vez compreendida essa diferença, um bom número de equívocos começa a receber uma luz diferente. Os evangélicos que enfatizam a necessidade de um relacionamento pessoal com Deus parecem menos individualistas, sem perder sua preocupação com o indivíduo. Um relacionamento pessoal com Deus nunca pode ser individualista, pois o próprio Deus não é uma pessoa individual, mas três pessoas em uma substância individual. Nunca deve ser esquecido que a singularidade de Deus é expressa no nível de sua essência, que, por definição, é inacessível a nós. No nível da personalidade, que é onde nós o encontramos, Deus é três. Entrando em um relacionamento pessoal com Deus, nós entramos em uma sociedade divina, na qual nós somos progressivamente integrados na medida em que desenvolvemos nossa maturidade espiritual. Além disso, nós entramos em relação com todos aqueles que participam dessa mesma sociedade divina. A igreja, como essa sociedade é chamada, portanto, não é um acréscimo, mas um ingrediente vital em nosso contato vivo com Deus. Ao mesmo tempo, sempre deve ser enfatizado que a Igreja não é uma instituição humana que pode controlar o acesso à comunhão com Deus. Em vez disso ela é uma criação divina na qual nós descobrimos nossa solidariedade humana porque, juntos e individualmente, nós já entramos em um relacionamento salvador com Cristo. Sem esse relacionamento não pode haver Igreja, e por isso a confissão ortodoxa do poder do Espírito Santo é uma condição *sine qua non* da autêntica membresia do povo de Deus.

A ênfase colocada sobre a mente e a vontade da pessoa também é típica da moderna abordagem do termo “pessoa”, relegando o termo ao nível psicológico. Esse erro pode conter, e até insistir sobre, o caráter relacional da personalidade que o conceito de indivíduo subestima, mas ainda é uma séria distorção. A Psicologia, como nós a entendemos hoje, é uma ciência racional que procura explicar, até mesmo a ponto de controlar ou corrigir, aqueles aspectos do ser humano que se pensava serem “irracionais”. Os sonhos, por exemplo, que tinham sido ridicularizados pelos filósofos racionalistas do século dezoito, tornaram-se, para os psicólogos pioneiros, como Freud, elementos de importância chave na compreensão das profundezas escondidas da alma humana. Nessa conexão, nunca deve ser esquecido que, para o psicólogo moderno, a mente e o espírito são a mesma coisa, designada pela palavra grega alma (*psiquê*).

Em termos cristãos, contudo, o espírito é algo totalmente diferente da mente. Além disso, ele não é parte da constituição física do ser humano como tal. É verdade que a Bíblia usa essa palavra de maneiras variadas, e que ela de vez em quando significa mais ou menos a mesma coisa que alma, mas o apóstolo Paulo, especialmente, também crê que a humanidade desfruta de um reino espiritual que está acima e em oposição a esse reino ao qual pertence a mente ou a alma. Para ele, ser espiritual é participar da natureza de Deus, que é espírito. O envio do Espírito Santo ao nosso coração reforça a posição de que nos seres humanos há uma capacidade de conhecer Deus (Rm 8.16). Mas está totalmente claro que o teor panorâmico da Escritura vincula essa capacidade à imagem de Deus no homem, que está intimamente relacionada com a idéia da “pessoa” humana, mesmo que não seja idêntica a ela.<sup>6</sup> Isso acontece porque a moderna psicologia desconsidera o divino, que não pode ser absorvido por esse conceito, e nós somos confrontados com um conflito fundamental de idéias que chega ao fundo do conflito de princípios religiosos. Nós podemos ter uma boa idéia do que tem acontecido quando observamos a forma pela qual a palavra “personalidade” tem mudado seu significado sob o impacto da moderna psicologia. Essa palavra era o sinônimo de “pessoalidade”, mas agora representa o resumo total de atributos psicológicos individuais.

O significado dessa mudança de significado pode ser medido quando fazemos uma simples questão: um cristão que entre em coma permanente (irreversível) perde seu relacionamento com Deus? Se sua mente não pode funcionar, um psicólogo moderno teria que dizer que seu espírito está inoperante, e a questão de se tal “humano vegetal” continua sendo uma pes-

soa torna-se uma questão basicamente legal. Além disso, a maior parte das disputas judiciais dos anos recentes sobre eutanásia tem girado precisamente em torno dessa questão: é errado tirar a vida de um corpo que a lei, mas não a ciência moderna, diz que ainda é uma pessoa?

Em debates desse tipo, a posição cristã é geralmente igualmente apresentada: “humanos vegetais” são pessoas cuja vida merece respeito, mas se elas forem mantidas em sobrevivência artificialmente isso se transforma em outra questão. Por outro lado, é geralmente claramente afirmado que a posição cristã repousa sobre um pressuposto teológico, que é o de que todos os seres humanos são pessoas criadas à imagem de Deus e que quando partes de nossa natureza humana deixam de funcionar como deveriam esse fato não é alterado. Pelo contrário, o Cristianismo ensina que a natureza humana *deve* deixar de funcionar na morte, mas quando isso acontece a pessoa humana não é afetada, pois “para mim o viver é Cristo e o morrer é ganho”, como Paulo piedosamente expressou em Filipenses 1.21.

Nesse ponto nós não podemos mais evitar o paralelo real que existe entre Deus e a humanidade. Todos os seres humanos, sejam eles regenerados ou não, têm um relacionamento com Deus embutido em virtude do fato de que eles são criados à sua imagem. A Psicologia moderna, trabalhando sobre a base da natureza humana, tem conseguido contornar o pecado e a culpa de forma inteligível. O pecado, com sua respectiva culpa, não é inerente à nossa natureza, que é a mesma desde antes da Queda. Em vez disso, ele é inerente à nossa pessoa. O pecado é sempre um ato pessoal de desobediência contra Deus. Nós herdamos nossa pecaminosidade básica, isto é, o estado de rebelião contra Deus, de Adão, porque nós estamos em relação com ele, assim como temos relação com Deus. Mas sem esse entendimento teológico sobre personalidade, o pecado não faz sentido. Por outro lado, é porque o pecado é pessoal que somente um relacionamento pessoal com Deus em Cristo pode eliminá-lo, e é por isso que esse elemento é tão importante na pregação cristã.

Hoje, é de vital importância que nós preservemos o conceito cristão de pessoa tanto na teologia dogmática quanto na prática pastoral. Sem uma compreensão teológica do termo pessoa, nós logo deixaremos de ter teologia e igreja. O divã dos conselheiros já está competindo com o púlpito pastoral, e a perda de qualquer compreensão teológica trará o dia do triunfo do divã sobre o púlpito. Uma teologia verdadeiramente evangélica deve insistir em que a psicologia é um ramo da medicina, e não um substituto para a tradicional doutrina cristã.

## TEOLOGIA EVANGÉLICA

Em conclusão, nós podemos simplesmente sumarizar os principais pontos que devem formar a base da teologia evangélica responsável hoje. Primeiro, *nós não podemos negligenciar nosso passado se quisermos falar ao futuro*. Já que nós habitamos no tempo, nós devemos aceitar suas condições e usá-las para promover a causa do evangelho. Nós cremos que Deus falou no tempo e revelou-se de uma forma compreensível aos seres humanos. Essa crença acarreta a defesa da genuinidade histórica da Bíblia, que é uma característica proeminente do Escolasticismo evangélico de nossos dias, e também da relevância de sua continuidade. A verdadeira luta hoje não é tanto sobre o caráter e o conteúdo da Escritura, mas sobre sua aplicabilidade às necessidades contemporâneas.

Nós só podemos aprender a aplicá-la se aprendermos a relativizar a história sem desrespeitá-la. Nós podemos evitar ser aprisionados em um horizonte cultural incompatível com o da Escritura somente se nos lembrarmos que *a Bíblia é a Palavra do Deus vivo, a quem nós só podemos conhecer em sua eternidade sempre-presente*. Quem Deus é, é, portanto, a grande chave hermenêutica para o significado da Bíblia, e nossa moderna aplicação do texto pode ser autenticada somente através de uma obediência cultural ao Deus que a deu a nós. A Bíblia continua sendo o único local da auto-revelação de Deus, e por essa razão ela é a única fonte legítima da teologia. Mas o peso da tradição cristã também deve ser levado em conta. O evangélico que defende uma Escritura histórica também deve reconhecer uma Igreja histórica, que é a comunhão dos santos de todas as épocas, santos que se colocaram acima das limitações de seu tempo para alegrar-se na transcendente majestade de Deus. Assim como Deus é o intérprete da Escritura, ele é também o intérprete da tradição e nos guia à luz de sua Palavra, que tem manifestado seu brilho onde quer que o evangelho seja pregado.

Uma Igreja centralizada na Bíblia não tem escolha, a não ser lutar com o complexo tema de Deus e o tempo, mas ela não pode parar aí. As necessidades pastorais exigem que nós provemos mais profundamente, não só a natureza divina, mas também como se encaixa nela o ser Deus três pessoas, com as quais nós podemos desenvolver um relacionamento espiritual que é tanto corporativo quanto individual. *Nós devemos explorar, além disso, o que significa ser uma pessoa*, e como as três Pessoas divinas vivem juntas em perfeita harmonia. Isso é duplamente importante, porque, em vez de afirmarem-se uma em detrimento das outras, cada uma das Pessoas divinas manifesta perfei-

ção enquanto contém e manifesta a perfeição das outras. Essa doutrina da coerência talvez seja o mais importante ensino da Bíblia em uma época que acha difícil conciliar a dignidade e liberdade individual com compromisso e responsabilidade corporativa. Mas se nós quisermos crescer em compreensão espiritual, esses opostos complementares devem ser mantidos juntos e promovidos na expectativa de que cada um seja pleno em perfeita comunhão com Deus. Sob nenhuma circunstância um pode obstruir o outro, pois nesse caso a harmonia dos relacionamentos divinos seria quebrada.

A liberdade das pessoas divinas é revelada mais claramente na voluntária abdicção do Filho, que abriu mão de seus direitos para tornar-se homem (Fp 2.5-8). Esse fato pertence ao próprio alicerce da fé cristã, e é importante lembrar que esse é um dos principais pontos de partida usados por Agostinho na formulação de sua doutrina da Trindade. Em tempos mais recentes, os mesmos versículos têm sido citados como a base daquilo que tem sido chamado de Cristologia kenótica, da palavra grega *ekenōsen* (ele esvaziou), que aparece no verso 8. Infelizmente, a Cristologia kenótica tem confundido a pessoa do Filho com sua natureza divina, e por isso tem interpretado o auto-esvaziamento do Filho como uma renúncia aos atributos divinos. Ela não vê que tal renúncia é impossível, e alguns dos defensores dessa teoria têm chegado até mesmo a ponto de dizer que a contradição lógica envolvida nessa questão é apenas um paradoxo que mostra a grandeza do poder do amor de Deus. Esse é um argumento poderoso, mas não faz justiça ao fato de que o amor de Deus nunca pode se manifestar de uma forma que contradiga seu Ser, porque o próprio Deus é amor. A autonegação do Filho deve, portanto, ser entendida de uma forma que se harmonize com tudo o que sabemos a respeito de Deus.

A resposta, como Agostinho claramente vê,<sup>7</sup> é que o Filho abriu mão de seus privilégios pessoais, e não de seus atributos divinos. A base da *kenōsis* é fundamentalmente legal, e não filosófica, e ela é legal em termos que nós devemos entender. Isso tem importantes repercussões para nossa compreensão da imitação de Cristo. Nós não somos mais capazes de renunciar à nossa natureza humana do que ele era capaz de renunciar à sua natureza divina; nós não podemos mudar o que somos. Mas nós *podemos* abrir mão de nossos direitos, e aceitar uma posição de humildade na qual nossos talentos dados por Deus possam ser usados ao seu serviço. Jesus escolheu esse caminho, que o levou à morte na cruz no mundo do tempo. Mas no mundo da eternidade sua submissão o conduziu à sua exaltação, de forma que seu nome, que anteriormente estava escondido para o mundo, tornou-se o nome que está acima de todo

nome, diante do qual todo joelho deve se dobrar, e que toda língua deve confessar. A glória coroada do Cristo assunto ao céu não é uma forma de mudar sua natureza, nem é uma mudança em sua pessoa. Em vez disso, é a revelação de si mesmo como ele realmente é, um partícipe com os seres humanos de um status que tinha sido anteriormente ocultado deles.

É por causa desse status que Jesus foi livre para oferecer-se em serviço. Reinando em glória eterna, Jesus é o maior Servo de sua igreja, agindo em nós através de seu Espírito Santo, realizando obras maiores do que as que ele mesmo fez quando estava na terra (Jo 14.12). A mais maravilhosa verdade do Cristianismo é que as pessoas da Trindade governam os atributos de Deus, e em suas obras usam esses atributos em favor da humanidade. Elas não são limitadas por uma natureza que as impede de entrar em relacionamento com suas criaturas, assim como os seres humanos, criados à imagem de Deus, não são impedidos pela natureza humana de ter relacionamento com Deus. Em nossa pessoa, tanto Deus quanto os seres humanos são livres para se sacrificar um pelo outro, e nessa auto-negação encontrar a exaltação de nosso nome, que nos faz herdeiros do reino eterno de Deus.

Ao longo dessa liberdade está o compromisso e a responsabilidade, que são o outro lado da mesma moeda. O auto-sacrifício de Jesus não foi um fim em si mesmo, mas uma parte essencial do amor de Deus pela raça humana. No Credo Niceno nós somos informados de que o Filho de Deus se encarnou “por nós e para a nossa salvação”. O significado disso é que, antes que ele começasse sua obra de salvação, o Filho de Deus veio *por nós*, porque Deus nos amou sendo nós ainda pecadores e veio realizar sua grande obra expiatória (Rm 3.23). O amor de Deus por nós não é primariamente uma questão de obras ou de poder, mas de relacionamento. Nove dentre dez leprosos curados por Jesus receberam a bênção de sua obra poderosa, mas apenas um estabeleceu um relacionamento vivo com o Salvador. Os evangelhos constantemente nos lembram de que o verdadeiro compromisso com Cristo não pode ser baseado em sinais e maravilhas, ou naquilo que nós podemos ganhar com ele. O relacionamento com Cristo é fruto da obra do Espírito Santo em nossa vida, mas o Espírito Santo é pessoa que é perfeitamente comprometida com a obra do Pai e do Filho, de forma que sua presença em nós é também a presença deles em nós (Jo 14.17,23).

A liberdade da comunhão com Cristo é ao mesmo tempo a responsabilidade de obedecer suas ordens (Jo 15.14) e de crescer como os ramos de uma videira, gerando frutos e cultivando esse relacionamento fundamental

(Jo 15.15). Aqui nós chegamos ao coração da verdadeira teologia evangélica. A Bíblia nos fala sobre Deus não para nos assustar, nem para nos humilhar na sua presença. A Bíblia nos fala de Deus para nos ensinar que nosso destino é viver com ele na eternidade. Em Deus nós vemos a perfeita consumação de uma vida que se tornou nossa através da herança da adoção, e que um dia será nossa em sua plenitude. Essa vida é eterna porque ela é presente e imutável; por ser eterna, ela é também divina.

A teologia evangélica é distintiva porque é preeminentemente pessoal. Ela relaciona a natureza de Deus e dos seres humanos de forma que elas se tornam servas, e não senhoras da pessoa, e exaltam as obras das pessoas que revelam como as aparentes limitações de nossa natureza podem ser vencidas. A teologia evangélica é prática, “ética” no melhor sentido. Sua perversão característica é a moralidade legalista, mas em vez de nos empurrar para um relativismo moral espiritualmente motivado, esse triste fato deveria nos ensinar algo sobre a verdadeira natureza de nossa fé. A corrupção do melhor não deve nos fazer escolher o pior, mas deve nos estimular a buscar a correção na mão de Deus Pai, o dono da vinha na qual nós servimos.

A seriedade da teologia evangélica tem caráter absoluto, não por estar arraigada em um conjunto de princípios abstratos, mas porque está baseada em um relacionamento de fé com Deus. É nesse ponto que os verdadeiros evangélicos agem como reformadores morais de todas as classes, e com o legalismo de sua própria margem sectária. O paradoxo é que o relacionamento com Deus não é relativo porque Deus é absoluto. Nós, que somos capazes apenas de relatividade, não podemos entrar em um verdadeiro relacionamento com Deus por nossa própria conta. A fé em Deus só pode ser, portanto, um dom divino, que cria em nós a capacidade de viver em contato com o Deus absoluto. A crença de que tal relacionamento é tanto possível quanto necessário é a glória e o escândalo do evangelicalismo, a fé de pessoas que sabem que são salvas, e que sabem também que ninguém pode ir até o Pai, a não ser por meio do Filho (Jo 14.6). Aqui está um ensino que coloca de lado aqueles que carecem da certeza da salvação, assim como aqueles que crêem que, no fim, todos serão salvos, quer tenham crido em Cristo ou não. Em ambos os casos, o que está sendo perdido é a importância central de um correto relacionamento pessoal com Deus, algo inerente ao Ser de Deus, que se revelou a nós em sua Palavra.

## A IMPORTÂNCIA DA TRINDADE

A teologia evangélica, tradicionalmente, tem enfatizado muitos aspectos da pessoa e obra do Filho, e o Espírito Santo tem sido negligenciado na igreja. Mas se esse ensino se coloca ao lado de outras grandes tradições do Cristianismo e requer a universalidade de uma verdadeira fé bíblica, então deve ser resgatada e reafirmada a centralidade da doutrina da Trindade tanto na confissão quanto no culto da igreja. Sem a Trindade não há fé cristã, porque a revelação específica de Deus que nos é dada no Novo Testamento seria perdida de vista. Um relacionamento vivo com Deus requer que cada pessoa seja honrada e adorada no contexto de seu relacionamento revelado com as outras pessoas da Trindade. Quando esse princípio é distorcido, como vemos constantemente em nossa experiência diária, o resultado inevitável é desequilíbrio espiritual e controvérsia doutrinária.

Nós podemos observar esse fato com maior clareza atentando brevemente para alguns dos problemas que repetidamente nos confrontam em relação a cada uma das pessoas da Trindade, e sugerindo formas pelas quais os evangélicos podem reafirmar o valor da verdade bíblica em nosso culto de cada uma delas.

Nós devemos começar, como as formulações trinitarianas geralmente fazem, pela pessoa e obra do *Pai*. Antes do surgimento do movimento carismático, costumava-se dizer que o Espírito Santo era o membro “esquecido” da Trindade Santa, mas essa designação se aplica agora muito mais à realidade do *Pai*.<sup>8</sup> Apesar de nossa tradição de orarmos a ele, em preferência às outras pessoas, nós estamos agora cada vez menos conscientes de seu papel específico como iniciador da ação dentro da Divindade. Nós não o vemos mais como aquele que Cristo veio tornar conhecido a nós, nem estamos conscientes de que é sua vontade que o Espírito Santo se torne real em nossa vida. Em alguns locais nós nos tomamos tão obcecados por técnicas espirituais que esquecemos o objeto de todo o exercício, que é conhecer e ser conhecido por Deus.

Desde tempos antigos geralmente tem sido reconhecido que o *Pai* representa para nós o caráter absoluto da majestade transcendente de Deus. Ele é que nos faz lembrar dos atributos incommunicáveis da essência divina, os quais Karl Barth chamou de “totalmente outra” qualidade de Deus. Mas ao fazer isso ele também nos lembra de quão grande é o privilégio de sermos capazes de nos sentarmos à mão direita de sua exaltada majestade e participarmos com ele do governo do universo. Ser chamado de cristão é ser cooperador de Deus (2Co 6.1) no cumprimento de seu propósito para a humanidade.

Mas se essa dimensão é frequentemente perdida em nossa pregação, há dois grandes perigos que têm se tornado cada vez mais ameaçadores em anos recentes, onde quer que se mencione o nome do Pai. O primeiro é confundir a pessoa do Pai, que é identificado como tal em relação ao Filho, com a paternidade de Deus sobre toda a criação. Pode ser verdade que Deus pode ser descrito como “pai” nesse sentido mais abrangente, e que todos os seres humanos são seus “filhos” no sentido de que foram criados por ele. Mas nós não devemos permitir que isso obscureça o mais importante ensino bíblico, que diz que, no relacionamento actual com Deus, o cristão conhece o Pai como Pai do Filho, e não meramente como o Criador do universo.

Nada na Bíblia nos dá o direito de abusar do conceito de paternidade a ponto de afirmar que todas as religiões são a mesma coisa, ou que cada uma delas oferece um caminho válido para a salvação. A paternidade revelada de Deus é essencialmente diferente de qualquer coisa que possa ser deduzida do fato da criação, porque ela está arraigada em um relacionamento pessoal, não em uma dependência natural. A teologia que se baseia sobre um sentimento de “total dependência”, para usar a frase de Schleiermacher, é sutilmente antibíblica, porque confunde o que é verdade ao nível natural com o que se tornou verdade para nós em termos pessoais: que nós não somos mais escravos, mas filhos e herdeiros do reino do Pai. Nós devemos estar sempre em guarda contra qualquer tentativa de nos conduzir ao erro por uma errada aplicação da verdade.

Vinculado a esse está outro problema que tem subido à superfície em anos recentes. Trata-se da tendência de se interpretar a pessoa do Pai em termos psicológicos. É alarmante observar quantos pregadores e conselheiros têm dito às pessoas que nosso Pai celestial é uma extensão e perfeição de nosso pai terreno, de forma que o relacionamento que nós temos – ou deveríamos ter – com o segundo serve como guia para o relacionamento que nós devemos ter com o primeiro. Pode ser verdade que algumas pessoas sejam atrapalhadas em sua compreensão de Deus porque tiveram experiências ruins com seus pais, mas a resposta a isso, seguramente, não é considerar Deus como um substituto das falhas humanas. Nós podemos conhecer Deus o Pai somente à medida que nós o conhecemos em relação com seu próprio Filho, no qual nós fomos redimidos. É esse fato, e não algum tipo de analogia psicológica, que fornece a base para nossa experiência espiritual.

Não é necessário dizer que a abordagem psicológica tem conduzido a outro problema, dessa vez a um problema colocado sobre a masculinidade de

Deus. Alguns teólogos feministas têm chegado a ponto de acusar a Igreja de machista chauvinista por causa disso, e têm tentado legitimar o uso do pronome feminino quando se referem a ele. Totalmente à parte do fato de que não existe qualquer justificativa bíblica ou tradicional para isso, toda a queixa é baseada sobre um grande equívoco. A “masculinidade” de Deus não é uma projeção das idéias humanas sobre Deus, porque a sexualidade foi criada em Adão, e não fora dele. O Adão criado, inicialmente, continha o princípio masculino dentro de si, e a mulher foi formada por uma subtração desse princípio. Portanto, o macho não pode alegar ser a imagem de Deus de uma forma que exclua a fêmea, nem a fêmea foi desprestigiada em qualquer sentido. Até mesmo no registro de Gênesis, a Bíblia insiste em que Deus *os* criou à sua imagem (5.1,2), de forma que a sexualidade, como tal, não entra no argumento.

O uso do pronome masculino em relação a Deus, contudo, não é simplesmente uma convenção. Assim como tudo o mais, isso também deve ser entendido no contexto dos relacionamentos que Deus estabelece tanto dentro da Divindade quanto conosco. Esses relacionamentos estão baseados na procriação da natureza, que o imaginário feminino inevitavelmente sugere. Nós podemos desfrutar com Cristo de seu reino porque nós somos filhos por adoção – tornados semelhantes a ele por um processo legal.

Se nós tivéssemos que depender da natureza, nós nunca chegaríamos perto dele, e nem o Filho se tornaria homem, pois seria impossível para ele entrar na raça humana de uma forma natural. A filha de uma mãe divina não teria achado fácil entrar no ventre de Maria (ela teria se tornado uma segunda mãe?), nem seu relacionamento com José poderia ter sido mais próximo do que foi o de Jesus. O resultado final teria sido uma salvadora docética, que não teria tido meios reais de se tornar um ser humano genuíno.

A questão da identidade sexual de Deus nos traz naturalmente à pessoa e obra do *Filho*, que – seja o que for que nós pensemos sobre o argumento feminista – foi definitivamente revelado a nós como um homem. A historicidade da revelação é uma das questões mais acirradas da teologia contemporânea, e os evangélicos estão unidos com todos os cristãos ortodoxos para defendê-la vigorosamente. Mas, ao mesmo tempo, nós precisamos olhar além da mera defesa e examinar mais de perto o que a obra do Cristo encarnado realmente significa para nós hoje. Em particular, toda a questão de seu sofrimento e morte precisa ser analisada novamente, sob um ângulo pastoral.

Nós vivemos em um tempo em que tem se tornado elegante dizer que os sofrimentos de Cristo indicam que Deus não é impassível, que ele entende

nossa condição nesta vida, e até que ele compartilha dessa condição. Por causa da natureza extremamente sensível de toda a questão, é muito difícil argumentar contra tal ponto de vista sem parecer cruel ou docético (ou ambos). Ainda que nós certamente reconheçamos as boas intenções por trás da opinião daqueles que negam a impassibilidade de Deus e apontam para os sofrimentos de Cristo como sua justificativa, nós devemos ser muito cuidadosos para evitar o desequilíbrio a que essa posição nos conduz.

O evangelho cristão não é somente uma mensagem de sofrimento, ele é também uma mensagem de vitória e salvação do sofrimento e da morte. Isso não nega que Deus entende nosso sofrimento, mas se ele é que nos cura, nós devemos respeitar seu propósito primário. Como nós já dissemos, um paciente internado não será confortado por um médico que esteja deitado ao seu lado e que o certifique de que compreende seu sofrimento porque ele sofre da mesma enfermidade. O paciente quer alguém que saiba como curá-lo. A identificação excessiva não nos ajuda nisso, ela somente destrói a credibilidade daquele que nos cura. Além disso, o sofrimento e a morte de Jesus têm um propósito específico no plano de Deus, no qual a identificação conosco está apenas em um segundo plano. O Filho veio fazer a vontade do Pai, que era assumir nosso lugar na cruz. Isso não é identificação, mas substituição – uma diferença importante que não deve ser perdida. Pode-se dizer que os sofrimentos do cristão envolvem uma identificação com (ou uma imitação de) os sofrimentos de Cristo, mas Cristo não veio para compartilhar de nossos sofrimentos como tais, ele veio para providenciar a solução para eles.

Por último, nós temos uma clara necessidade da reafirmação da pessoa e obra do *Espírito Santo* e seu relacionamento com as duas outras pessoas da Trindade. O que quer que nós possamos pensar sobre o movimento carismático e suas várias correntes de “renovação”, não pode haver dúvida de que alguns cristãos têm isolado o Espírito Santo de seus relacionamentos trinitários e o têm exaltado como o soberano Senhor sem qualquer referência ao Pai ou ao Filho, ainda que as Escrituras deixem totalmente claro que a obra do Espírito Santo é glorificar as outras pessoas da Trindade e fazer com que sua obra se torne realidade em nossa vida. Não pode haver obra genuína do Espírito Santo se Cristo não é glorificado e a vontade do Pai não é feita. Colocando a questão de outra forma, a obra suprema do Espírito Santo é vista na conversão e na obra prática de santificação que se segue a ela. Apesar disso, hoje nós ouvimos muito sobre os sinais e maravilhas, sobre os dons extraordinários, sobre um “ministério” do Espírito que só tem uma relação

tangencial com a obra de Cristo, se é que chega a ter alguma. Nós encontramos igrejas nas quais o padrão de culto tem depreciado o sermão e o ensino da Palavra de Deus (que é Cristo) em favor de um extenso período de comunhão e compartilhamento.

Mais uma vez, deve ficar claramente entendido que nós somos totalmente contra um desequilíbrio de coisas que são corretas em si mesmas, e não somente contra práticas erradas. O desequilíbrio é que é o maior problema que enfrentamos, e que a doutrina da Trindade nos ajuda a corrigir. Como cristãos evangélicos, nós devemos ser desafiados à descoberta da sólida teologia trinitariana, que é um testemunho verdadeiro de nossa confissão. Deus pode nos conceder a graça e a sabedoria para resgatar o equilíbrio adequado em nosso relacionamento com ele – Pai, Filho e Espírito Santo – para que, juntamente com todos os santos, nós possamos cultuá-lo e adorá-lo como sua revelação nas Escrituras nos ensina a fazer.

# NOTAS

## Capítulo 1

<sup>1</sup> Nos últimos anos, o termo “teologia” tem sido aplicado a problemas sociais específicos que têm grande importância pastoral, mas cujas conexões com a doutrina de Deus são muito questionáveis. A teologia negra, a teologia da libertação, e a teologia feminista são exemplos típicos desse fenômeno. Relacionado a isso está a visão de teologia na qual o conceito de Deus pode ser alterado de acordo com as circunstâncias ou as predileções do autor. O exemplo mais conhecido disso é teologia de uma perspectiva feminista, segundo a qual Deus é considerado como uma mulher – uma visão que não encontra justificativa objetiva onde quer que seja.

<sup>2</sup> Os debates do período medieval e da Reforma são pelo menos parcialmente responsáveis por isso. Qualquer pessoa que leia a teologia cristã produzida entre os anos 1300 e 1700 deve ficar impressionada com a relativa ausência de discussão sobre a doutrina de Deus, especialmente quando a presença dessa doutrina é comparada com os furiosos argumentos sobre outras questões. Havia algum questionamento sobre o trinitarianismo clássico, como podemos observar nos escritos de Serveto e Socínio, por exemplo, mas isso era de pouca importância quando comparado com outras questões em voga.

<sup>3</sup> Isso não significa que seja impossível escrever coerentemente sobre as doutrinas de Deus postuladas no Judaísmo e no Islamismo. Nos últimos anos, têm surgido até mesmo livros que explicam a teologia judaica e islâmica. Mas permanece o fato de que obras desse tipo começam com uma definição cristã inspirada de termos, que podem muito bem ser escritos para uma audiência majoritariamente oriental. As obras produzidas dentro e para os adeptos dessas tradições estão mais relacionadas com questões de filosofia ou de lei, não com questões teológicas no sentido cristão do termo.

<sup>4</sup> Isso é o que os protestantes “ortodoxos” do século 17 criam que estavam fazendo quando davam um jeito no escolasticismo medieval. Ambos os sistemas falam nos “meios de graça”, mas

os protestantes colocaram a pregação da Palavra no topo da lista, enquanto os católicos estavam inclinados a tratar todos os meios de graça da mesma forma (em teoria) e enfatizar a administração dos sacramentos (na prática). Os protestantes também afirmaram a fé dos crentes contra a ênfase católica no ensino da Igreja Romana, mas foi somente com o surgimento do liberalismo romântico no século 19 que essas duas posições passaram a ser vistas como mutuamente excludentes, pelo menos entre muitos protestantes.

<sup>5</sup> Aqui nós devemos distinguir entre dois diferentes pontos de vista. O primeiro deles é que Deus não se revelou completamente na Escritura, mas que, como a Escritura é a única fonte de conhecimento sobre ele, nós não podemos conhecê-lo além do que ela nos permite. O segundo ponto de vista é que a revelação bíblica pode legitimamente ser complementada por outras fontes. Essa é a posição padrão tanto dos teólogos protestantes clássicos quanto dos católicos, que, nesse caso, diferem mais sobre o que constitui a legitimidade. Os protestantes afirmam que é a própria Bíblia que legitima a investigação extrabíblica, enquanto os católicos apelam à luz da razão e ao peso da tradição para legitimar sua investigação.

<sup>6</sup> Logicamente, não se deve admitir que esse processo seja anti-religioso ou antiteológico. Em muitos casos, acontece exatamente o contrário. Veja, por exemplo, R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* (Edimburgo: Scottish Academic Press, 1972). Até mesmo os modernos secularistas podem sentir um impulso para interessar-se por teologia, embora seu conhecimento sobre o assunto seja superficial: cf., por exemplo, Paul Davies, *God and the New Physics* (Hammondsworth: Penguin, 1983).

<sup>7</sup> Aqueles que ficam incomodados com a terminologia hegeliana usada aqui devem se lembrar que sínteses desse tipo sempre foram alteradas, raramente se mostraram duráveis e nunca foram canonizadas pelo ensino cristão. Nem mesmo o Papa Leão XIII, famoso adepto do Tomismo (*Aeterni Patris*, 4 de agosto de 1879), é amplamente aceito hoje.

<sup>8</sup> Como uma descrição da teologia cristã, esse termo parece ter sido revivido por J. G. Eichhorn (1752-1827). Ele se tornou popular através da obra de Rudolf Bullmann (1884-1976), que tentou “demitologizar” os Evangelhos. A futilidade dessa tentativa é agora reconhecida pelos eruditos bíblicos, mas a necessidade de reinterpretar mitos bíblicos, que às vezes chega a ponto de uma “remitologização”, é ainda reconhecida como axiomática por muitos teólogos. Esse é um dos fatores que devem ser levados em conta quando se avalia a contribuição da assim chamada “Nova Hermenêutica” à teologia, cf., e.g., A. C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Londres: Marshall-Pickering, 1991).

<sup>9</sup> Um ponto que deve ser realçado agora é que é um lugar comum da moderna teologia que a mitologização é um resultado da influência helênica.

<sup>10</sup> Sobre a alegoria clássica, veja Jean Pépin, *Mythe et Allegorie* (Paris: Etudes Augustiniennes, 1976).

<sup>11</sup> Para um panorama detalhado sobre essas questões, veja R. Morgan e J. Barton, *Biblical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

<sup>12</sup> Sobre essas questões, veja e.g. R.E. Clements, *Old Testament Theology* (Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1978).

<sup>13</sup> H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, (New Haven, CT: Yale University Press, 1974).

<sup>14</sup> A orientação futurista de uma boa parte do pensamento do Antigo Testamento é amplamente reconhecida pelos estudiosos. Veja e.g. J. Bright, *A History of Israel* (Londres: SCM Press, 1972), pp. 461-467.

<sup>15</sup> Veja R.T. France, *Jesus and the Old Testament* (Londres: Inter Varsity Press, 1971).

<sup>16</sup> A literatura sobre o gnosticismo é vasta. Veja R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (Nova York: Columbia University Press, 1959); S. Pétrement, *A Separate God* (Londres: Darton, Longman & Todd, 1990); G. Quispel, *Gnostic Studies* (Istambul: L’Inst. Hist. Et Arcaéologique

Néerlandais, 1974); K. Rudolf, *Gnosis: the Nature and History of an Ancient Religion* (Edimburgo: T.&T. Clark, 1983); R. M. Wilson, *Gnosis and the New Testament* (Oxford: Basil Blackwell, 1968); E. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism* (Londres: Tyndale Press, 1973).

<sup>17</sup> Veja C. Andersen, *Logos und Nomos* (Berlim: DeGruyter, 1955).

<sup>18</sup> Veja R. M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century* (Londres: SCM Press, 1989).

<sup>19</sup> Veja J. Trigg, *Origen*, (Londres: SCM Press, 1985); H. Crouzel, *Origen* (Edimburgo: T.&T. Clark, 1989).

<sup>20</sup> Veja A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy* (Londres: Methuen, 1947); R.T. Wallis, *Neoplatonism* (Londres: Duckworths, 1972).

<sup>21</sup> Com respeito a esse assunto, é particularmente importante observar que E. R. Dodds, o moderno editor de "Neoplatonism Proclus" *Elements of Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1933), escolheu seu assunto basicamente porque rejeitava o Cristianismo e considerava o Neoplatonismo como um possível substituto para ele.

<sup>22</sup> Esse assunto tem sido recentemente explorado em profundidade por um bom número de importantes obras eruditas. Veja R.L. Fox, *Pagans and Christians* (Londres: Viking, 1986). Uma boa figura de discussão tem sido Sinésio de Cirene (c. 370- c. 414); veja e.g. J. Bregman, *Synesius of Cyrene* (Berkeley: University of Califórnia Press, 1982); F. Young, *From Nicea to Chalcedon* (Londres: SCM Press, 1983), p. 170-177.

<sup>23</sup> Sobre esse assunto, veja D. Allen, *Philosophy for Understanding Theology* (Londres: SCM Press, 1983); H. D. Blume e F. Mann, *Platonismus und Christentum* (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1983); H. J. Blumenthal e R. A. Markus, *Neoplatonism and Early Christian Thought* (Londres: Variorum, 1981); E. von Ivánka, *Plato Christianus*, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1964, in German, and Paris, 1990, in French); D. J. O'Meara, *Neoplatonism and Christian Thought* (Albany: State University of New York Press, 1982); J. M. Rist, *Platonism and its Christian Heritage* (Londres: Variorum, 1985).

<sup>24</sup> Veja Pseudo-Dionísio, *Compleat Works*, (Mahwah, N.J., 1987); R. Roques, *L'univers dionysien* (Paris: Cerf, 1983).

<sup>25</sup> V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Cambridge: James Clarke, 1957); A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1981); D. Staniloae, *Theology and the Church* (Crestwood, N.Y.: St Vladimir's Press, 1980); H. Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord*, 7 vols. (Edimburgo: T.&T. Clark, 1982-91).

<sup>26</sup> Veja L. Thunberg, *Man and the Cosmos* (Crestwod, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1984).

<sup>27</sup> Veja B. Krivochéine, *In the Light of Christ* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1986); G. Mantzaridis, *The deification of Man* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1984); J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas* (Londres: Faith Press, 1964); P. Nelas, *Deification in Christ* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1987).

<sup>28</sup> Veja M. Spanneut, *Le Stoicisme des Pères de l'Eglise* (Paris: Seuil, 1957).

<sup>29</sup> Veja R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur lê vocabulaire doctrinal de Tertullien* (Paris: Etudes Augustiniennes, 1977); G.C. Stead, *Divine Substance* (Oxford: Clarendon Press, 1977).

<sup>30</sup> Esse clamor ultimamente repousa sobre o fato de que ele, por si só, faz justiça ao Antigo Testamento como uma revelação histórica de Deus que foi cumprida, mas superada, em Cristo. No pensamento protestante, desde o século 17, pelo menos, isso tem sido geralmente expresso em termos de Aliança – outro termo legal que expressa tanto a importância de uma norma divina (lei) quanto a experiência de um relacionamento pessoal com Deus (graça). A tradição mística, por outro lado, geralmente é forçada a alegorizar o Antigo Testamento, pois seu conceito da norma divina é

## A Doutrina de Deus

puramente metafísico. A lei da Aliança, portanto, nunca pode ser mais que uma aproximação inadequada da verdade. Pela mesma razão, a experiência de salvação não pode ser plenamente expressa na vida da Igreja. É somente pela união mística com Deus que, na análise final, transcende aquilo que chamamos de teologia, que Deus pode ser verdadeiramente conhecido.

<sup>31</sup> Há uma vasta literatura sobre esse assunto. Veja *inter alia*, C. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin* (1920; nova ed., Roma: Officium Libri Catholic, 1953); E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Augustine* (Londres: Gollancz, 1961); R. Jolivet, *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien* (Paris: De Noel et Steele, 1932); M. F. Sciacca, *Saint Augustine et le néoplatonisme* (Louvain: 1956); O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité chez Saint Augustin* (Paris: Etudes Augustiniennes, 1966); A. W. Matthews, *The Development of St. Augustine from Neoplatonism to Christianity AD 386-391* (Washington: University Press of America, 1980).

<sup>32</sup> Veja S. Pelikan, *The Christian Tradition 3: The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

<sup>33</sup> Veja G. R. Evans, *Anselm and Talking about God* (Oxford: Clarendon Press, 1978).

<sup>34</sup> Para uma introdução sobre esse assunto, veja F. Copleston, *Aquinas*, (Hammondsworth: Penguin, 1955); E. Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (Nova York, 1938).

<sup>35</sup> Oxford: Oxford University Press, 1979.

<sup>36</sup> K. Ward, *Holding Fast to God* (Londres: SPCK, 1982); H.P. Owen, *Christian Theism* (Edimburgo: T.&T. Clark, 1984).

<sup>37</sup> Veja J. A. Bracken, *The Triune Symbol: Persons, Process and Community* (Lanham: University Press of America, 1985); J.B. Cobb, *Process Theology: an Introductory Exposition* (Filadélfia: Westminster Press, 1976); D.R. Griffin, org., *Archetypal Process* (Evanston: Northwestern University Press, 1989); G. Jantzen, *God's World, God's Body* (Londres: Darton, Longman & Todd, 1984); R. Nash, org., *Process Theology* (Grand Rapids, 1987); J.J. O'Donnell, *Trinity and Temporality* (Oxford: Oxford University Press, 1983); D.A. Pailin, *Gods and the Process of Reality* (Londres: Routledge, 1989).

<sup>38</sup> Veja A. Vos, *Aquinas, Calvin and Contemporary Protestant Thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985).

<sup>39</sup> O mais claro e mais clássico exemplo disso é Martin Chemnitz (1522-86), *Examination of the Council of Trent* (St. Louis: Concórdia, 1971).

<sup>40</sup> Veja e.g. H.O. Old, "The Homiletics of John Oecolampadius and the Sermons of the Greek Fathers", in Y. Congar et. al., *Communio Sanctorum*, Festschrift for J.J. von Allmen (Genebra, 1982), pp. 239-250. Veja também T.F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin* (Edimburgo: Scottish Academic Press, 1988). Recentemente N. Lossky, *Lancelot Andrewes* (Oxford: Oxford University Press, 1991), tem demonstrado a estreita afinidade entre o bispo inglês e os Pais gregos. É verdade que Andrewes é usualmente classificado como "arminiano", mas essa descrição é equivocada, e sua pregação deve muito mais a Calvino do que geralmente se reconhece hoje.

<sup>41</sup> Veja R.T. Kendall, *Calvin and the English Calvinism to 1649* (Oxford: Oxford University Press, 1979) e P. Helm, *Calvin and the Calvinists* (Edinburg: Banner of Truth, 1982).

<sup>42</sup> P. Hazard, *The European Mind 1680-1715* (Hammondsworth: Penguin, 1964); P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, Vol. I: *The Rise of Modern Paganism* (Nova York: Knopf, 1966).

<sup>43</sup> Seguindo K. Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century* (Londres: SCM Press, 1972).

<sup>44</sup> Isso pode ser visto, principalmente, em sua obra *Church Dogmatics* (Edinburg: T.&T. Clark, 1936-69), que nunca foi terminada. Diferentes opiniões falam sobre o quanto Barth realmente era ortodoxo, mas suas intenções são raramente questionadas.

## Capítulo 2

<sup>1</sup> Veja R. Bevan, *A Twig of Evidence: Does Belief in God make Sense?* (Worthing: Churchman, 1986); B. Davies, *Thinking about God* (Londres, 1985); C. Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (Chicago: Willett, Clark, 1941); idem., *A Natural Theology for our Time* (La Salle, Ind.: Open Courts, 1967); J. Macquarrie, *In Search of Deity* (Londres: SCM Press, 1984); C. Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu* (Paris: Seuil, 1966).

<sup>2</sup> H. M. Kuitert, *Gott in Menschengestalt, eine dogmatische-hermeneutische Studie über die Antropomorphismen der Bibel* (Munique: Kaiser, 1967); J. Neusner, *The Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism* (Filadélfia: Fortress Press, 1988); D.A. Pailin, *The Anthropological Character of Theology: Conditioning Theological Understanding* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

<sup>3</sup> Veja R.T. France, *The Living God* (Londres: Inter Varsity Press, 1966).

<sup>4</sup> E. Jüngel, *God's Being is in Becoming* Edimburgo, T.&T. Clark, 1976; idem., *God as the Mystery of the World* (Edimburgo: T.&T. Clark, 1983).

<sup>5</sup> Sobre Mário Vitorino, veja M.T. Clark, "The Neoplatonism of Marius Victorinus the Christian", in H.J. Blumenthal e R. A. Markus, *Neoplatonism and Early Christian Thought* (Londres: Variorum, 1981), pp. 153-59; P. Hadot, *Marius Victorinus* (Paris: Cerf, 1971); R.P.C. Hanson, *The Search for a Christian Doctrine of God* (Edimburgo: T.&T. Clark, 1988), pp. 531-556; R.A. Markus, "Marius Victorinus" in A.H. Armstrong, org., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 331-340; M. Simonetti, *La crisi ariana nel quarto secolo* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975).

<sup>6</sup> A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1 (Londres: Mowbray, 1975), pp. 274-296; Hansom, *op. cit.*, pp. 217-235; J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Londres: A.&C. Black, 1977), pp.240-242.

<sup>7</sup> Veja R. Bauckham, "Only the Suffering God can Help: Divine Passibility in Modern Theology", in *Themelios* 9/3, 1983-84, pp. 6-12; J. Galot, *Dieu, souffre-t-il?* (Paris: Lethielleux, 1976).

<sup>8</sup> P. Vitz, *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977).

<sup>9</sup> Essa tem sido a questão levantada pelos críticos católicos (incluindo os anglo-católicos). Veja, por exemplo, E.L. Macall, *He Who Is* (Londres: Longmans, 1966), p.23-29 e 201-226; J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (Londres: SCM Press, 1977), pp. 7,18. De um ponto de vista protestante, veja os criticismos em G.C. Berkouwer, *General Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), pp.21-57.

<sup>10</sup> Veja J. Barnes, *The Ontological Argument* (Londres: Macmillan, 1972); C. Hartshorne, *Man's Vision of God* (Chicago: Willet, Clark, 1941); A. Plantinga, org., *The Ontological Argument* (Londres: Macmillan, 1968).

<sup>11</sup> Veja E.L. Mascall, *He Who Is* (Londres: Longman, 1966); J.J. Shepherd, *Experience, Inference and God* (Londres: Macmillan, 1975).

<sup>12</sup> Veja R.E.D. Clark, *The Universe: Plan or Accident?* (Londres: Paternoster Press, 1961); T. McPherson, *The Argument from Design* (Londres: Macmillan, 1972).

<sup>13</sup> Veja H.P. Owen, *The Moral Argument for Christian Theism* (Londres: Allen&Unwin, 1965); A.C. Ewing, *Value and Reality* (Londres: Allen&Unwin, 1973).

<sup>14</sup> Veja H. Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord I: Seeing the Form* (Edimburgo, T.&T. Clark, 1982).

<sup>15</sup> É notável que os tradutores gregos do Antigo Testamento também tenham sido sujeitos a essa tendência. Veja C.T. Fritsch, *The Anti-anthropomorphisms of the Greek Pentateuch* (Princeton, 1943).

<sup>16</sup> Clemente de Alexandria, *Exortação aos Gregos* 5-7.

<sup>17</sup> Essa tendência é extremamente difundida, e está se intensificando em nossos dias. Pode ser compreensível que algumas pessoas encontrem dificuldade em referir-se antropomorficamente a

Deus como “Pai” e “Filho”, mas substituir esses termos por “Criador”, “Redentor” e “Santificador”, por exemplo, é introduzir um divisão antitípica de trabalho na Divindade, que faz com que o entendimento seja ainda mais difícil.

<sup>18</sup> Os modernos manuais de teologia geralmente cobrem alguns dos atributos da lista de João, embora quase invariavelmente de uma forma truncada e sem os princípios de organização usados por João. Até mesmo Tomás de Aquino (1226-74) é menos abrangente. Em sua *Summa Theologiae* Ia, 1-11 (Vol. 2, org. T. McDermott, Londres: Eyre & Spottiswoode, 1964) ele relaciona os atributos divinos como segue: simplicidade, perfeição, bondade, incompreensibilidade, onipresença, imutabilidade, eternidade e unidade. A Confissão de Westminster (II,1) dá uma lista muito mais completa, incluindo não menos que 27 diferentes atributos, dos quais pelo menos dez têm seus correspondentes na lista de João. A maioria das outras listas pode ser harmonizada com a lista de João de uma forma ou de outra, embora alguns atributos pertençam claramente às Pessoas da Trindade, e não à natureza (substância) de Deus. Essa confusão é um lembrete de que o que está faltando na lista da Confissão é um princípio sistemático que oriente a ordem de apresentação – uma surpreendente fraqueza, se considerarmos a estrutura global do documento.

<sup>19</sup> Veja R. Nash, *The Concept of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), pp73-83; e, mais recentemente, P. Helm, *Eternal God: A Study of God without Time* (oxford: Clarendon Press, 1988).

<sup>20</sup> Expressa dessa forma, a posição de Lutero é, certamente, a mais lógica, mas Calvino a rejeitou porque ela está vinculada à questão da *ubiquidade*, i.e., a idéia de que o corpo de Cristo está potencialmente presente em todos os lugares, e pode, portanto, ser localizado “em, com e sob” as espécies de pão consagrado e vinho. Foi essa implicação que fez com que Calvino rejeitasse essa idéia, pois ele não podia aceitar a presença objetiva de Cristo nos elementos eucarísticos. Veja seu comentário sobre Mateus 26.26.

<sup>21</sup> R. Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Oxford University Press, 1977). Veja também, do mesmo autor, *The Existence of God* (Oxford: Oxford University Press, 1981) e *Faith and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

<sup>22</sup> Entre os recentes estudos sobre esse problema, veja S.T. Davis, org., *Encountering Evil: Live Options in Theodicy* (Atlanta: John Knox Press, 1986); P.T. Geach, *Providence and Evil* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); J. Hick, *Evil and the God of Love* (Londres: Macmillan, 1966); A. Plantinga, *God, Freedom and Evil* (Londres: Allen & Unwin, 1975); J.W. Wenham, *The Enigma of Evil* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1986).

<sup>23</sup> P. Jewett, *Election and Predestination* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985) é o estudo mais recente.

<sup>24</sup> No original: “Flux” simply means “flow” - N. do T.

<sup>25</sup> Para um resumo, veja R. Bauckham, *loc. Cit.*, n. 7.

<sup>26</sup> J. Moltmann, *The Crucified God* (Londres: SCM Press, 1974). O tema é recorrente em muitas de suas obras.

<sup>27</sup> Para um panorama dessas posições, veja H.D. McDonald, *The Atonement of the Death of Christ* (Grand Rapids: Baker, 1985).

### Capítulo 3

<sup>1</sup> Creança em um só Deus sem a necessidade de negar a existência de outros deuses - N. do T.

<sup>2</sup> Para uma discussão dessas questões, veja H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (Londres: SCM Press, 1956).

<sup>3</sup> Para um resumo dos principais argumentos, veja R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Londres: Inter Varsity Press, 1969), pp. 362-280.

<sup>4</sup> Veja J. B. Russell, *Satan: the Early Christian Tradition* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1981).

<sup>5</sup> Esse assunto é agora matéria de grande controvérsia. Veja e.g. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Londres: SCM Press, 1977). Depois de um detalhado estudo das evidên-

cias, Sanders conclui que Paulo fez um rompimento decisivo com o Judaísmo palestino de sua época. Nas suas palavras (p.548): “em todos esses pontos essenciais – o significado de justiça, o papel do arrependimento, a natureza do pecado, a natureza dos salvos e, o mais importante, a necessidade de transferência dos condenados para os salvos – o pensamento de Paulo pode ser claramente diferenciado de qualquer coisa que possa ser encontrada no Judaísmo palestino. Apesar das semelhanças, há uma diferença fundamental... Além do mais, a diferença não está localizada em uma suposta antítese entre graça e obras (de fato, entre graça e obras há um acordo, que dificilmente pode ser chamado de periférico), mas no tipo total de religião”.

Ainda não está claro, contudo, exatamente quando os cristãos não foram mais aceitos na sinagoga. Ato sugere que o rompimento foi fundamental no estabelecimento das comunidades cristãs, pelo menos na Diáspora, embora a situação na Palestina pareça ter sido mais complicada, pelo menos antes de 70 d.C. Veja W. C. H. Friend, *The Rise of Christianity* (Londres: Darton, Longman & Todd, 1984), pp.121-126. Para nosso propósito, todavia, é o rompimento teológico, não a separação social, que é decisivo, e isso deve ter ocorrido na primeira década da Igreja cristã.

<sup>6</sup> Essa predisposição tem infectado os teólogos cristãos a um tão grande grau que chega ser percebido, e não pouco, pelos teólogos dos países de terceiro mundo. Veja e.g. J. Hick e P. F. Knitter, orgs., *The Myth of Christian Uniqueness* (Londres: SCM Press, 1987); J. Hick e E. S. Meltzer, *Three Faiths – One God: a Jewish, Christian and Muslim Encounter* (Basingstoke: Macmillan, 1989).

<sup>7</sup> Veja A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1 (Londres: Mowbray, 1975), pp. 46-53. Todo o assunto é muito obscuro.

<sup>8</sup> E. J. Fortman, *The Triune God* (Londres: Hutchinson, 1972), pp. 141-142.

<sup>9</sup> J. S. Trimmingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times* (Londres: Longmans, 1979).

<sup>10</sup> F. P. Cotterell, “The Christology of Islam”, em H. H. Rowdon, org., *Christ the Lord. Studies in Christology Presented to Donald Guthrie* (Leicester: Inter Varsity Press, 1982), pp. 282-298.

<sup>11</sup> Veja H. J. McLachlan, *Socinianism in Seventeenth-century England* (Londres: Oxford University Press, 1951); G. H. Williams, *The Polish Brethren*, 2 vols. (Chico, Ca.: Scholar’s Press, 1980).

<sup>12</sup> Veja C. A. Patrides, *The Cambridge Platonists* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); J. Redwood, *Reason, Ridicule and Religion: the Age of Enlightenment in England 1660-1750* (Londres: Thames & Hudson, 1976); R. E. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy: a Study in Adaptations* (Cambridge: Mass., 1982).

<sup>13</sup> Veja A. R. Vidler, *Maurice and Company* (Londres: SCM Press, 1966).

<sup>14</sup> G. Lampe, *God is Spirit* (Oxford: Clarendon Press, 1978).

<sup>15</sup> Veja A. A. Hoekema, *Jehovah’s Witnesses* (Exeter: Paternoster Press, 1973); G. D. McKinney, *The Theology of Jehova’s Witnessess* (Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1962); M. J. Penton, *Apocalypse Delayed* (Toronto: University of Toronto Press, 1985).

<sup>16</sup> Orígenes, ou mais corretamente o “origenismo”, foi oficialmente condenado no Quinto Concílio Ecumênico, o segundo realizado em Constantinopla, em 553. Mas sua influência persiste, como pode ser visto facilmente nos tratados da Igreja Ortodoxa Oriental sobre a doutrina da Trindade, nos quais a crença de que somente o Pai é *autotheos* ainda é latente, tornando impossível a aceitação da dupla procedência do Espírito Santo, por exemplo.

<sup>17</sup> R. Williams, *Arius*, (Londres: Darton, Longman & Todd, 1987) é o melhor estudo recente sobre o assunto.

<sup>18</sup> Isso também enfraquece a resposta de Atanásio, pois ele também aceitou a legitimidade de uma interpretação cristológica de Provérbios 8. Mas isso não altera a conclusão, que poderia ter sido igualmente baseada em João 1.3, um versículo claramente cristológico.

<sup>19</sup> Deve-se questionar se Tertuliano era até mesmo um montanista. Os eruditos geralmente têm interpretado sua simpatia por eles dessa forma, mas veja G. L. Bray, *Holiness and the Will of God* (Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1979), pp.54-63.

## A Doutrina de Deus

<sup>19</sup> Veja R. Braun, *Deus Christianorum: Recherches sur le Vocabulaire Doctrinal de Tertulien* (Paris: Etudes Augustiniennes, 1977), pp.199-207.

<sup>20</sup> J. B. Russell, *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* (Ithaca, Nova York: Cornell University Press, 1977). Russell demonstra como o dualismo, como ocorre no pensamento helenista ou no pensamento cristão primitivo, é produto de influências de Zoroastro. Essas influências às vezes eram fortes, mas eram eventualmente rejeitadas, particularmente pelos neoplatonistas.

<sup>21</sup> G.F. Hegel, *Early Theological Writings* (Chicago: University of Chicago Press, 1948); *idem.*, *Lectures on the Philosophy of Religion* (London, 1968).

<sup>22</sup> S. Runciman, *The Medieval Manichee* (Cambridge: Cambridge University Press, 1947). Veja também A. P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 227-235.

<sup>23</sup> O retrato de Sabélio pintado aqui é construído por alusões fragmentárias feitas por outros autores, que é tudo o que nós temos à nossa disposição, e pode, portanto, ser impreciso em alguns pormenores. Veja e.g. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Londres: A. & C. Black, 1977), pp. 121-123. O próprio Sabélio não foi um teólogo “ocidental”, mas suas posições, ou uma caricatura delas, chegaram a ser atribuídas à teologia ocidental em geral, podem ter sido oportunas, pelo menos em parte, ao fato de que Marcelo de Ancira, que foi geralmente aceito no Ocidente como um fiel expoente do primeiro Concílio de Nicéia, foi condenado como sabeliano no Concílio de Serdica (ou Sardica, agora Sofia, Bulgária) em 343.

<sup>24</sup> Isso tem sido especialmente influente nos debates sobre a impassibilidade de Deus. Veja e.g. J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God* (Londres: SCM Press, 1981), pp. 21-60.

<sup>25</sup> A primeira dessas posições é a ortodoxa. Veja Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, pp. 170-172. A Segunda, que é em um certo sentido uma posição intermediária, é característica de Karl Barth, *Church Dogmatics*, (Edimburgo: T. & T. Clark, 1936), I/1, p.12. Atualmente, parece que os mais sérios estudantes do assunto subscrevem, teoricamente, a posição de Barth, enquanto, na prática, inclinam-se à posição de Calvino. Presumivelmente, aqueles que subscrevem a posição de Schleiermacher perderam todo o interesse no assunto.

<sup>26</sup> Um exemplo óbvio seria o uso das teofanias do Antigo Testamento como evidência da pré-existência de Cristo; veja Calvino, *Institutes*, I,13,9-10. Essas teofanias não são normalmente usadas hoje como evidência nem da divindade nem da existência da Trindade.

<sup>27</sup> Londres: SPCK, 1952.

<sup>28</sup> Agostinho (*Sobre a Trindade*, II, 10) também menciona a história, mas ele é muito cauteloso ao atribuir qualquer implicação trinitariana a ela.

<sup>29</sup> Calvino, *Comentário sobre Gênesis*, 18, não faz qualquer menção sobre essa interpretação, mas H. Bavinck, *The doctrine of God* (Edimburgo: Banner of Truth, 1977), pp. 257,258, menciona algo similar em conexão com outras passagens do Antigo Testamento.

<sup>30</sup> Isso é hoje aceito universalmente por todos os comentaristas. Para uma breve história dessa questão, veja J. L. Houlden, *The Johannine Epistles* (Londres: A. & C. Black, 1973), p.42.

<sup>31</sup> Essa é opinião dos dois mais recentes estudos sobre o assunto. Veja J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Londres: SCM Press, 1976), pp.86-117 e J. Wenham, *Redating Matthew, Mark and Luke* (Londres: Hodder & Stoughton, 1991). Wenham data Mateus antes de 40 d.C.

<sup>32</sup> Os comentaristas parecem evitar essa questão inteiramente. Veja e.g. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (Leicester: Inter Varsity Press, 1990), pp. 214-231, que não menciona o fato.

<sup>33</sup> Veja P. E. Hughes, *The Second Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), pp.488-490.

<sup>34</sup> Veja D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Leicester: Inter Varsity Press, 1991), para uma discussão completa sobre as passagens relevantes.

<sup>35</sup> Veja P. E. Hughes, *The Book of Revelation* (Leicester: Inter Varsity Press, 1990).

## Capítulo 4

<sup>1</sup> No inglês, *personhood* e *personality*, cuja distinção é representada pelos termos “pessoalidade” e “personalidade”, respectivamente (N. do T.).

<sup>2</sup> Um bom exemplo disso é a cláusula de abertura do Credo Apostólico, que traça suas origens por volta de 200 d.C. A frase “Creio em Deus Pai, Todo-poderoso, Criador do céu e da terra” reflete um tempo em que as palavras “Todo-Poderoso” e “Criador” eram usadas somente em relação ao Pai, embora hoje sejam reconhecidas como igualmente apropriadas a todas as três Pessoas da Trindade.

<sup>3</sup> Gregório de Nissa, *Contra Eunômio* I, 42; João de Damasco, *Exposição da Fé Ortodoxa*, I, 8.

<sup>4</sup> Essa idéia pode ser encontrada em João Crisóstomo, *On the Annunciation and Against the Arian*, PG 11.842E; também em cirilo de Alexandria, *Sobre a Trindade*, 9. Mas sua expressão clássica está em João de Damasco, *op. cit.*: “nós cremos também em um Espírito Santo, Senhor e Doador da vida, que procede do Pai e repousa sobre o Filho”.

<sup>5</sup> Para um exame detalhado desse assunto complexo, veja C. Stead, *Divine Substance* (Oxford: Clarendon Press, 1977).

<sup>6</sup> Veja G. L. Bray, “The *Filioque* Clause in History and Theology”, em *Tyndale Bulletin* 34, 1983, pp. 91-144; L. Visser, org., *Spirit of God, Spirit of Christ* (Genebra: World Council of Churches, 1981).

<sup>7</sup> Sobre esse assunto veja R. Haugh, *Photius and the Carolingians* (Belmonte, Mass.: Nordland, 1975). Sobre a questão mais ampla dos relacionamentos de Photius com a Igreja Ocidental, veja o estudo clássico de F. Dvornik, *The Photian Schism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1948).

<sup>8</sup> Sobre esse assunto, veja J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Londres: A. & C. Black, 1977), p. 264.

<sup>9</sup> Uma exceção talvez possa ser feita por Gregório de Chipre, Patriarca de Constantinopla de 1283 a 1289. Suas posições têm sido estudadas por A. Papadakis, *Crisis in Byzantium* (Nova York: Fordham University Press, 1983).

<sup>10</sup> Veja V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Cambridge: James Clarke, 1957); *idem.*, “The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Doctrine”, in *In the Image and Likeness of God* (Londres: Mowbrays, 1974), pp. 71-96.

<sup>11</sup> Sobre o trinitarianismo de Agostinho, veja C. C. Richardson, “The Enigma of the Trinity”, in R. Battenhouse, org., *A Companion to the Study of St. Augustine* (Oxford: Oxford University Press, 1955), pp. 235-256.

<sup>12</sup> Sobre esse assunto, veja I. Chevalier, *St. Augustin et la pensée grecque: Lês relations trinitaires* (Fribourg (Suíça): Collectanea Friburgensia, 1940).

<sup>13</sup> Veja a discussão desse assunto em O. du Roy, *L'intelligence de la foi em la Trinité selon Saint Augustin* (Paris: Etudes Augustiniennes, 1966), pp. 61-72.

<sup>14</sup> Veja R. Wallis, *Neoplatonism* (Londres: Duckworth, 1972). Marius Victorinus é tratado em profundidade por R. A. Markus em A. H. Armstrong, org., *The Cambridge History of Later Greek and Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 331-340. Veja também R.P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1988), pp. 550-556.

<sup>15</sup> Eles podem ter sido alunos, em diferentes épocas, do filósofo Ammonius Saccas, que ensinou em Alexandria por volta de 200-220. As questões são complicadas, pois parece que há outro Orígenes, que também foi aluno de Ammonius e conheceu Plotino. Veja J. W. Trigg, *Orígenes* (Londres: SCM Press, 1985), pp. 259-260.

<sup>16</sup> É usualmente dito que isso aconteceu no Terceiro Concílio de Toledo, em 589. Todavia, isso não pode estar certo. A palavra deve ter sido incluída pouco antes ou pouco depois desse Concílio. Veja G. L. Bray, *op. cit.*

<sup>17</sup> Veja C. C. Richardson, *op. cit.*

<sup>18</sup> *Sobre a Trindade* V,8,10.

<sup>19</sup> A frase latina é “*tanquam ab uno principio et única spiratione procedit*”. Ela é encontrada no decreto *Laetentur Coeli*, proclamado na sexta sessão do Concílio de Florença, em 06 de julho de 1439.

<sup>20</sup> Sobre Boetius, veja H. Chadwick, *Boetius* (Oxford: Clarendon Press, 1981), especialmente pp. 190 ss.

<sup>21</sup> Sobre essa controvérsia, veja J. Pelikan, *The Christian Tradition 3: The Growth of Medieval Theology (600-1300)* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 59-61.

<sup>22</sup> Sobre Gilbert, veja M. E. Williams, *The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his Commentaries on Boetius* (Rome, 1951).

<sup>23</sup> Sobre Anselmo, veja G. R. Evans, *Anselm and Talking about God* (Oxford: Clarendon Press, 1978). Sobre essa questão específica, veja E.J. Fortman, *The Triune God* (Londres: Hutchinson, 1972), pp. 173-176.

<sup>24</sup> Veja E.J. Fortman, *op. cit.*, pp. 204-210.

<sup>25</sup> A palavra “subsistente” começou a substituir “substancial” no quarto século, por causa da necessidade de se encontrar uma tradução para “hipostático” que não fosse confundida com “essencial”. Essa substituição não se tornou universal até depois do tempo de Boetius, de forma que quando fala em “pessoa” como uma *substância racional*, ele está usando *substantia* para significar *hipóstase*. Escritores posteriores substituiriam essa palavra por *subsistência*.

<sup>26</sup> Veja E.J. Fortman, *op. cit.*, pp. 191-194.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 212-217.

<sup>28</sup> Veja H. Meynell, *An Introduction to the Philosophy of Bernard Lonergan* (Londres: Macmillan, 1991). Infelizmente, as principais obras de Lonergan sobre a Trindade foram escritas em latim, e ainda não foram traduzidas para o inglês. Elas estão programadas para aparecer, contudo, em suas *Obras Completas*, sendo correntemente preparadas pela University of Toronto Press.

<sup>29</sup> K. Rahner, *The Trinity* (Londres: Burns & Oates, 1975).

<sup>30</sup> Veja H. U. Balthasar, *Mysterium Paschale*, in J. Feiner e M. Lohrer orgs., *Mysterium Salutis III* (Einsiedeln: Benzinger Verlag, 1969); *idem.*, *Christlicher Stand* (Einsiedeln: Benzinger Verlag, 1977).

<sup>31</sup> E. Jüngel, *The Doctrine of the Trinity* (Edimburgo: T&T Clark, 1976).

<sup>32</sup> Das muitas obras dedicadas a Karl Barth, veja especialmente R. Roberts, “Karl Barth”, in P. Toon e J. Spiceland, orgs., *One God in Trinity* (Londres: Bagster, 1980), pp. 78-94; R. Williams, “Barth on the Triune God”, in S. Sykes, org., *Karl Barth – Studies of his Theological Method* (Oxford: Clarendon Press, 1979).

<sup>33</sup> J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God* (Londres: SCM Press, 1981).

## Capítulo 5

<sup>1</sup> Essa é uma das grandes áreas não exploradas da teologia. Para alguma indicação daquilo que está envolvido, veja *e.g.* H. O. Old, “The Homiletics of John Oecolampadius and the Sermons of the Greek Fathers”, in Y. Congar *et. al.*, *Communio Sanctorum*, Festschrift por J. J. von Allmen (Genebra: Editions Labor et Fides, 1982), pp. 239-250. Veja também as dicas dadas in T. F. Torrance, org., *Theological Dialogue between Orthodox and Reformed Churches* (Edimburgo: Scottish Academic Press, 1985).

<sup>2</sup> O movimento começou no século quinze, quando era conhecido como *Devotio Moderna*. Para um relato completo, veja R. R. Post, *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism* (Leiden: E. J. Brill, 1968).

<sup>3</sup> Em uma referência a Pseudo-Dionísio, Calvino admite a amplitude de sua visão, mas critica-o por ir além do testemunho da Escritura para desenvolver uma teologia baseada em uma fantasia tanto quanto sobre um fato (*Institutas*, I, 14, 4). A tradição mística proclamava a inadequação de uma teologia baseada sobre a revelação para fazer justiça à essência de Deus, e portanto ia além da primeira para encontrar a segunda. Os Reformadores, ao contrário, embora concordassem que as Escrituras não nos revelam a essência de Deus, criam que era necessário ficar dentro dos limites da teologia bíblica e evitar especulação sobre coisas das quais nós não temos conhecimento revelado.

<sup>4</sup> Sobre o Credo Atanasiano, veja J. N. D. Kelly, *The Atanasian Creed* (Londres: A. & C. Black, 1964), também G. L. Bray, *Creeds, Councils and Christ* (Leicester: Inter Varsity Press, 1984), pp. 172-194.

<sup>5</sup> B.B. Warfield, “Calvin’s Doctrine of the Trinity”, in *Calvin and Augustine* (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1956), pp. 189-284.

<sup>6</sup> *Institutas*, II, 12, 6: “... a imagem de Deus constitui toda a excelência da natureza humana, como brilhava em Adão antes da queda, mas foi posteriormente viciada e quase destruída, nada restando dela a não ser ruínas, confusa e mutilada e tingida com impureza, e agora é parcialmente vista nos eleitos, quando eles são regenerados pelo Espírito. Seu brilho total, contudo, será visto no céu.” Para uma discussão ampla dessa questão, veja G. L. Bray, “The Image and Likeness of God in Man”, *Tyndale Bulletin*, 42, 1991.

<sup>7</sup> Isso inclui processo mental, o subconsciente e o complexo aparelho de características que compõem a “personalidade” humana. Como regra geral, nós podemos dizer que tudo o que pode ser alterado ou destruído por meios físicos (drogas, hipnose, lavagem cerebral, etc.) deve ser subtraído da noção que Calvino tinha da alma e transferido à categoria de carne e sangue.

<sup>8</sup> Os teólogos medievais pensavam a graça como uma substância espiritual que transforma simples humanos em algo mais, mas Calvino a entendia – mais corretamente – como o livre favor de Deus concedido aos pecadores sem levar em conta sua condição natural.

<sup>9</sup> Veja Allan Sell, *The Great Debate* (Worthing: Walter, 1982).

<sup>10</sup> Veja A. Clifford, *Atonement and Justification* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

<sup>11</sup> L. Berkhof, *Systematic Theology* (Londres: Banner of Truth, 1977).

<sup>12</sup> H. Bavinck, *The Doctrine of God* (Edimburgo: Banner of Truth, 1977).

<sup>13</sup> Veja G. L. Bray, *Santidade e a Vontade de Deus: Perspectivas sobre a Teologia de Tertuliano* (Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1979).

<sup>14</sup> No século dezoito, uma forma pietista de Protestantismo emergiu com ênfase na “santificação prática”. Isso passou a significar, no século vinte, um tipo particular de vida moderada, identificada com renúncia ao “mundo”. Dançar, beber, fumar, ir ao cinema ou ao teatro, jogar cartas – tudo isso foi rejeitado como atividades “anticristãs”, e nos círculos pietistas os ofensores eram facilmente repudiados, muito embora nenhuma dessas proibições possa ser encontrada na Escritura. Contudo isso não intimidou os mais zelosos, e palavras como “temperança” passaram a significar “abstinência do álcool” – uma mudança de significado que dá um quadro típico da forma pela qual essa escola de pensamento interpreta os valores cristãos.

<sup>15</sup> Mas se o cônjuge incrédulo quiser se separar, isso é permitido, pois o vínculo de santidade não se aplica àqueles que não compartilham da fé em Cristo.

<sup>16</sup> Sobre a Ciência Cristã, veja A. A. Hoekema, *The Four Major Cults* (Exeter: Paternoster Press, 1964).

## Capítulo 6

<sup>1</sup> Para as diferenças entre “fundamentalismo” e evangelicalismo conservador, veja D. Edwards e J. Stott, *Essentials* (Londres: Hodder & Stoughton, 1988), pp. 89-104.

<sup>2</sup> Sobre esse assunto, veja A. Thiselton, *The two Horizons* (Exeter: Paternoster Press, 1980).

<sup>3</sup> J. Pelikan, *The Christian Tradition*, 5 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1971-89); veja também *Jesus through the Centuries* (New Haven, 1985).

<sup>4</sup> Ellul, *The Humiliation of the Word* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), p.51.

<sup>5</sup> Veja T. J. Burke, org., *Man and Mind: A Christian Theory of Personality* (Hillsdale: Hillsdale College Press, 1987), pp. 198-222; M. S. van Leeuwen, *The Person in Psychology: A Contemporary Christian Appraisal* (Leicester: Inter Varsity Press, 1985).

<sup>6</sup> Veja G. L. Bray, “The Image and Likeness of God in Man”, *Tyndale Bulletin* 42, 1991.

<sup>7</sup> Agostinho, *Sobre a Trindade*, I

<sup>8</sup> Esse é o título de pelo menos um livro: T. Samil, *The Forgotten Father* (Londres: Hodder and Stoughton, 1980).

# PARA LEITURA POSTERIOR

Há uma sólida literatura sobre esse assunto em português. Uma boa sugestão é *Teologia Sistemática*, de Louis Berkhof. Os capítulos 1 e 2 dão especial atenção aos temas da existência e da cognoscibilidade de Deus. O livro *O Ser de Deus e os seus Atributos*, da autoria de Heber Carlos de Campos, apresenta de forma profunda, detalhada e bíblica a doutrina do Ser, das Pessoas e dos atributos de Deus. A *Confissão de Fé de Westminster*, especialmente no capítulo 2, apresenta um valioso sumário da posição reformada sobre o Ser, a natureza, os atributos e as Pessoas de Deus. As *Institutas*, de João Calvino, são uma fonte riquíssima de consulta sobre o tema deste livro. Todos os livros aqui sugeridos são publicados pela Editora Cultura Cristã.

Apresentamos abaixo as sugestões do próprio autor.

## CAPÍTULO 1: NOSSO CONHECIMENTO DE DEUS

Entre os recentes livros que tratam desse assunto, *The Science of Theology* de G. Evans, A. McGrath e A. Galloway (Londres: 1986) faz uma boa intro-

dução ao tema. Aqueles que estiverem interessados em questões filosóficas devem ler D. Allen, *Philosophy for Understanding Theology* (Londres: SCM Press, 1985) e I. U. Dalforth, *Theology and Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1988). A tradição mística foi bem estudada por A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1983) e V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Cambridge: J. Clarke, 1957). Para uma história geral da teologia cristã, a melhor introdução é a obra em cinco volumes de J. Pelikan, intitulada *The Christian Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1971-89).

### CAPÍTULO 2: A NATUREZA DE DEUS

O material coberto neste capítulo tem provocado mais debate nos anos recentes do que qualquer outra coisa nesse livro, e a literatura é vasta. Obras reformadas e evangélicas incluem o estudo clássico de Hermann Bavinck, *The Doctrine of God* (Edimburgo: Banner of Truth, 1977), e G. C. Berkouwer, *The Providence of God* (Grand Rapids, Eerdmans, 1952). Do mundo de fala inglesa têm surgido importantes obras, como J. Houston, *I Believe in the Creator* (Londres: 1979); D. B. Knox, *The Everlasting God* (Welwyn: Evangelical Press, 1982); C. B. Kaiser, *The Doctrine of God* (Londres: 1982) e R. Nash, *The Concept of God* (Grand Rapids, Zondervan, 1983). A última dessas obras trata de alguns problemas filosóficos apresentados pelos atributos de Deus.

Entre as obras não evangélicas, há a importante trilogia de R. Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Oxford University Press, 1977); *The Existence of God* (Oxford: Oxford University Press, 1983). Há também D. Braine, *The Reality of Time and the Existence of God: The Project of Proving God's Existence* (Oxford: Oxford University Press, 1988) e K. Tanner, *God and Creation in Christian Theology* (Oxford: Blackwell, 1988), no qual ele faz um apelo por um retorno ao discurso teológico clássico em nossas tentativas de resolver problemas nessa área. Finalmente, uma boa apresentação católica romana do assunto pode ser encontrada em B. Davies, *Thinking about God* (Londres: Churchman, 1985).

A teologia continental pode ser seguida em J. Moltmann, *God in Creation* (Londres: 1985) e também *The Trinity and the Kingdom of God* (Lon-

dres: SCM Press, 1981), onde ele trata especificamente da questão do relacionamento entre a percepção judaica e a percepção cristã de Deus. Também é importante E. Jüngel, *God as the Mystery of the World* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1983). Para aqueles que podem ler em francês, há uma valiosa discussão da impassibilidade divina em J. Galot, *Dieu, souffre-t-il?* (Paris: Lethielleux, 1976), e os mais abrangentes argumentos são discutidos por C. Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu* (Paris: Seuil, 1966).

Sobre o problema específico da teologia muçulmana, veja S. M. Zwemer, *The Muslim Doctrine of God* (Dart Publishers, 1987) e, mais recentemente, W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1987).

### CAPÍTULO 3: UM DEUS EM TRÊS

O estudo clássico continua sendo A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (Londres: SPCK, 1962), que inclui seções auxiliares sobre a literatura judica e veterotestamentária. Outro bom panorama que inclui o período da igreja primitiva é E. J. Fortman, *The Triune God* (Londres: Hutchinson, 1972). Aqui, mais do que em qualquer outro lugar, nós podemos sentir a falha da presente geração em integrar estudos bíblicos e a teologia sistemática de uma forma construtiva.

### CAPÍTULO 4: AS PESSOAS E A NATUREZA DE DEUS

Em contraste com a posição apresentada no capítulo 3, há uma literatura substancial cobrindo o material desse capítulo. Para uma abordagem puramente histórica da controvérsia ariana, veja R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1988). A posição oriental é apresentada claramente por V. Lossky, *The Vision of God* (Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1984). A tradição agostiniana é apresentada e defendida por E. Hill, *The Mystery of the Trinity* (Londres, 1985). Sobre Karl Barth, veja o artigo de R. Williams, em S.

Sykes, org., *Karl Barth – Studies of his Theology and Method* (Oxford: Clarendon Press, 1979). Tentativas de unir as diferentes posições podem ser encontradas em J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God* (Londres: SCM Press, 1981) e E. L. Mascall, *The Triune God* (Worthing: 1986). A questão *Filioque* é tratada com profundidade em L. Vischer, org., *Spirit of God, Spirit of Christ* (Genebra: Concílio Mundial de Igrejas, 1981).

Tentativas recentes de reconstruir a doutrina da Trindade podem ser encontradas em J. Mackey, *The Christian Experience of God as Trinity* (Londres: 1983); R. W. Jenson, *The Triune Identity* (Filadélfia: 1982) e a mais ambiciosa de todas, D. Brown, *The Divine Trinity* (Londres: 1985)

## CAPÍTULO 5: A PRIMAZIA DAS PESSOAS EM DEUS

Apesar de sua importância óbvia, muito pouco tem sido escrito sobre esse assunto. Fora de algumas teologias reformadas clássicas e, mais recentemente, de algumas obras da ortodoxia oriental, que fizeram desse assunto um tema central de sua abordagem ao diálogo ecumênico com as igrejas ocidentais, há realmente apenas o estudo magistral de B. B. Warfield sobre “Calvin’s Doctrine of the Trinity”, publicado em seu *Calvin and Augustine* (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1956), pp. 189-284.

## CAPÍTULO 6: CONSTRUINDO UMA TEOLOGIA EVANGÉLICA HOJE

Recentes tentativas de se fazer isso incluem a obra em seis volumes de Karl Henry, *Revelation and Authority* (Waco: 1979-83) e M. J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: 1983). Deve-se fazer menção de J. M. Boice, *Foundations of the Christian Faith* (Leicester: Inter Varsity Press, 1986), que trata de passagem da maioria dos argumentos.

# ÍNDICE DE ASSUNTOS

- Adventistas do Sétimo Dia 114  
Agnosticismo 23, 98  
Albigenses 124  
Alegoria 22, 29, 232,  
Amor divino 158ff, 171, 202ff  
Analogia 40, 41, 50, 54, 61, 71f, 91, 98, 158,  
170, 200, 227  
Antigo Testamento 24, 25, 26, 28, 29, 52,  
53, 68, 73, 88, 89, 103, 105, 106, 107, 108,  
112, 128, 129, 130, 138, 141, 155, 185, 198,  
201, 210, 233, 234, 236, 239  
Antropomorfismo 52, 53, 88, 89  
Apopática, teologia 96  
Arianismo, *veja* Ario 119, 126, 184  
Aristotelianismo 39  
Ateísmo 60, 98, 113  
Agostinianismo, 174; *veja* Agostinho
- Batismo 27, 130, 131, 132, 135, 136, 144, 163,  
209,  
Bíblia, autorizada 130  
Bogomils 124  
Budismo 16, 50, 169  
Calvinismo, *veja* Calvino
- Cátaros 124  
Calcedônia, Concílio de 39, 44, 154, 162,  
163, 164, 167, 173, 189;  
Cristadelfos 114  
Ciência Cristã 203, 243  
Cristianismo 16, 17, 20, 24, 26, 27ff, 31ff,  
33, 34, 38, 51ff, 56, 58, 67, 69, 87, 91, 97,  
99, 100, 103ff, 109ff, 123, 124, 128, 136,  
169, 174, 204, 207, 221, 224, 226  
Cristomonismo 205  
Co-inerência 145, 149, 150, 151, 164, 185,  
186, 204, 205, 223  
Concílio Vaticano Segundo 62  
Confissão de Fê de Westminster 45  
Constantinopla, Primeiro Concílio de 119  
Constantinopla, Segundo Concílio de 30  
Constantinopla, Terceiro Concílio de 164,  
189  
Credo Apostólico 240  
Credo Atanasiano 114, 183, 242  
Credo Niceno 148, 158, 224  
Condicionamento cultural 215

# A Doutrina de Deus

- Deísmo 46, 113, 114  
Dispensação, divina 36, 37, 85, 93, 108, 130, 185, 197  
Dispensacionalismo 119, 120, 121  
Dort, Sínodo de 45  
Dualismo 123, 124, 125, 127, 239
- Eleição 85, 86, 181, 188  
Epicurismo 34  
Escolasticismo 40, 42, 44, 45, 61, 64, 183, 193, 194, 222, 232  
Espírito Santo 26, 35, 36, 39, 40, 43, 55ff, 72, 99, 103, 110, 115, 116ff, 124ff, 130ff, 141ff, 151, 152, 157ff, 171ff, 183, 197, 199, 201, 204, 215ff, 224, 226, 229, 230  
Espírito Santo, dupla procedência do 151, 158  
Estoicismo 34, 35  
Estudos bíblicos 16, 247  
Eternidade 53, 76, 77, 78, 81, 95, 100, 118, 119, 145, 147, 150, 172, 190, 213, 214, 215, 222, 223, 225, 236  
Evolução 98
- Fenômeno paranormal 41, 61  
Filosofia grega antiga 19, 20, 29, 34, 47  
*Filioque*, Cláusula, veja Espírito Santo, dupla procedência do  
Florença, Concílio de 160, 241
- Gnosticismo 233
- Hedonismo 66  
Hegelianismo 170  
Henoteísmo 104, 105  
Hinduísmo 16, 51  
Hiper-calvinismo 189, 191, 192
- Imutabilidade 76, 78, 92, 93, 94, 96, 190, 236  
Impassibilidade 53, 75, 90, 91, 92, 94, 176, 229, 246  
Inferno 80, 99, 137, 203  
Infinidade 78, 79, 95, 96  
Islã 39, 67, 87, 112, 113, 124, 189
- Judaísmo 16, 27, 29, 87, 103, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 116, 121, 122, 123, 129, 141, 197, 231, 237  
Justiça 10, 33, 37, 50, 67, 68, 73, 86, 100, 105, 110, 115, 117, 119, 122, 137, 139, 141, 162, 178, 188, 195, 196, 197, 198, 199, 203, 205, 210, 218, 223, 234, 237, 242  
Justificação pela fé 36, 44, 181
- Lei, Romana 16, 25, 26, 33, 35, 36, 37, 47, 218  
Liberdade 52, 82, 83, 84, 93, 109, 174, 186, 187, 188, 191, 195, 196, 198, 223, 224
- Mal 17, 82, 83, 123, 200, 203, 204  
Maniqueísmo 124  
Materialismo 34, 35  
Modo de existência 168  
Modernismo 46  
Monoteísmo 21, 88, 103, 104, 105, 106, 107, 111, 112, 119, 121, 125, 127, 141, 142, 152, 162  
Monotelismo 189  
Mormonismo 16, 112  
Mito 21, 22, 25
- Natureza divina 44  
Natureza divina, atributos da 92, 116, 125, 142, 160, 162, 163, 164, 167, 176, 178, 188, 223  
Neoplatonismo 29, 30, 31, 32, 33, 37, 38, 50, 145, 146, 154, 233  
Neo-Tomismo 62, 171  
Nova hermenêutica 232  
Novo Testamento 23, 24, 26, 27, 29, 35, 36, 72, 104, 105, 119, 121, 122, 126, 127, 128, 129, 130, 135, 136, 137, 139, 141, 146, 167, 173, 178, 188, 197, 208, 216, 217, 226  
Nicéia, Primeiro Concílio de 119, 126, 239
- Onipotência 38, 78, 79, 81, 82, 83, 85, 87, 94, 95, 193, 195, 196, 200  
Onipresença 74, 79, 82, 89, 94, 95, 142, 195, 196, 236

## Índice de Assuntos

- Onisciência 38, 77, 81, 82, 83, 94, 195  
Origenismo, *veja* Orígenes
- Palavra de Deus 15, 37, 43, 68, 214, 215, 216, 217, 218, 230  
Panenteísmo 51, 55  
Panteísmo 51, 52, 54, 55  
Patricianismo 120  
Pauliceus 124  
Pecado 35, 81, 82, 83, 92, 100, 109, 156, 198, 199, 203, 221, 237  
Pessoa 32, 36, 37, 42, 49, 78, 86, 87, 143, 154, 162ff, 167, 168, 196, 210ff, 217ff  
Personalidade, atributos de 194  
Pietismo 46, 183  
Platonismo 22, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 46, 50, 52, 53, 61, 72, 73, 113, 145,  
Predestinação 83, 84, 85, 112, 113, 188, 189, 191, 193, 199, 237  
Provas da existência de Deus 61, 62, 66, 71, 75, 100
- Quakerismo 183  
Queda 82, 84, 221, 242  
Qurân 39, 111
- Reforma 108, 113, 169, 179, 182, 183, 205, 231  
Reencarnação 30  
Relação 158, 159  
Revelação 11, 14, 15, 17, 18, 20, 22, 24, 25, 27, 32, 40, 43, 44, 46, 47, 48, 55, 64, 72, 74, 103, 105, 109, 110, 119, 129, 130, 137, 138, 158, 164, 166, 173ff, 181, 183, 192, 193, 205, 208, 209, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 222, 224, 226, 228, 230, 232, 234, 236, 242
- Sabedoria divina 175, 201  
Sabelianismo, *veja* Sabélio 153, 154, 184  
Santidade 50, 90, 109, 112, 195ff, 202, 243  
Serdica, Concílio de 239  
Simplicidade 75, 87, 88, 89, 95, 113, 138, 142, 236  
Soissons, Concílio de 164, 196  
Soberania divina 190, 200
- Tefismo clássico 41, 42, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 66, 88, 90, 92ff, 97, 98, 166, 194  
Tempo 211ff  
Teologia evangélica 10, 210, 217, 222, 223, 226  
Teologia feminista 231  
Teologia da libertação 33, 183  
Teologia mística 33, 183  
Teologia natural 61, 97, 98, 99, 100, 101, 175  
Teologia negra 231  
Testemunhas de Jeová 114, 115, 189  
Toledo, Terceiro Concílio de 241  
Trinitarianismo econômico 119  
Trindade 29, 36, 37, 44, 45, 56, 60, 61, 64, 65, 72, 73, 74, 83, 87, 91, 92, 96, 100, 103, 107, 110, 111, 113, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 124, 127, 127, 128, 129, 130, 132, 135ff, 143, 145ff, 165ff, 177ff, 181ff, 190, 192, 194, 197, 199, 201, 202, 204, 205, 211, 217, 223, 224, 226, 229, 230, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 247
- Unitarianismo 113, 114, 141  
Universalismo 85, 191, 192, 193

# ÍNDICE DE NOMES

- Abraão 24, 26, 58, 80, 104, 105, 108, 129  
Adão 83, 84, 188, 193, 221, 228, 242  
Aeschylus 22  
Alcuin de York 38  
Alexandre o Grande 104  
Allen, D., 233, 236, 237, 245  
Allmen, J. J. von 235, 242  
Ammonius Saccas 241  
Andresen, C. 233  
Andrewes, L. 235  
Anselmo de Cantuária 39, 62, 64, 81, 165,  
166, 167, 175, 204, 241,  
Aristóteles 19, 31, 40, 61, 68, 187  
Ário 39, 76, 110, 115, 117, 118, 119, 187, 238  
Armstrong 233, 235, 241  
Atanásio 59, 118, 238  
Atenágoras de Atenas 29  
Agostinho de Hipona 37, 38, 45, 59, 61, 67,  
72, 73, 111, 124, 125, 143, 166, 167, 168,  
169, 172, 174, 175, 187, 188, 192, 202,  
223, 239, 240, 243  
Balthasar, H. U. 33, 69, 171, 233, 236, 242  
Barnes, J. 236  
Barth, K. 46, 47, 60, 61, 62, 69, 74, 127, 129,  
173, 174, 175, 176, 181, 187, 205, 226,  
235, 239, 249, 247  
Barton, J. 232  
Basílio de Cesaréia 117, 127, 143, 253  
Battenhouse, R. 240  
Bauckham, R. 236, 237  
Bavinck, H. 195, 196, 239, 243, 246  
Berkhof, L. 194, 195, 243  
Berkouwer, G. C. 236, 246  
Bevan, R. 235  
Blume, H. D. 233  
Blumenthal, H. J. 233, 235  
Boethius 164, 167, 241  
Boice, J. 248  
Bonaventure 167, 168, 169  
Bonhoeffer, D. 60  
Boyer, C. 234

## A Doutrina de Deus

- Bracken, J. A. 234  
 Braine, D. 246  
 Braun, R. 234, 239  
 Bray, G. L. 8, 11, 238, 240, 241, 242, 243  
 Bregman, J. 233  
 Bright, J. 233  
 Brown, D. 247  
 Bruce, F. F. 240  
 Buber, M. 109  
 Buda 107  
 Bultmann, R. 69  
 Burke, T. J. 243
- Calvino, J. 11, 44, 45, 60, 74, 75, 78, 96, 97,  
 129, 143, 149, 152, 182, 184ff, 204, 205,  
 235, 237, 239, 242, 243  
 Carson, D. A. 240  
 Celso 28, 29, 30, 31  
 Chadwick, H. 241  
 Chemnitz, M. 235  
 Chevalier, I. 241  
 Cícero 34, 36  
 Clark, R. E. D. 233, 234, 235, 236, 239, 240,  
 241, 242, 245  
 Clemente de Alexandria 28, 29, 71, 72, 129,  
 236  
 Clements, R. E. 232  
 Clifford, A. 243  
 Cobb, J. B. 234  
 Congar, Y. 235, 242  
 Copleston, F. 234, 254  
 Cotterell, F. P. 238  
 Cupitt, D. 60  
 Cirilo de Alexandria 240
- Dalforth, I. U. 245  
 Davies, B. 235, 246  
 Davies, P. 232,  
 Davis, S. T. 237  
 Dionísio, o Areopagita 33, 60, 233, 242  
 (Pseudo-)  
 Dodds, E. R. 233  
 Dvornick, F.
- Eddy, M. B. 203  
 Edwards, D. 243  
 Eichhorn, J. G. 232  
 Elias, 35  
 Eliot, T. S. 69, 211  
 Ellul, J. 217, 243  
 Epicuro 34  
 Erickson, M. J. 248  
 Euclides 19  
 Evans, G. R. 234, 241, 245  
 Eva, 83, 84  
 Ewing, A. C. 236
- Filo 28, 29, 129, 130  
 Finer, J. 242  
 Fortman, E. J. 238, 241, 247  
 Fox, R. L. 233  
 France, R. T. 233, 235  
 Frei, H. 25, 233  
 Friend, W. H. C. 238  
 Freud, S. 220  
 Fritsch, C. T. 236
- Galilei, G. 19  
 Galloway, A. 245  
 Galot, J. 236, 246  
 Gay, P. 235  
 Geach, P. T. 164, 237  
 Gilbert de la Porrée 241  
 Gilson, E. 234  
 Gottschalk 164, 165  
 Grant, R. M. 233  
 Gregório de Chipre 240  
 Gregório de Nazianzo 143, 147, 166, 191;  
*veja também* Pais Capadócijs  
 Gregório de Nissa 143, 144, 148, 240; *veja*  
*também* Pais Capadócijs  
 Griffin, D. R. 234  
 Grillmeier, A. 236
- Hadot, P. 235  
 Hanson, R. P. C. 235, 241, 247  
 Harnack, A. von 30  
 Harrison, R. K. 237

## Índice de Nomes

- Hartshorne, C. 41, 51, 233, 236  
Haugh, R. 240  
Hazard, P. 235  
Hegel, G. W. F. 123, 124, 169, 170, 239  
Helm, P. 235, 237  
Hemingway, E. 211  
Henry, C. 248  
Heráclito I, 189  
Hick, J. 237, 238  
Hilário de Poitiers 143, 153  
Hill, E. 247  
Hincmar de Reims 164  
Hoekema, A. A. 238, 243  
Homero 22, 28  
Hooykas, R.  
Houlden, J. L. 239  
Houston, J. 246,  
Hughes, P. E. 240
- Iamblichus 154  
Isaque 105  
Isafas 24, 197  
Ivanka E. von 233
- Jacó 80, 105, 108, 112  
Jantzen, G. 234  
Jenson, R. W. 247  
Jeremias 35, 198  
Jesus Cristo 8, 15, 23, 26, 27, 32, 43, 47, 58,  
103, 105, 106, 110, 115, 116, 120, 121, 122,  
123, 129, 132, 133, 134, 135, 137, 138,  
163, 181, 188, 216, 217, 218  
Jewett, P. 237  
Jó 123  
João 26, 74, 75, 76, 81, 89, 92, 94, 96, 115,  
131, 136, 137, 138, 157, 165, 202, 236, 238  
João Crisóstomo 240  
João de Damasco 35, 38, 75, 81, 87, 90, 93,  
96, 144, 182, 195, 196, 240  
John Scotus Eriugena 38  
Jolivet 234  
Jonas 79  
José 228
- Juliano, o Apóstata 54  
Jungel, E. 54, 55, 56, 172, 235, 242, 246  
Justino Mártir 29  
Kafka, F. 211  
Kaiser, C. B. 235, 246  
Kelly, J. N. D. 236, 239, 240, 242  
Kendall, R. T. 235  
Knitter, P. F. 238  
Knox, D. B. 237, 246  
Krivochéine, B. 234  
Kuitert, H. M. 235
- Lampe, G. 114, 238  
Leeuwen M. S. 243  
Leão I, Papa 162  
Leão XIII, Papa 232  
Lewis, C.S. 69, 192  
Lohrer, M. 242  
Lonergan, B. 170, 242  
Lossky, V. 33, 151, 233, 235, 240, 245, 247  
Louth, A. 233, 245  
Lucrécio 34,  
Lutero, M. 44, 45, 67, 78, 183, 192, 198, 237
- Macedonius 126, 127  
Mackey, J. 247  
Macquarrie, J. 235, 236  
Mani 124  
Mann, F. 233  
Mantzaridis, G. 234  
Marcelo de Ancira 55, 239  
Marcião (ou Márcion) 27, 108, 119, 142  
Mário Vitorino 37, 54, 55, 235  
Markus R. A. 233, 235, 241  
Maria 92, 112, 148, 228  
Mascall, E. L. 236, 247  
Mateus 130, 131, 237, 240  
Mathews, A. W. 234  
Maurice, F. D. 114, 238  
Máximo, o Confessor 33  
McDermott, T. 236  
McDonald, H. D. 237  
McGrath, A. 245

## A Doutrina de Deus

- McKinney, G. D. 238  
McLachlan, H. J. 238  
McPherson, T. 236  
Melancton 43, 44, 67  
Meltzer, E. S. 238  
Meyendorff, J. 234  
Meynell, H. 242  
Moltmann, J. 90, 92, 166, 176, 177, 237, 239,  
242, 246, 247  
Moon, S. Y. 124  
Morgan, R. 232, 238, 243  
Moisés 24, 26, 28, 32, 35, 80, 107, 108, 109,  
121, 197  
Maomé 107, 111, 112
- Naamã 79  
Nash, R. 234, 237, 246  
Nellas, P. 234  
Nero 34  
Nestório 39  
Neusner, J. 235  
Nicodemos 121, 122  
Noé 80  
Noetus de Esmirna 120, 122, 125, 145
- O'Donnell, J. J. 234  
O'Meara, D. J. 233  
Oecolampadius, J. 235, 242  
Old, H. O. 235, 242  
Orígenes 29ff, 33, 36, 117, 118, 133, 143,  
144ff, 149, 150, 154, 155, 185, 238, 241  
Orwell, G. 211  
Owen, H. P. 41, 234, 236
- Pailin, D. A. 234, 235  
Pais Capadóciós 45, 111, 127, 143, 152  
Palamas, G. 33, 151, 234  
Papadakis, A. 240  
Pascal, B. 20  
Patrides, C. A. 238  
Paulo 14, 18, 26, 27, 33, 34, 37, 86, 122, 132,  
134, 135, 136, 137, 156, 192, 198, 199,  
200, 209, 220, 221, 237
- Pelikan, J. 216, 234, 243, 245  
Penton, M. J. 238,  
Pépin, J. 232  
Pedro 26, 122, 131  
Pedro Lombardo 43  
Pétrement, S. 233  
Philodemus 31  
Photius 148, 240  
Plantinga, A. 236, 237  
Platão 21, 22, 23, 28, 29, 30, 31, 34, 61, 68, 71  
Plotino 29, 30, 38, 154, 155, 241  
Porfúrio 38, 154, 155  
Post, R. R. 242  
Praxeas 120, 125  
Proclus 233  
Proust, M. 211  
Ptolomeu 19
- Quispel 233
- Rahner, K. 171, 242  
Redwood, J. 238  
Ricardo de S. Vitor 167f, 171  
Richardson, C. C. 240, 241  
Rist, J. M. 233  
Roberts, R. 238  
Robinson, J. A. T. 240  
Roques, R. 233  
Rowdon, H. H. 238  
Rowley, H. H. 237  
Roy, O. du 234, 241  
Rudolf, K. 233  
Runciman, S. 239  
Russell, J. B. 237, 239
- Sabélio 120, 125, 126, 177, 186, 239  
Sanders, E. P. 237  
Satanás 83, 84, 123, 193, 200  
Saul 67  
Schleiermacher, F. 46, 227, 239  
Sciacca, M. F. 234  
Sell, A. P. 243  
Sêneca 34  
Serveto 113, 127, 182, 184, 185, 231

## Índice de Nomes

- Shakespeare, W. 215  
Simonetti, M. 235  
Smail, T. 243  
Socínio 231  
Sócrates 22, 29  
Spanneut, M. 234  
Spiceland, J. 242  
Spinoza, B. 20  
Staniloae, D. 33  
Stead G. C. 234, 240  
Stott, J. 243  
Sullivan, R. E. 243  
Swinburne, R. 41, 62, 237, 246  
Sykes, S. 242, 247  
Simeão, o Novo Teólogo 33  
Sinésio de Cirene 233
- Tanner, K. 246  
Tertuliano 34, 36, 37, 38, 72, 73, 108, 119,  
120, 121, 141, 143, 152, 153, 155, 190,  
238, 243  
Teófilo de Antioquia 118  
Thiselton, A. C. 232, 243  
Tomé 122  
Tomás de Aquino 40, 60, 64, 193, 236  
Thunberg, L. 234  
Toland, J. 238  
Toon, P. 242  
Torrance, T. F. 235, 242
- Tresmontant, C. 235, 246  
Trigg, J. W. 233, 241  
Trimingham, J. S. 238
- Vidler, A. R. 238  
Vischer, L. 247  
Vitz, P. 236  
Vlasto, A. P. 239  
Vos, A. 235
- Wainwright, A. W. 128, 129, 134, 247  
Wallis, R. T. 233, 241  
Ward, K. 41, 234  
Warfield, B. B. 185, 242, 248  
Watt, W. M. 246  
Wenham, J. W. 237, 240  
Wesley, J. 188  
Whitehead, A. N. 41, 42  
Williams, G. H. 238  
Williams, M. E. 241  
Williams, R. 242, 247  
Wilson, R. M. 233
- Yamauchi, E. 233  
Young, F. 233
- Zeno, 34  
Zoroastro 124, 239  
Zwemer, S. M. 246

O que é teologia? O que é a natureza de Deus? De que modo devemos encarar as relações entre as pessoas da Trindade? Com um estilo cuidadosamente arrazoado, Gerald Bray destila a essência dessas perguntas e conduz os leitores a um entendimento teológico da existência pessoal e trinitária de Deus.

Envolvendo a teologia clássica e a contemporânea ao longo da discussão, Bray ajuda-nos também a dialogar com a tradição Ortodoxa Grega, na qual ele encontra percepções valiosas, infelizmente, negligenciadas pela teologia evangélica.

Aqui está um valiosa introdução à natureza de Deus e uma eloqüente convocação aos evangélicos para renovarem o seu compromisso com o alicerce sólido de uma teologia verdadeiramente trinitária.

**GERALD BRAY** foi, por doze anos, catedrático de teologia e filosofia no Oak Hill College, em Londres. É o editor da revista anglicana trimestral *The Churchman*.

## 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