John M. Frame

PREFÁCIO DE J. I. PACKER

Autor do clássico O conhecimento de Deus

A principal argumentação deste volume é que o discurso de Deus ao homem é muito semelhante a uma pessoa conversando com outra. [...] A Palavra de Deus, em todas as suas qualidades e aspectos, é uma comunicação pessoal de Deus conosco.

A doutrina da Palavra de DEUS



John M. Frame

PREFÁCIO DE J. I. PACKER
Autor do clássico *O conhecimento de Deus*

A PRINCIPAL ARGUMENTAÇÃO DESTE VOLUME É QUE O DISCURSO DE DEUS AO HOMEM... É MUITO SEMELHANTE A UMA PESSOA CONVERSANDO COM OUTRA. (...) A PALAVRA DE DEUS, EM TODAS AS SUAS QUALIDADES E ASPECTOS, É UMA COMUNICAÇÃO PESSOAL DELE CONOSCO

A doutrina da Palavra de

DEUS

A doutrina da Palavra de Deus © 2013, Editora Cultura Cristã. Publicado originalmente em inglês com o título *The Doctrine of the Word of God* ©2010, John M. Frame pela P&R Publishing Company, P.O. Box 817, Phillipsburg, New Jersey 08865-0817. Todos os direitos são reservados.

Com autorização do autor desta obra, não foram traduzidos para português e, consequentemente, não foram incluídos nesta edição alguns apêndices que constam da obra original, por se encontrarem em outras obras e para tornar este volume acessível para mais leitores. São eles: **Appendix B:** Rationality and Scripture; **Appendix C:** Review of Richard Muller, The Study of Theology; **Appendix D:** Dooyeweerd and the Word of God; **Appendix E:** God and Biblical Language: Transcendence and Immanence; **Appendix F:** Scripture Speaks for Itself; **Appendix G:** Review of John Wenham, Christ and the Bible; **Appendix H:** Review of David Kelsey, The Uses of Scripture in Recent Theology; **Appendix I:** Review of

The Nature and Extent of Biblical Authority; **Appendix J:** Review of Peter Enns, Inspiration and Incarnation; **Appendix K:** Review of N. T. Wright, The Last Word; **Appendix L:** Review of Andrew McGowan, The Divine Spiration of Scripture; **Appendix M:** Review of Norman Geisler, ed., Biblical Errancy; **Appendix Q:** The Spirit and the Scriptures

1ª edição 2013

Conselho editorial
Ageu Cirilo de Magalhães Jr.
Cláudio Marra (*Presidente*)
Fabiano de Almeida Oliveira
Francisco Solano Portela Neto
Heber Carlos de Campos Jr.
Mauro Fernando Meister
Tarcízio José de Freitas Carvalho
Valdeci da Silva Santos

Produção editorial
Tradução
Meire Portes Santos
Márcio Santana Sobrinho
Revisão
Márcio Santana Sobrinho
Vagner Barbosa
Wilton Vidal Lima
Editoração
Zenaide Rissato
Capa
Magno Paganelli

F813d Frame, John M.

A doutrina da Palavra de Deus / John M. Frame; traduzido por Meire Portes Santos e Márcio Santana Sobrinho. _ São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

384 p.: 16×23 cm

Tradução: The doctrine of the Word of God

ISBN: 978-85-7622-467-9

1. Apologética 2. Revelação 3. Teologia

CDU 2-285.2

A posição doutrinária da Igreja Presbiteriana do Brasil é expressa em seus "símbolos de fé", que apresentam o modo Reformado e Presbiteriano de compreender a Escritura. São esses símbolos a *Confissão de Fé de Westminster* e seus catecismos, o *Maior* e o *Breve*. Como Editora oficial de uma denominação confessional, cuidamos para que as obras publicadas

espelhem sempre essa posição. Existe a possibilidade, porém, de autores, às vezes, mencionarem ou mesmo defenderem aspectos que refletem a sua própria opinião, sem que o fato de sua publicação por esta Editora represente endosso integral, pela denominação e pela Editora, de todos os pontos de vista apresentados. A posição da denominação sobre pontos específicos porventura em debate poderá ser encontrada nos mencionados símbolos de fé.





EDITORA CULTURA CRISTÃ

Rua Miguel Teles Júnior, 394 – CEP: 01540-040 – São Paulo – SP
Caixa Postal 15.136 – CEP 01599-970 – São Paulo - SP
Fone (11) 3207-7099 – Fax (11) 3209-1255 – 0800-0141963
www.editoraculturacrista.com.br

Superintendente: Haveraldo Ferreira Vargas
Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

TEOLOGIA DO SENHORIO

SÉRIE DE JOHN M. FRAME

Em memória
de Edmund P. Clowney
(1917–2005)

Sumário

Esboço analítico
Prefácio
Introdução
Abreviaturas

Parte um: Orientação

1. O modelo da palavra pessoal
2. Senhorio e Palavra

Parte dois: A Palavra de deus na teologia moderna

3. Concepções modernas sobre a revelação
4. Revelação e razão
5. Revelação e história
6. Revelação e subjetividade humana
7. Revelação e o próprio Deus

Parte três: A natureza da Palavra de Deus

8. O que é a Palavra de Deus?
9. A Palavra de Deus como seu poder controlador
10. A Palavra de Deus como sua autoridade significativa
11. A Palavra de Deus como sua presença pessoal

Parte quatro: Como a palavra chegou a nós

12. A mídia da Palavra de Deus
13. A revelação de Deus por meio de eventos
14. A revelação de Deus por meio de palavras: a voz divina
15. A revelação de Deus por meio de palavras: profetas e apóstolos
16. A permanência da Palavra de Deus escrita
17. As palavras de Deus escritas no Antigo Testamento
18. Respeito pelas palavras de Deus escritas no Antigo Testamento
19. A concepção de Jesus sobre o Antigo Testamento
20. A concepção dos apóstolos sobre o Antigo Testamento
21. O Novo Testamento como palavras escritas de Deus
22. O cânon da Escritura
23. A inspiração da Escritura
24. O conteúdo da Escritura
25. Autoridade, conteúdo e propósito da Escritura
26. A inerrância da Escritura

27. O fenômeno da Escritura
28. Problemas bíblicos
29. A clareza da Escritura
30. A necessidade da Escritura
31. A abrangência da Escritura
32. A suficiência da Escritura
33. A transmissão da Escritura
34. Traduções e edições da Escritura
35. Ensino e pregação
36. Sacramentos
37. Teologia
38. Confissões, credos, tradições
39. A recepção humana da Escritura
40. A interpretação da Escritura
41. Certeza
42. A revelação pessoal: o testemunho divino
43. Os seres humanos como revelação
44. Escrevendo no coração
45. Sumário e organização das reflexões
46. Epílogo

Apêndice A: Antítese e a doutrina da Escritura
Apêndice B: Sem Escritura, sem Cristo
Apêndice C: Em defesa de algo próximo ao biblicismo: reflexões sobre *sola Scriptura* e história no método teológico
Apêndice D: Tradicionalismo

Bibliografia
Índice de nomes
Índice de assuntos
Índice de citações bíblicas

Esboço analítico

Parte um: Orientação

1. O modelo da palavra pessoal
   A. Um pensamento experimental
   B. As palavras pessoais de Deus permeiam a Escritura
   C. Significado de *autoritativo*
   D. A natureza da vida cristã
   E. Como encontrar tais palavras hoje?
      1. Questões de cânon
      2. Questões de hermenêutica
   F. Negativas modernas
   G. As respostas virão da Escritura

2. Senhorio e Palavra
   A. O Deus único da Bíblia
      1. Personalidade absoluta
      2. Distinção entre Criador e criatura
      3. Senhor pactual: controle, autoridade, presença
   B. Perspectivas
      1. Normativa
      2. Situacional
      3. Existencial
   C. A Palavra possui os atributos de Senhorio

Parte dois: A Palavra de Deus na teologia moderna

3. Concepções modernas sobre a revelação
   A. A autonomia humana é central nas opiniões modernas
   B. Racionalismo e irracionalismo
   C. Compromissos com a autonomia na teologia cristã
   D. Princípios da visão liberal da Escritura

4. Revelação e razão
   A. A própria razão é uma boa dádiva de Deus
   B. A razão afetada pelo pecado
   C. O raciocínio lógico pressupõe Deus
   D. A razão, quando bem aplicada, é um teste da verdade divina
   E. A razão se desvia quando assume autonomia
   F. Circularidade do verdadeiro raciocínio

G. Limitações de nossa condição de criatura

5. Revelação e história
   A. A história é uma disciplina racional
   B. A centralidade da história é uma característica exclusiva da revelação bíblica
   C. As palavras divinas são necessárias à interpretação dos eventos
   D. Teólogos modernos tentam interpretar a história de maneira autônoma
   E. Barth sobre *Historie* e *Geschichte*
   F. O grande fosso de Lessing
   G. Solução para estes problemas: renunciar à autonomia

6. Revelação e subjetividade humana
   A. Schleiermacher: raciocínio autônomo *sobre* a vida interior
   B. Kierkegaard, Barth, e outros
   C. Teologia reformada: revelação tanto objetiva quanto subjetiva
   D. Sentidos objetivo e subjetivo da "revelação"

7. Revelação e o próprio Deus
   A. "Deus não revela informações; ele revela a si mesmo"
   B. A opinião de Barth
   C. A identidade da revelação com Cristo não exclui a autoridade das palavras pessoais

Parte três: A natureza da Palavra de Deus

8. O que é a Palavra de Deus?
   A. A Palavra é toda e qualquer comunicação de Deus
   B. É também o próprio Deus

9. A Palavra de Deus como seu poder controlador
   A. Criação e providência
   B. Suas palavras ao povo
      1. Juízo
      2. Bênção
   C. Palavra e Espírito
   D. O poder da Palavra é a própria onipotência de Deus

10. A Palavra de Deus como sua autoridade significativa
    A. Significado e poder
    B. A Palavra de Deus na história da redenção
       1. Adão e Eva
       2. Noé

3. Abraão
4. Jesus

11. A Palavra de Deus como sua presença pessoal
    A. A proximidade de Deus com seu povo é a proximidade de suas palavras
    B. Onde a Palavra está, lá está o Espírito de Deus
    C. Deus desempenha todos os seus atos por meio de seu discurso
    D. Deus é distinto de todos os outros deuses porque ele é o Deus que fala
    E. As pessoas da Trindade se distinguem na Escritura por seu papel no discurso divino
    F. O discurso de Deus tem atributos divinos
    G. A Palavra faz coisas que só Deus pode fazer
    H. A Palavra de Deus é um objeto de culto
    I. A Palavra é Deus

PARTE QUATRO: COMO A PALAVRA CHEGOU A NÓS

12. A mídia da Palavra de Deus
    A. Eventos, palavras e pessoas
    B. A humanidade dos meios nunca denigre a autoridade, a presença e o poder divinos da Palavra de Deus
        1. Seres humanos não erram *necessariamente*
        2. Se a humanidade necessariamente erra, então toda a revelação de Deus por meio de seres humanos é errada
        3. Cristo era completamente humano, mas não errou
        4. A Escritura não sugere que a humanidade denigra a Palavra de Deus
        5. A linguagem humana não é inadequada para a Palavra divina
        6. A humanidade da Palavra de Deus não é deficiência, é perfeição

13. A revelação de Deus por meio de eventos
    A. Natureza e história geral
    B. História redentora

14. A revelação de Deus por meio de palavras: a voz divina
    A. Definição de *inspiração*
    B. Relação das palavras com os eventos
    C. A voz divina na Escritura
    D. Nossa resposta à voz divina: como devemos identificá-la?

15. A revelação de Deus por meio de palavras: profetas e apóstolos
    A. Moisés como profeta modelo
    B. A autoridade do profeta

C. Outros profetas em ambos os Testamentos
D. A autoridade dos apóstolos
E. Como devemos identificar os verdadeiros profetas?
F. Profecia e contingências históricas

16. A permanência da Palavra de Deus escrita
    A. Memoriais pactuais
    B. Tradição no Novo Testamento
    C. Barth sobre "recordação e expectativa"

17. As palavras de Deus escritas no Antigo Testamento
    A. As gerações
    B. O documento da aliança
    C. Profecia escrita
    D. Sabedoria

18. Respeito pelas palavras de Deus escritas no Antigo Testamento
    A. O documento da aliança como a Constituição de Israel
    B. Deuteronômio e Josué
    C. O saltério

19. A concepção de Jesus sobre o Antigo Testamento
    A. Jesus sujeito ao Antigo Testamento
    B. Jesus cita o Antigo Testamento como autoritativo
        1. Fórmulas autoritativas
        2. Ensino explícito

20. A concepção dos apóstolos sobre o Antigo Testamento
    A. Fórmulas de citação autoritativa
    B. *Escritura* e *Deus* são intercambiáveis
    C. Ensinos sobre a Escritura

21. O Novo Testamento como palavras escritas de Deus
    A. O paralelo entre a antiga e a nova aliança
    B. A autoridade das palavras escritas dos apóstolos

22. O cânon da Escritura
    A. A igreja primitiva
    B. Pressupostos
    C. Antigo Testamento: os livros reconhecidos pelos judeus no tempo do ministério de Jesus
    D. Novo Testamento: expressão da vontade de Deus

E. Critérios objetivo e subjetivo
F. O fechamento do cânon (dois sentidos)

23. A inspiração da Escritura

A. Definição de *inspiração*
B. Modo de inspiração
    1. Ditada?
    2. Orgânica
C. Inspiração plenária, verbal e textual

24. O conteúdo da Escritura

A. O modelo pactual
B. A aliança e a unidade da Escritura
C. Penetração dos temas pactuais em toda a Escritura
D. Complementaridade dos temas pactuais
    1. Pessoa e proposição
    2. Ato e palavra
    3. Graça e lei
    4. Amor e lei
    5. Foco redentivo e aplicação abrangente
    6. Juízo e bênção
    7. A Palavra de Deus e a resposta do homem
    8. História e escatologia
    9. Soberania divina e responsabilidade humana
    10. Natureza e Escritura
E. Relação perspectiva entre os elementos
F. Conclusão

25. Autoridade, conteúdo e propósito da Escritura

A. *A natureza e a extensão da autoridade bíblica*
B. Meios pelos quais a autoridade da Escritura é derivada de seu conteúdo
C. Meios pelos quais não é

26. A inerrância da Escritura

A. Significado de *inerrância* e *infalibilidade*
B. Argumento dedutivo em favor da inerrância bíblica
C. Afirmações explícitas da Escritura: a Palavra de Deus é verdade
D. Verdade e exatidão
E. A Escritura é justa em suas reivindicações
F. “Qualificações” da inerrância meramente estabelecem seu significado

1. Gramática prosaica
2. Narrativas não cronológicas
3. Citações não literais

27. O fenômeno da Escritura
    A. O propósito da Escritura não pode ser limitado à salvação
    B. A natureza da vida cristã é crer apesar das dificuldades
    C. Nunca descanse na autonomia humana
    D. Confrontado com problemas, lembre-se de nossa finitude e pecado

28. Problemas bíblicos
    A. Dificuldades bíblicas não são uma descoberta recente
    B. Problemas teológicos
    C. Problemas éticos
    D. Problemas factuais
    E. Problemas de consistência factual
    F. Problemas de citações e referências
    G. Problemas históricos
    H. Gênero
    I. Problemas científicos
    J. Problemas de data, autoria e contexto

29. A clareza da Escritura
    A. Atributos da Escritura: poder, autoridade e clareza
    B. *Confissão de Fé de Westminster*, I.vii
    C. Como Senhor, Deus tem o poder de falar claramente
    D. Clareza e autoridade: nossas responsabilidades para com Deus
    E. Clareza e presença divina: a Palavra está próxima

30. A necessidade da Escritura
    A. Insuficiência da revelação natural
    B. Revelação permanente necessária à aliança
    C. Sem Escritura não há Senhor nem salvação
    D. Proposta de reforma

31. A abrangência da Escritura
    A. Deus fala na Escritura para todas as áreas da vida
    B. Demanda global sobre a vida do crente

32. A suficiência da Escritura
    A. Formulação confessional: *Confissão de Fé de Westminster*, I.vi

B. Base bíblica
C. Suficiência geral e particular
D. O uso de dados extrabíblicos
E. A lógica da aplicação
F. Desafios à suficiência da Escritura
    1. Tradicional
    2. Contemporâneo

33. A transmissão da Escritura
A. Passos da chegada da Escritura a nós
B. O que é um autógrafo?
C. A inerrância é limitada aos autógrafos?
D. Mas os escritores bíblicos não citam cópias como sendo a Palavra de Deus?
E. Essa limitação é uma evasiva apologética?
F. Tal limitação faz da inerrância uma letra morta?
G. Por que Deus permitiu que os autógrafos se perdessem?
H. Por que Deus não nos deu cópias perfeitas?
I. Qualquer perda não é uma perda grave?

34. Traduções e edições da Escritura
A. Deus traduz sua própria linguagem para nós, sem distorção
B. A Escritura nunca sugere que a tradução diminui sua autoridade
    1. Tradução do hebraico arcaico para o recente
    2. A soberania de Deus sobre a linguagem
    3. Os mandados mundiais de Deus: Gênesis 1.28 e Mateus 28.19
    4. Babel e Pentecostes
    5. O evangelho para toda língua
C. Traduções imperfeitas podem ser um meio de comunicar a Palavra de Deus
D. Precisamos de diferentes traduções para diferentes propósitos
E. O valor das edições e Bíblias de estudo

35. Ensino e pregação
A. Termos bíblicos para ensino e pregação
B. Instrução nos cultos cristãos
C. A pregação é “central”?
D. Ilustrações e aplicações

36. Sacramentos
A. Os sacramentos como meios da Palavra de Deus
B. Três perspectivas sobre os sacramentos

C. Batismo
D. Ceia do Senhor
E. Palavras visíveis

37. Teologia
A. Definição
B. Teologia nas decisões da vida
C. Tipos de teologia
D. Método teológico
E. Teologia como comunicação da Palavra de Deus

38. Confissões, credos, tradições
A. Boa e má tradição
B. Tradição inevitável
C. Importância de se evitar o tradicionalismo
D. Credos e confissões
    1. Devem ser usados como testes de ortodoxia?
    2. Disciplina doutrinária reativa e proativa
    3. Perigos da subscrição estrita

39. A recepção humana da Escritura
A. Revelação objetiva e subjetiva
B. Destinatários da Palavra
C. A resposta que Deus espera

40. A interpretação da Escritura
A. Interpretação e aplicação
B. Como podemos entender textos de tempos e culturas tão distantes?
    1. A Escritura interpreta a si mesma
    2. A obra do Espírito

41. Certeza
A. Certeza pela Palavra pessoal de Deus
B. A Palavra de Deus como nossa pressuposição
C. O cone de segurança
D. Certeza e dúvida
E. O Espírito e a Palavra

42. A revelação pessoal: o testemunho divino
A. A ideia da revelação pessoal
B. Revelação pessoal divina e humana

C. Teofania
D. Cristo, o mediador de toda a revelação
E. A obra do Espírito Santo
    1. O Espírito como Senhor e Salvador
    2. O Espírito como mestre da igreja
    3. Inspiração
    4. Iluminação
    5. Demonstração
    6. Habitação
F. Epistemologia e o testemunho do Espírito
    1. Causas e razões da fé
    2. Evidências e testemunho do Espírito
G. O Espírito e a suficiência da Escritura

43. Os seres humanos como revelação
A. Imagem de Deus
B. Imitação de Cristo
C. Imitação dos apóstolos
D. Imitação dos líderes da igreja
E. Imitação de todos os crentes

44. Escrevendo no coração
A. O nome de Deus sobre o seu povo
B. A escrita da Palavra de Deus no coração
C. Revelação como comunicação subjetiva

45. Sumário e organização das reflexões
A. Sumário dos capítulos do livro
B. Revelação geral, especial e existencial

46. Epílogo
A. Por que este livro não é “progressista”
B. Algumas novas ideias no livro
C. Deus como o único a quem devemos servir

Prefácio

Recentemente, um ex-aluno me escreveu o seguinte:

> "Dr. Packer, há alguma obra razoavelmente recente sobre a natureza da Escritura que o senhor consideraria 'magistral' ou próxima de indispensável, além da própria Bíblia?"

Naquela ocasião, não pude nomear um livro que se encaixasse nessas especificações. Mas agora posso, e o livro é este.

Ele é a conclusão de um pesado grupo de quatro, que, juntos, compõem uma Teologia do Senhorio. Os primeiros volumes foram *A doutrina do conhecimento de Deus*, *A doutrina de Deus* e *A doutrina da vida cristã*. *A doutrina da Palavra de Deus* é o coroamento e a conclusão desse projeto. O próprio autor ventilou a seguinte opinião: "Penso que este livro é a minha melhor obra". Eu concordo. Este volume é o clímax e fecho da série que, em termos amplos, centra-se na Palavra de Deus desde o início. Reunindo tópicos nos volumes anteriores em uma única pesquisa sistemática, ela agora se sustenta sozinha, o que por si só já é um mérito. Considero um enorme privilégio prefaciar um livro tão bom.

Deve fazer uns sessenta anos que pincei, até onde me lembro, de James Denney o pensamento de que, no ensino da teologia sistemática, a doutrina da Sagrada Escritura seria tratada idealmente de duas maneiras: no início, para estabelecer a epistemologia e o método; e no final, para integrar a plena sabedoria sobre a Escritura como um produto, instrumento e meio de transmissão de Deus pelo qual o processo de reunir e sintetizar o todo do multiforme conteúdo doutrinário vem a cabo . O próprio Denney nunca tentou fazer isto e, na verdade, a veia ritschliana de seu pensamento nunca o permitiria fazê-lo de maneira coerente. Eu também nunca tentei, nem conheço quem tenha tentado. Mas embora essa não fosse a intenção consciente de John Frame, foi exatamente o que ele conseguiu fazer. A epistemologia e o método iniciam a série e a proposta de Denney para um retorno em grande escala à bibliologia se concretiza. E, do começo ao fim, o trabalho foi bem-feito e cuidadoso.

Frame tem ensinado em seminários reformados conservadores por cerca de quarenta anos. Entre seus outros afazeres, se debruça de algum modo sobre a doutrina da Palavra de Deus todos os anos. Ele tem conquistado muitos admiradores em seu círculo particular, mas, no contexto evangélico e cristão mais amplo, sua influência não é grande. A série Senhorio, e este livro em particular, irão, espero, mudar isto. Nestas páginas encontramos amplitude e precisão, lucidez, abordagem estritamente teocêntrica, alerta para as questões que importam, profundidade

analítica, consistente sabedoria cristã e fidelidade incondicional à Palavra escrita, tudo se misturando em uma cosmovisão convincente e animadora dentro da qual a argumentação é elaborada. Há dois aspectos excelentes que gostaria de mencionar aqui.

Primeiro, a "grande ideia" que une tudo neste grande livro é *pastoral* e, para mim, é assim que deveria ser. Enquanto escrevia este prefácio, aprendi de uma senhora chinesa, uma produtora de melancia de 70 anos de idade chamada Jin, que disse: "Ler a Bíblia é como ter Deus falando com você". Essa é precisamente a verdade que Frame segue, do começo ao fim, pescando-a, como era de se esperar, em seu próprio modo de formação ministerial. Em seu parágrafo de abertura, ele escreve:

> A principal argumentação deste volume é que o discurso de Deus ao homem... é muito semelhante a uma pessoa conversando com outra. (...) Minha tese é a de que a Palavra de Deus, em todas as suas qualidades e aspectos, é uma comunicação pessoal dele conosco .

Em outra parte, ele afirma que a *revelação pessoal* é seu tema e mantém esse tema como o pano de fundo necessário dentro do qual toda sã teologia deve ter lugar. A extrema justeza de tal abordagem é certamente óbvia.

Em segundo lugar, as complexas especificidades de Deus e da divindade tal como a Bíblia as apresenta são aqui definidas em termos do *perspectivismo* triplo que se tornou uma marca registrada de John Frame. Nesta conceituação, cada item em cada tríade é distinto e inseparável dos outros dois e deve sempre estar ligado a eles. Frame sustenta que temos neste multiperspectivismo uma sombra analógica do que a Escritura nos fala sobre nosso Criador, a assim chamada economia da Trindade, em cuja unidade o Pai é o que principia, o Filho medeia, e o Espírito Santo efetiva, todos agindo juntos ao mesmo tempo. Assim, a soberania – isto é, o senhorio – de Deus implica controle , autoridade e presença. A revelação de Deus a nós envolve evento, palavra e pessoa e, assim, é, em si mesma, circunstancial, verbal e relacional, enquanto, para nós, como destinatários, é normativa, situacional e existencial. E a resposta à revelação inclui crença, obediência e participação, tudo junto . Biblicamente fundamentados e teologicamente focados, estes diagramas mentais que Frame nos dá irão ampliar a mente e aclarar a visão, beneficiando a muitos cristãos. O mesmo deve ser dito do mapeamento da teologia como aplicação da Palavra de Deus à nossa vida. As perspectivas que o multiperspectivismo destaca são, de fato, integrais para o relacionamento entre Deus e o homem e devem ser encaradas como tal.

Então, qual a classificação? "Próximo de indispensável"? Sim. "Magistral"? Novamente sim. Os quatro fabulosos da teologia reformada, João Calvino, Jonathan

Edwards, Abraham Kuyper, e B. B. Warfield ficariam tão entusiasmados a respeito deste volume quanto eu? Penso que sim, e muito.

Esta é a minha opinião. Agora leia e prove você mesmo o sabor da boa comida.

J. I. Packer

Introdução

Completei 70 anos em abril de 2009. Meu pai morreu aos 71, em 1980. Descobriu-se que ele tinha leucemia aguda, e ele se foi seis meses depois. Então, cada vez mais me pego calculando as implicações da morte. Não sou um sujeito taciturno e, por enquanto, desfruto de boa saúde. Creio em Jesus Cristo e antevejo, não muito adiante, um glorioso encontro com ele. Mas, enquanto estiver por aqui, quero sempre enfatizar o significado de remir o tempo. Há um monte de coisas que quero colocar em ordem, se Deus me permitir. Este livro é uma delas.

Publiquei três *gordos* livros na série Teologia do Senhorio, a saber, *A doutrina do Conhecimento de Deus* (*DKG*), *A doutrina de Deus* (*DG*), e *A doutrina da vida cristã* (*DCL*). O presente volume é o final que planejei para a série. Em certo sentido, planejei este livro mais do que os outros. Trabalhei sobre a doutrina da revelação e da Escritura durante meu doutorado em Yale (tudo bem, não cheguei a concluir a tese!). Em quarenta e um anos como professor de seminário, tenho ensinado todos os anos a doutrina da Palavra de Deus como o conjunto da teologia sistemática e tenho escrito um grande número de artigos e resenhas de livros sobre o tema. Acumulei cerca de 600 páginas com notas de leitura concisas e digitadas, em espaço simples, sobre a literatura desse campo. Há muito tempo espero terminar este livro antes que Deus me leve embora.

Mas há muitas outras coisas a fazer e escrever um livro deste tamanho é um trabalho imenso. Um hiato de cerca de quinze anos ocorreu entre *DKG* e *DG*. Isso aconteceu porque meus livros sobre o Senhorio pedem muita pesquisa e porque meu outro trabalho exige que eu faça uma série de coisas marcadas como "urgentes". Essas outras coisas urgentes continuam acenando para mim e penso que seria humanamente impossível finalizar este volume, como originalmente planejado, em dois ou três anos.

Então decidi, para o caso de Deus não me permitir finalizar este livro de acordo com meu plano original, publicar o presente rascunho, que é uma versão mais concisa daquilo que esperava originalmente escrever. Tenho em mente uma nítida ideia daquilo que gostaria de expor. Então acho que posso sumarizar o livro agora e fazer alguns acréscimos depois, caso Deus me permita. Esse sumário contém pouquíssima documentação: relativamente poucas citações de escritores históricos e contemporâneos. Fui mais cuidadoso do que geralmente sou ao evitar divagar sobre um assunto. Aqui simplesmente descrevo minhas afirmações e argumentos básicos, para que possam estar sobre a mesa de discussão, mesmo se toda a minha pesquisa não estiver.

Não sou digno de ser comparado a João Calvino, mas talvez este livro cresça ao

longo dos anos como as sucessivas edições de *As Institutas*. Ou talvez eu escreva um ou dois livros adicionais tratando da discussão histórica e contemporânea sobre a Palavra de Deus e a Escritura.

Por outro lado, pode ser que eu não acrescente nada mais a este projeto. Para dizer a verdade, gosto bastante desta versão concisa e talvez algumas ênfases possam ser prejudicadas se eu adicionar uma grande quantidade de interação com a literatura histórica e contemporânea. O leitor regular da minha obra sabe que sou um crítico do método comum adotado pelos teólogos modernos (incluindo os evangélicos), que mantêm em seus escritos uma grande interação com outros teólogos e muito pouca interação com a própria Escritura. Essa é uma herança do modelo teológico acadêmico, que já critiquei diversas vezes.[1] A interação com a literatura teológica tem diversas utilidades. Porém, incomparavelmente mais importante é o que a própria Escritura nos diz. Meu propósito tem sido sempre enfatizar este lado, embora pudesse ganhar para minha obra um nível maior de aceitação se enfatizasse o outro. Foco na Escritura sem os entrementes teológicos faz que minha argumentação seja direta, clara, como desejo que seja. Portanto, esta versão concisa pode vir a ser a versão final, independentemente de quantos anos mais Deus me resolva dar.

E quanto mais penso sobre isso, mais chego à conclusão de que esta é a minha melhor obra. Agradeço a todos que compartilharam palavras amáveis e críticas construtivas aos outros livros da série. Àqueles que perceberam que esses livros são "autorreferenciais", porque me refiro com muita frequência a outros escritos meus, respondo que essa é a natureza da série Teologia do Senhorio. A meu ver, essa série é um projeto único, que estabelece uma visão unificada da teologia da Escritura. Creio que muitos dos meus leitores compreendem isto e que estou fazendo um favor a eles ao mencionar discussões paralelas entre os volumes da série. Isto é simplesmente um suplemento aos índices, esboços analíticos e tabelas de conteúdo – é mais uma ferramenta de referência. Espero que essa prática não chame muita atenção para mim. Não creio que isso aconteça e não é essa a minha intenção. Mas, em todo caso, penso que essas referências prestam um serviço àqueles que estão interessados no projeto de Senhorio como um todo. Se o comentário "autorreferencial" tem a ver com meu uso do pronome em primeira pessoa e meu ocasional modo de fluxo de consciência, não vou mudar ou me desculpar novamente. Tenho dito com frequência que a teologia não é primariamente uma disciplina acadêmica, que segue convenções acadêmicas impessoais. É, em vez disso (como no Novo Testamento), uma comunicação altamente pessoal, um testemunho de fé. Nosso Deus é pessoal e a

[1] Veja meu artigo: "Proposal for a New Seminary", disponível em http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1978Proposal.htm.

didachē cristã é também pessoal. Jamais irei mudar sobre esse aspecto. Se a comunidade teológica tem adotado padrões que conflitam com essa visão, então ela é quem deve mudar.

Será que essa abordagem personalista prejudica a centralidade de Deus na minha teologia? Convido os leitores a tirarem suas próprias conclusões a esse respeito. Mas se essa abordagem da teologia for bíblica, ela jamais afetará a centralidade de Deus na teologia. E o salmo 18 (entre muitas outras passagens da Escritura) mostra claramente que um grande número de referências pessoais é compatível com a centralidade de Deus e pode, de fato, enfatizá-la: "O SENHOR é a minha rocha, a minha cidadela, o meu libertador" (v. 2). O salmista, aqui, mostra explicitamente a centralidade de Deus para a vida inteira.

Umas poucas palavras sobre a dedicatória deste livro. Edmund P. Clowney foi o primeiro presidente do Westminster Seminary, na Fidadélfia. Ele foi meu professor, amigo e mentor durante meus anos de estudante em Westminster (1961–1964) e até a sua morte, em 2005. De 1968 a 1980, fomos colegas de trabalho no Westminster da Filadélfia e, de 1980 a 2000, no Westminster da Califórnia. Durante meu tempo de estudante, o Westminster da Filadélfia era um lugar maravilhoso para se estudar a doutrina da Escritura. Praticamente todos os professores haviam feito alguma contribuição importante à defesa da autoridade bíblica. Mas Clowney me parece ter sido o melhor ao estabelecer a linha geral de que a Escritura afirma a autoridade da Palavra de Deus em praticamente cada página, de um ou outro modo, e que a vida cristã em sua essência é uma fiel resposta à Palavra de Deus. Clowney nunca escreveu uma obra importante sobre esse assunto, mas o presente volume busca expor sua visão.

Eu e Clowney discordamos sobre um monte de coisas que eram importantes para nós: o princípio regulador do culto, a adequação dos instrumentos e músicas contemporâneas no culto, a preeminência da teologia bíblica na preparação do sermão, a visão do reino de Cristo e da cultura, e o valor da teologia de Norman Shepherd. Esses assuntos produziram divisões nos círculos reformados, com um lado tentando excluir o outro da comunidade reformada. Mas a amizade entre mim e Clowney nunca foi interrompida por esse tipo de divisão. Ele respeitou meu compromisso com a teologia reformada, mesmo quando isso era questionado, e aprecio a fidelidade, sabedoria e bondade que demonstrou até o fim de sua vida. Busco honrá-lo aqui, assim como emular sua teologia da Palavra de Deus.

O esboço analítico desta obra não é uma imagem de espelho da estrutura interna dos capítulos porque, falando de modo geral, tais capítulos não são divididos em seções precisas. Trata-se de um esboço genérico. Penso que ele acrescenta algo ao livro, diferentemente dos esboços dos outros livros da série, porque os leitores serão

capazes de ver o desenvolvimento dos argumentos, caso não os tenham captado simplesmente lendo os capítulos. Portanto, embora não seja drasticamente diferente dos outros esboços analíticos da série, penso que este possui melhorias.

Neste livro, utilizo *palavra de Deus* e *palavra* (como abreviatura de *palavra de Deus*) de várias maneiras. Quando *palavra de Deus* ou *palavra* se referem à Palavra de Deus escrita, então *Palavra* aparece maiúscula. Da mesma maneira quando se refere a Cristo como Palavra incarnada. Fora estas ocorrências, *palavra de Deus* e *palavra* aparecem minúsculas.

Gostaria de agradecer o conselho, a administração e o corpo docente do Reformed Theological Seminary por me concederem uma licença de estudo durante a primavera de 2007, que me ajudou na preparação para escrever este livro. Novamente agradeço a P&R Publishing por apoiar o meu trabalho ao longo de muitos anos, e especialmente a John J. Hughes e Karen Magnuson, que editaram este volume.

ABREVIATURAS

AGG	*Apologética para a glória de Deus*
ASV	American Stardard Version
AT	Antigo Testamento
CalCon	*Calvinist Contact*
CRC	Christian Reformed Church
CVT	*Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*
CWM	Contemporary Worship Music
DCL	*A doutrina da vida cristã*
DG	*A doutrina de Deus*
DKG	*A doutrina do conhecimento de Deus*
DWG	*A doutrina da Palavra de Deus*
ER	*Evangelical Reunion*
ESV	English Standard Version
GKN	Gereformeerde Kerken in Nederland
Guardian	*The Presbyterian Guardian*
IRB	*International Reformed Bulletin*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JPP	*Journal of Pastoral Practice*
KJV	King James Version
LXX	Septuaginta, a tradução grega da Bíblia hebraica, amplamente utilizada nos tempos de Jesus e dos apóstolos
NASB	New American Standard Bible
NEBA	*The Nature and Extent of Biblical Authority*
NVI	Nova Versão Internacional
NKJV	New King James Version
NLT	New Living Translation
NTLH	Nova Tradução na Linguagem de Hoje
NOG	*Não há outro Deus*
NT	Novo Testamento
RES	Reformed Ecumenical Synod
RESTB	*RES Theological Bulletin*
SBL	*Salvation Belongs to the Lord*
CFW	*Confissão de Fé de Westminster*
CMW	*Catecismo Maior de Westminster*
BCW	*Catecismo Menor de Westminster*
WTJ	*Westminster Theological Journal*

Parte um

ORIENTAÇÃO

Capítulo 1

O modelo da palavra pessoal

A principal argumentação deste volume é que o discurso de Deus ao homem é algo real. É muito semelhante a uma pessoa conversando com outra. Deus fala de tal maneira que podemos entendê-lo e responder de maneira adequada. E as respostas adequadas são de vários tipos: convicção, obediência, afeição, arrependimento, riso, dor, tristeza e assim por diante. Muitas vezes o discurso de Deus é proposicional: Deus nos transmite uma informação. Mas é muito mais do que isso. Esse discurso inclui todas as características, funções, beleza e riqueza da linguagem que vemos na comunicação humana, e mais. Assim, o conceito que desejo defender é mais amplo do que o da "revelação proposicional" que debatemos com tanto ardor quarenta anos atrás, apesar de incluí-la. Minha tese é a de que a Palavra de Deus, em todas as suas qualidades e aspectos, é uma comunicação pessoal dele conosco.

Imagine Deus falando a você exatamente agora, de modo tão realista quanto você possa imaginar, talvez de pé ao lado da sua cama à noite. Ele conversa com você como se fosse o seu melhor amigo, seu pai ou o seu cônjuge. Não há dúvida em sua mente quanto a quem ele seja: ele é Deus. Na Bíblia, Deus frequentemente falou a pessoas dessa maneira: com Adão e Eva no jardim; com Noé; com Abraão; com Moisés. Por alguma razão, todos eles estavam completamente convencidos de que era Deus quem falava, mesmo quando lhes dizia para fazer coisas que eles não entendiam. Se Deus me tivesse dito para levar o meu filho para o alto de uma montanha e queimá-lo como sacrifício, como pediu a Abraão em Gênesis 22, eu teria chegado à conclusão de que ele não era e não poderia ser Deus, porque Deus nunca daria tal ordem. Mas, de alguma modo, Abraão não levantou essa dúvida. De algum modo, ele sabia que Deus lhe havia falado e sabia o que Deus esperava que ele fizesse. A esta altura questionamos Abraão, assim como Søren Kierkegaard, em *Fear and Trembling*.[1] Mas se Deus é Deus, se Deus é quem ele diz ser, não é provável que ele seja capaz de persuadir Abraão de que era Deus quem realmente estava falando? Ele não é capaz de se identificar claramente com a mente de Abraão?

Agora imagine que, quando Deus fala a você pessoalmente, ele lhe dá alguma informação ou ordena que você faça algo. Você se inclinará a debater com ele? Você criticará o que ele diz? Você encontrará algo inadequado em seu conhecimento ou na justiça dos seus mandamentos? Espero que não. Pois esse é o caminho para o

[1] City, NY: Doubleday, 1954; [Temor e tremor (NE)].

desastre. Quando Deus fala, nosso papel é crer, obedecer, nos deliciarmos, nos arrependermos, lamentar – o que ele desejar que façamos. Nossa resposta deve ser sem reservas, vinda do coração. Uma vez que entendemos (e, claro, muitas vezes entendemos mal), não devemos hesitar. Algumas vezes encontramos oportunidade para criticar as palavras uns dos outros, mas as palavras de Deus não estão sujeitas a críticas.

Na Bíblia, algumas vezes ouvimos sobre "discussões" entre Deus e seus interlocutores. Abraão suplicou pela vida de seu sobrinho Ló em Sodoma (Gn 18.22–33) e Moisés pleiteou que Deus não destruísse Israel (Êx 33.12–23). Mas nenhum ser humano, em tal diálogo, deve questionar a verdade do que Deus diz, o direito de Deus fazer o que quer ou a justiça das decisões de Deus. A própria pressuposição do argumento de Abraão, de fato, é: "não fará justiça o Juiz de toda a terra?" (Gn 18.25), uma pergunta retórica que deve ser respondida com um "sim". O debate de Abraão com Deus é uma oração, pedindo a Deus para fazer exceções ao julgamento vindouro que ele havia anunciado. Abraão persiste naquela oração, como todos os cristãos deveriam fazer. Mas ele não questiona a verdade das palavras de Deus a ele (Rm 4.20–21) ou a justiça dos planos de Deus.[2] Para ser mais exato, algumas vezes, os crentes, nas Escrituras, encontraram falha em Deus, como fez Jó (40.2), mas isso é pecado e tais pessoas precisam se arrepender (40.3–5; 42.1–6).

O discurso pessoal de Deus não é uma ocorrência extraordinária na Escritura. Na verdade, é o principal mecanismo a impulsionar a narrativa bíblica avante. Na história bíblica, o que está em questão é sempre a Palavra de Deus. Deus fala a Adão e Eva no jardim para definir a tarefa fundamental deles (Gn 1.28). Toda a história humana é nossa resposta àquela Palavra de Deus. Deus fala a Adão novamente, proibindo-o de comer o fruto proibido (2.17). Aquela palavra põe uma questão diante do primeiro casal: se obedecerem, Deus continuará a abençoá-los; se não obedecerem, ele os amaldiçoará. A narrativa não contempla dúvida a respeito de o casal saber que era Deus quem falava. Nem permite a possibilidade de que não tivessem entendido o que ele estava dizendo. Deus lhes havia dado uma palavra pessoal, pura e simples. A responsabilidade deles era clara.

Isso é o que significa dizer que a Palavra de Deus é *autoritativa*. A *autoridade* da Palavra de Deus varia amplamente de acordo com as muitas funções que alistei. Quando Deus comunica informações, somos obrigados a acreditar nelas. Quando nos diz para fazer alguma coisa, somos obrigados a obedecer. Quando nos conta uma

[2] Sobre a questão de se Deus pode mudar sua opinião, veja *DG,* p. 559–572. E, na mesma obra, p. 150, que também é relevante para a questão sobre se os decretos de Deus são, em alguma medida, dependentes dos acontecimentos da história, isto é, como a preordenação de Deus se relaciona com sua presciência.

parábola, somos obrigados a nos colocar na narrativa e meditar sobre as implicações dela. Quando expressa afeição, somos obrigados a apreciar e retribuir. Quando nos promete algo, somos obrigados a confiar. Definiremos a *autoridade* da linguagem como a capacidade de criar uma obrigação no ouvinte. Assim, o discurso de uma autoridade absoluta cria uma obrigação absoluta. Obrigação não é o único conteúdo da linguagem, como vimos, mas é o resultado da *autoridade* da linguagem.

Como sabemos, Adão e Eva desobedeceram. Muitas perguntas são levantadas nesse ponto. Como pessoas a quem Deus havia declarado "muito boas", juntamente com o restante da criação (Gn 1.31), desobedeceram a sua palavra? A narrativa não nos diz. Outra pergunta é por que eles teriam desejado desobedecer a Deus. Eles sabiam quem Deus era. Eles entendiam a autoridade da sua palavra e seu poder para amaldiçoar ou abençoar. Por que tomariam uma decisão que claramente traria maldição sobre si mesmos? A questão se complica um pouco pela presença de Satanás na forma de uma serpente. Satanás se atreveu a interpor uma palavra que rivalizava e contraditava a palavra de Deus. Mas, para começar, por que Adão e Eva dariam algum crédito a Satanás? A resposta mais profunda, penso eu, é que Adão e Eva queriam ser seus próprios deuses. De maneira impulsiva, arrogante e, sem dúvida, irracional, trocaram a verdade de Deus por uma mentira (cf. Rm 1.25). Assim, trouxeram a maldição de Deus sobre si mesmos (Gn 3.16–19). Evidentemente, deviam ter feito uma escolha melhor. A palavra de Deus era clara e verdadeira. Eles deviam tê-la obedecido.

Noé também ouviu o discurso pessoal de Deus, dizendo a ele para construir uma arca. Ao contrário de Adão, ele obedeceu a Deus. Ele deve ter pensado, como seus vizinhos e como Adão, que Deus não podia estar correto a respeito daquilo. Por que construir um barco gigantesco num deserto? Mas Noé obedeceu a Deus e o Senhor vindicou sua fé. Do mesmo modo aconteceu a Abraão, Isaque, Jacó, Moisés, Josué, Gideão, Davi. Todas essas narrativas e outras começam com o discurso pessoal de Deus, frequentemente dizendo algo difícil de acreditar ou dando uma ordem a respeito de algo difícil de fazer. O curso da narrativa depende da resposta do personagem, em fé ou descrença. Hebreus 11 traz um sumário dos que agiram com fé. Em ambos os testamentos, fé é ouvir a Palavra de Deus e executá-la.

Esta é a história bíblica: a história de Deus falando ao povo pessoalmente e o povo respondendo de modo adequado ou inadequado.

A Escritura é franca com respeito à verdadeira natureza da vida cristã: ter a Palavra de Deus e obedecê-la. Jesus disse: "Aquele que tem os meus mandamentos e os guarda, esse é o que me ama" (Jo 14.21). Tudo o que sabemos sobre Deus, sabemos porque ele nos disse, por meio de seu discurso pessoal. Todos os nossos deveres para com Deus vêm de seus mandamentos. Todas as promessas de salvação

por meio da graça de Cristo são promessas de Deus, de sua própria boca. Que outra fonte existiria para uma mensagem de salvação que tanto contradiz nossos próprios sentimentos de autovalorização, nossas próprias ideias de como obter o favor de Deus?

Ora, com certeza, existem dúvidas a respeito de onde podemos encontrar as palavras pessoais de Deus hoje, pois normalmente ele não nos fala mais como o fazia com Abraão. (Essas são questões relativas ao *cânon*.) E existem perguntas sobre como podemos entender as palavras de Deus, dada nossa distância da cultura na qual foram dadas. (Essas são questões *hermenêuticas*.) Darei atenção a essas perguntas no momento adequado. Mas a resposta *não pode* ser que as palavras pessoais de Deus estão indisponíveis a nós, ou não nos são compreensíveis. Se dissermos qualquer destas coisas, perderemos todo o vínculo com o evangelho bíblico. A ideia de que Deus se comunica com os seres humanos com palavras pessoais permeia toda a Escritura e é central para cada doutrina da Escritura. Se Deus, de fato, não tem falado a nós pessoalmente, então perdemos qualquer base para crer na salvação pela graça, no juízo, na expiação de Cristo – na verdade, no Deus bíblico. Na verdade, se Deus não tem nos falado pessoalmente, então tudo o que é importante no Cristianismo é especulação humana e fantasia.

Apesar disso, deve ser evidente para qualquer um que tenha estudado a história recente da teologia que as tradições liberal e neo-ortodoxa em voga têm, de fato, negado que tais palavras pessoais ocorreram e até mesmo que pudessem ocorrer. Outros têm dito que, embora as palavras pessoais de Deus possam ter ocorrido no passado, não estão mais disponíveis a nós como palavras pessoais por causa dos problemas de hermenêutica e cânon. Se tais teologias são verdadeiras, tudo está perdido.

Este livro é simplesmente uma exposição e defesa do modelo bíblico de comunicação divina por meio de uma palavra pessoal. Como tal, será diferente de muitos livros sobre a teologia da revelação e da Escritura. É óbvio que este livro divergirá das posições liberal e neo-ortodoxa, mas não gastará muito tempo analisando-as. Nem se assemelhará a muitos livros recentes de autores mais conservadores que têm o propósito de mostrar quanto podemos aprender da crítica bíblica e como o conceito de inerrância precisa ser redefinido, circunscrito ou descartado.[3] Não duvido que possamos aprender algo da crítica bíblica, mas este não é o meu interesse aqui. Quanto à inerrância, penso que é uma ideia perfeitamente boa quando entendida na acepção que o dicionário lhe confere e de acordo com as

[3] Para exemplos de como respondo a tais argumentos, veja minhas resenhas dos livros recentes de Peter Enns, N. T. Wright e Andrew McGowan.

intenções de seus usuários originais. Mas ela é apenas um elemento de um quadro maior. O termo *inerrância*, na verdade, diz muito *menos* do que precisamos dizer ao louvar a autoridade da Escritura. Argumentarei que a Escritura, juntamente com todas as outras comunicações de Deus a nós, deve ser tratada como nada menos do que palavra pessoal de Deus.

Para provar este ponto, não penso ser necessário seguir a prática teológica hoje comum de estabelecer a história da doutrina e suas alternativas contemporâneas e depois, no pequeno espaço que sobrar, escolher entre as opções viáveis. Resumi meu ponto de vista sobre a tradição liberal aqui nos capítulos 3–7 e espero que nas próximas edições deste livro e em outros escritos eu encontre tempo para interagir mais detalhadamente com aqueles escritos.[4] Mas, embora possamos aprender da história da doutrina e dos teólogos contemporâneos, as respostas finais para nossas perguntas devem vir da própria Palavra de Deus. E não penso que seja preciso procurar com tanto afinco para encontrar essas respostas. Você não precisa se empenhar em exegeses confusas e complicadas. Você precisa apenas olhar para as coisas óbvias e ser guiado por elas, em vez de seguir por um ceticismo iluminista. Este livro tentará estabelecer aqueles ensinos óbvios e explorar algumas de suas implicações.

A principal diferença entre este livro e outros livros sobre as doutrinas da revelação e da Escritura é que estou tentando aqui, acima de tudo, ser rigorosamente consistente com o ponto de vista da própria Escritura sobre si mesma. Nesse sentido, estou interessado não apenas em defender o que a Escritura diz acerca da Escritura, mas em defendê-la por meio da própria cosmovisão, epistemologia[5] e valores bíblicos.[6] Que existe uma circularidade aqui, eu não duvido. Estou defendendo a Bíblia a partir da Bíblia. Certo tipo de circularidade é inevitável quando se procura defender um padrão fundamental de verdade, pois a própria defesa deve se justificar por tal padrão.[7] Obviamente, não hesitarei em trazer considerações extrabíblicas para manter o argumento quando tais considerações forem aceitáveis dentro da epistemologia bíblica. Porém, mais importante do que isso, confio que o Espírito Santo trará convicção aos leitores deste livro. Veremos que a comunicação de Deus com os seres humanos é sobrenatural do começo ao fim.

[4] Para exemplos de tal interação, veja apêndices A deste volume.

[5] Formulei aquilo que penso ser parecido com uma epistemologia bíblica em *DKG*.

[6] *DCL* foca nos valores bíblicos. *DKG* prova o argumento de que a epistemologia bíblica pode ser entendida como uma subdivisão da ética bíblica.

[7] Veja *DKG*, p. 146–149.

Capítulo 2

Senhorio e Palavra

Se desejamos entender a natureza da Palavra de Deus, certamente devemos entender algo a respeito do Deus que fala. Em meus outros escritos (veja especialmente os primeiros sete capítulos de *DG*), fiz uma lista de algumas maneiras importantes pelas quais o Deus da Escritura diverge de todos os deuses de outras religiões e dos princípios dos filósofos. Eu os resumirei aqui.

DEUS É UMA PERSONALIDADE ABSOLUTA

O Deus bíblico é o ser supremo do universo – eterno, imutável, infinito. Ele é autoexistente, autoautenticador e autojustificador. Ele não depende de outra realidade para a sua existência, nem para satisfazer suas necessidades. Nesse sentido ele é absoluto. Mas ele não é apenas absoluto. Ele também é pessoal, uma *personalidade absoluta*.

Além disso, o Deus bíblico não é apenas pessoal, mas tripessoal. Seu amor próprio, por exemplo, na Escritura, não é baseado no modelo de uma admiração própria individual, narcisista (apesar de que Deus não estaria errado em se amar desta maneira). Em vez disso, seu amor próprio é totalmente interpessoal: o Pai amando o Filho, o Filho amando o Pai e o amor de ambos envolvendo o Espírito Santo e seu próprio amor por eles. Deus é, para nós, o supremo modelo não somente de virtudes pessoais, mas também das interpessoais.

Outras religiões e filosofias honram seres absolutos, tais como o Brahma Hindu, as Moiras Gregas, a Primeira Causa de Aristóteles, o Absoluto de Hegel. Mas nenhum destes seres é pessoal. Eles não nos conhecem nem nos amam, não tomam decisões, não fazem planos para a História. De modo significativo em nosso presente contexto, eles não *falam* conosco.

Outras religiões e filosofias honram deuses pessoais, como os politeístas de Canaã, Grécia, Egito, Babilônia, Índia e o paganismo moderno. Apesar disso, nenhum desses deuses pessoais é absoluto. Somente na religião bíblica o ser supremo é uma personalidade absoluta. E somente na religião bíblica o ser supremo *fala*. E somente na religião bíblica o Deus que fala é absoluto, um ser que, de modo significativo, não precisa de nada ou ninguém além de si mesmo para validar o seu discurso.

Considere a enorme importância do fato de que o Criador do céu e da terra, que soberanamente governa todos os acontecimentos do universo, de fato conhece,

favorece e até mesmo ama os seres humanos – e *fala* conosco.

É claro que existem outras religiões que abordam a ideia bíblica de um Deus pessoal absoluto. Entre elas, o Islamismo, o Judaísmo, as Testemunhas de Jeová e o Mormonismo. Essas se apresentam como se acreditassem que o ser supremo é uma pessoa absoluta. Creio que esta reivindicação é inconsistente com outras coisas nessas religiões. Certamente, nenhuma destas religiões defende a personalidade tripla absoluta do teísmo bíblico. Mas meu argumento, aqui, é que, mesmo nestas religiões, a reivindicação de crer em um Deus pessoal absoluto parte da Bíblia. Pois todas estas religiões são profundamente influenciadas pela Bíblia, apesar de terem-na abandonado de muitas formas.

DEUS É O CRIADOR

Deus, a tripersonalidade absoluta, está relacionado com o mundo em termos da *distinção Criador-criatura*. Ele é absoluto, nós não somos. Cornelius Van Til expressou esta distinção em um diagrama com um círculo grande (Deus) e um pequeno abaixo dele (a criação). Deus e o mundo são distintos.

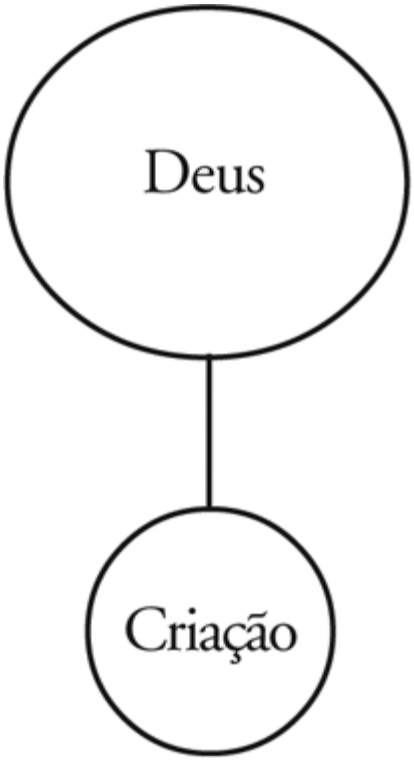


Fig. 2.1. Dois círculos

O mundo nunca pode se tornar Deus, nem Deus pode se tornar criatura. Mesmo na pessoa de Cristo, na qual existe a mais íntima união possível entre Deus e a natureza humana, não há (de acordo com a formulação do Concílio de Calcedônia,

451 d.C.) mistura ou confusão das duas naturezas. Na encarnação, Deus não abandona ou compromete sua deidade, mas se reveste da humanidade. Na salvação, não nos tornamos Deus; pelo contrário, aprendemos a servir-lhe como criaturas fiéis.

Ao mesmo tempo, o Criador e a criatura não estão distantes entre si. Isso também é evidente na pessoa de Cristo, no qual divindade e humanidade são inseparáveis, apesar de distintos. Na verdade, o Criador está sempre presente para suas criaturas. A coisa mais importante a respeito de qualquer criatura é sua relação com o Criador. A vida da criatura, em todo sentido, em qualquer momento, é possível e significativa somente por causa desse relacionamento. Nele nós vivemos, e nos movemos, e existimos (At 17.28).

DEUS É O SENHOR DA ALIANÇA

O Criador se relaciona com a criatura como o seu *Senhor da aliança*. *Senhor* representa a palavra hebraica *"YHWH"* (Êx 3.15), o nome pelo qual ele quer que seu povo se lembre dele para sempre. Assim, as principais confissões de fé na Bíblia são confissões do senhorio de Deus (Dt 6.4–5; Rm 10.9; 1Co 12.3; Fp 2.11). Deus realiza todos os seus prodígios para que o povo "saiba que eu sou o Senhor" (Êx 6.7; 7.5, 17; 8.22; 10.2; 14.4, etc.). A mensagem principal do Antigo Testamento é "Deus é o Senhor". A mensagem principal do Novo Testamento é "Jesus Cristo é Senhor".

Dizer que Deus é Senhor é dizer que tudo o mais lhe serve. O relacionamento entre Senhor e servo é chamado *aliança*. Como na seção anterior, sobre Deus como Criador, não pode haver confusão entre Senhor e servo.

Na Escritura, o senhorio pactual de Deus tem três conotações principais: (1) Deus, por seu poder supremo, está totalmente no *controle* da criação. (2) O que Deus diz é, no final das contas, *autoritativo*, no sentido que anteriormente discutimos. (3) Como Senhor da aliança, ele concede à criação (e a partes da criação, tais como Israel ou a igreja) relacionamentos especiais com ele, relacionamentos que levam à bênção ou à maldição. Assim, ele está sempre *presente com* eles. Ele estava literalmente presente com Israel no tabernáculo e no templo. Ele se tornou definitivamente presente conosco na encarnação de Jesus Cristo. E seu Espírito habita nos cristãos do Novo Testamento, fazendo deles seu templo. Verdadeiramente, Deus é "Deus conosco", Emanuel.

Eu descrevo o controle, a autoridade e a presença de Deus como os três *atributos de senhorio*. Penso que existe algum relacionamento entre estes e as três pessoas da Trindade: em geral, o Pai formula o plano divino eterno da natureza e da História (autoridade), o Filho executa tal plano (controle) e o Espírito o aplica a toda pessoa e

coisa (presença). Essa tríade ecoa por muitas áreas do ensino da Escritura e, como veremos, é refletida em toda a doutrina bíblica da palavra de Deus.

Como em livros já publicados sobre senhorio, também distinguirei três *perspectivas* pelas quais podemos olhar toda a realidade, fazendo uma correspondência com os três atributos de senhorio: na perspectiva *situacional*, examinaremos a natureza e a história acontecendo sob o poder controlador de Deus. Na perspectiva *normativa*, olharemos para o mundo como revelação autoritativa de Deus a nós. E, na perspectiva *existencial*, focalizaremos nossa própria natureza interna, nossa experiência pessoal, da qual Deus escolheu estar próximo. Essas são perspectivas, pois não podemos compreender totalmente a realidade por uma perspectiva sem considerar as outras duas.

Se Deus se comunica com suas criaturas, é óbvio que ele deve se comunicar como Senhor, pois isso é o que ele é. Ele não pode abandonar seu senhorio enquanto fala conosco. Assim, sua palavra deve vir a nós com poder absoluto (capaz de realizar seus propósitos, Is 55.11), autoridade (fora do alcance da crítica, Rm 4.20; como já descrevemos, a autoridade da linguagem cria a obrigação) e presença (a Palavra como lugar da habitação pessoal de Deus, Jo 1.1; Hb 4.12–13). A palavra de Deus é a palavra do Senhor. Assim, ela não pode ser outra coisa senão a palavra pessoal que anteriormente discutimos.

PARTE DOIS

A PALAVRA DE DEUS NA TEOLOGIA MODERNA

O restante deste livro seguirá o padrão das minhas três perspectivas. Na Parte 2, discutirei os pontos de vista da revelação e da Escritura defendidos por teólogos das principais tendências liberais. Isto é, a nossa perspectiva situacional, a situação teológica dentro da qual pregamos e ensinamos a autoridade da Palavra de Deus. A Parte 3 exporá como a própria Escritura define a palavra, a perspectiva normativa. A Parte 4 discutirá os meios pelos quais a palavra de Deus vem dos lábios dele para o nosso coração, a perspectiva existencial.

Capítulo 3

Concepções modernas sobre a revelação

Seguindo o exemplo da Escritura, prefiro o termo *palavra de Deus* a *revelação* quando considero a comunicação de Deus com suas criaturas. A Escritura usa ambos os termos, mas *palavra* com muito mais frequência. *Palavra* é comunicação de Deus. *Revelação* é o conteúdo revelado pela palavra. Os dois termos podem ser usados intercambiavelmente, mas prefiro usar a terminologia bíblica mais comum. Contudo, a teologia moderna em voga desde meados de 1650 até o presente tem escolhido falar com mais frequência em *revelação* e talvez seja melhor apresentar esses conceitos modernos com uma terminologia diferente da que é enfatizada na Escritura.

Falarei sobre teologia *moderna* e *liberal* como sinônimas: como sendo aquele tipo de teologia que não aceita a autoridade absoluta da Bíblia. É claro que existem nuanças nesses termos que não posso discutir neste resumo. Assim, descreverei como liberal alguns que, como Karl Barth, preferem não ser descritos desta maneira. Geralmente é melhor descrever pessoas com termos que elas mesmas escolheram para se descrever, mas isso não pode ser uma regra absoluta.

O que distingue os pontos de vista modernos sobre a revelação daqueles que são ortodoxos (na minha concepção, bíblicos) é a sua afirmação de *autonomia* humana no campo do conhecimento.[1] Autonomia intelectual é a visão de que os seres humanos têm o direito de buscar conhecimento do mundo de Deus sem estarem sujeitos à revelação de Deus. Isso apareceu pela primeira vez na história do pensamento na narrativa de Gênesis 3 sobre a queda, na qual Adão e Eva tomaram a decisão de desobedecer a palavra pessoal de Deus a eles. Em sua decisão, eles afirmaram o direito de pensar de maneira autônoma, até o ponto de contradizerem o próprio Deus.

O espírito de autonomia está subjacente a toda decisão pecaminosa de cada ser humano. Como anteriormente observei, sob determinado ponto de vista ele é irracional. Paulo nos diz, em Romanos 1.18–32, que os seres humanos conhecem a

[1] Minha ênfase na autonomia se deve, em grande parte, à influência da obra de Cornelius Van Til. Herman Dooyeweerd também contestou, de maneira ampla e com grande profundidade, a "falsa autonomia do pensamento teórico". Veja seu livro *A New Critique of Theoretical Thought* (Lewiston, NY: Edward Mellen Press, 1997). Tenho alguns pontos de discordância com Van Til, e ainda mais com Dooyeweerd. Mas creio que esses dois pensadores merecem mais atenção do que a que têm recebido nos círculos teológicos e filosóficos.

Deus claramente, pois ele se revela na criação, mas que, mesmo assim, escolheram reprimir esse conhecimento e trocá-lo por uma mentira. Como alguém poderia imaginar que contradizer o Mestre do universo poderia ser uma decisão sábia? Essa tolice espelha o paradigma bíblico da irracionalidade, a tolice do próprio Satanás, que (novamente em face do claro conhecimento) tenta substituir Deus no trono do universo.

Nesse projeto satânico, o homem procura se tornar o seu próprio senhor. Ele nega o controle supremo de Deus, sua autoridade e presença. Ele nega que tal Senhor exista ou atribui senhorio a algo na criação. Se ele nega que existe um Senhor, aceita o *irracionalismo*, a teoria de que não existe um significado máximo no universo. Se ele confere senhorio a algo finito (*i.e.*, idolatria), aceita o *racionalismo*, a concepção de que um conhecimento divino pode ser obtido apenas da criação.

É óbvio que Satanás e seus seguidores defendem o racionalismo irracionalmente, pois não têm razão ao insistir que sua mente é o critério último de verdade. De modo similar, defendem o irracionalismo racionalmente, admitindo a autoridade última de sua própria mente. Assim, no pensamento do incrédulo, racionalismo e irracionalismo são dois lados de uma mesma moeda, embora sejam, na verdade, contraditórios. Essa contradição é parte da irracionalidade de tudo isso. Essa irracionalidade permeia toda a estrutura do conhecimento humano. Assim, podemos entender como a presunção da autonomia intelectual destrói o conhecimento.

É óbvio, como mostra Romanos 1, que Satanás e seus discípulos têm um conhecimento claro de Deus, conhecimento que reprimem. Mas eles têm esse conhecimento claro de Deus *apesar*, e não *por causa*, de seu compromisso com a autonomia. Se fossem consistentes com seu compromisso com a autonomia, eles não poderiam saber nada.

Podemos ver esse espírito de autonomia em todo pecado. Como em Gênesis 3, o pecado pressupõe autonomia. Ele supõe que Deus não existe ou que não tenha nos dado sua palavra pessoal. Isso é verdadeiro com respeito aos pecados de indivíduos, famílias e nações. É verdadeiro para todos os tipos de pecado: furto, adultério, assassinato, fraude. Também é verdadeiro com respeito a pecados intelectuais: negar a verdade diante de conhecimento claro. Por que alguém imaginaria que o intelecto poderia ser deixado de fora de nosso relato de pecados? A mente é parte de nosso ser. Ela contribui para o pecado tanto quanto nossa vontade e sentimentos, tanto quanto nossos braços e pernas. É assim que o espírito de autonomia aparece na história do pensamento humano.

Na história da religião, os seres humanos inventam ídolos (falsos deuses) e atribuem a eles certo tipo de superioridade, embora os pagãos não chegassem a afirmar que seus falsos deuses tinham autoridade, presença ou controle supremos.

Mas, por volta de 600 a.C., algo novo aparece no pensamento ocidental, começando entre os pensadores gregos na Ásia Menor. Esses pensadores, tais como Tales, Anaxímenes e Anaximandro, receberam um nome singular, porque seus pensamentos eram significantemente diferentes dos mestres e escritores religiosos anteriores. Eram os *filósofos*. Em si, o termo é bom, designando amor à sabedoria. Nesse sentido, os cristãos também deveriam se dedicar à filosofia. Mas os filósofos gregos receberam esse nome não por causa de seu amor geral à sabedoria, mas por causa de uma característica peculiar ao seu pensamento. A característica era o compromisso com a autonomia intelectual. Os filósofos rejeitaram a autoridade da religião e da tradição e insistiram na exclusiva autoridade suprema da razão humana.[2]

A filosofia grega caiu no paradoxo que atribuo a todos os que defendem um pensamento autônomo, o do racionalismo e irracionalismo. Os filósofos gregos eram racionalistas, no sentido em que abraçavam a autoridade máxima da razão humana, e irracionalistas no sentido em que negavam a existência de qualquer fonte adequada de ordem no mundo. Seu projeto, tão sofisticado como se tornou em pensadores posteriores tais como Platão e Aristóteles, consistia na tarefa impossível de impor uma ordem racional em um mundo essencialmente irracional – ou, como eles diziam, categorizar a matéria pela forma.

Nos primeiros séculos depois da ressurreição de Jesus, o pensamento bíblico veio a influenciar a discussão filosófica. Os pensadores cristãos fizeram uso da filosofia grega, mas a modificaram consideravelmente por sua lealdade à cosmovisão bíblica. Contudo, eles não se desligaram completamente da concepção grega. A *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (1225–1274) começa com uma distinção entre duas disciplinas: filosofia, que opera apenas pela "razão natural", e teologia, que apela à revelação divina. No pensamento de Aquino, essas duas esferas de certo modo se sobrepunham. Mas em seu trabalho sempre havia alguma confusão quanto ao papel da revelação na esfera designada à razão natural. Ele, no mínimo, sugere que a autonomia intelectual é possível e legítima em certo nível e em algumas áreas do pensamento.

O século 17 d.C. trouxe uma mudança semelhante ao nascimento da filosofia por volta de 600 a.C. Os "escolásticos" medievais, tais como Tomás de Aquino, na tentativa de associar o pensamento bíblico à filosofia grega, haviam criado suas próprias tradições filosóficas cristãs, as quais esperava-se que todos os filósofos posteriores subscrevessem. Mas, assim como Tales rejeitou as tradições dos sacerdotes e poetas gregos, René Descartes (1596–1650) e outros rejeitaram as

[2] Para uma reflexão sobre as ideias filosóficas que influenciaram a compreensão teológica da revelação, veja minha resenha de Norman L. Geisler (org.), *Biblical Errancy*.

tradições do escolasticismo.

Desejando alcançar a certeza absoluta, Descartes resolveu duvidar de qualquer coisa que não "entendesse pelos seus próprios sentidos ser, clara e distintamente, verdadeira". Para ele, todos os ensinamentos da igreja, assim como as tradições filosóficas, estavam, nesse sentido, sujeitas a dúvida. A única ideia que entendeu ser verdadeira clara e distintamente foi o fato de que ele próprio pensava. Daí o famoso *cogito, ergo sum*, "penso, logo, existo". A partir desta verdade básica, Descartes propôs erguer, por dedução lógica, toda a estrutura do conhecimento humano. Entre as verdades, naquela estrutura, estava a existência de Deus. Descartes, na verdade, professava ser cristão. Mas sua filosofia e teologia estavam fundamentadas na autonomia humana, que, como já vimos, é radicalmente contrária aos ensinamentos bíblicos.

A autonomia intelectual tem sido a regra na filosofia até o presente, com poucas exceções. De fato, esse princípio tem infectado profundamente a teologia também.

Um contemporâneo mais jovem de Descartes, Baruch Spinoza (1634–1677), tentou continuar o programa de Descartes mais consistentemente, desenvolvendo sua filosofia na forma de um sistema geométrico em sua obra *Ética* (1674). Mas Spinoza também aplicou o princípio de autonomia intelectual a assuntos mais explicitamente teológicos. Em 1670, publicou seu *Tratado Teológico-Político*, no qual lidava com a natureza e interpretação da Escritura e suas implicações para a política. Nesse volume, ele defende a liberdade de pensamento na sociedade, atacando a superstição. Ele combate a ideia de que a Bíblia, corretamente interpretada, deixa a razão absolutamente livre. O conhecimento racional é revelação tanto quanto qualquer coisa na Escritura. A profecia não pode oferecer conhecimento dos fenômenos além dos disponíveis unicamente à razão. Eventos miraculosos, que contradizem as leis percebidas pela razão, nunca podem acontecer. Spinoza nega a autoria mosaica do Pentateuco e muitas outras ideias tradicionais a respeito da origem da Escritura. Na essência, ele propõe que leiamos a Bíblia como qualquer outro texto antigo, sujeitando-a aos critérios da razão humana. Ela é a Palavra de Deus somente no sentido de que Deus endossa todas as conclusões da razão. E, é óbvio, Spinoza entende que a razão é autônoma.

A abordagem que Spinoza faz da Escritura (do mesmo modo que outros no século 17, tais como Thomas Hobbes e Richard Simon) tornou-se rapidamente o ponto de vista predominante da teologia acadêmica em voga. Os platonistas de Cambridge, na Inglaterra do século 17, tais como Ralph Cudworth e Benjamin Whichcote, afirmaram a primazia da razão, como o fizeram os deístas, tais como Lord Herbert de Cherbury e Matthew Tindal. Estes foram os precursores do famoso Iluminismo do século 18, do qual Voltaire, Denis Diderot e Gotthold Ephraim

Lessing são representantes bem conhecidos. Do século 18 até o 20, os alemães lideraram no campo da crítica bíblica, com as contribuições de H. S. Reimarus, D. F. Strauss, F. C. Baur, Julius Wellhausen, Johannes Weiss, Albert Schweitzer e Rudolf Bultmann para a tradição liberal. Atualmente, o "Seminário Jesus", nos Estados Unidos (de John Dominic Crossan, Robert Funk, Marcus Borg e outros), deixa claro em suas declarações oficiais o que pode ou não ser crido no Novo Testamento.

Alguns destes são mais positivos, outros mais negativos, quanto ao valor doutrinário e histórico da Escritura. Mas posso dizer seguramente que nenhum dos acima listados jamais considerou com seriedade a questão sobre a aceitabilidade do raciocínio autônomo. Os estudiosos e clérigos conservadores, na verdade, discordaram deste princípio ou, pelo menos, recusaram-se a aceitá-lo. Mas dentro do próprio movimento liberal não houve consideração da alternativa. A autonomia intelectual foi aceita como uma pressuposição, como algo fundamental, que não deveria ser discutido. A ideia era que qualquer um que discordasse simplesmente não era um erudito, não estava qualificado para fazer pesquisa séria.

Muitos discordaram e, portanto, mantiveram a autoridade da Escritura como a igreja sempre havia feito antes de Spinoza. Neste sentido nos lembramos dos nomes dos estudiosos bíblicos E. W. Hengstenberg, J. F. K. Keil, Franz Delitzsch, Theodor Zahn, B. B. Warfield, Robert D. Wilson, Geerhardus Vos, J. Gresham Machen, George E. Ladd, F. F. Bruce, Edward J. Young, Meredith G. Kline, Ned Stonehouse, Donald Carson, Richard Bauckham e Craig Blomberg. Certamente estes homens se qualificam como eruditos, se nos for permitido empregar uma definição menos tendenciosa de erudição do que a vigente na comunidade liberal.

Entretanto, o corpo docente das principais universidades foi dominado por aqueles que aceitavam o princípio da autonomia intelectual. Tudo aconteceu muito rapidamente. Não houve debate acadêmico a respeito de ser correto ou não, para os seres humanos, exercitar a razão sem a autoridade da revelação de Deus. Não houve muita discussão sobre se as universidades deveriam mudar os princípios que mantinham desde longa data a respeito da revelação divina. Pelo contrário, personalidades importantes simplesmente começaram a ensinar novos pontos de vista e não houve resistência significativa. Eles aceitaram a suposição da autonomia e se certificaram de que seus sucessores também a aceitassem. A política do *campus* certamente teve um papel fundamental nesse processo. Os conservadores sequer sabiam o que os havia atingido.

Em razão de os pastores receberem seu treinamento em universidades, logo a visão liberal se espalhou para as igrejas, de tal modo que, ao final do século 19, a maior parte das denominações existentes nos Estados Unidos dava suporte àquela abordagem. Em 1924, 1.274 ministros da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos

assinaram um documento chamado *Declaração de Auburn*, que negava que a inerrância da Escritura, o nascimento virginal de Cristo, a expiação substitutiva, a ressurreição de Cristo e seus milagres devessem ser testes de ortodoxia na denominação. Na década de 30, ministros daquela denominação foram disciplinados por insistir que os missionários da igreja cressem nas doutrinas aqui relacionadas. O comprometimento liberal com a autonomia intelectual havia feito com que essas doutrinas se tornassem opcionais e muitos líderes eclesiásticos as consideravam literalmente falsas. Aqueles que objetavam a essas novidades (os que eram contrários às reivindicações liberais de "tolerância") não recebiam respeito nem poder nos concílios da igreja.

Essa mudança foi assombrosa. A adoção da autonomia intelectual como princípio teológico certamente foi, no mínimo, tão importante quanto a adoção, em Niceia, da doutrina da Trindade, em 381, ou a doutrina das duas naturezas de Cristo, em 451. Embora sem qualquer concílio, sem qualquer discussão significativa, grande parte da igreja, durante o período de 1650 até o presente, veio a adotar o princípio da autonomia intelectual no lugar da autoridade das palavras pessoais de Deus. E essa nova doutrina mudou tudo. Quando se considera a autonomia intelectual, não existe razão para aceitar os ensinos bíblicos sobrenaturais, tais como a doutrina da Trindade e as duas naturezas de Cristo. Com base nela, o nascimento virginal, os milagres, a expiação, a ressurreição e o retorno glorioso de Jesus não são mais defensáveis. J. Gresham Machen mostrou, em *Christianity and Liberalism*, que o liberalismo rejeitou os ensinamentos históricos cristãos sobre a Bíblia, Deus, Cristo, expiação, salvação e igreja.[3] Alguns pensadores rejeitaram essas doutrinas tradicionais completamente. Outros as reinterpretaram de alguma forma simbólica. Em ambos os casos, essas doutrinas tiveram que baixar ao nível da razão humana autônoma.

Se essas doutrinas são verdadeiras, elas devem ser verdadeiras por causa do testemunho pessoal de Deus. Não há como serem validadas por meio da autoridade da razão autônoma. Na verdade, se a razão humana é autônoma, o Deus da Bíblia não existe, pois sua própria natureza como Criador exclui a autonomia de suas criaturas. E, na verdade, nada pode ser validado pela razão autônoma, pois, como vimos, tal raciocínio leva a uma dialética racionalirracional que destrói todo conhecimento. Por essa sopa de lentilhas, muitos na igreja têm renunciado ao seu direito de primogenitura, a palavra pessoal de Deus.[4]

[3] J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1923).

[4] Para maior discussão sobre a antítese entre pensamento bíblico e antibíblico a respeito da Palavra de Deus, veja "Antítese e a doutrina da Escritura", apêndice A deste volume.

Capítulo 4

Revelação e razão

Nos próximos capítulos, descreverei e avaliarei com mais detalhes as teologias liberais sobre a revelação. Organizarei essa discussão sob minhas três perspectivas: normativa, situacional e existencial. Sob a perspectiva normativa, considerarei a relação entre revelação e razão. Sob a situacional, discutirei revelação e história. E, sob a existencial, revelação e subjetividade humana. Depois haverá um capítulo sobre a importante relação entre a revelação e Deus de acordo com esses pontos de vista.

Já falei bastante sobre a relação entre revelação e razão e a visão liberal disto. Mas existe mais a ser dito. Espero que fique claro que minha queixa contra o liberalismo não é uma queixa contra a razão em si, mas contra as propostas: (1) que a razão humana opera de modo autônomo, e (2) que a razão autônoma proporciona o critério máximo de verdade e falsidade, certo e errado, pelo qual todas as coisas (inclusive a Escritura) devem ser julgadas.

A razão, em si, é uma boa dádiva de Deus. Traduções da Escritura para o inglês não usam o termo *razão* com o sentido filosófico. Mas a Bíblia está cheia do que chamamos de raciocínio. Por exemplo, Deus muitas vezes nos dá razões para os seus mandamentos. Em Êxodo 20.11, Deus ordena Israel a guardar o dia de sábado: "porque, em seis dias, fez o Senhor os céus e a terra". Israel não deve apenas descansar um dia por semana, mas descansar por essa razão. Deuteronômio 5.15 acrescenta outra razão: Deus resgatou Israel da escravidão no Egito e deu-lhes descanso, assim como eles deviam dar descanso a suas casas. Em Isaías 1.18, Deus convida Israel: "Vinde, pois, e arrazoemos". As cartas de Paulo, com frequência, contêm o termo *portanto*, como em Romanos 8.1 e 12.1. Paulo o usa para indicar as razões pelas quais o povo de Deus deve esperar em Deus e obedecer-lhe.

Mesmo quando os mandamentos de Deus parecem arbitrários, como em sua ordem a Adão de se abster do fruto proibido, existe uma razão: "porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás" (Gn 2.17). Mesmo se não houver uma relação óbvia entre comer o fruto e sofrer o julgamento de Deus, uma pessoa racional não fará uma escolha que se oponha aos desejos de Deus, que traga alienação dele e morte.

O culto a Deus, portanto, é um culto racional. Uma adoração da mente tanto quanto do coração. Aqueles que duvidam e desobedecem não são pessoas razoáveis, são "insensatos" (Sl 14.1; Pv 1.32; 1Co 1.20).

Mas a Escritura distingue entre raciocínio certo e errado. Na parábola dos talentos (Mt 25.14–30), o servo que decidiu não investir seu talento, mas enterrá-lo, teve boas razões para fazê-lo: "Senhor, sabendo que és homem severo, que ceifas onde não semeaste e ajuntas onde não espalhaste, receoso, escondi na terra o teu talento; aqui tens o que é teu" (v. 24–25). Na verdade, esse é um raciocínio razoavelmente plausível – raciocínio que eu poderia ter usado na mesma situação. Mas Jesus o condena não somente como enganoso, mas "mau" (v. 26). A razão é uma boa dádiva de Deus, mas é falível e influenciada pelo pecado.

Acredito que é melhor definir razão como uma capacidade humana, tal qual a nossa habilidade de ver, ouvir ou tocar. Razão é nossa habilidade de julgar de maneira consistente e logicamente válida. Ela nos capacita a ver se duas declarações são logicamente consistentes ou inconsistentes e quando um argumento é válido ou inválido. Tal qual nossa visão e audição, ela não é sempre precisa e pode ser distorcida pelo pecado. O pecado nos dá certa inclinação contra o raciocínio autoritativo de Deus e nos compromete com a autonomia intelectual, a qual, como vimos, destrói o conhecimento na medida em que é praticada de maneira cada vez mais consistente.

O termo *razão* pode ser usado descritivamente (referindo-se à habilidade que acabamos de descrever) ou normativamente (referindo-se ao correto uso desta habilidade). No primeiro uso, mesmo um mau raciocínio é um raciocínio. No segundo uso, um mau raciocínio não é, realmente, um raciocínio, é irracionalidade.

É importante, então, perguntar o que constitui um bom raciocínio. Existe, é claro, uma relação próxima entre razão e lógica, de tal modo que consideramos violações das leis da lógica como violações da razão também. Mas um argumento pode levar a uma conclusão falsa mesmo quando é um silogismo logicamente válido. Por exemplo, considere: "Todos os professores de teologia comem ratos. Dr. Clark é um professor de teologia. Portanto, Dr. Clark come ratos". Este é um argumento válido. Mas, em razão da primeira premissa ser falsa, a conclusão pode também ser falsa. Ou seja, silogismos sensatos requerem não somente validade lógica, mas também premissas verdadeiras. A lógica sozinha não nos diz se nossas premissas são falsas ou verdadeiras. Esse conhecimento deve vir de algum outro lugar. Portanto, não se pode julgar a força racional dos argumentos apenas pela lógica. O raciocínio lógico pressupõe, além do conhecimento da lógica, o conhecimento da realidade.

No contexto de uma cosmovisão bíblica, raciocínio lógico pressupõe Deus, o autor e padrão máximo de verdade lógica e de toda racionalidade humana. Negar a Deus, como vimos, leva, necessariamente, à irracionalidade (e também ao racionalismo!).

Como já vimos, as teologias liberais da revelação tiveram início entre filósofos tais como Baruch Spinoza, da tradição racionalista.[1] Parecia óbvio para eles que a

razão devia ter a palavra final na avaliação de afirmações sobre a revelação. Na verdade, a única alternativa parecia ser a de que fizéssemos aquelas afirmações de forma *irracional*. Surpreenderei os leitores ao dizer que os cristãos, também, devem crer na autoridade máxima da razão. Mas, ao dizer isso, uso *razão* no sentido normativo, a razão usada corretamente. A razão tem a última palavra porque pressupõe a realidade de Deus e se sujeita às "premissas" da revelação de Deus a nós.

A questão levantada frequentemente (como na obra *A religião nos limites da simples razão*, de Immanuel Kant)[2] era que, mesmo que um anjo fale a nós, nossa razão deve determinar se é realmente um anjo e se as palavras do anjo merecem ser seguidas. Essa questão é igualmente convincente (talvez um pouco mais alarmante) quando aplicada às palavras pessoais do próprio Deus. Até se o próprio Deus falasse a você, como a Abraão (Kant diria), sua razão deveria determinar se é realmente Deus falando e se Deus merece ser obedecido.

Pode ser surpreendente de novo, mas concordo com esse argumento. Sim, de fato, nossa razão deve avaliar toda alegação relativa à revelação, inclusive a do Deus bíblico. Mas o que constitui uma análise racional saudável dessas alegações? O problema com o argumento apresentado por Spinoza e Kant é sua suposição a respeito de como a razão deve funcionar. Ela simplesmente supõe, sem discutir a questão, que a razão deve funcionar autonomamente. Como vimos, essa afirmação deve ser desafiada. Ela leva à incompreensibilidade racional e à desgraça espiritual.

Uma avaliação racional legítima das palavras pessoais de Deus considerará a autoridade dele e concluirá que o ouvinte certamente deve crer nessas palavras sem objeção. Ao fazer essa avaliação, a razão está fazendo seu trabalho apropriado, da maneira adequada, e é completamente fidedigna.

Como veremos, pensadores liberais posteriores não gostaram da ideia de sujeitar Deus à razão humana, mas ainda a concebiam funcionando de modo autônomo. Na verdade, foi o caráter autônomo da razão que os levou a suspeitar da razão. Assim, eles subordinaram a razão à história (Albrecht Ritschl, Oscar Cullmann), ao sentimento (Friedrich Schleiermacher), a Jesus Cristo (Karl Barth), a um encontro pessoal (Martin Buber, Emil Brunner), à autocompreensão (Rudolf Bultmann), à comunidade (pensadores católicos romanos e alguns protestantes), à experiência de uma comunidade oprimida (Gustavo Gutierrez, James Cone, Elizabeth Johnson), à

[1] Estou usando aqui o termo *racionalista* num sentido mais restrito do que antes. No sentido mais amplo, como discuti no capítulo 3, todo pensamento autônomo é racionalista (e, é claro, irracional também). No sentido mais limitado, *racionalista* refere-se a uma escola de filosofia distinta: filósofos que conferem mais autoridade à razão do que à experiência dos sentidos. Nesse sentido, a escola racionalista é oposta à escola *empirista* (*e.g.*, John Locke, George Berkeley e David Hume), que favoreceu a primazia da experiência dos sentidos.

[2] Várias edições, tais como a de 1934: NY: Harper and Bros., reimpressão, 1960.

esperança em um futuro acessível (Jürgen Moltmann), etc.

Mas essas alternativas não oferecem uma solução ao problema. Se "história" significa alguma coisa, é um relato racional de eventos, a ser analisado por pessoas racionais. Não é uma alternativa para a razão, mas uma averiguação racional. O "sentimento" de Schleiermacher gerou muitos problemas de reflexão racional por parte do próprio Schleiermacher. Certamente, ele queria que sua explicação do sentimento, bem como sua afirmação quanto à primazia do sentimento, tivesse importância racional. O mesmo é verdade a respeito dos outros, inclusive do "Jesus Cristo" de Barth, pois o próprio Barth enfatizava que, em nosso entendimento de Cristo, não deve haver *sacrificium intellectus*, isto é, não se deve sacrificar a razão.

Os cristãos evangélicos também não deveriam reivindicar que exista qualquer coisa errada com a razão em si mesma, ou que seja inadequado identificar e avaliar a revelação de Deus. A Escritura nunca sugere que exista qualquer defeito na razão humana em si. O problema com a razão não é que ela seja naturalmente inadequada para examinar a revelação, mas que é decaída. O problema é que o homem caído tenta usar sua razão de modo autônomo. Todos os seus argumentos são fundamentados na falsa premissa de que Deus não é o autor e padrão máximo da verdade. Nós não deveríamos procurar ser menos racionais, ou substituir a razão por alguma outra coisa. Pelo contrário, nossa razão, com todo o resto de nós, deve ser regenerada pela graça de Deus. Assim, devemos aprender a usar a razão de uma nova maneira, adaptada à regeneração, sob a autoridade do nosso Senhor da aliança.

Existe certa circularidade quando dizemos que, ao avaliar a Palavra de Deus, devemos fundamentar nosso raciocínio na Palavra de Deus. Discuti essa circularidade em *DKG* e no capítulo 1 deste livro e discutirei nos últimos capítulos também, porque é importante para muitas questões que se levantam a esse respeito. Argumentos sempre são circulares quando procuram validar um princípio fundamental de pensamento. Para mostrar que a razão é fundamental, deve-se apelar à razão. Para mostrar que a experiência dos sentidos é fundamental, deve-se mostrar que esse ponto de vista é certificado pela própria experiência dos sentidos. O mesmo acontece com respeito à história, sentimento, experiência e assim por diante. Os cristãos não devem temer acusações de circularidade quando estão provando a Palavra de Deus pelos princípios de racionalidade do próprio Deus. Todos os sistemas alternativos de pensamento estão no mesmo barco. E, como já vimos, o raciocínio de acordo com a Palavra de Deus é o único tipo de raciocínio que não se torna sem significado.

Existe uma limitação à razão à qual ainda não me referi nesta seção. Isto é, que a razão, como todas as outras faculdades humanas, é incapaz de conhecer a Deus de forma exaustiva, conhecer a Deus como ele próprio se conhece. Esse fato infere que há muitos argumentos que parecem sensatos para nós que o próprio Deus desaprova

(graças à sua compreensão superior da lógica e porque possui um conhecimento melhor da verdade das premissas). E pode haver, pela mesma razão, argumentos que parecem inválidos para nós, mas não para Deus, ou associações de sentenças que pareçam inconsistentes para nós (tais como "Deus é bom, mas ele preordena o mal"), mas não para Deus.[3]

Contudo, a razão deve reconhecer a limitação de não ser divina, de ser criada. Paradoxalmente, essa é a coisa racional a se fazer com a razão. A distinção Criador/criatura se aplica ao raciocínio bem como a tudo o mais. Assim, o conhecimento mais sublime de Deus é uma limitação da lógica humana, mas é também pressuposição dela e condição de sua validade. Negar essa limitação é negar a supremacia do pensamento de Deus e declarar a autonomia humana em seu lugar. E autonomia leva a incoerência.[4]

[3] Discuti o problema do mal e o paradoxo da soberania divina e responsabilidade humana em *DG*, capítulos 8–9.

[4] Para mais discussões a respeito da relação entre revelação e razão, veja *DKG*, p. 257–316, 344–346.

Capítulo 5

Revelação e história

Como vimos, teólogos que debatem sobre a revelação muitas vezes têm discutido a razão como uma norma para avaliar a revelação. Assim, apresentei a razão como a perspectiva normativa dos debates.

Entretanto, vimos também que alguns teólogos têm desejado negar ou limitar a autoridade da razão em benefício de alguma outra categoria. A mais comum dentre elas é a história. Na última seção, argumentei contra a ideia de que a história possa, de alguma maneira, ser um substituto para a razão na teologia cristã. Pelo contrário, a discussão a respeito da história requer a razão. Discutir história é empregar análise racional.

Contudo, algumas vezes pensamos na razão como uma habilidade para construir sistemas abstratos de pensamento, como a geometria de Euclides, na qual uma ideia é ligada a todas as outras por uma cadeia compacta de deduções lógicas, baseada em axiomas autoevidentes. Percebe-se com frequência que, sem dúvida, a teologia cristã não pode ser um sistema assim, pois ela não trata, originalmente, de verdades abstratas ou gerais, como o sistema de Euclides. Tampouco lida, como a geometria, fundamentalmente com dados alheios ao tempo, que são sempre verdadeiros. Em vez disso, a teologia cristã trata de um *evangelho*, das boas novas: notícias sobre acontecimentos históricos. Nesse sentido, é verdade que a revelação é histórica. Assim, se identificarmos a razão com sistemas axiomáticos e verdades independentes do tempo, então a revelação é antes histórica do que racional.

É claro que deveria ser evidente, a este ponto, que penso ser errado identificar a razão com sistemas axiomáticos e verdades atemporais. Essas são algumas formas de pensamento racional. Mas a racionalidade não está limitada a elas. A razão também é importante para examinar a história, para entender coisas que acontecem no tempo. Assim, ao começarmos a discutir a história, não pretendo deixar a racionalidade para trás. A razão é crucial na investigação da história. Mas ela deve ser uma razão sujeita à Palavra de Deus, não concebida como autônoma.

Se preferir, reflita dessa maneira: na seção anterior, olhamos para a razão como um padrão, como uma ferramenta usada na análise. Nesta seção, olharemos para os dados que a razão teológica procura analisar. Como norma, a razão tenta entender uma situação. A história é essa situação, compreendida em termos mais amplos. Deste modo, a razão é a perspectiva normativa, a história é a situacional.

O termo *história* pode referir-se tanto a uma série de acontecimentos

significativos quanto ao relato (racional!) de tais eventos. Em ambos os sentidos, portanto, a história é crucial para a teologia cristã, em que pese o termo não ser encontrado com frequência em traduções da Escritura para o inglês. Como série de eventos, a história proporciona o conteúdo da fé cristã. A revelação (bem, a revelação "especial") é um registro desses eventos. Desta maneira, a revelação é história e a história é revelação.

O conteúdo da Escritura tem sido geralmente resumido por três marcos: a criação, a queda e a redenção. Estes podem ser posteriormente subdivididos em muitos outros eventos: os atos criativos de Deus em seis dias; a tentação de Satanás; o pecado dos nossos primeiros pais; as maldições e as promessas de Deus a eles e sua morte; ressurreição e ascensão expiatórias. Os acontecimentos que se seguem à obra de Cristo na terra são o derramamento do Espírito no Pentecostes e a propagação do evangelho por toda a terra. A revelação também sustenta a promessa dos eventos futuros: o retorno de Jesus, o julgamento final e o destino eterno dos salvos e dos perdidos.

No capítulo 2, discuti três formas pelas quais o Deus bíblico é diferente de todos os outros seres que têm sido chamados de *deuses*. O Deus bíblico é uma tripersonalidade absoluta. Ele se relaciona com o mundo como Criador para com a criatura e mantém a posição de Senhor da aliança sobre todas as coisas. A centralidade da história também é uma característica singular da religião bíblica. Para a fé bíblica, tudo gira em torno dos eventos históricos da criação, queda e redenção.

No Budismo, existem alguns relatos sobre a vida de Buda, focalizando sua iluminação sob a Árvore Bodi. Mas o que Buda aprende debaixo daquele *fícus* não dizia respeito a acontecimentos históricos específicos. Pelo contrário, ele aprende verdades gerais, tais como que a vida é sofrimento. Na perspectiva budista, essas são verdades atemporais. Elas são verdades independentemente de Gautama Buda tê-las descoberto e seriam verdade mesmo se Buda nunca tivesse vivido. Algumas formas de Budismo exaltam histórias acerca de milagres realizados por Buda. Mas, para budistas mais sofisticados, esses contos de milagres são um embaraço. Eles desviam da meta principal da teologia budista, na qual o caminho para a iluminação não se acessa por meio de milagres, mas por uma vida baseada nas quatro nobres verdades e no nobre caminho óctuplo.

O mesmo é verdade acerca do Hinduísmo, Taoísmo e outras religiões. O Judaísmo e o Islamismo parecem ser exceções. Mas nenhuma destas admite qualquer fundamento histórico para a salvação humana. Como acontece com o Budismo, elas se referem à história somente para citar mestres, tais como Moisés e Maomé, que nos dizem como viver. Contudo, se, na verdade, essas duas religiões em

alguma medida fogem à regra, é porque ambas foram fortemente influenciadas pela Bíblia. Esse é o mesmo argumento que defendo a respeito de suas visões de Deus no capítulo 2.

Assim, a centralidade dos eventos históricos é fundamental e singular para a fé bíblica. Portanto, não é de se surpreender que muitos teólogos de tradição liberal tenham afirmado que a revelação consiste de eventos históricos, não de palavras faladas ou escritas. A própria Bíblia aponta para os poderosos atos de Deus (Sl 106.2; 145.4, 12; 150.2) como o assunto central do nosso louvor. Obviamente, os atos de Deus no contexto da criação, queda e redenção o revelam. Eles nos mostram que tipo de Deus ele é. Por exemplo, o Novo Testamento frequentemente destaca a expiação como a principal revelação – de fato, a própria descrição – do amor de Deus (Jo 3.16; Rm 5.8; Ef 2.4–5; 1Jo 3.16; 4.8–11; Ap 1.5).

Portanto, é tentador dizer, como alguns teólogos têm feito, que esses acontecimentos são uma revelação mais fundamental de Deus do que as palavras a respeito deles. Por outro lado, são as palavras que fazem que esses eventos se tornem disponíveis a nós. Um padrão frequente na Escritura é que um profeta prediz um evento, então a passagem o narra e depois um comentário posterior interpreta esse acontecimento. Palavra, acontecimento, palavra. Mas até mesmo a narrativa do evento é feita por meio de palavras. A natureza de um evento é que ele ocorre em tempo e lugar específicos. As palavras são *notícias* sobre o evento, o meio necessário para relatar aquele evento a pessoas que não estavam lá, e para interpretar seu significado. Se, digamos, o acontecimento da expiação de Jesus houvesse acontecido sem testemunhas para difundir a notícia em palavras, não nos beneficiaríamos dele hoje.

Assim, James Barr diz em sua obra *Old and New in Interpretation*:

> A progressão da história se dá não apenas pelo que Deus faz, mas também pelo que ele diz. Na verdade, mais ainda, não há progressão dada apenas pelas obras e declarações de Deus, ela existe somente quando ambas são associadas às obras e declarações dos homens. É possível elaborar uma cadeia de coisas realizadas por Deus e considerar as declarações atribuídas a ele como meditação humana a respeito das coisas feitas. Se fizermos isso, devemos ser sinceros, admitindo que esse também é um mecanismo de racionalização moderna, o qual se aparta da forma, e, portanto, do espírito da própria literatura.[1]

Barr não era fundamentalista. Na verdade, ele era um crítico muito severo do Cristianismo conservador. Apesar disso, ele era também um crítico hábil dos

[1] James Barr, *Old and New in Interpretation* (Londres: SCM Press, 1966), p. 21. Ele acrescenta: "Tal mecanismo tem mais consequências sérias do que a princípio parece, pois prejudica a imagem do Deus pessoal da Bíblia".

teólogos que tentavam limitar a revelação às ações de Deus narradas na Escritura e menosprezar a autoridade de suas palavras registradas lá. A argumentação dele é razoavelmente óbvia quando você pensa a respeito do assunto. A Escritura representa Deus agindo e falando e não demonstra preferência por uma destas atitudes.

Aqueles que preferem os atos de Deus às suas palavras não o fazem com base em qualquer coisa na Escritura, mas por exigirem os direitos de considerar a história bíblica de modo autônomo. As palavras divinas atravessam o caminho quando seres humanos tentam sustentar suas próprias interpretações das ações de Deus.

Ao longo da história da teologia liberal, vários teólogos têm procurado dar ênfase à história, aos atos de Deus, como se opostos às palavras reveladas. Entre esses estão Albrecht Ritschl (1822–1899), teólogos dos "atos de Deus" do meio do século 20, tais como Oscar Cullmann (1902–1999) e G. Ernest Wright (1909–1974), e a recente escola de Wolfhart Pannenberg (1928–). Na compreensão de Ritschl, a teologia devia ser fundamentada na tentativa de historiadores de encontrar e entender o "Jesus histórico". Para Cullmann, a revelação consiste de acontecimentos históricos interpretados pela fé. Para Pannenberg, a revelação é história geral, entendida pela razão para validar a fé cristã. Outros, tais como Karl Barth (1886–1968), também tiveram muito a dizer sobre o papel da história na revelação, como parte de sua teologia mais ampla da revelação.[2]

Para Ritschl, a história é a história interpretada pela razão autônoma. O que é autoritativo nos eventos históricos não são os eventos em si, ou verdades deles derivadas, mas os "juízos de valor" produzidos pelos historiadores. O pensamento de Pannenberg é semelhante, exceto que Pannenberg é mais interessado na ressurreição de Jesus como ponto de referência para a compreensão das interpretações bíblicas acerca da história. Para Cullmann, os acontecimentos em questão podem perfeitamente ser naturais em si mesmos, talvez pouco notáveis, mas, quando se olha para eles com fé, eles se tornam significativos. De certo modo, o que é importante para Cullmann não é o acontecimento em si, mas a interpretação da fé a respeito do acontecimento. Assim, apesar de ele falar muito acerca da primazia dos atos de Deus, na verdade ele confere mais autoridade à interpretação do que ao fato.

[2] Os leitores podem também se interessar por meu artigo sobre a teologia de Muller, *WTJ* 56 (primavera, 1994): p. 133–151. Nesse artigo de revisão discordo do livro de Richard Muller *The Study of Theology: From Biblical Interpretation to Contemporary Formularion*, Foundations of Contemporary Interpretation 7 (Grand Rapids: Zondervan, 1991). Muller apresenta uma versão evangélica da tese de que a teologia é uma forma de história. Eu apresento a queixa de que ele não dá à Escritura um papel adequado em seu entendimento de método teológico.

Nenhum desses repudia o princípio da autonomia intelectual humana. Na verdade, todos a pressupõem. Para todos eles, a história consiste de acontecimentos interpretados por pensamentos humanos autônomos. Esta é a razão, penso eu, pela qual, por fim, Cullmann pode ser visto abandonando a história e aceitando a fé. Mas a relação entre fé e evento em seu pensamento é obscura.

Barth fez distinção entre dois conceitos de história, expressos por duas palavras alemãs, *Geschichte* e *Historie*. *Historie* consiste de eventos disponíveis para a averiguação de historiadores seculares, que usam as técnicas comuns de historiografia autônoma. Barth, como Cullmann (mas não como Ritschl ou Pannenberg), hesita em fundamentar a fé cristã na *Historie*, como por ele definida. Mas ele reconhece na Escritura a centralidade de eventos tais como a encarnação, a expiação e a ressurreição de Cristo.[3] Assim, ele explica esses eventos como história, entendida em um sentido diferente: *Geschichte*. A partir dos escritos de Barth, é muito difícil ter uma ideia clara do que é *Geschichte*. A principal preocupação dele, imagino, era isolá-la dos métodos dos historiadores "objetivos" autônomos. A *Historie*, de fato, é acessível a eles. Nela, eles estão livres para crer ou descrer, determinando por si mesmos sua importância. Mas Barth não quer dar a eles tal liberdade com respeito aos grandes eventos da redenção.

No entanto, se *Geschichte* deve ser realmente independente da ciência histórica autônoma, Barth pensa que ela deve ter caráter bem diferente da *Historie*. Os acontecimentos da *Historie* acontecem em tempos e lugares determinados. Tempos e lugares que podem ser investigados, de tal modo que o historiador pode fazer um julgamento autoritativo sobre se aconteceram ou não. Contudo, *Geschichte* deve estar imune a tal análise profana. Deste modo, os acontecimentos da *Geschichte* devem ser removidos do tempo e espaço do calendário.

Outra distinção: os eventos da *Historie* podem influenciar somente aqueles que os experimentam diretamente quando e onde possam ter ocorrido, ou os que ouvem relatos autoritativos de historiadores científicos. Mas os eventos em *Geschichte* podem influenciar todas as pessoas igualmente.

A ideia de *Geschichte* como uma série de eventos que não possui época nem lugar

[3] Muitos na igreja têm tentado fazer distinções importantes entre eventos tais como a expiação e a ressurreição, e eventos "seculares", tais como a Batalha de Waterloo. Compare (1) a distinção medieval entre natureza e graça; (2) a distinção de Martinho Lutero entre os "dois reinos"; (3) tentativas entre os teólogos liberais e alguns evangélicos de distinguir entre a autoridade da Escritura para "fé e prática" e para supostas áreas seculares da vida; e (4) a tentativa de Meredith G. Kline de distinguir entre o "campo do santo" e o "campo do comum". Rejeito tudo isso por falta de suporte bíblico (para argumentação, veja *DCL*). O senhorio de Deus e, portanto, o escopo e autoridade de sua Palavra, se estendem para todos os aspectos da vida.

específicos, que afetam todas as pessoas e que podem ser conhecidos sem a mediação da erudição histórica é uma noção estranha. Mais estranho ainda é Barth incluir a encarnação, a expiação e a ressurreição neste campo. Assim, toda a sorte de perguntas tem se levantado quanto à possibilidade de Barth crer que esses eventos "realmente aconteceram" no mundo temporal e físico. A resposta de Barth para essa pergunta é, no mínimo, obscura. Ele acredita que a ressurreição, por exemplo, tenha acontecido na história literal, mas representa esse acontecimento como um indicador para uma realidade mais sublime que pode ser descrita somente como *geschichtlich*.

Esclarecimentos sobre esse assunto precisam ser deixados para os que são mais especialistas em Barth do que eu. Devo dizer, entretanto, que essa falta de nitidez acontece porque Barth aceita a ideia da autonomia intelectual. *Historie* é exatamente a esfera na qual tal autonomia se abriga. Deste modo, Barth crê que os eruditos seculares devem ser totalmente livres para criticar as afirmações históricas da Bíblia. Mas, como cristão, Barth percebe o perigo de expor as verdades centrais da redenção a tal crítica negativa. Apesar de a *Geschichte* conter essa preocupação, além de outras possíveis, traz muita confusão.

Seria melhor simplesmente repudiar a legitimidade da erudição histórica autônoma. Assim, não há necessidade de duas histórias. Existe apenas uma, que ocorre no tempo e no espaço e que está acessível a historiadores que consideram a Palavra de Deus como seu padrão máximo de verdade. Nada na Bíblia sugere o tipo de distinção que Barth estabelece, e tal formulação nada acrescenta além de confusão nas discussões sobre a epistemologia bíblica. Na Escritura, a questão é simples: cremos na encarnação, na cruz e na ressurreição por causa do testemunho apostólico (1Co 15.1–2, 11), que equivale às palavras pessoais de Deus.

Essa discussão toda teve início com Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), que disse em seu livro *On the Proof of the Spirit and of Power*[4] que existia um "grande, horrível fosso" entre "verdades acidentais da história" e "verdades necessárias da razão". Ora, é correto dizer que verdades necessárias da razão, como 2+2=4, não são derivadas de um exame dos acontecimentos históricos. E é verdade que a maior parte das averiguações históricas não produz o tipo de certeza que associamos às verdades matemáticas e lógicas. Mas Lessing pretendia extrair uma implicação teológica desta observação. Como racionalista do Iluminismo, ele cria, como Baruch Spinoza, que a razão autônoma é o critério máximo de fé. Assim, seu "fosso" era não apenas entre história e as verdades necessárias da razão, mas também entre história e fé.

4 Em H. B. Nisbet (org. e trad.), *Lessing: Philosophical and Theological Writings* (Cambridge: Cambridge University Pres, 2005).

Muitos têm ficado perturbados com o fosso de Lessing. Como podemos crer em Cristo com base nos eventos históricos, quando esses eventos não são precisos? Aparentemente nenhum acontecimento histórico é absolutamente indubitável, muito menos os que aconteceram em um tempo e cultura muito diferentes. Todos os teólogos de história que consideramos neste capítulo foram, de alguma maneira, intimidados por esse abismo. Ritschl e Pannenberg pensaram que poderiam cruzar o abismo por meio do conhecimento histórico autônomo. Cullmann sentiu a necessidade de alguma outra coisa para cruzar o abismo, e chamou essa coisa de fé. Barth pensou que tinha de caracterizar um novo tipo de história, no qual não havia brechas e a erudição histórica não tinha vez.

Neste sentido, Barth segue Immanuel Kant. Para Kant, o mundo da experiência ordinária no tempo e espaço, o mundo "fenomênico", é acessível à razão humana autônoma; na verdade, sua estrutura fundamental é criada pela razão. Até mesmo a "religião dentro dos limites da razão" está sujeita ao critério da racionalidade autônoma, como demonstrei no capítulo anterior. Isso incluiria conhecimento dos eventos históricos registrados na Bíblia. Mas Kant também fala do mundo "noumênico", o campo das coisas como elas são em si mesmas, para o qual a razão é incompetente. Podemos, todavia, imaginar como o mundo noumênico é e desenvolver crenças acerca dele por meio de um tipo de "fé". Apesar de a existência de Deus, por exemplo, não poder ser demonstrada pela razão, devemos crer que Deus existe por causa das vantagens científicas e morais que essa crença nos dá. A *Historie* de Barth é muito parecida com o campo fenomênico; a *Geschichte* de Barth é bem parecida com o mundo noumênico de Kant. Barth pula o fosso de Lessing ao depositar fé na *Geschichte*, assim como Kant a colocava em um pressuposto *noumenal*. Tanto Barth quanto Kant fazem isso porque concordam com Lessing quanto à autonomia da razão no conhecimento histórico. Eles concedem a história ordinária de tempo e espaço aos secularistas, para serem capazes de fazer declarações teológicas referentes a um campo diferente, infenso à erudição histórica.

Mas se renunciarmos à autonomia do conhecimento histórico, então o abismo desaparece. Se o próprio testemunho de Deus resolve toda a controvérsia, então as verdades da história redentora não são questionáveis ou meramente possíveis. Elas são incontestáveis, pois a Palavra de Deus é nosso critério máximo de certeza.[5] O

[5] Demonstrarei mais tarde que mesmo com uma epistemologia bíblica saudável, um cristão pode não estar seguro a respeito de todas as coisas na Escritura. Existem dúvidas quanto à interpretação e é claro que nosso nível de entendimento está sujeito à soberana decisão do Espírito Santo. Mas as incertezas em nossa fé não fluem do fato de que a história seria essencialmente incompreensível ou indeterminada. Nem devemos imaginar que não existam certezas em nossa fé. É difícil imaginar qualquer discípulo de Cristo que tenha dúvidas, por exemplo, que Jesus viveu, ou que ele ressuscitou de entre os mortos. Para tal discípulo, esses

conhecimento histórico que se origina desta pressuposição obterá certeza a respeito dos principais eventos redentores da Escritura.

Assim, estamos livres com respeito à revelação de Deus da maneira como ela aparece na Bíblia, isto é, como atos divinos e palavras divinas – as palavras interpretando os atos e os atos como o assunto para as palavras. Estudamos os eventos à luz das palavras de Deus e estudamos o conteúdo das palavras, que nos falam dos atos de Deus.[6]

eventos se tornaram o *critério* de certeza, a certeza pela qual todas as outras certezas são testadas. Veja o capítulo 41.

[6] Para maiores argumentos sobre a relação entre revelação e história na teologia moderna, veja "Antítese e a doutrina da Escritura", apêndice A deste volume.

Capítulo 6

Revelação e subjetividade humana

Vimos que teólogos modernos têm desenvolvido ideias de revelação drasticamente diferentes das visões tradicionais da igreja. Eles substituíram as palavras pessoais de Deus pela razão humana como critério máximo de verdade. Alguns também têm tentado localizar a revelação na história e não nas palavras divinas, não somente por causa da efetiva notoriedade da história na Escritura, mas porque a história parece mais submissa ao pensamento racional autônomo do que as palavras divinas. Tentei mostrar que é biblicamente errado substituir a autoridade suprema das palavras pessoais de Deus pela história ou pelo racionalismo humano.

Outra abordagem à revelação na teologia liberal tem sido identificá-la com um acontecimento subjetivo, algo que acontece dentro do coração humano. Essa teoria é mais frequentemente associada a Friedrich E. D. Schleiermacher (1768–1834), muitas vezes chamado de "pai da teologia moderna". Schleiermacher não estava satisfeito com o racionalismo dos primeiros pensadores modernos, tais como Baruch Spinoza e Immanuel Kant. Ele considerava que o foco na razão era inadequado à natureza característica da religião. Para ele, a religião não se fundamentava na razão, mas no *Gefühl*, um termo alemão que pode ser traduzido como "sentimento" ou "intuição". A religião começa, pensava ele, com um "sentimento de dependência absoluta" e Deus é, em primeiro lugar, um nome para aquela realidade da qual nos sentimos dependentes. A fé cristã interpreta tal realidade em termos de Jesus Cristo. Então, a teologia cristã expressa os sentimentos religiosos cristãos na forma de discurso. O sentimento vem primeiro, as palavras (da Escritura e da teologia) vêm como uma expressão secundária do sentimento e uma reflexão sobre ele.

Deste modo, para Schleiermacher, a revelação não é a libertação da razão como tal, ou a história apresentada na Escritura, mas o sentimento de Deus, a consciência religiosa, que interpreta a história bíblica. A revelação é, principalmente, subjetiva, não objetiva. Não é constituída de verdades objetivas, mas das nossas reações subjetivas às verdades objetivas.

Apesar de Schleiermacher tentar minimizar a ênfase na razão, que era tão forte nas obras de seus predecessores, devemos observar que os volumosos escritos de Schleiermacher não são somente expressões de sentimentos. Eles são *análises* racionais de sentimentos religiosos. E, como temos argumentado a respeito dos demais, Schleiermacher não deixa indícios de ter colocado a razão sob a autoridade das palavras divinas. Seu raciocínio procura ser *autônomo*. Sentimentos autônomos

interpretados por raciocínio autônomo. De fato, suspeita-se que Schleiermacher tenha limitado a revelação ao sentimento, em parte, para evitar fazer que o sentimento religioso ficasse subordinado às palavras divinas. Assim, a diferença entre Schleiermacher e os racionalistas não é tão grande quanto ele desejaria que fosse.

Emoção e razão, creio eu, não são aspectos assim tão compartimentados da mente.[1] É óbvio que um influi no outro. Além do mais, cada um define o outro em um sentido importante. A emoção pode ser entendida como um tipo de raciocínio, no sentido de que é uma resposta apropriada ou não ao conjunto de dados fornecido a uma pessoa.[2] E razão é um tipo de emoção, pois, quando chegamos à convicção que se segue a um processo de análise racional, tal convicção é muito parecida com um sentimento, que em outro texto chamei de "descanso cognitivo".[3]

Desse modo, passar de Spinoza para Schleiermacher, da razão para o sentimento como juiz da verdade, não implica numa grande distância. A verdadeira questão está entre aqueles que aceitam e os que rejeitam a autonomia, não entre a razão autônoma e o sentimento autônomo. Semelhantemente, não existe muita diferença entre Schleiermacher e aqueles teólogos liberais que têm identificado a revelação com a história. Pois o que eles consideram história é uma realização da razão autônoma (Albrecht Ritschl, Wolfhart Pannenberg) ou um conjunto de dados moldados pela fé subjetiva (Oscar Cullmann). O racionalismo, o historicismo e o subjetivismo são três perspectivas do pensamento humano autônomo. Nenhuma delas é capaz de lidar de forma adequada com as palavras pessoais de Deus.

Todavia, devemos analisar alguns representantes mais recentes do subjetivismo teológico, pois muitos têm seguido a ênfase de Schleiermacher. Apesar de Søren Kierkegaard (1813–1855) confessar a Escritura como uma revelação objetiva, ele considerava tal verdade objetiva muito menos importante do que nossa resposta subjetiva a Deus. Emil Brunner (1889–1966) foi um profundo crítico de Schleiermacher. Apesar disso, aceitando sugestões de Martin Buber (1878–1965) e Ferdinand Ebner (1882–1931), Brunner chegou a pensar que a revelação em seu sentido mais sublime era um encontro pessoal entre Deus e o indivíduo. O encontro divino-humano não pode ser descrito objetivamente. De fato, o uso de palavras o despersonaliza. O conhecimento factual "sobre" Deus compromete a integridade de nosso conhecimento do próprio Deus. Assim, a revelação nunca pode ser

[1] Para mais argumentos a respeito deste relacionamento, veja *DKG*, p. 337–339; *DG*, p. 608–611; *DCL*, p. 370–382.

[2] Reações emocionais tendem a ser mais espontâneas; reações racionais, mais elaboradas; mas existe um *continuum* entre elas, não uma divisão profunda.

[3] *DKG*, p. 168–178.

identificada com um discurso falado ou um documento escrito. Nesse sentido, ela é subjetiva, não objetiva.

Apesar de a ênfase de Karl Barth ser diferente, ele também identifica a revelação com a subjetividade humana até certo ponto. Para ele, a Escritura é a palavra de Deus somente quando "se torna" palavra de Deus para um indivíduo por meio de um acontecimento presente.[4] Sua existência, como palavra de Deus, é inteiramente a possibilidade de tornar-se a palavra. Nós nunca "temos" a palavra de Deus, mas somente a recordação de sua existência dada no passado e a expectativa ou esperança de que a ouviremos novamente no futuro. De outra maneira, pensa Barth, as palavras de Deus se tornam objetos a serem "possuídos", "manipulados" ou "preservados" por seres humanos. Assim, ele crê, Deus perde o controle sobre suas próprias palavras. Deste modo, o texto bíblico nunca deveria ser simplesmente equiparado à palavra de Deus. Ela é um documento humano, sujeito a erro, mesmo em suas afirmações teológicas. Mas, do ponto de vista de Barth, isso não é para ser uma preocupação da fé. Não faz diferença se há erros ou não no texto bíblico: erros não impedem Deus de pronunciar suas palavras instantâneas e que não se preservam. O texto errôneo pode "se tornar" a palavra de Deus no momento em que Deus desejar.

Tenho certa simpatia por Kierkegaard, que lutava com a ortodoxia morta na igreja luterana estatal dinamarquesa. Ele reconheceu a importância bíblica de uma experiência vívida com Deus, na qual Deus, de fato, entra no tempo e penetra na experiência do indivíduo. Mas seu contraste entre objetivo e subjetivo tende a separar o que a Escritura une. Na Escritura, a revelação subjetiva é a iluminação que o Espírito faz da revelação objetiva. Isto traz a verdade objetiva da Escritura para o nosso coração, comunicando a nós um relacionamento pessoal vital com Cristo.

Tenho menos simpatia por Brunner. Sua insistência de que as palavras e fatos objetivos comprometem o caráter pessoal dos relacionamentos não faz sentido. Não é verdade no nível humano. Uma amizade pode, algumas vezes, ser comprometida quando fatos vêm à luz, mas, com mais frequência, o conhecimento factual enriquece tais relacionamentos. E a Escritura nunca sugere que um conhecimento factual do caráter de Deus, de suas palavras e suas obras diminui a qualidade de nossa amizade com ele – muito pelo contrário.

[4] Os novos estudiosos de Barth enfatizam que, para ele, a Bíblia "é" a palavra de Deus; ela não apenas "se torna" a palavra. Na verdade, ela "se torna" porque ela "é". Mas o seu "ser está em se tornar", assim, o "ser" da palavra de Deus é simplesmente sua capacidade de se tornar a palavra de Deus. Em meu julgamento, as consequências são as mesmas, caso a Bíblia seja a palavra a se tornar, ou caso ela meramente se torne a palavra sem sê-la. Em nenhum dos casos teríamos autorização para receber as palavras da Escritura como palavras pessoais de Deus, exceto naquelas ocasiões especiais em que ele escolhesse falar por meio da Bíblia.

Quanto a Barth, seu conceito também não é bíblico. A Escritura nunca diz que "o ser da palavra de Deus está em se tornar". Pelo contrário, na Escritura Deus simplesmente fala suas palavras pessoais e espera-se que o povo creia, obedeça, se alegre, se entristeça, agradeça e assim por diante. A revelação na Escritura não é algo instantâneo, que aparece por um momento e depois desaparece, deixando somente "reminiscências e expectativas", como diz Barth. Pelo contrário, a revelação deve ser preservada de uma geração para a outra (como diz o Sl 78.1–8). Os Dez Mandamentos, escritos pelo dedo de Deus, deveriam ser mantidos na arca da aliança, o santíssimo lugar em Israel (Dt 10.5). Aquele documento deveria ser lido e relido, a cada ano sabático (Dt 31.10–13). A tradição apostólica do evangelho de Cristo também é algo que foi dado uma vez por todas para ser preservado e guardado (Jd 3).[5]

Acaso a preservação objetiva do texto compromete a soberania de Deus sobre sua Palavra? Certamente não. O documento é a constituição do povo da aliança de Deus. É a própria expressão de sua autoridade soberana. Ele valida o direito soberano de Deus de impor sobre o seu povo ordenanças perpétuas. A objetividade da revelação é precisamente o que a protege de manipulação humana.

A teologia reformada ortodoxa não rejeita o elemento subjetivo na revelação, mas o formula de modo diferente. No entendimento reformado, existe tanto a revelação objetiva quanto a subjetiva. Deus se revela, de maneira objetiva, na criação e na Escritura. Mas essa revelação objetiva de nada serve, a menos que o Espírito Santo ilumine nossa mente e coração. Como pecadores, suprimimos a revelação de Deus (novamente Rm 1). É a obra graciosa e regeneradora do Espírito que nos capacita a entender, crer e obedecer. Assim, na concepção reformada, existe um sentido no qual a revelação não está completa até que se torne subjetiva pela obra do Espírito.[6]

O termo *revelação* tem vários usos, alguns objetivos, outros subjetivos. Quando um oficial do governo anuncia o orçamento do ano em um documento, dizemos que o orçamento foi "revelado", ainda que ninguém na verdade tenha lido o documento. Einstein revelou sua teoria geral da relatividade para todos, publicamente, em 1915, embora poucas pessoas na terra possam, de fato, entendê-la. Isso é revelação objetiva, como a revelação natural em Romanos 1, que revela Deus claramente, independente de como o homem escolhe responder.

Mas existem outros casos nos quais algo não se torna revelação até que alguém, na verdade, o saiba. O preço do cereal na China é de conhecimento público, mas eu não sei o seu valor. Ele é objetivamente revelado, mas não foi revelado *para mim*.

[5] Sobre isso, veja o capítulo 16.

[6] Sobre isso, veja os capítulos 41–44.

Ora, em Romanos 1, a revelação é objetiva e subjetiva. A passagem não contempla ninguém que seja ignorante a respeito de sua revelação ou que não tenha respondido a ela. Pelo contrário, todos a conhecem e conhecem Deus por meio dela (v. 21).

Uma distinção adicional também é importante se queremos entender o debate sobre a revelação. Existem reações humanas distintas à revelação: reações de incredulidade e de fé. Em Romanos 1, a reação dos pagãos é reprimir a verdade, trocá-la por uma mentira, e assim por diante. Mas, em Mateus 11.27, Jesus diz que "ninguém conhece o Pai, senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar". Aqui Jesus se refere a uma revelação subjetiva, uma revelação que traz conhecimento ao leitor, e, na verdade, conhecimento como parte de um relacionamento salvador íntimo com o Pai e o Filho, um conhecimento em fé. Esse significado de *revelação* também pode ser encontrado em Efésios 1.17, em que Paulo ora para que Deus conceda aos efésios "espírito de sabedoria e de revelação no pleno conhecimento de [Cristo]".

Dessa maneira, podemos distinguir três tipos de revelação: (1) revelação objetiva; (2) revelação subjetiva recebida com incredulidade, e (3) revelação subjetiva recebida com fé.

Desde Schleiermacher, os teólogos liberais são propensos a dizer que a revelação não existe a menos que seja subjetiva, até que alguém a conheça. Algumas vezes tenho descrito essa tendência como o "período subjetivo" na história da doutrina da revelação. Os liberais têm a tendência de depreciar a ideia da revelação objetiva, a revelação que está "simplesmente lá" na natureza e na Escritura, independente do que as pessoas pensem. Além disso, eles têm se inclinado a crer que revelação não é revelação a menos que seja recebida com *fé*. Assim, se alguém ainda não crê é porque, na verdade, não recebeu a revelação. Essa ideia contribui para as tendências universalistas no liberalismo, pois considera aqueles que rejeitam a Deus como pessoas que não receberam a revelação, em vez de serem (como em Rm 1) aqueles que a receberam e rejeitaram.

Contudo, a Escritura, como temos visto, fala tanto da revelação objetiva quanto da subjetiva, e da revelação recebida tanto com incredulidade quanto com fé. Todos esses tipos de revelação são importantes. A revelação objetiva é importante tanto porque realmente existe quanto porque cria uma obrigação de crer (Rm 1.20 coloca essa questão do ponto de vista inverso: ela derruba os nossos pretextos). A revelação subjetiva recebida com incredulidade é importante como ilustração da depravação humana: o homem reprime a verdade, mesmo quando é apresentada claramente a ele. E a revelação subjetiva recebida com fé, pela graça de Deus e o poder do Espírito, mostra que Deus se faz totalmente compreendido nos corações e mentes daqueles com quem deseja se comunicar como Pai e amigo.

Dessa maneira, para a teologia reformada ortodoxa, existe tanto a forma objetiva

quanto a subjetiva de revelação. Para Schleiermacher e a tradição subjetivista, existe apenas a subjetiva.[7] E por meio disso Schleiermacher perde o elemento da *obrigação*, que associamos anteriormente ao conceito de *autoridade*. A revelação não é apenas o que sentimos e nem mesmo o que acreditamos com base nos sentimentos. Ela é o que *devemos* crer, o que somos *obrigados* a confessar.

O acontecimento presente, no qual o Espírito atrai o nosso coração para os braços de Deus, é uma iluminação da Palavra de Deus, o evangelho de Cristo, já revelado, e de modo permanente (1Ts 1.5; 2.13).

Realmente existe um elemento subjetivo na revelação de Deus, pois Deus pretende que suas palavras sejam apreendidas e entendidas. Toda comunicação verdadeira é objetiva (o conteúdo e a transmissão) e subjetiva (a audição e a reação). Mas o elemento subjetivo é uma resposta humana às palavras pessoais objetivas de Deus a nós. Com frequência, a teologia liberal tem procurado evitar a autoridade das palavras pessoais de Deus eliminando o lado objetivo da comunicação. Isso capacita o homem a julgar a Palavra de Deus com sua razão autônoma. Esse conceito é inaceitável para os cristãos fiéis.

[7] Como veremos no próximo capítulo, Barth considera a revelação em Cristo como objetiva em certo sentido. Mas nosso conhecimento dele é um acontecimento subjetivo que não pode ser expresso em verdades objetivas.

Capítulo 7

Revelação e o próprio Deus

Até agora considerei os pontos de vista liberais modernos sobre a revelação utilizando três temas que representam nossas perspectivas normativa (razão), situacional (história) e existencial (sentimento). A palavra *perspectiva* indica meu julgamento de que essas três abordagens não são muito diferentes entre si. Pelo contrário, elas representam três aspectos de uma única abordagem, a que subordina as palavras pessoais de Deus ao pensamento humano autônomo.

Em meu julgamento, esses pontos de vista são mais corretos no que afirmam do que no que negam. Não é errado dizer que a razão deve julgar as questões da religião. Errado é dizer que tais julgamentos deveriam ser feitos de forma autônoma. Não é errado dizer que a revelação se centraliza nos eventos históricos. Mas é errado insistir na interpretação e avaliação deles por meio da historiografia autônoma. Além disso, não é errado dizer que a revelação consiste de sentimentos; essa também é uma perspectiva legítima! Mas não é correto insistir em que esses sentimentos sejam compreendidos, interpretados e avaliados pelo pensamento autônomo.

Existem outras características do pensamento liberal sobre revelação que consideraremos mais tarde neste texto, sobre assuntos como hermenêutica, cânon e a precisão e propósito da Escritura. Estou me delongando neste assunto porque essas questões dizem respeito especificamente à revelação escrita e não à revelação em geral e porque eles têm atraído interesse equivalente nas tradições teológicas liberal e ortodoxa.

Mas algo deve ser dito aqui sobre mais um tema que tem aparecido com frequência na teologia liberal, especialmente entre os escritores neo-ortodoxos da metade do século 20. É o assunto de que a revelação é, em sua essência, idêntica ao próprio Deus. Essa afirmação geral coloca a conversa sobre história, razão e subjetividade em um contexto mais amplo. Seja o que for que digamos a respeito de razão, história e subjetividade, dizem alguns teólogos, isto nada mais é do que um meio de nos colocar em contato com o próprio Deus.

Podemos nos lembrar do lema comum durante aquele período: "Deus não revela informação; ele se revela". O propósito desse lema era menosprezar a ideia de que Deus fala conosco usando palavras pessoais, em particular palavras que manifestam proposições. Como refutação geral ao modelo da palavra pessoal de revelação, esse lema não é muito impressionante. No âmbito humano, não há razão pela qual alguém não possa se revelar por meio da revelação de informações a respeito de si.

Na verdade, fazemos isso com certa regularidade. É quase impossível imaginar que você consiga revelar-se a alguém sem revelar informações a respeito de si. E sempre que revelamos informações a respeito de nós mesmos estamos, até certo ponto (certamente não de modo exaustivo), nos revelando.

No âmbito divino, com certeza não existe suporte das Escrituras para a ideia de que Deus nunca revela informação acerca de si, que tal informação não nos diga nada a respeito do próprio Deus ou que a apresentação das informações, por Deus, não seja revelação. Considere os usos de "revelar" em Daniel 2.47; Mateus 11.27; e Filipenses 3.15 e de "revelação" em Romanos 16.25; 1Coríntios 14.6, 26; Gálatas 1.12; 2.2; Efésios 1.17; 3.3; e Apocalipse 1.1. Essas passagens constituem a maior parte das ocorrências neotestamentárias deste grupo de palavras. Todas essas passagens apresentam a revelação como Deus comunicando informação. Primeira Pedro 1.13 usa "revelação" para se referir ao retorno de Jesus, provavelmente em vista do fato de que é informativo. O retorno de Jesus é glorioso, uma demonstração pública de seu senhorio que revela o próprio Cristo e também muitas coisas a respeito dele.

No entanto, a igualdade da revelação ao próprio Deus pode ser entendida de modo a merecer séria discussão teológica. A visão de Karl Barth é um exemplo característico. Já vimos que Barth se dedicava a discussões contínuas sobre a relação entre revelação, razão, história e subjetividade. Mas o centro de sua visão era que revelação nada mais é do que o próprio Jesus Cristo. Barth desenvolve essa posição mostrando que a revelação tem uma estrutura trinitária: o Pai é a fonte (revelador), o Filho é o conteúdo (revelação) e o Espírito é o efeito (reveladez). Assim, ao definir revelação, Barth focaliza o Filho. Ele distingue três formas de revelação: Cristo, Escritura e pregação. Esses elementos estão estruturados em hierarquia. Somente Cristo é revelação no sentido mais completo. A Escritura pode ser chamada revelação à medida que testemunha de Cristo e à medida que o Espírito a usa como um instrumento para trazer a Palavra de Deus (Cristo) aos seus receptores. A pregação é revelação à medida que testemunha da Escritura e, por meio dela, nos coloca em contato com Cristo e com o Espírito. Em si mesmas a pregação e a Escritura não são palavra de Deus, mas podem "se tornar a palavra", e "são" a palavra "a se tornar".

É teologicamente correto dizer que, em certo sentido, Deus é revelação. Deus é um ser que, por sua própria natureza, é comunicativo. Ele não fala somente às criaturas, mas também na intimidade de sua existência trinitária: o Pai fala ao Filho, o Filho ao Pai, ambos ao Espírito e o Espírito a ambos.[1] E deveríamos observar as referências bíblicas específicas a Cristo como a Palavra de Deus, as quais examinaremos mais diretamente no capítulo 11. Essa atribuição é mais explícita em

[1] Veja *DG*, p. 470–475, e meu debate seguinte nos capítulos 8, 11 e 42 deste livro.

João 1.1, mas é evidente também em Hebreus 1.1–3 e 1João 1.1–3. Observe também o uso que Paulo faz de Deuteronômio 30.11–14, que fala da proximidade da palavra de Deus a Israel, para se referir à proximidade de Cristo em Romanos 10.6–8. Observe também as ideias relacionadas de que Cristo é sabedoria de Deus (1Co 1.30) e que ele é o nome de Deus (Fp 2.10–11; cf. Is 45.23). Quando a Palavra se torna carne, ele fala com autoridade maior do que a de qualquer escriba (Mt 7.29).

Mas também é evidente, na Escritura, que o Deus triúno se revela mediante palavras pessoais, recebidas por meios tais como razão, história e subjetividade humana. Deveríamos nós dizer com Barth que Cristo é a verdadeira revelação e que as palavras pessoais são revelação num sentido inferior, por serem testemunhos de Cristo? Ou seria melhor dizer que naquelas palavras pessoais o próprio Cristo vem a nós e fala? Defenderei a segunda possibilidade posteriormente.

Entretanto, o que é claro pela Escritura é que a identificação da revelação com Cristo não compromete a autoridade das palavras pessoais de Deus. Na verdade, ressalta essa autoridade, pois desonrar a palavra pessoal de Deus é desonrar a Cristo. Desobedecer a palavra pessoal é desobedecer a Cristo. Descrer da palavra pessoal é descrer de Cristo.

Mesmo se as palavras pessoais de Deus, de um ponto de vista ontológico, são alguma coisa "menos" do que o próprio Cristo, elas não são menos autoritativas, menos confiáveis ou menos poderosas.

Quando a Palavra se tornou carne e habitou entre nós, ela não permaneceu meramente em algum lugar de tal maneira que as pessoas pudessem olhar para ele e absorvessem dele alguma influência silenciosa. Pelo contrário, Cristo *ensinou*. Isso é o que esperaríamos de uma *pessoa* absoluta. Ele disse a Pilatos: "Eu para isso nasci e para isso vim ao mundo, a fim de dar testemunho da verdade. Todo aquele que é da verdade ouve a minha voz" (Jo 18.37). Sua palavra era autoritativa de modo singular (Mt 7.29) porque *ele* era autoritativo de forma singular. O fato de ele ser a Palavra significava que suas palavras possuíam autoridade máxima.

Assim, a natureza cristológica da revelação não nos permite de maneira alguma menosprezar as palavras pessoais de Deus. Pelo contrário, acentua a autoridade e poder delas. Pedro diz: "Senhor, para quem iremos? Tu tens as palavras da vida eterna" (Jo 6.68).

É melhor ver Cristo não como uma "forma" de revelação superior a outras formas, mas como o "*locutor*" das palavras pessoais de Deus.[2] Assim, nossa resposta às palavras pessoais de Deus é nada menos do que nossa resposta ao próprio Cristo.

[2] É claro que Cristo é também central para outras formas de revelação que não a palavra. Ele é quem realiza os poderosos atos de Deus, que eu chamarei de revelação-evento no capítulo 13. E ele é a pessoa que mais revela o Pai, como demonstrarei no capítulo 42.

Nas palavras pessoais de Deus, o próprio Cristo vem para encarregar-se de nossa crença e obediência.

Barth julga que o próprio Cristo é, de algum modo, mais autoritativo do que as palavras dadas na Escritura, ou quaisquer palavras e sentenças dadas a seres humanos. Devemos rejeitar essa opinião. Cristo como Senhor é nossa autoridade suprema. Mas dizer que ele é mais autoritativo do que suas próprias palavras (i.e., mais autoritativo do que ele mesmo) é um disparate. E a própria Escritura nunca faz tal juízo. Pelo contrário, ela nos chama a dar às palavras de Jesus a mesma reverência, obediência e confiança que damos ao próprio Jesus.

No entanto, deveríamos agradecer a Barth por chamar a nossa atenção para a identidade entre Cristo e a Palavra. Da mesma forma que nos outros temas da teologia moderna que temos considerado, devemos concordar com o que Barth afirma, mas não com o que ele nega. Ele afirma corretamente que Cristo é a Palavra de Deus; mas ele está errado em negar que as palavras pessoais de Deus, palavras do próprio Cristo, sejam autoritativas de modo supremo.[3]

[3] Para mais argumentação a respeito de teologias liberais da revelação, veja apêndices A, E e I deste volume.

PARTE TRÊS

A NATUREZA DA PALAVRA DE DEUS

Na parte 2, resumi e avaliei abordagens de representantes da teologia moderna ao lidar com a revelação e a Palavra de Deus. Essa é a situação teológica na qual vivemos e somos chamados a reconsiderar essas doutrinas. Mas a voz determinante em nossas deliberações deve ser a do próprio Deus.[1] A sua voz na Escritura deve ser a nossa norma, nossa regra para determinar o que deveríamos dizer hoje. Dessa maneira, descrevo o debate teológico moderno como nossa *perspectiva situacional*, e o testemunho próprio da Escritura como a *perspectiva normativa*. A própria Bíblia nos mostrará como aplicar seu ensino à situação em que estamos.

Alguns podem considerar essa abordagem circular, pois, ao determinar a visão de revelação da própria Bíblia, estarei admitindo no princípio algumas das minhas conclusões. Por exemplo, já que sustento a ideia de que Deus é o autor da Escritura, tomarei por certo que a Escritura é consistente consigo mesma, que ela apresenta (em seus sessenta e seis livros) uma visão única da sua própria autoridade.

Defendi essa circularidade nos capítulos 1 e 4, e em outra parte.[2] A circularidade é necessária quando qualquer sistema de pensamento procura defender seu primeiro princípio, sua autoridade suprema. Um racionalista deve defender seu racionalismo apelando para a razão. Um muçulmano deve defender sua religião apelando para o Corão. E a pessoa que crê na autoridade suprema da Escritura deve apelar para a Escritura.

Contudo, aqueles que não estão desde logo comprometidos com a autoridade da Escritura deveriam pelo menos se interessar pelo que ela diz. Certamente se a Escritura negasse sua própria autoridade, os cristãos (e todas as outras pessoas) também deveriam negá-la. Mas se ela afirma sua própria autoridade e dá razões suficientes para crermos em tal autoridade, então os cristãos (e todos os demais) deveriam aceitar sua reivindicação.

[1] Por isso rejeito o padrão comum de teologia de hoje no qual um escritor cita toda a literatura contemporânea sobre o seu assunto e, então, tenta chegar a uma conclusão triangulando entre os diferentes pontos de vista, com pouca referência à Escritura. Para determinar a verdade de qualquer proposta teológica, devemos olhar para a própria Escritura em profundidade, mesmo se precisarmos negligenciar algum pensamento histórico ou em voga.

[2] *DKG*, p. 130–133; *AGG*, p. 9–14.

Capítulo 8

O que é a Palavra de Deus?

A pergunta 3 do Catecismo Maior de Westminster é: "Que é a Palavra de Deus?". Eis a resposta: "As Escrituras Sagradas, o Velho e o Novo Testamento, são a Palavra de Deus, a única regra de fé e prática".

Muitos cristãos dariam essa resposta quase que instintivamente: a palavra de Deus é a Bíblia. É verdade, como argumentarei, que a Bíblia é a Palavra de Deus, supremamente autoritativa. E com certeza (e penso que esse seja o principal argumento que o catecismo deseja defender) a Escritura é a revelação suficiente de Deus para nós hoje, para todos os setores da vida. Mas não seria correto dizer que a Bíblia é a *única* palavra de Deus que já foi dita. A própria Bíblia conta-nos que Paulo, como apóstolo inspirado, escreveu duas cartas aos coríntios que nunca se tornaram parte da Bíblia (1Co 5.9; 2Co 2.4). Além disso, é evidente que os profetas, os apóstolos e Jesus proferiram palavras inspiradas faladas que não se destinaram ao cânon da Escritura. E Deus fala também aos anjos (Sl 103.20) e ao mundo natural (Sl 147.15–18; 148.8), palavras que não temos em forma escrita. Tais palavras são o meio pelo qual Deus criou todas as coisas (Gn 1.3, 6, 9, etc.; Sl 33.6, 9). E, como vimos, o próprio Cristo é a Palavra divina (Jo 1.1, 14).

Assim, a palavra de Deus é mais do que apenas a Bíblia, apesar de a Bíblia ser a Palavra de Deus. A Bíblia é uma elocução, ou série de elocuções, da palavra de Deus. Mas ela não esgota a palavra de Deus. Não deveríamos ficar perturbados a respeito deste fato. Reconhecer as dimensões mais amplas da palavra de Deus não é depreciar a Palavra escrita de maneira alguma. Na verdade, podemos conseguir uma visão mais clara e forte da importância da Escritura quando entendemos seu relacionamento com as outras elocuções de Deus. O salmo 19 nos mostra que a Palavra escrita de Deus ("a lei do Senhor", v. 7) é tão poderosa e confiável quanto as palavras de Deus que governam o mundo natural (v. 1–6). Um argumento semelhante está implícito no salmo 147.15–20.

Como, então, deveríamos definir *palavra de Deus*? A palavra de Deus é, certamente, o total da soma de suas comunicações, tudo o que ele disse, está dizendo e dirá. Mas é até mais do que isso, pois, como vimos no capítulo 7, há um sentido no qual a palavra de Deus é o próprio Deus. Deus comunica eternamente o seu amor e propósitos dentro da Trindade: Pai para Filho, Filho para Pai, ambos para o Espírito e o Espírito para ambos. Essa comunicação é essencial para a natureza de Deus. Ele é, entre todos os seus outros atributos, um Deus *que fala*.[1] Isso é parte do que eu quis

expressar no capítulo 2 ao dizer que Deus é personalidade absoluta. Pois falar é uma qualidade exclusiva dos seres pessoais. Como com o conceito mais abrangente de personalidade absoluta, o conceito de um Deus que fala é exclusivo da religião bíblica.

Podemos dizer, então, que a eterna comunicação intertrinitária é um atributo divino necessário, um atributo sem o qual Deus não seria Deus. Como tal, a fala, como todos os outros atributos necessários, designa a essência de Deus, o que Deus real e verdadeiramente é.[2] Na essência, a palavra de Deus é Deus, e Deus é sua palavra.

E dado o ensino de João 1.1–14 (veja novamente o capítulo 7), o termo *Palavra* também aponta especificamente para a segunda pessoa da Trindade. Não existe contradição entre a palavra como um atributo divino e a *Palavra* como o nome do eterno Filho de Deus. Paternidade é um atributo divino, mas *Pai* também é o nome da primeira pessoa da Trindade. Semelhantemente, o *Espírito:* um atributo divino e o nome da terceira pessoa da Trindade.

Dessa maneira, a palavra de Deus é o próprio Deus, entendido como um Deus que fala, que se comunica eternamente. Sua comunicação intertrinitária é essencial e necessária por causa de quem ele é. Mas por sua graça e livre escolha[3] ele também fala a suas criaturas. Essas comunicações não esgotam sua palavra, mas são verdadeiramente suas elocuções, suas expressões.

É importante, portanto, distinguir a palavra de Deus em si, que é puramente divina, do meio criado mediante o qual a palavra vem a nós (que discuto no capítulo 12 e seguintes). A distinção entre Criador e criatura é fundamental e indiscutível na Escritura. Assim, a natureza, por exemplo, não é a palavra de Deus; ela é um meio criado pelo qual a palavra de Deus vem a nós.[4]

Portanto, defino a palavra de Deus como (1) o próprio Deus, compreendido como comunicador, e (2) o total da soma de suas livres comunicações com suas criaturas. Em geral, neste livro usarei a segunda definição, mas é claro que precisarei também explorar a primeira e entender a relação entre as duas.[5]

[1] Veja *DG*, p. 470–475.

[2] *Ibid.*, p. 225–237, 387–394.

[3] *Ibid.*, p. 230–236.

[4] Este foi um dos principais pontos em minha controvérsia com os seguidores de Herman Dooyeweerd. Veja apêndice C deste volume.

[5] A palavra grega *logos*, que normalmente é traduzida por "verbo" em nossa Bíblia, tem vários significados, tais como "pensamento", "razão", "relato", "discurso", "ensinamento", "conteúdo intelectual". Em Heráclito, Filo e outros escritores antigos, o termo refere-se, ainda mais amplamente, a algum tipo de princípio cósmico de racionalidade. Vejo isso como uma lembrança obscura da verdade de que a realidade suprema é um comunicador pessoal

Capítulo 9

A Palavra de Deus como seu poder controlador

Quando Deus nos fala, ele fala como Senhor, pois essa é a sua relação conosco. Portanto, deveríamos esperar que seu discurso, como todas as suas ações, expressassem seus atributos de senhorio: seu controle, autoridade e presença. E de fato expressam.

Observemos primeiramente o poder controlador da sua palavra. É importante que entendamos a palavra de Deus não apenas como uma comunicação de conteúdo linguístico para a nossa mente, embora seja, mas como um grande poder que faz que as coisas aconteçam.

Quando, no princípio, Deus pronunciou sua palavra no primeiro capítulo de Gênesis, ele falou não para seres racionais, mas para objetos inanimados. E, em primeiro lugar, ele se dirigiu a tais objetos antes mesmo que eles existissem. Ele disse: "Haja luz" (Gn 1.3), e a luz veio a existir. O poder de sua palavra é tal que ele "chama [*kalountos*] *à* existência as coisas que não existem" (Rm 4.17).

Assim, a Escritura frequentemente exalta o poder da palavra de Deus. Resumindo Gênesis 1, o salmo 33.6 e 9 diz: "Os céus por sua palavra se fizeram, e, pelo sopro de sua boca, o exército deles. Pois ele falou, e tudo se fez; ele ordenou, e tudo passou a existir". Cf. Sl 148.5; Jo 1.3, 10; Hb 1.2; 11.3; 2Pe 3.5–7.

Depois de Deus criar o mundo, ele continua a governá-lo pela palavra do seu poder. Observe o que é atribuído à "voz do Senhor" no salmo 29 e às palavras e mandamentos de Deus nos salmos 147.15–18 e 148.7–8. A palavra de Deus governa a providência e a criação. Cf. Gn 1.9, 11, 22; 8.21–22; Jó 37.12; Sl 18.15; 33.11; 119.89–91; Mt 8.27; Hb 1.3; 2Pe 3.

Quando Deus fala a criaturas racionais, a palavra continua a ser poderosa. A palavra de Deus traz julgamento sobre pessoas pecadoras e, muitas vezes, o poder dessa palavra condenatória é palpável (Sl 46.6; Is 30.30–31; 66.6; Os 6.5; Jl 2.11; Am 1.2). Em 2Pedro 3.5–7, o apóstolo compara o julgamento do dilúvio de Noé à criação original pela palavra de Deus. Da mesma maneira como a palavra de Deus foi poderosa o bastante para trazer o mundo à existência, assim ela destruirá todas as obras de impiedade. O fogo de condenação vem da boca de Deus (Jó 41.19–21; Sl 18.7–8, 13–14; Jr 5.14; 20.9; 23.29). O fogo é a "resposta" de Deus à incredulidade (1Rs 18.24). Ele responde com fogo sobre o sacrifício que substitui o pecador (1Cr 21.16). Mudando a metáfora, a palavra de Deus é a espada poderosa (Is 49.2) ou martelo (Jr

absoluto.

23.29) que traz derrota aos seus inimigos (Os 6.5). Compare a referência de Paulo à palavra de Deus como a "espada do Espírito" em Efésios 6.17.

Mas a palavra de Deus também é poderosa para salvar, poderosa em graça. Em Gênesis 18.14, após Deus ter prometido um filho miraculoso a Abraão e Sara em sua velhice, ele atribui o poder miraculoso à sua palavra. Ele pergunta: "Acaso, para o Senhor há coisa demasiadamente difícil?". Literalmente: "Existe alguma palavra maravilhosa demais para o Senhor?" O anjo Gabriel, tendo anunciado à virgem Maria que ela deveria conceber o Messias, repete Gênesis 18.14: "para Deus não haverá impossíveis em todas as suas promessas [*rhema*]"[1], em Lucas 1.37.[2]

Quando um centurião pede a Jesus para curar seu servo, ele diz a Jesus para não ir pessoalmente à sua casa, mas somente "manda com uma palavra" (Lc 7.7). Ele acrescenta:

> "Porque também eu sou homem sujeito à autoridade, e tenho soldados às minhas ordens, e digo a este: vai, e ele vai; e a outro: vem, e ele vem; e ao meu servo: faze isto, e ele o faz" (v. 8).

Realmente, Jesus cura o servo de longe. E comenta: "Afirmo-vos que nem mesmo em Israel achei fé como esta" (v. 9). O que é extraordinário a respeito da fé do centurião? Talvez seu pedido "manda com uma palavra" dê a resposta. Em grego, esta frase é redundante, "fale com uma palavra" (*eipe logo*). A ênfase incomum na natureza *verbal* desta cura indica a fé do centurião no poder da *palavra* de Jesus para curar o servo.

E quando os apóstolos trazem o evangelho de Cristo ao mundo, eles exultam no fato de que ele não é apenas uma matéria, mas também um poder (Rm 1.16; 1Ts 1.5; 2.13). Ele não é apenas acompanhado por sinais do poder de Deus (Rm 15.19), mas a própria palavra muda corações e fortalece os cristãos (Rm 16.25). É a "palavra de vida" (Fp 2.16; veja Jo 1.1), o evangelho que traz vida e imortalidade à luz (2Tm 1.10).

Assim, a palavra de Deus é poderosa quando julga e quando abençoa. Essas são as sanções gêmeas da aliança. Na aliança, o Senhor promete bênção para o obediente, condenação para o desobediente (Dt 27–28). Assim, os mandamentos do Senhor têm dois gumes; eles podem ser bênção (Êx 20.12) ou maldição (v. 7). Obediência aos mandamentos de Deus é o caminho de vida (Lv 18.5; Dt 8.3; Sl 19; 119.25, 50), mas os mandamentos em si podem dar oportunidade ao pecado (Rm 7.7–25). Deus diz a Isaías que sua mensagem será, em grande parte, de endurecimento e maldição:

[1] Em grego, *logos* é um termo mais abrangente do que *rhema*, apesar de ambos poderem ser traduzidos como "palavra". *Logos* pode se referir a um indivíduo conversando, como *rhema*, mas *logos* também pode se referir a um discurso, a uma análise racional, a um relato racional, princípio de racionalidade, e assim por diante.

[2] Cf. também Jeremias 32.17, 27.

"Torna insensível o coração deste povo, endurece-lhe os ouvidos e fecha-lhe os olhos, para que não venha ele a ver com os olhos, a ouvir com os ouvidos e a entender com o coração, e se converta, e seja salvo" (Is 6.10). Deus envia Isaías a um povo que, sem dúvida, já havia endurecido o coração contra o Senhor. Mas, neste contexto, são as palavras de Isaías, as palavras de Deus, que trazem o endurecimento. Jesus e os apóstolos invocam as palavras de Isaías 6 para caracterizar sua própria pregação (Mt 13.14–15; Mc 4.11–12; Lc 8.10; Jo 12.37–40; At 28.26–28; Rm 11.8; cf. Jo 15.22).

O poder da palavra traz bênçãos maravilhosas para aqueles que a ouvem em fé, com disposição de obedecer, mas endurece aqueles que a ouvem com indiferença, resistência, rebeldia. Ao considerar esse ensinamento bíblico, frequentemente advirto meus alunos do seminário a darem atenção ao que Deus está nos dizendo aqui. Pois os seminaristas normalmente gastam dois anos ou mais estudando as Escrituras intensivamente. É muito importante que ouçam em fé, a fim de que a Palavra não lhes endureça o coração e se torne em fogo de condenação para eles. A Palavra de Deus nunca nos deixa incólumes. Nós a ouvimos para melhor ou pior. Assim, nunca deveríamos ouvir ou ler a Palavra de Deus meramente como um exercício acadêmico. Devemos pedir a Deus que abra o nosso coração, bem como a nossa mente, para que a Palavra seja escrita nele.

Desse modo, Deus realiza todas as suas obras pela sua palavra poderosa: criação, providência, julgamento, graça.[3]

O poder da palavra é o poder do Espírito de Deus (1Ts 1.5), apesar de o Espírito não ser sempre mencionado em contextos que falam do poder da palavra (como 1Ts 2.13). Isso significa que o poder da palavra é pessoal, não impessoal. Deste modo, quando a palavra do evangelho leva um ouvinte à fé e endurece outro, essa é uma decisão soberana de Deus. A diferença não é que alguns ouvintes são mais capazes de resistir à palavra de Deus do que outros, como alguns luteranos afirmavam. Isso significaria que a palavra, como a força impessoal da eletricidade ou gravidade, trabalha uniformemente em todos e que as diferenças na resposta se devem àqueles que ouvem. A Escritura, porém, ensina que o próprio Deus determina quem responderá de maneira favorável à sua palavra. Esse é o argumento de Paulo em Romanos 9.1–28.

Isso não significa dizer que a palavra é poderosa somente quando o Espírito a acompanha ou, do contrário, é impotente. A palavra nunca é impotente, como vimos em Gênesis 18.14 e Isaías 55.11. Isso implica que a palavra nunca está sem o

[3] Se acrescentarmos o plano eterno de Deus a esta lista, temos um bom resumo de todas as obras de Deus registradas na Escritura. O plano eterno de Deus também é a execução de sua palavra. É o acordo entre Pai, Filho e Espírito de executar seu projeto para a criação, queda e redenção. Veja o salmo 2.7–9; 110; Mateus 11.25–27; João 4.34; 5.19–30; 6.38; 17.1–26.

poder do Espírito. Mas algumas vezes esse poder efetua uma bênção, noutras, maldição, dependendo do intento soberano de Deus.

Quão grandioso é o poder da palavra? A palavra de Deus é, tal como o próprio Deus, nada menos do que onipotente. Como vimos, *nenhuma* palavra de Deus é difícil demais para que ele a realize. Em Isaías 55.11, lemos: "assim será a palavra que sair da minha boca: não voltará para mim vazia, mas fará o que me apraz e prosperará naquilo para que a designei". O que diz com sua boca, o Senhor cumpre com sua mão (2Cr 6.15; cf. Ez 1.3; 3.22).

Capítulo 10

A Palavra de Deus como sua autoridade

significativa

O segundo dos atributos de senhorio é a autoridade divina. Como mostrei nos capítulos 1 e 2, a palavra de Deus expressa aquela autoridade que é exclusiva de Deus, a autoridade *máxima*. Como vimos no capítulo 1, a autoridade da linguagem é a sua capacidade de criar obrigações no ouvinte. A linguagem de Deus é autoritativa não somente ao nos dizer no que acreditar e o que fazer, mas ao guiar nossas emoções, preocupações, prioridades, alegrias e pesares. Isso significa que as palavras de Deus são autoritativas em todas as formas em que a linguagem possa ser autoritativa, e sua autoridade é suprema.

Autoridade é uma função do *significado* da linguagem. Aqui é importante observar que a palavra de Deus não é apenas poderosa, mas também significativa. O poder da linguagem é o que ela faz; significado é o que ela diz. É claro que dizer é um tipo de fazer, assim, significado é um dos poderes da linguagem.[1] Mas, dentre os poderes da linguagem, o significado tem um papel tão importante que merece atenção especial.

Na história da teologia liberal, podemos observar que o "liberalismo mais antigo" (Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann) considerava as palavras da Escritura significativas, mas sem poder divino. Elas eram meramente palavras de homens, a serem examinadas e avaliadas como quaisquer outras palavras de homens. Na neo-ortodoxia (Karl Barth, Emil Brunner – até mesmo Rudolf Bultmann) havia uma compreensão maior da Palavra como poder divino, mas negava-se que a Palavra fosse linguagem significativa. A mesma concepção centrada no poder da Palavra de Deus pode ser encontrada entre alguns discípulos do filósofo holandês Herman Dooyeweerd.[2]

Na teologia tradicional e na própria Escritura, a palavra de Deus é tanto poderosa quanto significativa. Vimos referências bíblicas ao seu poder. Mas a Escritura também considera a palavra de Deus como tendo conteúdo significativo. A palavra

[1] E no caso de Deus, o poder da sua linguagem é um aspecto do seu significado. Pois o poder da palavra de Deus vem de sua autoridade para ordenar que as coisas aconteçam. Consequentemente, na palavra de Deus, poder e significado são perspectivas complementares.

[2] Veja meu livrete *The Amsterdam Philosophy*, e *The Collected Works of John M. Frame*, coleção de CD e DVD, vol. 1 (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing; Whitefish, MT: Bits & Bytes, Inc., 2008).

nunca é uma força cega.[3] Quando Deus cria o mundo pela força do seu poder, ele não somente faz as coisas acontecerem. Ele ordena que aconteçam pelo discurso inteligível, dando às coisas nomes que interpretam suas funções. Em Gênesis 1.5, 8, e 10, Deus "chama" (*qara'*) as coisas por seus nomes: dia, noite, céus, terra, mares (cf. Sl 147.4; Is 40.26). No restante dos versículos de Gênesis 1, ele determina, em outra linguagem, a natureza e função de cada coisa criada e, pela palavra *bom,* avalia a obra de suas mãos. Nos versículos 27–28 ele define, por sua palavra, a natureza e a tarefa da raça humana.[4]

Observe também que, em Gênesis 2.19, Deus dá uma tarefa semelhante a Adão: dar nomes aos animais, como Deus já havia dado nomes às coisas na criação. No mundo antigo, um nome não era apenas um rótulo arbitrário. Deus pediu a Adão para criar um sistema de palavras significativas que indicariam a natureza e características dos animais.

No capítulo 9, vimos como a palavra poderosa de Deus efetua todas as suas ações. Suas palavras não somente acompanham o que ele faz, mas dão poder real a tudo o que ele faz. Seja o que for que Deus faça, ele faz mediante a sua palavra; seja o que for que Deus faça, a palavra faz. Sendo assim, deveríamos observar que todas essas palavras constituem uma comunicação significativa. Tudo o que Deus faz é informado por sua sabedoria (Sl 104.24). Assim, o mundo como um todo é significativo, seu significado é determinado pelo plano de Deus.

Semelhantemente, quando Deus fala com seres racionais (ele próprio, anjos, humanos), sua palavra transmite significado. Em sua palavra ele expressa sua sabedoria, conhecimento, desejos, intenções, amor e graça. Esse significado é autoritativo. Quando Deus compartilha seu amor conosco, temos a obrigação de estimá-lo. Quando nos questiona, temos o dever de responder. Quando expressa sua

[3] Algumas vezes, pregadores e outros destacam o relacionamento entre a palavra grega para *poder, dynamis*, e a palavra portuguesa *dinamite*. Em alguns contextos, o poder da palavra de Deus pode ser comparado, de modo proveitoso, ao da dinamite, mas existe uma diferença essencial. A dinamite somente destrói, lançando fragmentos por toda parte. Mas o poder da palavra de Deus constrói o reino de Deus, em vez de meramente fazer coisas desmoronarem. Ela cria uma ordem, uma estrutura racional, não um caos. Assim, o poder da palavra de Deus cria o universo, tornando o que é "sem forma e vazio" (Gn 1.2) em um universo bonito e em ordem. Nos primeiros três dias da criação, Deus produz locais (céu e firmamento, mares e terra, campos frutíferos). Nos três dias seguintes, ele produz seres para habitar naqueles locais (corpos celestiais, criaturas do mar e aves, animais e os homens). No criativo trabalho de Deus encontramos a própria definição de ordem: um lugar para tudo e tudo em seu lugar.

[4] Observe a analogia no campo da redenção. Como Deus deu nomes a toda a criação em Gênesis 1, assim também na redenção ele nos chama pelo nome (Is 43.1) e nos dá um novo nome (Is 62.2; 65.15), o nome de Deus (Is 43.7; Jr 7.10; Am 9.12).

graça, somos obrigados a confiar nela. Quando nos conta seus desejos, devemos adequar nossas vidas a eles. Quando compartilha conosco seu conhecimento e intenções, devemos crer que são verdadeiros.

No capítulo 1, mostrei como todo o curso da narrativa bíblica é estruturado como um diálogo: Deus fala, o homem responde. O curso da história subsequente é o resultado da resposta do homem à palavra de Deus. Quando o homem desobedece, há maldição. Quando obedece, há bênção. Assim, a história bíblica é pactual. O Senhor dos pactos estabelece sua vontade e a história descreve as sanções pactuais.

Assim, todas as páginas da Bíblia ensinam ou ilustram a autoridade da palavra de Deus. Tudo que os seres humanos fazem ou dizem é uma resposta à palavra de Deus ou uma consequência à sua resposta. Observemos alguns exemplos em uma pesquisa rápida sobre a história redentora.

ADÃO E EVA

Em Gênesis 1.28, a primeira experiência registrada dos primeiros seres humanos foi a de ouvir a palavra de Deus. Naquela experiência, eles aprenderam sua tarefa básica como seres humanos, a tarefa de encher e subjugar toda a terra. Em Gênesis 2.16–17, Deus providencia alimento para Adão, autorizando-o a comer de toda árvore do jardim. Mas ele acrescenta uma ordem negativa, a de que Adão não deveria comer da árvore do conhecimento do bem e do mal.

A narrativa no capítulo 3 de Gênesis ressalta a centralidade da palavra de Deus. Uma serpente falante entra em um diálogo com a mulher. As fábulas de Esopo, é claro, estão cheias de animais falantes, mas na Escritura eles são raros.[5] Deus havia dito a Eva, juntamente com Adão, para ter domínio sobre as criaturas inferiores (1.28), não para ouvir a palavra de um animal como se fosse a de Deus. Satanás, falando por meio da serpente[6] (Ap 12.9), procurou exatamente subverter o sistema de autoridade que Deus havia instituído. Em vez de Deus ter a autoridade suprema, depois o homem, depois a esposa, e então a criação animal,[7] Satanás, o animal falante, queria governar sobre a esposa, que governaria seu marido, que procuraria subverter a autoridade de Deus. Vemos isso nas consequências (Gn 3.8–13) nas quais Eva culpa a serpente, Adão culpa a mulher e ambos, implicitamente, culpam a

[5] Creio que a mula de Balaão, em Números 22.27–30, é o único outro exemplo.

[6] A Escritura sempre identifica Satanás em termos verbais. Ele é um mentiroso, um enganador, um acusador. A figura da serpente ilustra bem o poder negativo da língua de Satanás, pois uma serpente venenosa atrai por sua língua tremulante e mata pela mordida da sua boca.

[7] Compreendo que essa noção de autoridade não é politicamente correta em nossos dias. Sobre a minha visão geral das relações entre os sexos, veja *DCL*, p. 622–647.

providência de Deus.

A controvérsia gira exatamente entre duas palavras que reivindicam autoridade suprema: a de Deus e a de Satanás. O ataque de Satanás é, sem dúvida, sobre a palavra que Deus havia falado. Ele questiona Deus ter proferido tal palavra (3.1) e, depois, considerando que Deus a havia dito, Satanás a contradiz (3.4–5).

Adão e Eva não tinham uma terceira autoridade para julgar a disputa. Eles não tinham meios científicos, filosóficos ou religiosos para examinar se Deus ou Satanás estava dizendo a verdade. Na verdade, o que aconteceu foi que eles confiaram em sua própria palavra, seu próprio julgamento, como se fosse divino. Esta é a origem da racionalidade autônoma que discutimos nos capítulos 3–7. Mas certamente o texto condena tal autonomia. O que Adão e Eva deveriam ter feito era aceitar a pura palavra de Deus – sem verificação de qualquer outra fonte – mesmo que ela fosse contradita por outra fonte que alegasse perícia no assunto.

Na narrativa, a palavra de Deus prevalece, pois a desobediência humana traz morte ao primeiro casal e sobre toda a criação (v. 14–19). Deus impõe as sentenças pelo pecado. Mas, de modo surpreendente, ele também proclama sua graça, pois diz que um descendente de Eva esmagará a cabeça da serpente (v. 15). Esta é a primeira sugestão na Escritura sobre a vinda do Messias e também implica que a morte física que o primeiro casal merece não será imediata. Eles viverão para reproduzir e se deleitar nos frutos de seu trabalho, não obstante com dor e sofrimento.

Adão e Eva não têm razão para esperar tal graça, exceto mediante a palavra de Deus. Assim como com a proibição original, não houve verificação. Em sua própria sabedoria, Adão e Eva não podiam ter determinado que Deus mostraria sua graça a eles; na verdade, eles tinham todas as razões para duvidar disso. E eles não podiam ter suposto que o Messias viria muitos séculos mais tarde para redimi-los.

Mas desta vez eles acreditaram – sem verificar, sem examinar, sem tentar avaliar a palavra de Deus por meio de seu próprio julgamento autônomo. Adão deu à sua esposa o nome de Eva, "vida" (v. 20). Ele poderia ter lhe dado o nome Morte, em função de seu papel até aquele ponto da narrativa. Mas ele creu em Deus, cujas palavras disseram que ela traria vida, filhos para trabalhar a terra e para gerar a linhagem messiânica. Quando Eva deu à luz a sua primeira criança, deu-lhe o nome de Caim, dizendo: "Adquiri um varão com o auxílio do Senhor" (4.1). No nascimento de Caim ela cria, de acordo com a palavra da promessa de Deus, que ele cumpriria seu plano de redimir a terra mediante a semente da mulher.

NOÉ

A história de Noé, também, começa com o favor de Deus (6.8) e com a palavra de Deus (6.13–22). Sendo a meteorologia como era naquela época, Noé não teve como

confirmar a possibilidade improvável de que Deus enviaria um dilúvio para destruir a humanidade. E a sua sabedoria humana também não o teria motivado a construir um enorme barco no deserto. Todavia, contrário às objeções de incredulidade, "assim fez Noé, consoante a tudo o que Deus lhe ordenara" (v. 22; cf. 7.5, 9). A palavra de Deus foi suficiente.

O Novo Testamento ensina que os últimos dias da nossa era atual serão como os dias de Noé. As pessoas estarão desempenhando suas recreações e trabalhos diários sem qualquer atenção às advertências de Deus (Mt 24.37–39). Estes serão "levados". Mas aqueles que ouvem e obedecem as advertências de Jesus estarão prontos para o novo cataclismo (v. 43–44).[8]

Hebreus 11.7 aprova a fé de Noé como modelo de fé cristã: ele foi "divinamente instruído acerca de acontecimentos que ainda não se viam" e respondeu à palavra como "temente a Deus". Na verdade, ele não somente obedeceu a palavra de Deus, mas também a proclamou a outros (2Pe 2.5).

ABRAÃO

De todos os personagens do Antigo Testamento, Abraão é o principal modelo de fé salvadora citado pelo Novo Testamento (Rm 4.1–25; Gl 3.6–9; Hb 11.8–19; Tg 2.21–24). Qual era o objeto de sua fé? A palavra de Deus. A narrativa começa com Deus dizendo a ele para sair de Ur, sua cidade natal, e ir para outra terra (Gn 12.1). Deus promete abençoá-lo (v. 2–3), mas, da mesma maneira como aconteceu com Adão e Noé, Abraão não tem meios independentes de analisar se Deus está dizendo a verdade. Ele deve simplesmente aceitar a palavra de Deus como palavra de Deus.

Mais tarde, Deus diz a Abraão que ele e sua esposa Sara terão um filho (Gn 17.15–21), mas essa promessa não se cumpre até Abraão ter mais de cem anos e sua esposa ter ultrapassado a idade de ter filhos. Neste caso, não somente não havia meios independentes de verificação, mas todas as evidências apontavam na direção contrária. Todos sabem que homens e mulheres idosos não têm bebês. Sara riu só de pensar sobre isso (18.12–15).[9]

[8] 2Pedro 3.5–7 mostra a palavra de Deus em ainda outra dimensão da história do dilúvio: "de longo tempo, houve céus bem como terra, a qual surgiu da água e através da água pela palavra de Deus". Não foi nada menos que a palavra de Deus que segurou a água no céu. E a palavra não somente avisou Noé de que a água cairia, mas *fez* a água cair (recorde a discussão do último capítulo: a palavra governa todos os acontecimentos da natureza). Semelhantemente, diz o versículo 7: "Ora, os céus que agora existem e a terra, pela mesma palavra, têm sido entesourados para fogo, estando reservados para o Dia do Juízo e destruição dos homens ímpios". Certamente, então, a palavra dá o melhor testemunho com respeito às suas próprias ações.

A história de confiança de Abraão em Deus não era imaculada; observe os episódios em 12.10–20 e 16.1–16. Mas Paulo apresenta uma conjuntura mais abrangente em Romanos 4.16–25:

> Essa é a razão por que provém da fé, para que seja segundo a graça, a fim de que seja firme a promessa para toda a descendência, não somente ao que está no regime da lei, mas também ao que é da fé que teve Abraão (porque Abraão é pai de todos nós, como está escrito: Por pai de muitas nações te constituí), perante aquele no qual creu, o Deus que vivifica os mortos e chama à existência as coisas que não existem. Abraão, esperando contra a esperança, creu, para vir a ser pai de muitas nações, segundo lhe fora dito: Assim será a tua descendência. E, sem enfraquecer na fé, embora levasse em conta o seu próprio corpo amortecido, sendo já de cem anos, e a idade avançada de Sara, não duvidou, por incredulidade, da promessa de Deus; mas, pela fé, se fortaleceu, dando glória a Deus, estando plenamente convicto de que ele era poderoso para cumprir o que prometera. Pelo que isso lhe foi também imputado para justiça. E não somente por causa dele está escrito que lhe foi levado em conta, mas também por nossa causa, posto que a nós igualmente nos será imputado, a saber, a nós que cremos naquele que ressuscitou dentre os mortos a Jesus, nosso Senhor, o qual foi entregue por causa das nossas transgressões e ressuscitou por causa da nossa justificação.

Abraão creu na palavra de Deus, mesmo que, para fazê-lo, precisasse crer que Deus poderia ressuscitar mortos. Assim, diz Paulo, a nossa fé deve ser na promessa de Deus, independente daqueles que dizem que a ressurreição de Jesus é impossível.

Na verdade, Deus deu um filho a Abraão e Sara cujo nome, Isaque ("riso"), zombava do escárnio de Sara. Porém, mais tarde, Deus falou novamente a Abraão, dizendo a ele para levar o seu filho, o filho da promessa, a uma montanha na terra de Moriá para oferecê-lo como sacrifício (Gn 22). Neste caso, também, Abraão não tinha um modo independente de verificar se Deus faria isso, e, na verdade, ele pode ter visto essa questão como violadora da lei moral do próprio Deus.[10] Mais sério ainda, se fosse para Isaque morrer, ao que parece Deus não cumpriria sua promessa de abençoar o mundo por meio dos descendentes de Isaque. Desta maneira, Abraão deve ter visto esse mandamento em contradição com as palavras anteriores do próprio Deus.

9 Lembre-se de minha argumentação, no capítulo 9, sobre Gênesis 18.14: "Acaso, para o SENHOR há coisa demasiadamente difícil?" – o qual pode ser traduzido por: "Acaso, para o SENHOR há palavra demasiadamente maravilhosa?".

10 Mais tarde, Deus proibiu o sacrifício humano explicitamente, em Deuteronômio 18.10, mas pode-se imaginar que mesmo pessoas que viveram muito antes desta instituição teriam visto essa prática como impiedade.

Ainda assim, Deus se identificou a Abraão como aquele que falava (cf. minha argumentação no capítulo 1) e, assim, Abraão não teve outra opção a não ser fazer o que Deus dizia a ele, independente do resultado. Como sabemos, era um teste, e Isaque não morreu. Deus providenciou um substituto, prefigurando a obra de Cristo (Gn 22.11–14). Tiago diz que a obediência de Abraão nesse teste completou sua fé (Tg 2.22). A carta aos Hebreus diz que ele "considerou que Deus era poderoso até para ressuscitá-lo dentre os mortos, de onde também, figuradamente, o recobrou" (Hb 11.19) – outro exemplo da fé de Abraão na ressurreição.

Assim Deus testou a fé de Abraão com relação às duas promessas do pacto: terra e descendência. Abraão creu na promessa que Deus fizera a respeito da terra, apesar de não ter tomado parte na terra da promessa. Ele creu na promessa de Deus sobre a semente, mesmo quando o próprio Deus parecia ameaçar tal promessa.

JESUS

Discutirei Moisés, os profetas e apóstolos mais à frente. É claro que eles também receberam uma palavra de Deus que requeria obediência absoluta. Mas precisamos olhar aqui e agora para Jesus, pois ele é não somente um receptor da palavra, mas o Senhor que fala.

Já que Jesus é Deus perfeito e também homem perfeito, ele é tanto o locutor mais autoritativo quanto o ouvinte mais fiel da palavra de Deus. Como ouvinte humano, ele fala exatamente o que seu Pai lhe ensina (Jo 8.28; 10.18; 12.49–50; 14.10; 15.15). Ele não questiona, contradiz, nem hesita.

Mas ele também é a Palavra de Deus encarnada (Jo 1.1, 14). Como demonstrei no capítulo 7, o fato de que Jesus é a Palavra não prejudica de forma nenhuma a autoridade das palavras pessoais de Deus para os seres humanos. Na verdade, o próprio Jesus, como Palavra de Deus, traz testemunho verbal à verdade (Jo 18.37). Ele apresenta esse testemunho como a razão pela qual veio ao mundo. Sua missão foi reveladora: apresentar uma sequência à revelação da lei de Moisés, ou seja, uma revelação da graça e verdade (Jo 1.17). Ele fez o Pai conhecido a nós (v. 18; cf. Mt 11.27). Sua missão não é *meramente* reveladora. Ele veio realizar a redenção, não apenas nos contar a respeito dela. Mas seu ato redentor revela sua graça, e a revelação da sua graça interpreta o ato redentor. Revelação e redenção são dois aspectos – duas perspectivas – do seu ministério conosco.

As palavras pessoais de Jesus são de importância suprema para a mensagem do Novo Testamento. Não existem vestígios de qualquer evolução de uma revelação centrada na palavra no Antigo Testamento para uma revelação não verbal no Novo Testamento. Muito pelo contrário. As palavras pessoais de Jesus são cruciais para o seu ministério. Na comunidade dos seus discípulos, sua palavra é o critério supremo

de discipulado. Jesus ensina que chamá-lo Senhor não tem significado algum a menos que façamos a vontade do seu Pai (Mt 7.21–23). A vontade de seu Pai deve ser encontrada na lei de Moisés (Mt 5.17–20) e também nas próprias palavras de Jesus (7.24–29). Aqueles que ouvem as palavras de Jesus e as obedecem serão como o homem sábio que construiu sua casa sobre a rocha. Aqueles que não ouvem e não obedecem serão como o tolo que construiu a sua casa sobre a areia.

Quando retornar em glória, Jesus se envergonhará daqueles que se envergonharam dele – principalmente daqueles que se envergonharam das suas palavras (Mc 8.38; Lc 9.26). Sua mãe e irmãos são aqueles que "ouvem a palavra de Deus e a praticam" (Lc 8.21).

O evangelho de João, que começa com a identificação de Jesus com a Palavra de Deus, é, dos quatro, o mais preocupado com a importância das palavras de Jesus. Em João 6.63, Jesus diz: "as palavras que eu vos tenho dito são espírito e são vida". Cinco versos depois, Pedro pergunta: "Senhor, para quem iremos? Tu tens as palavras da vida eterna".

Em João 8.47, Jesus identifica seu próprio ensino com as "palavras de Deus" e insiste que todo aquele que é "de Deus" as ouvirá e obedecerá.

João 12.47–50 é notável:

> Se alguém ouvir as minhas palavras e não as guardar, eu não o julgo; porque eu não vim para julgar o mundo, e sim para salvá-lo. Quem me rejeita e não recebe as minhas palavras tem quem o julgue; a própria palavra que tenho proferido, essa o julgará no último dia. Porque eu não tenho falado por mim mesmo, mas o Pai, que me enviou, esse me tem prescrito o que dizer e o que anunciar. E sei que o seu mandamento é a vida eterna. As coisas, pois, que eu falo, como o Pai mo tem dito, assim falo.

Observe aqui (1) a paridade entre rejeitar a Jesus e rejeitar suas palavras (v. 48), (2) a palavra de Jesus (particularmente em contraste com sua presença pessoal durante seu ministério terreno) como o juiz dos homens (v. 48), (3) a determinação das palavras de Jesus pelo Pai, tanto em conteúdo ("o que falar") quanto em forma ("como anunciar") (v. 49),[11] e (4) o mandamento do Pai (tanto sua ordem em geral quanto seu mandamento dado em especial a Jesus) como o meio e substância da vida eterna (v. 50).

Algumas lições de João 12: (1) Se somos críticos das palavras de Jesus, não podemos suplicar, para além delas (à moda neo-ortodoxa!), ao próprio Jesus (v.

[11] Esta parece ser a melhor maneira de traduzir para o português a distinção grega entre *ti eipo* e *ti laleso*. A primeira é do verbo *lego*, a segunda de *laleo*. Normalmente essas palavras são traduzidas, alternadamente, por "falar". Mas a primeira tende a enfatizar o conteúdo e a segunda, a maneira – os sons que saem da boca.

48–49). (2) Não podemos apelar à substância ou conteúdo das palavras de Jesus, mas só à forma como são apresentadas (v. 49). (3) Não podemos clamar pela vida eterna enquanto rejeitamos as exigências das palavras de Jesus a nós (v. 50).

É também a literatura joanina que identifica com mais clareza nosso amor por Cristo como seus discípulos com nossa obediência aos seus mandamentos. Veja João 14.15, 21, 23; 15.7, 10, 14; 17.6, 17; 1João 2.3–5; 3.22; 5.2–3; 2João 6. As visões de João no livro de Apocalipse identificam o povo de Deus como aqueles que "guardam os mandamentos de Deus e têm o testemunho de Jesus" (Ap 12.17; veja 14.12).

Paulo faz referências menos frequentes às palavras que Jesus falou em seu ministério terreno do que, compreensivelmente, à sua própria revelação apostólica. Mas observe o relato que Lucas faz de sua mensagem aos presbíteros efésios, em Atos 20.35. E, em 1Timóteo 6.3–4, Paulo segue o próprio Jesus ao conectar as palavras de Cristo a um teste de comunhão: "Se alguém ensina outra doutrina e não concorda com as sãs palavras de nosso Senhor Jesus Cristo e com o ensino segundo a piedade, é enfatuado, nada entende, mas tem mania por questões e contendas de palavras, de que nascem inveja, provocação, difamações, suspeitas malignas".

Ouvir as palavras de Jesus, então, é o mesmo que ouvir as palavras do Pai. Devemos ouvir as palavras de Jesus como Abraão ouviu as palavras de Jeová, como palavras de autoridade suprema. Não estamos em posição de procurar falha nas palavras de Jesus. Elas criam obrigações em nós: ouvir, crer, obedecer, meditar, nos alegrar, nos entristecer – seja o que for que as palavras requeiram de nós.

Capítulo 11

A Palavra de Deus como sua presença pessoal

O terceiro dos atributos de senhorio é a presença divina. Pelo fato de Deus ser Senhor, ele vive na sua criação e com ela. Realmente, ele escolhe pessoas para encontrar sua presença numa medida especial. Assim, Israel é seu povo especial, e o Senhor é seu Deus. No tabernáculo e no templo ele é, literalmente, "Deus com eles". Seu Filho é chamado Emanuel, "Deus conosco", ao assumir forma humana e tomar o lugar de pecadores no juízo de Deus. E seu Espírito habita conosco e em nós como seu templo.

Vimos que, em sua palavra, Deus fala como Senhor. Sua palavra é seu poder controlador e sua autoridade significativa. Deveríamos ver a palavra também como presença pessoal de Deus? Creio que sim.

De uma perspectiva teológica geral, essa conclusão é inevitável. O discurso de Deus é, como vimos, um atributo divino necessário, de tal modo que, onde quer que Deus esteja, sua palavra está. Vimos também que *Palavra* é um título da segunda pessoa da Trindade e todas as vezes que uma pessoa divina age no mundo, as outras duas pessoas agem juntamente com ela. Deus é a palavra e a palavra é Deus. Então concluímos que, onde quer que Deus esteja, a palavra está, e onde quer que a palavra esteja, Deus está. Todas as vezes que Deus fala, ele próprio está lá conosco.

A mesma conclusão se extrai do atributo da onipresença de Deus. Por estar em todo lugar, Deus e sua palavra estão sempre próximos de nós. Mas a presença de Deus na palavra não é somente uma dedução dos princípios teológicos mais amplos. A Escritura é normalmente muito específica a esse respeito.

A proximidade de Deus com seu povo é a proximidade de suas palavras

Em Deuteronômio 4.7–8, Deus afirma estar próximo de Israel de modo especial e relaciona essa proximidade à justiça dos seus estatutos:

> "Pois que grande nação há que tenha deuses tão chegados a si como o Senhor, nosso Deus, todas as vezes que o invocamos? E que grande nação há que tenha estatutos e juízos tão justos como toda esta lei que eu hoje vos proponho?".

Deuteronômio 30.11–14, então, fala da proximidade da palavra a Israel nos mesmos termos em que trata da proximidade do próprio Deus:

> Porque este mandamento que, hoje, te ordeno não é demasiado difícil, nem está longe de ti. Não está nos céus, para dizeres: Quem subirá por nós aos céus, que no-lo traga e no-lo faça ouvir, para que o cumpramos? Nem está além do mar, para dizeres: Quem passará por nós além do mar que no-lo traga e no-lo faça ouvir, para que o cumpramos? Pois esta palavra está mui perto de ti, na tua boca e no teu coração, para a cumprires.

Em Romanos, Paulo cita essa passagem de Deuteronômio, com algumas adaptações. Aqui, a proximidade dos mandamentos em Deuteronômio se torna a proximidade de Cristo, em particular na mensagem do evangelho:

> Mas a justiça decorrente da fé assim diz: Não perguntes em teu coração: Quem subirá ao céu?, isto é, para trazer do alto a Cristo; ou: Quem descerá ao abismo?, isto é, para levantar Cristo dentre os mortos. Porém que se diz? A palavra está perto de ti, na tua boca e no teu coração; isto é, a palavra da fé que pregamos (Rm 10.6–8).

ONDE A PALAVRA ESTÁ, LÁ ESTÁ O ESPÍRITO DE DEUS

Em muitos textos bíblicos, vemos a palavra acompanhada pelo Espírito, e vice-versa. Em Gênesis 1.2, o Espírito de Deus paira sobre as águas enquanto Deus se prepara para criar todas as coisas pela sua palavra. O salmo 33.6 une a "palavra" de Deus ao seu "sopro" como origens da criação. O sopro de Deus é o seu Espírito.[1] Cf. Isaías 34.16; 59.21. Jesus diz que suas palavras são Espírito e vida (Jo 6.63).

Em João 16.13, Jesus diz que o Espírito "falará" para trazer os discípulos a toda a verdade. Por todo o livro de Atos (observe, *e.g.*, 2.1–4), quando o Espírito desce sobre as pessoas, com frequência elas começam a falar de Jesus. Em 1Tessalonicenses 1.5, Paulo une palavra e Espírito como fatores que estão sempre igualmente presentes quando as pessoas recebem o evangelho pela fé. De maneira negativa, em 2Tessalonicenses 2.2, Paulo diz ao povo para ignorar uma palavra falsa ou um falso espírito, sugerindo que as palavras impostoras de Satanás também vêm com um espírito falso.

A Escritura também relaciona a Palavra escrita de Deus ao Espírito. O texto de 2Timóteo 3.16 nos diz que a Escritura é *theopneustos*, "soprada por Deus", novamente invocando o sopro do Espírito de Deus como fonte da Palavra. De modo semelhante, 2Pedro 1.21 indica que a Palavra escrita veio a existir pela direção do Espírito aos escritores humanos.

[1] As palavras bíblicas para *Espírito*, a palavra hebraica *ruach* e a grega *pneuma*, são frequentemente traduzidas por "vento" ou "sopro".

DEUS DESEMPENHA TODOS OS SEUS ATOS MEDIANTE SEU DISCURSO

No capítulo 9, observei que todas as obras de Deus poderiam ser resumidas assim: seu plano eterno, a criação, a providência, o julgamento, a graça. Naquele contexto, demonstrei como todas essas ações revelam seu poder controlador. Mas, claro, onde o poder de Deus está, lá também estão sua autoridade e presença. Consideramos, no capítulo 10, a inseparabilidade do seu poder e autoridade de sua presença pessoal.

Já que Deus não é um ser físico, sua presença conosco é diferente da presença de um objeto ou pessoa física. Com um ser físico é possível medir sua distância de nós, mas com Deus isso não é possível. Como, então, poderíamos julgar quando uma pessoa não física está presente conosco? Tal pessoa, evidentemente, está presente em todos os lugares em que possa exercitar seu poder controlador e em todos os lugares em que possa cumprir seus mandamentos autoritativos. Mas Deus, é claro, exercita seu poder e autoridade por todo o universo; assim, ele está presente em todos os lugares.[2]

Desta maneira, se Deus realiza todas as suas ações pelo discurso poderoso e autoritativo, então seu falar nunca é separado de sua presença pessoal.

DEUS SE DISTINGUE DE QUALQUER OUTRO PORQUE É O DEUS QUE FALA

Ídolos são "tolos" ou "mudos" (1Co 12.2). Cf. Sl 115.5–7; 135:16; Hc 2.18–20. Em 1Reis 18.24–35, a disputa entre Elias e os sacerdotes de Baal diz respeito a qual divindade "responderá". A resposta de Deus, é claro, é por meio de fogo. Falar é exclusivo de Deus, um atributo que distingue o que ele é de todos os outros supostos deuses.

AS PESSOAS DA TRINDADE SE DISTINGUEM NA ESCRITURA POR SEU PAPEL NO DISCURSO DIVINO

Esta não é a única maneira escriturística de representar as distinções trinitárias, mas é uma forma significativa: O Pai exerce seu senhorio mediante o falar (Sl 29; 147.4; Is 40.26; 43.1; 62.2; 65.15; Ef 3.14–15). O Filho é a Palavra falada (Jo 1.1; Rm 10.6–8 [cf. Dt 30.11–14]; Hb 1.1–3; 1Jo 1.1–3; Ap 3.14; 19.13). O Espírito é o sopro

[2] Por *presença*, neste contexto, evidentemente me refiro à onipresença geral de Deus. A Escritura também se refere a outros tipos de presença, nos quais Deus se revela a nós com mais intensidade: a sarça ardente, o Monte Sinai, o Santíssimo lugar no tabernáculo e o templo. Nessas formas, também, sua presença não é separada de seu discurso. Meu argumento mais importante é que, mesmo no sentido mais amplo da presença divina, a onipresença geral, sua palavra também está lá.

poderoso que dirige a palavra para que ela cumpra seu propósito (Gn 1.2; Sl 33.6; 1Ts 1.5; 2Tm 3.16; 2Pe 1.21). Mais tarde, farei referência a este padrão como o *modelo linguístico da Trindade*. Assim, de outra forma, ainda vemos que o discurso de Deus é inseparável de seu ser trinitário.

O DISCURSO DE DEUS TEM ATRIBUTOS DIVINOS

Esses atributos incluem: retidão (Sl 119.7), fidelidade (119.86), magnificência (119.129), lealdade (119.137), pureza (119.40), verdade (119.142; Jo 17.17), eternidade (Sl 119.89, 160), onipotência (Gn 18.14; Is 55.11; Lc 1.37), perfeição (Sl 19.7ss). Esses atributos não são meramente os atributos de algo na criação, tais como fidelidade, retidão ou verdade humanas. Sem dúvida, no contexto, essas passagens estão dizendo que as palavras de Deus são diferentes das palavras meramente humanas porque incorporam as qualidades singulares da própria natureza de Deus.

A PALAVRA FAZ AQUILO QUE SÓ DEUS PODE FAZER

Em Hebreus 4.12–13, o autor diz:

> Porque a palavra de Deus é viva e eficaz, e mais cortante do que qualquer espada de dois gumes, e penetra até ao ponto de dividir alma e espírito, juntas e medulas, e é apta para discernir os pensamentos e propósitos do coração. E não há criatura que não seja manifesta na sua presença; pelo contrário, todas as coisas estão descobertas e patentes aos olhos daquele a quem temos de prestar contas.

O versículo 12 fala da palavra de Deus que discerne os aspectos mais escondidos de nosso ser. Isso, sem dúvida, é algo que somente Deus pode fazer. O versículo 13 parece marcar uma transição entre falar a respeito da palavra e falar sobre Deus. Mas não há indicação gramatical de uma mudança para um novo sujeito. Em ambos os versículos, o autor fala dos poderes da palavra e, em ambos, sobre os poderes de Deus. Não há distinção entre um e outro. O que a palavra faz, Deus faz, e vice-versa. Desta maneira, a palavra não apenas tem atributos distintivamente divinos, mas também realiza atos distintivamente divinos.

A PALAVRA DE DEUS É UM OBJETO DE CULTO

Os salmistas veem as palavras de Deus com reverência e profundo temor religiosos, atitudes apropriadas somente para um encontro com o próprio Deus. O salmista treme com temor piedoso (Sl 119.120; cf. Is 66.5), permanece em temor diante das palavras de Deus (Sl 119.161) e se alegra nelas (v. 162). Ergue as mãos aos mandamentos de Deus (v. 48); exalta e louva não somente o próprio Deus, mas

também seu "nome" (Sl 9.2; 34.3; 68.4); dá graças ao nome de Deus (Sl 138.2); louva a palavra de Deus no salmo 56.4, 10. Isso é extraordinário, pois a Escritura invariavelmente considera idólatra cultuar qualquer outra coisa que não Deus. Mas louvar ou temer as palavras de Deus não é idólatra. Louvar a palavra de Deus é louvar o próprio Deus.

Esse culto justifica a "bibliolatria"? A Bíblia, como veremos mais adiante, é a palavra de Deus em um meio finito. Ela pode ser papel e tinta, ou pergaminho, ou fita de áudio ou uma mídia eletrônica. O meio não é divino, mas pertencente ao reino das criaturas. Não devemos cultuar o meio criado; isso seria idolatria. Mas, mediante o meio criado, recebemos a palavra autêntica de Deus, e essa palavra de Deus deve ser entesourada como se Deus a estivesse falando com os seus próprios lábios. Ela deve ser recebida com confiança, obediência e culto absolutos.

Oponentes do evangelicalismo dizem comumente que é idólatra aceitar qualquer palavra humana como se ela tivesse autoridade divina. Todavia, a Escritura ensina que devemos aceitar as palavras divino-humanas em suas páginas exatamente como as do próprio Deus. Os evangélicos são, muitas vezes, sensíveis demais à acusação de bibliolatria. Essa acusação é ilegítima e não deveria levar os evangélicos a enfraquecerem a visão que têm da Escritura.

FINALMENTE, A PALAVRA É DEUS

João 1.1 nos diz isso rapidamente, juntamente com outras passagens que mencionamos, as quais relacionam a palavra de Deus a Jesus Cristo (Hb 1.1–3; 1Jo 1.1–3; Ap 3.14; 19.13). Somos inclinados a focalizar na cristologia de João 1.1–14 e, assim, aceitá-la com a identificação de Jesus Cristo como a palavra de Deus e, portanto, Deus. Mas devemos observar também o fato de que esse versículo identifica Deus com a palavra criadora de Gênesis 1. Vemos, em Gênesis 1, que Deus cria todas as coisas por sua palavra. Quando o evangelho de João começa com "no princípio", qualquer leitor judeu teria entendido a alusão a Gênesis 1.1. A passagem de João 1.1–14 é sobre *aquela* palavra, a palavra que criou todas as coisas. A alusão torna-se mais óbvia no versículo 3: "Todas as coisas foram feitas por intermédio dele [i.e., mediante a sua palavra], e, sem ele, nada do que foi feito se fez". Assim, quando o versículo 1 diz que "o Verbo era Deus", está indicando não somente a divindade de Cristo, mas também a divindade da palavra criadora. Deste modo, a passagem ensina não apenas uma identidade entre Deus e Cristo, mas uma identidade tripartida entre Deus, Cristo e a palavra criadora.

Assim, a palavra é Deus. Quando encontramos a palavra de Deus, encontramos Deus. Quando encontramos Deus, encontramos sua palavra. Não podemos encontrar Deus sem a palavra, ou a palavra sem Deus. A palavra de Deus e sua

presença pessoal são inseparáveis. Sua palavra, na verdade, é sua presença pessoal. Sempre que a Palavra de Deus é falada, lida ou ouvida, o próprio Deus está lá.

PARTE QUATRO

COMO A PALAVRA CHEGOU A NÓS

A parte 1 deste livro foi de orientação. A parte 2 (representando minha perspectiva situacional) lidou com o meio teológico no qual investigamos a palavra de Deus. A parte 3 (representando minha perspectiva normativa) tentou definir a palavra de Deus com base na Escritura. Agora, a parte 4 tentará mostrar como a palavra, vinda da mente de Deus, chega ao nosso coração – a perspectiva existencial. É claro que a parte 4 será altamente normativa também, já que estarei interessado principalmente em demonstrar o que a Escritura diz acerca de como a palavra de Deus alcança nosso ser interior.

Capítulo 12

A mídia da Palavra de Deus

Nos capítulos 8 a 11, analisamos a natureza fundamental da Palavra de Deus. Ela é um atributo eterno, necessário e definidor de Deus, sua capacidade de comunicar-se, juntamente com o total da soma das comunicações efetivas de Deus, dentro da Trindade e com as criaturas. A comunicação de Deus com as criaturas expressa seu senhorio, poder controlador, autoridade significativa e presença pessoal. Agora devemos observar o meio que Deus emprega para trazer sua palavra às criaturas.

Mídia refere-se aos meios pelos quais as palavras de um locutor são conectadas à mente e ao coração do ouvinte. Atualmente temos familiaridade com este termo que é usado para o rádio, televisão, filmes, jornais, revistas e muitas vezes expressamos medo a respeito dos efeitos da mídia em nossa cultura. O problema, é claro, não é com a mídia em si, mas com o uso corrupto dela pelo homem. Que existem maneiras puras e justas de empregar a mídia torna-se evidente quando consideramos que o próprio Deus faz uso de uma mídia para comunicar sua palavra.

Estamos preocupados aqui com a mídia *criada*. Certamente a comunicação intertrinitária não requer mídia criada, assim, em termos da presente discussão, devemos nos referir à comunicação intertrinitária como *não mediada*. Mas tenho a tendência de pensar que, quando Deus fala com seres humanos, ele quase sempre usa um meio ou outro. Algumas vezes falamos de Deus revelar-se "diretamente", como quando ele fala no Monte Sinai a todo o Israel, ou quando fala a um profeta como Moisés "boca a boca" (Nm 12.8). Mas, mesmo nessas situações, Deus evidentemente usa a mídia criada. A voz de Deus nessas ocasiões usa a atmosfera para levar as ondas sonoras aos ouvidos da audiência e daí para o seu cérebro. Ele usa o idioma hebraico, ou algum predecessor dele: uma linguagem de criaturas, certamente não a linguagem divina pela qual as pessoas da Trindade se comunicam entre si. Deste modo, mesmo quando a revelação de Deus é "direta", ela emprega a mídia criada.

Pode ser que exista uma exceção quando e se Deus determinar colocar uma mensagem de modo direto na mente de uma pessoa, sem qualquer visão, audição ou raciocínio. Certamente Deus tem poder para fazer isso. Talvez o Espírito Santo aja de forma tão urgente para nos persuadir que determinada revelação de Deus é verdadeira. Mas seria difícil provar, pela Escritura, a ocorrência, neste mundo, de uma revelação não mediada. As formas de revelação que a teologia descreve devem ser limitadas àquelas descritas na Escritura. Assim, devemos nos limitar a considerar a revelação mediada. E, portanto, é necessário fazer algum esforço para entender a

mídia.

Distingo três categorias de meios de difusão da revelação: eventos, palavras e pessoas. Essas categorias correspondem de forma rústica aos atributos de senhorio: os eventos são realizados pelo poder controlador de Deus; as palavras sustentam a autoridade significativa de Deus; e as pessoas incorporam a presença pessoal do Senhor. Mas não devemos forçar muito esse paralelo. Seria errado, por exemplo, dizer que uma revelação-evento incorpora o controle de Deus, mas não sua autoridade ou presença. Pelo contrário, por todos os meios de difusão da revelação, Deus expressa todos os aspectos de seu senhorio. Numa revelação-evento, Deus se revela não somente como o controlador supremamente poderoso, mas também como a autoridade supremamente significativa e a presença supremamente pessoal. Da mesma maneira acontece com a revelação-palavra e a revelação-pessoa. A Escritura trata toda a revelação como transmitida por meio de uma mídia e trata toda a revelação de Deus, como vimos, como supremamente poderosa, autoritativa e pessoal.

De fato, os três tipos de mídia são inseparáveis entre si e relacionados em perspectiva. Nós obtemos nosso conhecimento da revelação-evento por meio da revelação-palavra, sendo que as palavras narram e explicam os eventos. Mas Deus doar as palavras também é um evento. E as palavras não têm valor para nós, exceto quando nos comunicam os eventos da criação, queda e redenção. Além disso, a narração de eventos expressa em palavras é uma narração a respeito de pessoas divinas, angélicas e humanas. E a narração também é dirigida a pessoas, inclusive a nós mesmos. Assim, os eventos, palavras e pessoas são, todos, necessários entre si; na verdade, eles fazem parte da constituição uns dos outros.

Essas três formas de revelação também se explicam e interpretam mutuamente. Não se pode compreender completamente a revelação nos eventos sem o comentário da revelação verbal de Deus. Por outro lado, não se pode compreender completamente a revelação verbal da Bíblia sem entender algo das línguas bíblicas, história antiga, e cultura antiga, o que requer um estudo da revelação-evento extrabíblica. Semelhantemente, revelação-evento e revelação-palavra não podem ser entendidas sem uma compreensão das pessoas reveladoras, e vice-versa.

Deste modo, toda essa mídia é essencial para a revelação que Deus decidiu nos apresentar. Não é prerrogativa nossa escolher dentre elas o que gostaríamos de ouvir, crer ou obedecer. Questionar as palavras é questionar os eventos descritos nas palavras e as pessoas que participaram naqueles eventos. Semelhantemente para a outra mídia.

Assim, seria incorreto dizer que a mídia da revelação se desvia, de algum modo, do poder, autoridade e presença divina da revelação. O meio pelo qual a revelação vem é inseparável da revelação em si. Se eles são imperfeitos, não há como

reivindicarmos uma interpretação infalível da verdade de Deus. Se aceitamos a revelação de Deus, devemos aceitar o que ouvimos e vemos por meio de sua mídia.

Dessa maneira, nunca devemos considerar o meio como barreira à comunicação de Deus. Deus nunca é impedido, seja pelas limitações da criação ou pela finitude das pessoas, de dizer o que deseja a elas. Pelo contrário, os meios finitos são o instrumento escolhido por Deus para trazer seu poder absoluto, autoridade e presença à atenção de ouvintes finitos.

Essa é a resposta fundamental à pergunta sobre se a "humanidade" da revelação diminui seu caráter divino. Frequentemente se enfatiza que a revelação de Deus por meio dos profetas, apóstolos e escritores bíblicos é tão humana quanto divina.[1] Mas os seres humanos cometem erros. Assim, continua o argumento, deveríamos esperar erros na revelação, não por causa de Deus, mas por causa dos instrumentos humanos. Porém, observe:

1. Seres humanos não erram *necessariamente*. Até mesmo pessoas não regeneradas às vezes falam a verdade. Deste modo, não deveríamos considerar impossível que Deus pudesse se revelar por meio de agentes humanos, guardando-os de erros, sem violar sua humanidade.
2. Se a humanidade necessariamente acarreta erros, então *toda* a revelação de Deus na Escritura, toda sentença, é errônea, pois toda ela vem por intermédio humano. Ninguém nunca teve uma posição tão extrema.
3. Cristo foi humano de maneira completa, mas não falou erroneamente.
4. A maior parte das declarações bíblicas que consideramos nos capítulos 8–11 a respeito do poder, autoridade e presença de Deus na revelação se refere à revelação por meio de seres humanos. Não existe sugestão em qualquer dessas passagens de que a mediação humana prejudique ou comprometa, de algum modo, a qualidade divina da mensagem; na verdade, essas passagens excluem tal possibilidade.
5. Sobre o argumento de que a *linguagem* humana é, de certa forma, incapaz de se referir verdadeiramente a Deus, veja meu artigo "Deus e a linguagem bíblica".[2]
6. Em geral, a humanidade da palavra de Deus não é uma deficiência, mas uma perfeição. O intento de Deus na revelação é se comunicar com as pessoas. Para fazê-lo, ele deve falar sua linguagem de tal modo que possamos entendê-la.

[1] De fato, até a revelação mais direta de Deus, tal como seu discurso no Monte Sinai na presença de Israel, tem um elemento humano, pois, em tais ocasiões, ele fala uma linguagem humana.

[2] In: John W. Montgomery (org.), *God's Inerrant Word* (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1974), p. 159–177. Veja apêndice D deste volume.

Essa linguagem, portanto, deve ser completamente humana. A Escritura é a prova de que Deus teve, de fato, sucesso em colocar sua palavra em palavras humanas, palavras que profetas humanos, apóstolos e escritores bíblicos pronunciam como suas. Ele merece louvor por isso, não suspeita.

Capítulo 13

A revelação de Deus por meio de eventos

Primeiramente, consideramos a *mídia-evento*, a revelação de Deus por intermédio dos eventos. Podemos ir além, distinguindo eventos da natureza e eventos da história. Natureza é tudo o que tem lugar na criação de Deus. História é um conjunto de eventos significativos para os seres humanos. Também usamos o termo *história* para nos referirmos aos registros falados ou escritos de tais eventos. Trataremos da história nesse sentido sob a segunda classe de mídia, a *mídia-palavra*.[1]

A história no primeiro sentido, isto é, o conjunto de acontecimentos significativos para os seres humanos, pode ser dividida em história geral e história redentora. A história geral é a matéria comum aos livros de história seculares: os registros das sociedades primitivas, a ascensão da civilização na China, Egito e Babilônia, e o curso da civilização desde essa época. A história redentora compreende aqueles acontecimentos pelos quais Deus redime seu povo do pecado. A história redentora é, sobretudo, a obra de Cristo em sua encarnação, expiação, ressurreição e ascensão. Mas a história da redenção também inclui aqueles eventos que apontavam para Cristo, tais como os pactos de Deus com Abraão, Israel e Davi, a aplicação da redenção de Jesus à missão da igreja, o retorno de Cristo e o juízo final.

Em certo sentido, a história redentora é uma porção da história geral, mas falarei da história geral num sentido mais restrito, ou seja, a porção não redentora da história humana. Não desejo, com isso, negar que a história redentora e a não redentora se influenciem mutuamente, cada uma das quais formando um contexto no qual a outra deve ser entendida.

NATUREZA E HISTÓRIA GERAL

Deixe-me considerar em primeiro lugar a natureza e a história geral como meios que transmitem a revelação. Sem dúvida, tudo o que Deus fez e todos os acontecimentos revelam Deus de uma ou outra maneira. Pois todas as coisas no mundo são criação de Deus e tudo o que acontece é providência de Deus.[2] Realmente, nenhum fato pode ser compreendido corretamente à parte de Deus.

Assim, a Escritura reconhece o mundo natural como uma revelação de Deus.

[1] Essa discussão deve ser comparada ao debate sobre história na teologia moderna, capítulo 5.

[2] Observe a argumentação sobre a providência de Deus no capítulo 14 de *DG*, e também o capítulo 4 de *DG*, que argumenta que todas as coisas estão sob o controle soberano de Deus.

Como o salmo 19 diz: "Os céus proclamam a glória de Deus, e o firmamento anuncia as obras das suas mãos". As obras maravilhosas de Deus no mundo natural levam os salmistas a expressarem reverência, admiração e louvor, como nos salmos 46.8–10; 65; 104. No capítulo 9, alistei muitas passagens bíblicas nas quais o poder de Deus exibido na natureza é o poder de sua *palavra*; a natureza é a própria expressão de Deus. A natureza se comporta da maneira como se comporta porque a palavra de Deus diz a ela o que fazer.

É importante lembrar que a natureza não é a palavra de Deus, mas somente um agente dela. A palavra, como vimos no capítulo 11 e outros, é Deus. Ela é divina, não é algo criado. Algumas vezes alguns teólogos têm escrito de forma imprecisa a respeito da "palavra criadora" ou a "palavra na criação". Mas, sendo meticuloso, a palavra é algo *acima* da criação, que fala *mediante* a criação.[3]

A revelação natural nos mostra a bondade de Deus. Paulo diz aos pagãos em Listra que Deus "não se deixou ficar sem testemunho de si mesmo, fazendo o bem, dando-vos do céu chuvas e estações frutíferas, enchendo o vosso coração de fartura e de alegria" (At 14.17, cf. Mt 5.45).

Mas a revelação natural também pode ter um significado negativo. Ela tem o papel particularmente importante de convencer os seres humanos do pecado. Em Romanos 1.18–21, Paulo diz:

> A ira de Deus se revela do céu contra toda impiedade e perversão dos homens que detêm a verdade pela injustiça; porquanto o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas. Tais homens são, por isso, indesculpáveis; porquanto, tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças; antes, se tornaram nulos em seus próprios raciocínios, obscurecendose-lhes o coração insensato.

Deus tem dado aos seres humanos uma revelação clara de si mesmo (v. 19), inclusive uma revelação de seus "atributos invisíveis" (v. 20), no mundo natural ("das coisas que foram criadas", v. 20). Tal conhecimento não é apenas informação sobre Deus, mas um conhecimento pessoal do próprio Deus (v. 21). Essa revelação tem um conteúdo moral (v. 32) que requer que os seres humanos honrem a Deus e expressem gratidão a ele (v. 21). Mas Paulo diz que os seres humanos deixam de honrá-lo como deviam. Em vez disso, "detêm" a verdade (v. 18), "mudaram a verdade

[3] Discuto com maiores detalhes a relação entre a palavra divina de Deus e a mídia criada no apêndice C deste volume. Essa foi uma questão de suma importância em meus debates com os seguidores de Herman Dooyeweerd na década de 1970.

de Deus em mentira" (v. 25) e "desprezaram o conhecimento de Deus" (v. 28). Apesar de deixarem de adorar a Deus, não abandonaram a religião de todo. Pelo contrário, adoram ídolos (v. 23), e essa idolatria os leva a todo o catálogo de pecados que Paulo apresenta. Ele menciona, em primeiro lugar, os pecados sexuais (v. 24–27), depois, "coisas inconvenientes" (v. 28–31). Assim, a revelação é uma revelação da "ira de Deus" (v. 18).

A revelação natural, portanto, é uma revelação clara e pessoal do verdadeiro Deus, que faz exigências impositivas aos seres humanos. Como em Atos 14, ela exibe a bondade de Deus, sua "graça comum".[4] Mas quando as pessoas traem essa bondade, como sempre fazem estando distantes da fé em Cristo, ela serve como base de julgamento, deixando-os "indesculpáveis" (Rm 1. 20). Romanos 1 não indica que toda pessoa possa encontrar um meio de perdão de pecados por intermédio da revelação natural. Mais tarde, Paulo indica que a salvação vem por meio de uma forma diferente de revelação: a pregação de Cristo (Rm 10.14–17).

Mas, para aqueles que receberam a graça salvadora de Deus, a revelação natural tem um significado mais positivo. Como o salmista, vamos adorar a Deus pela revelação dele nos céus e na terra. A natureza também proporciona sinais dos pactos redentores: a regularidade das estações (Gn 8.22), o arco-íris (Gn 9.16) e "céu e terra" (Dt 4.26; 30.19; 31.28; 32.1) servem para dar testemunho da promessa e das ameaças dos pactos de Deus.

A natureza está em decadência porque Deus amaldiçoou o trabalho do homem depois da queda de Adão (Gn 3.17–19). Apesar disso, ela "aguarda a revelação dos filhos de Deus" (Rm 8.19; cf. v. 20–23). Assim, a natureza não está completamente desligada da redenção, como se pode suspeitar da leitura de somente Romanos 1. Realmente, a natureza está apreensiva quanto à esperança da redenção e não pode ser corretamente entendida desassociada de tal esperança.

Outra bênção da revelação natural para os cristãos é esta: a natureza é um meio de aplicar a revelação redentora, a Escritura, à nossa vida diária. Para aplicar a Escritura ao mundo, devemos saber algumas coisas sobre o próprio mundo, não apenas sobre a Escritura. Por exemplo, o oitavo mandamento nos diz para não roubar. Mas para aplicar esse mandamento à questão de trapacear nos impostos, devemos conhecer algo a respeito de impostos (revelação natural), bem como sobre a Escritura. Assim, para obedecer a Deus, precisamos conhecer tanto a natureza quanto a Escritura.

Alguém pode perguntar como a revelação natural se encaixa no modelo palavra pessoal de revelação que tenho recomendado neste livro. Existe certo embaraço aqui, porque eventos não são palavras, pelo menos em si ou por si mesmos. Como

[4] Veja *DG*, p. 429–437.

enfatizei, acontecimentos naturais não são palavra de Deus, mas a mídia da palavra. Na revelação natural, não ouvimos uma voz literal (Sl 19.3). Deste modo, alguns podem perguntar se a revelação natural carrega o mesmo poder, autoridade e presença divinas que as palavras pessoais de Deus.

Mas a revelação natural tem algumas características importantes do modelo de revelação "palavra pessoal". Ela é clara (Rm 1.19–20) e faz claras exigências a nós, de tal forma que, quando a desobedecemos, não temos desculpa (v. 20; cf. v. 32). Tal como demonstramos a respeito da palavra pessoal, não temos o direito de questionar Deus. Sua autoridade nos chega como absoluta e incondicional.

O mesmo ocorre com seus outros atributos de senhorio. Muitos textos bíblicos sobre a revelação natural enfatizam o poder controlador de Deus nela revelado (como o Sl 29.3–11). Esse poder enche o cristão de reverência e admiração e ele atribui glória a Deus. Os céus e a terra se tornam um templo para o culto a Deus, um templo de sua presença pessoal (Sl 29.1–2, 10–11; cf. Is 66.1; Mt 5.34–35).

Dessa forma, apesar da revelação natural não consistir de palavras divinas literais, ela é um *agente* infalível de tais palavras divinas. Como tal, a revelação natural comunica a nós o poder, a autoridade e a presença de Deus.

Portanto, não existe lugar para a autonomia humana quando falamos da revelação natural de Deus. Podemos interpretar a criação somente pensando os pensamentos de Deus após ele. E isso significa que, quando analisamos a criação, devemos ouvir as palavras de Deus em outra mídia, tal como a Palavra escrita, se desejarmos entender a natureza como ele a fez para ser. Como João Calvino disse, devemos entender o mundo natural através dos "óculos" da Escritura,[5] pois é a mensagem do evangelho contida na Escritura que tira nosso desejo ímpio de deter a verdade de Deus.

HISTÓRIA REDENTORA

A história redentora, como defini anteriormente, é a série de eventos pelos quais Deus redime seu povo do pecado, uma narrativa repleta de Cristo. Esse é o assunto principal da Escritura. A história redentora é constituída dos atos poderosos de Deus realizados por amor a seu povo. Por tais atos, as pessoas vêm a conhecer que ele é Senhor (Êx 7.5; 14.18). Quando Deus faz Israel atravessar o Mar Vermelho em terra seca, tanto Israel quanto os egípcios vêm a conhecer seu senhorio. Em Deuteronômio 8.11–18, Deus diz a Israel que, quando eles se tornassem prósperos na terra prometida, não deviam esquecer os atos do Senhor. A riqueza deles vem apenas de Deus, e ele pode tirá-la caso sejam infiéis. As grandes obras de Deus deviam ser

[5] *Institutas*, 1.6.1.

advertências para as nações fora de Israel (Sl 66.5–7). Os poderosos atos de Deus são um tema que ressoa por todo o Antigo Testamento. Para ter ideia de sua importância para o povo de Deus, veja os salmos 135; 136; 145.4, 12.

Semelhantemente, os evangelhos estão interessados nos poderosos atos de Jesus. O evangelho de João é estruturado de acordo com os "sinais" que Jesus fez em seu ministério terreno (Jo 2.11; cf. At 2.22). É claro que o maior dos atos poderosos de Jesus foi sua morte sacrificial na cruz, sua ressurreição e sua ascensão à mão direita de Deus.

Jesus também realiza atos poderosos na história da igreja primitiva.[6] Em Atos 15.12, Barnabé e Paulo relatam os "sinais e prodígios que Deus fizera por meio deles entre os gentios".[7] Cf. Hebreus 2.4; Apocalipse 15.3–4.

A história redentora supre o que está faltando na revelação natural, a saber, o meio pelo qual Deus perdoa pecados. Assim, é tentador dizer que a revelação natural é "lei", enquanto a história redentora é "evangelho". Mas a questão é mais complicada, como temos visto. Na distinção convencional, a lei é uma "má notícia" completa e o evangelho é a completa "boa nova". Mas, como também já vimos, a natureza revela a bondade de Deus tanto quanto sua severidade. E quando os cristãos olham para a revelação natural de uma perspectiva da graça, ela reforça o evangelho de muitas maneiras: nos sinais da aliança, no desejo ávido pela consumação da redenção e em seu auxílio aos crentes na vida cristã.[8]

De modo semelhante, a história redentora contém elementos negativos tanto quanto positivos. Ela nos mostra a glória de Cristo em sua obra redentora, mas também exibe os julgamentos de Deus naqueles que rejeitam a Cristo e não se prostram diante de seu senhorio. As bênçãos e os julgamentos são inseparáveis: Deus abençoa Abraão, mas amaldiçoa Sodoma e Gomorra. Ele redime Israel, mas, no mesmo ato, amaldiçoa o Egito (e mais tarde Canaã). Quando Jesus retornar, seu povo se alegrará, mas o ímpio lamentará e pranteará.[9]

A história redentora, como a revelação natural, é um meio de comunicação da

[6] Atos 1.1 diz que o evangelho de Lucas refere-se ao que Jesus *começou* a fazer e ensinar, sugerindo que o livro de Atos apresenta o que Jesus *continuou* a fazer e ensinar.

[7] "Sinais e prodígios" é um nome para o que chamamos de "milagres". Para um registro, de certo modo não tradicional dos milagres, veja *DG*, capítulo 13. Milagre é uma forma de revelação a qual defino como "uma demonstração extraordinária do senhorio de Deus".

[8] Veja meu debate sobre lei e evangelho em *DCL*, p. 182–192.

[9] Existe uma teoria de que a pregação cristã devia focalizar exclusivamente a história redentora. Eu concordo, se a *história redentora* for considerada abrangente a ponto de incluir todo o conteúdo da Escritura. Mas se (como às vezes suspeito) *história redentora* for definida como um foco exclusivo na narrativa, excluindo o conteúdo literário, moral e sabedoria da Escritura, então discordo. Veja *DCL*, c. 16, e este volume, c. 35.

palavra de Deus, não um meio em si. Mas ela transmite todo o poder, autoridade e presença divinas do próprio Deus. Os poderosos atos redentores de Deus são um paradigma bíblico de seu poder controlador, especialmente o nascimento miraculoso de Isaque (Gn 18.14), o livramento do Egito que Deus proporcionou a Israel (Êx 15.4–12), a cruz de Cristo (1Co 1.18) e a ressurreição de Jesus de entre os mortos (Rm 1.4; 2Co 13.4; Ef 1.19–21; Fp 3.10).

Os poderosos atos de Deus também sustentam a autoridade do senhorio de Deus, no sentido de que exigem uma resposta humana favorável. A libertação do Egito que Deus deu a Israel deve motivar a obediência de Israel. O prefácio ao decálogo é: "Eu sou o SENHOR, teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão" (Êx 20.2). Depois vêm os mandamentos de Deus: "Não terás outros deuses diante de mim" (v. 3), e assim por diante. Israel, em sua desobediência, é totalmente culpado por causa da poderosa e clara revelação que recebeu (Dt 29, dentre muitas outras passagens). Deus deu a Israel muito mais revelações de si do que às outras nações, e "àquele a quem muito foi dado, muito lhe será exigido" (Lc 12.48).

Os atos redentores de Deus são também uma revelação de sua presença pessoal. É óbvio que Deus realiza todos os acontecimentos (Ef 1.11), mas sua presença é mais intensa ainda quando está agindo para executar redenção e julgamento. Esses são "atos de Deus" por excelência. As obras maravilhosas de Deus tipicamente evocam reverência religiosa (como em Êx 15; muitos salmos). Em Lucas 5.1–10, Jesus concede aos discípulos uma pescaria miraculosa. A resposta de Pedro é surpreendente: "Senhor, retira-te de mim, porque sou pecador" (v. 8). Os olhos de Pedro não estavam nos peixes, ou no evento em si, mas na presença de Deus em Jesus. No milagre, o próprio Deus está presente.[10]

Assim como acontece com a revelação natural, a história redentora é uma revelação clara e sem ambiguidade de Deus. Esse fato é contrário aos pontos de vista liberais da história redentora observados no capítulo 5. Os seres humanos não têm liberdade para interpretar o acontecimento como desejarem. Não há lugar aqui para autonomia humana. Não é como se o acontecimento fosse, de alguma maneira, "neutro", acessível indiferentemente tanto à fé quanto à incredulidade. E não é o caso também de a interpretação secular, incrédula, ser de algum modo normativa. Fé é essencial, obviamente; mas é também obrigatória. A interpretação fiel desses eventos é a única interpretação legítima, não uma entre muitas.

E nós não podemos dizer em uníssono com a tradição neo-ortodoxa que o evento histórico é apenas um "indicador" para um evento mais sublime (*Geschichtlich*), que é a verdadeira revelação. Deus se revela exatamente nos eventos do tempo e do espaço, onde vivemos. Esse fato não implica que os historiadores seculares possam

[10] Veja o debate sobre milagres no capítulo 13 de *DG*.

ditar o significado do acontecimento, como se tempo e espaço fossem campos nos quais tais historiadores pudessem atuar autonomamente. A "história secular" é ilegítima em qualquer esfera de pesquisa. Eventos de tempo e espaço só podem ser compreendidos completamente por aqueles que, da mesma forma que com a Escritura, os veem através dos óculos da revelação de Deus.

Desse modo, Gotthold Ephraim Lessing estava errado. Não há uma "vala enorme e horrorosa" entre a história e a fé. Pelo contrário, a história necessita da fé e não pode ser corretamente entendida separada dela. Não há necessidade de que a fé se restrinja a alguns eventos misteriosos que ocorrem fora do tempo e do espaço. Deus tem agido na história literal para redimir seu povo e, por intermédio desta história, ele nos convida a confiar nele.

Capítulo 14

A revelação de Deus por meio de palavras: a voz divina

O segundo tipo de meio é a revelação por meio de palavras humanas. Por causa da ênfase da Escritura neste tipo de revelação e por causa das muitas controvérsias teológicas sobre esse conceito, esse meio particular ocupará nossa atenção dos capítulos 14 ao 41. Depois disso, atentaremos para o terceiro tipo de agente, a revelação-pessoa, nos capítulos 42–44.

Essa revelação é "verbal" em dois sentidos: é uma revelação da palavra de Deus e é uma revelação que usa as palavras humanas como um meio. Veremos, contudo, que, em tais revelações, a palavra de Deus e as palavras humanas na verdade não se distinguem. No meio verbal, Deus cria uma *identidade* entre suas próprias palavras e algumas palavras humanas, de tal modo que o que as palavras humanas dizem, Deus diz. Essa identidade entre palavras de Deus e palavras humanas é, penso eu, a melhor definição de *inspiração*.[1]

Mencionei que, num sentido óbvio, a revelação-evento não é verbal: eventos não são palavras. Mas a revelação-palavra é exatamente verbal. Assim, existe uma diferença entre revelação-evento e revelação-palavra. Mas a diferença não é significativa. Como mostrei no capítulo anterior, acontecimentos reveladores trazem a nós revelação clara, incorporando o senhorio do próprio Deus: seu poder controlador, autoridade significativa e presença pessoal. Portanto, os acontecimentos reveladores trazem a nós o mesmo tipo de conteúdo que a revelação verbal.

Por que, então, Deus nos dá ambos? Por causa dos diferentes potenciais dos dois meios. Dizemos que uma imagem vale mais que mil palavras. Podemos substituir *evento* por *imagem* neste ditado. Alguém que tenha visto Jesus ressuscitado de entre os mortos recebeu uma revelação superior ao que as palavras poderiam dizer. Mas existem sentidos também em que um grupo de palavras vale mais que mil acontecimentos, pois as palavras podem interpretar acontecimentos de uma forma

[1] Veja o capítulo 23 para mais argumentos a respeito da inspiração. Alguns têm questionado se é possível que uma palavra humana seja idêntica a uma palavra divina: é possível que Deus fale em linguagem humana? Ou, é mesmo possível falar verdadeiramente *sobre* Deus em linguagem humana? A transcendência de Deus parece, em algumas mentes, ser uma barreira insuperável para a revelação verbal.

que os próprios acontecimentos não podem. Uma testemunha da ressurreição de Jesus viu algo maravilhoso, impactante. Mas uma descrição e interpretação verbais daquele evento podem acrescentar muito à compreensão que a testemunha teve sobre o que aconteceu.

E palavras podem ser preservadas. Lembranças de acontecimentos tendem a se desvanecer com o tempo. Porém, as palavras podem ser escritas e passadas de geração a geração. Veremos no capítulo 16 a importância da revelação verbal *permanente*.

No presente capítulo e nos seguintes, consideraremos vários tipos de revelação divina por meio da mídia verbal: a voz divina, a palavra dada por meio dos profetas e apóstolos e a Palavra escrita.

Usarei a expressão *voz divina* para me referir ao tipo de revelação verbal no qual Deus fala aos seres humanos sem qualquer mediador humano. O paradigma da voz divina pode ser encontrado em Êxodo 20, única ocasião na qual todo o Israel é reunido em um local (acampado ao redor do Monte Sinai) para ouvir as palavras dos próprios lábios de Deus. Deus, aqui, declara a aliança (Dt 4.13) estabelecendo Israel como seu povo e a si mesmo como seu Deus. Ele se identifica como aquele que os livrará do Egito (Êx 20.2) e declara como eles deveriam servir-lhe (v. 3–17). O povo está amedrontado e fica a distância (v. 18) e eles dizem a Moisés: "Fala-nos tu, e te ouviremos; porém não fale Deus conosco, para que não morramos" (v. 19). Deus aceita esse acordo (Dt 5.28–31) e, daí por diante, a revelação de Deus para Israel é, basicamente, indireta, e não direta.

Com certa frequência, as pessoas dizem que, se Deus falasse com elas diretamente, elas creriam. E os cristãos, algumas vezes, imaginam que ouvir Deus diretamente seria o auge da alegria espiritual. Eles não sabem o que estão pedindo. Para Israel, a experiência foi terrível, amedrontadora. O que eles mais queriam era que terminasse logo.

No entanto, muitas outras pessoas ouviram a voz divina sem intermediários. O próprio Moisés é o exemplo principal disso. Observe a descrição da intimidade entre Deus e Moisés em Números 12.8: "Boca a boca falo com ele, claramente e não por enigmas; pois ele vê a forma do SENHOR". Diferente de Moisés, Israel não "via a forma do Senhor" no Monte Sinai (Dt 4.12),[2] mas, como Israel, Moisés ouviu a palavra de Deus diretamente. O mesmo, é claro, foi verdade a respeito de Adão, Caim, Noé, Abraão e muitos outros. Os profetas ouviam a voz divina regularmente. Isso, na verdade, é parte do que define um profeta. Como Moisés, o profeta ouve a palavra de Deus diretamente e a transmite ao povo (Dt 18.18).

[2] Quando Deus se revela sob uma forma visível, a revelação é chamada *teofania*, "aparição divina". Veja mais em *DG*, p. 585–587, e neste volume, capítulo 42.

Quando Jesus veio ao mundo, a voz divina foi ouvida mais uma vez em praça pública. Em seu batismo, o Pai disse: "Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo" (Mt 3.17). Com mais privacidade, o Pai falou do céu a três discípulos na transfiguração de Jesus, usando as mesmas palavras, acrescentando: "a ele ouvi" (Mt 17.5). Mas também não devemos nos esquecer de que, em todo o seu ministério terreno, o próprio Jesus foi a voz divina. Ele próprio foi a Palavra. E, apesar de ter o direito de falar com sua própria autoridade, ele falou apenas o que o Pai solicitou que falasse (tanto em seu conteúdo quanto na forma, Jo 12.49). E, no último dia, sua palavra julgará aqueles que o rejeitaram (v. 48).

Assim sendo, a voz divina é um meio para transportar a mente de Deus ao homem. E existe um elemento humano, criado, até mesmo na voz divina, apesar de estarmos chamando esta forma de revelação de "direta". Pois a voz divina, evidentemente, utiliza uma linguagem humana e elementos criados (atmosfera, ondas sonoras, mecanismos de audição humana e cérebro). Esses elementos criados distinguem a voz divina da linguagem eterna falada entre as pessoas da Trindade. A voz divina fala a criaturas no mundo criado, no tempo e no espaço, empregando partes da criação.

Mas ela não é *meramente* um meio. A voz divina é a palavra de Deus. Ela traz Deus diante do povo em todos os seus atributos de senhorio. O poder dessa voz aterrorizou os israelitas no Sinai. Sua autoridade era absoluta. E, evidentemente, quando a voz divina fala, o próprio Deus está presente pessoalmente.

Coloque-se na posição de um israelita ouvinte da voz divina em Êxodo 20. Você pode se imaginar encontrando falha no que Deus ali dizia? Comediantes podem brincar a respeito de como o povo hoje traduz os Dez Mandamentos por "dez sugestões". Mas é claro que nenhum israelita os teria entendido dessa maneira. Quando a voz divina fala, você obedece, e isso é tudo. Nenhuma autoridade é mais alta. Se você desobedecer, incorrerá na maldição de Deus. Se você obedecer, as bênçãos serão abundantes.

O único problema aqui é a identificação da voz de Deus. Como saber que é realmente Deus falando a mim, especialmente se, como com Abraão, a voz me disser para fazer algo realmente ultrajante? O problema se aprofunda quando consideramos que existem falsificações. Espíritos mentirosos têm, algumas vezes, afirmado ser a voz de Deus (1Rs 22.20–23; cf. Mt 24.24; 2Ts 2.2; Ap 13.5–6; 16.13; 19.20; 20.10), e Deus, algumas vezes, permite que pessoas sejam enganadas por falsificações.[3] Todos que ouvem a autêntica palavra de Deus sabem que foi Deus quem falou. Mas nem todos que afirmam que Deus falou ouviram a palavra autêntica de Deus.

[3] Para argumentos a respeito da permissão de Deus ao mal, veja o capítulo 9 de *DG*.

A Escritura não nos diz direta ou sistematicamente como a voz divina se identifica. Êxodo 19 nos diz que a voz de Deus no Monte Sinai foi seguida de fenômenos amedrontadores: trovões, relâmpagos, uma espessa nuvem, um "mui forte clangor de trombeta" (v. 16) e "todo o monte tremia grandemente" (v. 18). O povo foi advertido: "para que o Senhor não os fira" (v. 22, 24). Esses fenômenos contribuíram para a reação aterrorizada de Israel em 20.18–21. Mas essa exibição de fenômenos ocorreu somente nesta ocasião. Em outras ocasiões, houve sinais: a sarça ardente em Êxodo 3, o espetáculo angelical em Isaías 6. Algumas vezes Jesus realizou milagres para dar ênfase às suas palavras.

No entanto, não parece que tais manifestações fossem acompanhadas, regularmente, da voz divina. Nas visitas de Deus a Abraão, nada assim foi registrado, exceto pelo fogo de Deus passando através das partes de animais em Gênesis 15.17. No discurso de Deus aos profetas geralmente havia quietude. Deus parece dar certeza disto a Elias em 1Reis 19.12: sua presença não está no vento, terremoto ou fogo, mas em um "cicio tranquilo e suave". E apesar de Jesus ter realizado maravilhas que validaram suas afirmações, nem toda palavra dele era acompanhada de milagres.

A conclusão parece ser que, no fim das contas, o próprio Deus se identifica com seus ouvintes. Isso é parte da revelação.[4] Os fenômenos naturais e os milagres realmente impressionam, mas Satanás também pode produzir espetáculos (2Ts 2.9). Os fenômenos não são nossa fonte fundamental de certeza. Sua principal função é salientar a natureza e a seriedade do encontro. Abraão *simplesmente sabia* que Deus desejava que ele saísse de Ur, que lhe concederia um filho e que Deus queria que ele levasse seu filho para o monte do sacrifício.

Quanto às falsificações da voz divina, as palavras de Jesus em Mateus 24.24 são tranquilizadoras: "porque surgirão falsos cristos e falsos profetas operando grandes sinais e prodígios para enganar, se possível, os próprios eleitos". A implicação é que os falsos cristos e falsos profetas de fato enganarão a muitos e tentarão desencaminhar, "se possível", até os eleitos. Mas a palavra *se* é contrária ao fato. Os eleitos não serão enganados no final. Como pode ser isso? Evidentemente porque a convicção é sobrenatural. Sabemos que a revelação falsa é falsa, assim como sabemos que a revelação verdadeira é verdadeira – pelo testemunho soberano de Deus a respeito de si mesmo.

A importância da soberania de Deus identificada com sua própria palavra não pode ser superestimada. Se isso é verdade com respeito à voz divina, certamente também o é para outros tipos de meio de propagação da palavra. Quando

[4] Lembre-se de nosso argumento anterior (c. 4; Introdução para a Parte 3) de que, no final, a revelação deve autenticar a si própria. Circularidade semelhante sempre ocorre em qualquer argumento cujo teor valide o padrão máximo de verdade em qualquer sistema de pensamento.

discutirmos esses meios, discutiremos a identificação própria da palavra com respeito ao testemunho do Espírito Santo. E, no capítulo 42, discutiremos o testemunho do Espírito mais sistematicamente.

Capítulo 15

A revelação de Deus por meio de palavras: profetas e apóstolos

Na literatura teológica, os escritores admitem, com frequência, que a voz divina de Deus é infalível e perfeita, mas afirmam que a imperfeição entra em cena, necessariamente, quando a palavra de Deus vem por lábios humanos. Entretanto, no capítulo 12, defendi que, em geral, a humanidade da revelação nunca prejudica seu caráter divino, pois Deus é soberano sobre todas as coisas humanas. Há humanidade até na linguagem da voz divina, mas ninguém sonharia em dizer que, por causa disso, a voz divina é imperfeita ou falível. O mesmo deve ser dito sobre aqueles casos nos quais a palavra de Deus vem por intermédio de lábios humanos e não dos de Deus, por intermédio dos profetas e apóstolos.

Quando Israel não queria mais ouvir a palavra de Deus diretamente de seus lábios, dirigiu-se a Moisés dizendo: "Fala-nos tu, e te ouviremos; porém não fale Deus conosco, para que não morramos" (Êx 20.19). Assim, eles pediram que Moisés falasse como um profeta. Um profeta é alguém que tem as palavras de Deus em seus lábios, como vemos pela definição possível de *profeta* em Deuteronômio 18. Naquele capítulo, Deus proíbe Israel de procurar revelação de adivinhos pagãos, feiticeiros, necromantes e agoureiros (v. 9–14). Mas como eles devem aprender a vontade de Deus? Aqui, Deus aprova o desejo de Israel de ouvir a sua palavra indireta e não diretamente, e promete isso a Moisés:

> "Suscitar-lhes-ei um profeta do meio de seus irmãos, semelhante a ti, em cuja boca porei as minhas palavras, e ele lhes falará tudo o que eu lhe ordenar. De todo aquele que não ouvir as minhas palavras, que ele falar em meu nome, disso lhe pedirei contas" (v. 18–19).

Observe que (1) as palavras do profeta são palavras de Deus (v. 18); e (2) as palavras de Deus na boca do profeta são completamente autoritativas, de tal maneira que Deus disciplinará qualquer um que se recuse a "ouvir" (v. 19).[1]

Evidentemente, o próprio Moisés é um tipo de modelo para a série de profetas que aparece em toda a história de Israel. Observemos com mais atenção o seu ofício profético.

[1] Aqui, "ouvir" não é apenas a audição física, mas ouvir com obediência. No verso 14, ao contrário, Deus diz que eles não deveriam "ouvir" os feiticeiros e adivinhadores. A expressão "dar ouvidos" é a que melhor expressa o sentido de ouvir com uma disposição de obediência.

Quando Moisés se encontra com Deus pela primeira vez, na sarça ardente, Deus o comissiona a transmitir uma mensagem a Israel e ao Egito (Êx 3.7–22). Entretanto, Moisés diz a Deus que não é um orador eloquente (4.10). Deus replica:

> "Quem fez a boca do homem? Ou quem faz o mudo, ou o surdo, ou o que vê, ou o cego? Não sou eu, o SENHOR? Vai, pois, agora, e eu serei com a tua boca e te ensinarei o que hás de falar" (Êx 4.11–12).

Deus é soberano sobre a fala de Moisés. Deus suprirá as palavras. Mas Moisés ainda não está satisfeito: "Ah! Senhor! Envias aquele que hás de enviar, menos a mim" (v. 13).

> Então, se acendeu a ira do SENHOR contra Moisés, e disse: Não é Arão, o levita, teu irmão? Eu sei que ele fala fluentemente; e eis que ele sai ao teu encontro e, vendote, se alegrará em seu coração. Tu, pois, lhe falarás e lhe porás na boca as palavras; eu serei com a tua boca e com a dele e vos ensinarei o que deveis fazer. Ele falará por ti ao povo; ele te será por boca, e tu lhe serás por Deus (v. 14–16).

Nessa troca extraordinária, Deus estabelece uma hierarquia: Deus, Moisés, Arão, Israel. Deus dá suas palavras divinas a Arão. Arão as dá ao povo. Em toda a hierarquia, as palavras são de Deus. Realmente, no versículo 16, Moisés é chamado "Deus".[2] Ele atua como Deus porque fornece as palavras de Deus a Arão, seu profeta. Não há diminuição de autoridade entre o próprio Deus, Moisés (o Deus de Arão) e Arão.[3] Moisés e Arão têm a autoridade de Deus porque falam as palavras de Deus. E Moisés e Arão não têm apenas as palavras de Deus, têm sua presença também, pois Deus diz que estará "com" sua boca.

Aqui, assim como em Deuteronômio 18, o profeta é quem tem as palavras de Deus em sua boca. Observe uma linguagem semelhante no chamado de Jeremias:

> A mim me veio, pois, a palavra do SENHOR, dizendo: Antes que eu te formasse no ventre materno, eu te conheci, e, antes que saísses da madre, te consagrei, e te constituí profeta às nações. Então, lhe disse eu: ah! SENHOR Deus! Eis que não sei falar, porque não passo de uma criança. Mas o SENHOR me disse: Não digas: Não passo de uma criança; porque a todos a quem eu te enviar irás; e tudo quanto eu te mandar falarás. Não temas diante deles, porque eu sou contigo para te livrar, diz o SENHOR. Depois, estendeu o SENHOR a mão, tocou-me na boca e o SENHOR me disse: Eis que ponho na tua boca as minhas palavras. Olha que hoje te constituo sobre as nações e sobre os reinos, para arrancares e derribares, para

[2] Compare o salmo 82.6 à luz de João 10.35: até mesmo governantes ímpios podem ser chamados "deuses" porque a palavra de Deus vem a eles.

[3] Cf. Êxodo. 7.1–2. Esse é o pano de fundo para a ideia de que as pessoas "para quem a palavra de Deus veio" podem ser chamadas "deuses" (Sl 82.6; Jo 10.34–35).

> destruíres e arruinares e também para edificares e para plantares. Veio ainda a palavra do SENHOR, dizendo: Que vês tu, Jeremias? Respondi: vejo uma vara de amendoeira. Disse-me o SENHOR: Viste bem, porque eu velo sobre a minha palavra para a cumprir (Jr 1.4–12).

Assim como Moisés, Jeremias demonstra sua inaptidão. Deus remedia tal inaptidão com sua própria aptidão: as palavras serão as do próprio Deus, na boca de Jeremias. Aqui a ênfase está no poder das palavras e não em sua autoridade, como em Deuteronômio 18, apesar, é claro, de os dois serem inseparáveis. Por ter as palavras de Deus em sua boca, Jeremias tem poderes que pertencem somente a Deus, para estabelecer ou destruir nações. Jeremias tem uma visão de um galho de amendoeira. Deus interpreta sua visão: "velo sobre a minha palavra para a cumprir".[4] A palavra na boca de Jeremias é a de Deus e acontece que tudo quanto a palavra declara se cumpre. A palavra tem o mesmo poder na boca do profeta e na boca do próprio Deus.

Assim, o profeta é um substituto divinamente aprovado para a própria voz divina. Quando Moisés falou a Israel em nome de Deus, seu discurso foi menos amedrontador do que o do próprio Deus, mas não menos autoritativo ou poderoso. Anteriormente, em Êxodo 19.9, Deus havia dito a Moisés: "Eis que virei a ti numa nuvem escura, para que o povo ouça quando eu falar contigo e para que também creiam sempre em ti". Ouvir Moisés é ouvir Deus. Quando Moisés fala a Israel, ele fala "segundo tudo o que o Senhor lhe mandara a respeito deles" (Dt 1.3). Moisés ensina a Israel os estatutos de Deus, que sustentam as sanções da aliança: aqueles que obedecem são abençoados; aqueles que desobedecem são amaldiçoados (Dt 4.1–8). Os estatutos de Moisés são os de Deus. Cf. 5.1, 22–33; 6.1–9. Israel promete obedecer todas as palavras de Deus, mas a maioria dessas palavras é ouvida dos lábios de Moisés, não diretamente da voz divina.

O próprio Jesus reconhece a autoridade das palavras de Moisés. Ele fala aos judeus:

> Não penseis que eu vos acusarei perante o Pai; quem vos acusa é Moisés, em quem tendes firmado a vossa confiança. Porque, se, de fato, crêsseis em Moisés, também creríeis em mim; porquanto ele escreveu a meu respeito. Se, porém, não credes nos seus escritos, como crereis nas minhas palavras? (Jo 5.45–47).

O argumento central de Jesus aqui, obviamente, é testificar sobre a sua própria autoridade. Mas ele faz isso invocando e sustentando a reverência que os judeus tinham com as palavras de Moisés. De fato, no versículo 47, crer nas palavras de Moisés é um tipo de pré-requisito para se crer nas palavras de Jesus. Compare

[4] A interpretação da visão é baseada em um trocadilho na linguagem hebraica. Tanto "galho de amendoeira" quanto "velar" vêm da mesma raiz *shaqad*.

também Lucas 16.29–31, quando na parábola de Jesus o "pai Abraão" diz ao homem rico que, se as pessoas não ouvirem Moisés e os profetas, não serão convencidas mesmo se alguém se levantar dentre os mortos.

Dessa maneira, certamente é errado pensar que há um decréscimo de poder, autoridade ou presença divina entre a voz divina e a palavra de Deus na boca do profeta. Se não podemos criticar a voz divina, muito menos a palavra profética. A palavra profética é humana num sentido em que a voz divina não é, mas a humanidade adicional da palavra profética não ocasiona qualquer falibilidade ou fraqueza à mensagem. Tampouco o pecado do orador transmite erros às palavras divinas. Por quaisquer que sejam os meios (e passagens tais como Êxodo 4, Deuteronômio 18 e Jeremias 1 não deixam dúvidas de que são miraculosos), o profeta fala a palavra de Deus perfeitamente bem e não devemos achar falha nela.

Apesar de Moisés ser o paradigma bíblico do ofício de profeta, ele não é o primeiro nem o último a ter o dom profético. Certamente Noé falou profeticamente quando declarou, com muitos séculos de antecedência, como Deus lidaria com os descendentes de seus filhos Sem e Jafé e seu neto Canaã (Gn 9.24–27). As bênçãos de Isaque sobre Jacó (Gn 27.27–29) e Esaú (Gn 9.24–27) eram proféticas, bem como as bênçãos finais de Jacó sobre sua grande família (Gn 49.1–27). Interpretando esses pronunciamentos como predições do futuro (conhecimento divino) ou trazendo à tona circunstâncias futuras (poder divino), certamente essas palavras são divinas.

Elias começa seu ministério profético anunciando que não haveria chuva "segundo a minha palavra" (1Rs 17.1). Da mesma maneira como com Jeremias, a palavra do profeta tem o poder que somente a palavra de Deus tem. Então "a palavra do Senhor veio a ele" (v. 2), como aconteceria em toda a sua carreira. Deus purifica os lábios de Isaías (Is 6.5–7) e dá às suas palavras o poder de endurecer os corações do povo (v. 9–10; cf. Mt 13.14–15; Mc 4.12; Lc 8.10; At 28.26–27).

Existem profetas também na igreja do Novo Testamento. Esses são numerosos e de ambos os sexos, cumprindo a profecia de Joel 2.28–32, a qual Pedro cita em seu sermão do Pentecostes (At 2.17–18). Esses profetas predisseram o futuro (At 11.27–28; 21.9–14), receberam ordens do Espírito Santo (13.1–3), encorajaram e fortaleceram crentes amigos (15.32), identificaram dons espirituais nas pessoas (1Tm 1.18; 4.14)[5] e testemunharam de Cristo em meio à perseguição (Ap 11.3–13). Paulo incentiva a igreja de Corinto a dar mais ênfase, no culto, ao dom da profecia e menos ao dom de línguas não interpretadas, porque a profecia traz edificação à igreja (1Co 14.1–40). O livro de Apocalipse é um escrito especificamente profético (Ap 1.3; 22.7). Outros textos simplesmente mencionam profetas, ou o dom profético, sem

[5] Ou os profetas predisseram o curso do ministério de Timóteo? De qualquer modo, eles demonstraram conhecimento sobrenatural.

mencionar uma função específica (At 19.6; Rm 12.6; 1Co 11.4–5; 12.10; 1Ts 5.20).

Não vejo razão para compreender esses profetas de um modo diferente dos profetas do Antigo Testamento. O conceito de profeta, aquele que tem a palavra de Deus em sua boca, era conhecido dos judeus e cristãos do período do Novo Testamento. Não existe indicação explícita no Novo Testamento de que o ofício de profeta tenha sofrido qualquer tipo de alteração. Com certeza, a presença da palavra de Deus na boca deles esclarece adequadamente as funções dos profetas do Novo Testamento nos textos acima citados[6] e seria difícil responder de outra maneira a respeito daquelas funções a não ser por seu acesso singular à palavra de Deus. Mas o Novo Testamento não contém uma passagem, como Deuteronômio 18, que mostre especificamente o significado e o poder do dom profético.

O Novo Testamento, contudo, é mais explícito acerca dos apóstolos, que certamente são, embora não apenas isto, verdadeiros sucessores dos profetas do Antigo Testamento.[7] Jesus, no início de seu ministério, escolheu doze que deveriam ter um relacionamento especial com ele, durante seu ministério terreno e além.[8] Antevendo sua última perseguição, Jesus assegura-lhes:

> E, quando vos entregarem, não cuideis em como ou o que haveis de falar, porque, naquela hora, vos será concedido o que haveis de dizer, visto que não sois vós os que falais, mas o Espírito de vosso Pai é quem fala em vós (Mt 10.19–20).

Eles terão assistência divina quando forem chamados a dar testemunho de Jesus. Essa assistência vem especificamente num dom divino de discurso extraordinário. Eles devem ser sustentados pelo povo de Deus tanto como profetas quanto como homens justos (Mt 10.40–41).

Nos discursos joaninos da Páscoa, Jesus é mais explícito acerca do papel dos apóstolos na revelação:

> Mas o Consolador, o Espírito Santo, a quem o Pai enviará em meu nome, esse vos ensinará todas as coisas e vos fará lembrar de tudo o que vos tenho dito (Jo 14.26).
>
> Quando, porém, vier o Consolador, que eu vos enviarei da parte do Pai, o Espírito da verdade, que dele procede, esse dará testemunho de mim; e vós também

[6] Para uma visão oposta a essa, veja Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), p. 1.049–1.061, que acredita que a profecia no Novo Testamento tinha menos autoridade do que no Antigo. Ele diz que os apóstolos do Novo Testamento, entretanto, eram os verdadeiros sucessores dos profetas do Antigo, no sentido de que sua palavra era supremamente autoritativa.

[7] Os apóstolos estão numa posição mais elevada do que os profetas, de acordo com 1Coríntios 12.28.

[8] É óbvio que este "além" não inclui Judas, o traidor.

> testemunhareis, porque estais comigo desde o princípio (15.26–27).
>
> Quando vier, porém, o Espírito da verdade, ele vos guiará a toda a verdade; porque não falará por si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas que hão de vir (16.13).

Das duas primeiras passagens, aprendemos que o Espírito concederá poderes à memória dos apóstolos de tal maneira que se lembrarão das palavras de Jesus. Recorde, do capítulo 10 deste livro, a grande importância das palavras de Jesus para a salvação do seu povo. Jesus, como voz divina, deu aos seus discípulos um ensino que é um fundamento absolutamente necessário para a vida e ministério deles. Lembre-se das palavras de Pedro: "Senhor, para quem iremos? Tu tens as palavras da vida eterna" (Jo 6.68). Mas Jesus não escreveu livros. Assim, é urgente a questão sobre onde as palavras de Jesus podem ser encontradas desde sua ascensão ao céu. Se não as pudermos identificar, não temos esperança. João 14.26 e 15.26–27 respondem essa pergunta urgente. As palavras dos apóstolos preservam as palavras de Jesus. Quando procurarmos as preciosas palavras de Jesus, é para os apóstolos que devemos ir.

João 16.13 amplia esse aspecto da abrangência da revelação apostólica. Aqui o Espírito não somente lembra aos apóstolos o que Jesus disse. Mais do que isso, ele os guia a toda a verdade. E ele mostrará aos apóstolos coisas que virão no futuro. Como os profetas eram prognosticadores e proclamadores, da mesma maneira o Espírito capacita os apóstolos a proclamarem a verdade e prenunciarem acontecimentos futuros. Assim, o Espírito lhes dá revelação acerca do passado (as palavras de Jesus), presente ("toda a verdade") e futuro ("coisas que acontecerão").

Quando Deus derramou o Espírito no dia de Pentecostes, os apóstolos começaram a pregar a Cristo.[9] A vinda do Espírito habilita a igreja para o seu testemunho ao redor do mundo (At 1.8). Quando o Espírito desceu em vento e fogo, "todos ficaram cheios do Espírito Santo e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem" (2.4). Não posso discutir aqui o significado do dom de línguas, exceto dizer que ele capacita os discípulos a pregarem o evangelho aos judeus de muitas culturas que estavam reunidos em Jerusalém para a festa.[10] As línguas revertem parcialmente a maldição de Babel (Gn 11.1–9), unindo pessoas sob a palavra de Deus. Quando o Espírito vem sobre os cristãos, eles falam de Jesus. Espírito e palavra vêm juntos. O livro de Atos apresenta muitas vezes essa correlação (4.8, 31; 6.3–5, 10; 7.55–56; 9.17–20; 13.9–10).

Depois de sua miraculosa conversão, em Atos 9, Paulo se une ao grupo de

[9] Lembre-se, do capítulo 9, de minha argumentação sobre a correlação bíblica regular entre palavra e Espírito.

[10] No capítulo 32, faço alguns comentários sobre a relação da teologia carismática com a suficiência da Escritura.

apóstolos. Ele é, por sua própria admissão, "nascido fora de tempo" (1Co 15.8), "o menor dos apóstolos" e "não digno de ser chamado apóstolo" porque havia perseguido a igreja. Alguns na igreja haviam questionado sua autoridade apostólica, talvez com base nisso, talvez por oposição à sua doutrina, uma questão à qual ele responde em Gálatas e outros textos. Mas Paulo viu o Senhor ressuscitado e é, portanto, uma testemunha da ressurreição, mesmo não tendo andado com os discípulos desde o começo (At 1.22). De maneira mais significativa, ele afirma ser apóstolo por designação especial do próprio Deus e pelo Senhor Jesus Cristo (Rm 1.1; Gl 1.1, 12). Dezesseis vezes em seus escritos ele aplica o título de *apóstolo* a si mesmo. No devido tempo, até mesmo seus oponentes aceitaram tal título, de maneira que ele pôde fazer a eles uma pergunta retórica: "Não sou apóstolo?" Na era pós-apostólica, a posição de Paulo como apóstolo era inquestionável e tem sido reconhecida pela igreja ao longo dos séculos, juntamente com seus escritos que constituem a maior parte do Novo Testamento.

Os próprios apóstolos ensinam que sua mensagem vem de Deus e, portanto, tem autoridade divina. Em 2Coríntios 4.1–6, Paulo afirma que os apóstolos nunca adulteram a palavra de Deus, mas a declaram abertamente e com honestidade. Deus, que trouxe luz a partir das trevas, diz Paulo, "resplandeceu em nosso coração, para iluminação do conhecimento da glória de Deus, na face de Cristo" (v. 6).

Em Gálatas 1.11–12, Paulo insiste contra os seus opositores:

> "Faço-vos, porém, saber, irmãos, que o evangelho por mim anunciado não é segundo o homem, porque eu não o recebi, nem o aprendi de homem algum, mas mediante revelação de Jesus Cristo".

Já que Deus o designou apóstolo, sua mensagem também vem de Deus por revelação (compare também a referência à revelação em 2.2).

Falando por todos os apóstolos, em 1Coríntios 2.10–13, Paulo diz da sabedoria de seu evangelho:

> Mas Deus no-lo revelou pelo Espírito; porque o Espírito a todas as coisas perscruta, até mesmo as profundezas de Deus. Porque qual dos homens sabe as coisas do homem, senão o seu próprio espírito, que nele está? Assim, também as coisas de Deus, ninguém as conhece, senão o Espírito de Deus. Ora, nós não temos recebido o espírito do mundo, e sim o Espírito que vem de Deus, para que conheçamos o que por Deus nos foi dado gratuitamente. Disto também falamos, não em palavras ensinadas pela sabedoria humana, mas ensinadas pelo Espírito, conferindo coisas espirituais com espirituais.

Observe que, para Paulo, a revelação do Espírito dá não apenas entendimento dos mistérios divinos, mas também as palavras nas quais os apóstolos ensinam esses

mistérios. Paulo também apela para o Espírito como a fonte de seu discernimento em 1Coríntios 7.40, e à revelação como fonte de seu conhecimento do mistério de Deus em Efésios 3.3.

Os apóstolos são "despenseiros dos mistérios de Deus" (1Co 4.1). "Mistério", no Novo Testamento, tem algumas das conotações da nossa palavra atual – algo difícil de ser entendido, além de nossa compreensão comum. Mas também indica, com mais precisão, aqueles elementos da revelação de Deus que foram ocultados por séculos, agora feitos conhecidos por intermédio da pregação e dos escritos apostólicos. Veja Romanos 16.25–26.

Assim, Deus dá aos apóstolos, como aos profetas do Antigo Testamento, revelação em palavras, que eles comunicam em sua proclamação. Nessa revelação, as palavras deles são palavras de Deus (1Ts 2.13). Assim, eles mostram as qualidades da própria voz divina: poder (Rm 1.16–17), autoridade (Gl 1.9) e presença divina (1Ts 1.5). Não há decréscimo em qualquer dessas qualidades quando a palavra de Deus se desloca de seus lábios para os lábios dos profetas e apóstolos.

Entretanto, neste ponto surge um problema com relação à voz divina, o qual também discutimos no capítulo 14. Esse problema é o da identificação da verdadeira revelação. Perguntamos como Abraão sabia que quem falava a ele era o verdadeiro Deus. E como podemos identificar a verdadeira voz de Deus dentre as falsas. No capítulo 14, minha resposta a esse problema foi enfatizar a soberania de Deus na revelação. Deus é soberano não somente para falar como Senhor, mas também para assegurar a seus ouvintes que estão ouvindo o Senhor.

Quando passamos da voz divina para as palavras de profetas e apóstolos, surge um problema semelhante. Da mesma maneira como existem espíritos mentirosos que falsificam a voz divina, também existem os falsos profetas (Jr 14.14; Lm 2.14; Mt 7.15; etc.) e falsos apóstolos (2Co 11.13; Ap 2.2). Da mesma forma que acontece com a voz divina, nossa segurança máxima a respeito de quem fala a verdade é sobrenatural. Assim, Paulo atribui a persuasão do evangelho ao testemunho do Espírito Santo (1Ts 1.5). Mas a Escritura também proporciona testes de alegações proféticas que auxiliam o povo de Deus a discernir quais são autênticas. Recorde que Deuteronômio 18 estabeleceu a definição básica de um profeta como sendo aquele que tem as palavras de Deus em sua boca. A passagem também diz isso:

> Porém o profeta que presumir de falar alguma palavra em meu nome, que eu lhe não mandei falar, ou o que falar em nome de outros deuses, esse profeta será morto. Se disseres no teu coração: Como conhecerei a palavra que o SENHOR não falou? Sabe que, quando esse profeta falar em nome do SENHOR, e a palavra dele se não cumprir, nem suceder, como profetizou, esta é palavra que o SENHOR não disse; com soberba, a falou o tal profeta; não tenhas temor dele (v. 20–22).

Aqui existem duas marcas certas de falsos profetas: (1) falar em nome de um falso deus,[11] e (2) fazer predições que não acontecem.

Essas são marcas de falsos profetas, contudo, não são testes de verdadeiros profetas. Se alguém fala no nome do verdadeiro Deus e faz uma predição que acontece, isso o caracteriza como verdadeiro profeta? E se ele não faz qualquer predição? Deuteronômio 18 não prevê todas as situações possíveis. Ele não nos fornece marcas infalíveis de todos os verdadeiros profetas de Deus, apesar de excluir algumas alegações proféticas como falsas.

Além de Deuteronômio 18, sinais e maravilhas atestavam o ministério profético de Moisés, e, mais tarde, de Elias e Eliseu. Certamente o mesmo foi verdade sobre o ministério profético de Jesus. Paulo fala também das "credenciais do apostolado" que Deus demonstrou por ele (2Co 12.12). Mas nenhum milagre é mencionado nos ministérios de muitos dos profetas do Antigo Testamento ou dos apóstolos do Novo Testamento. E, como mencionamos no capítulo 14, Satanás falsifica os sinais e maravilhas de Deus para que alguns (não os eleitos) sejam enganados (Mt 24.24). E Jesus repreende as pessoas que *exigiam* um sinal (Mt 12.38–39; 16.1–4). Se as pessoas não ouvirem Moisés e os profetas, diz ele, não crerão na palavra de um santo ressurreto (Lc 16.31).[12]

Assim, fica evidente que a atestação dos profetas e apóstolos, como o testemunho da voz divina, é fundamentalmente sobrenatural. Deus vem com a palavra profética e apostólica e convence os ouvintes de que aquela é a sua própria palavra. Milagres e predições dão nos ouvintes uma cutucada, alertam que algo extraordinário está acontecendo. Mas essas maravilhas não são o argumento máximo que identifica um verdadeiro profeta. O Espírito de Deus é o que convence.

Isso é mais evidente ainda quando consideramos que verdadeiras profecias parecem, com frequência, quebrar a regra de Deuteronômio 18.22. Elas fazem predições aparentes que não acontecem literalmente; mesmo assim os profetas são aceitos, por Deus e pelo povo de Deus, como verdadeiros profetas. O exemplo mais óbvio é o livro de Jonas, em que o profeta proclama: "Ainda quarenta dias, e Nínive será subvertida" (3.4). Mas Nínive não foi subvertida, pelo menos não naquele tempo. Ao contrário, o rei e a cidade se arrependeram (3.6–9), e "Deus se arrependeu do mal que tinha dito lhes faria e não o fez" (v. 10).

[11] Observe como 1João 4.2–3 traz esse princípio para a nova aliança: "Todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne é de Deus; e todo espírito que não confessa a Jesus não procede de Deus". E crer que Jesus veio em carne inclui crer em todo o testemunho apostólico (v. 6).

[12] A relação entre sinais e fé é complexa. Veja minha argumentação sobre milagres, capítulo 13 de *DG*.

A aparente falha dessa profecia não procede da humanidade de Jonas como mensageiro de Deus. A passagem identifica as palavras de Jonas no versículo 4 com as de Deus no versículo 10. Como padrão normal na Escritura, as palavras do profeta são as palavras de Deus, até mesmo quando esse relacionamento é problemático. Se Jonas é um falso profeta, então a voz divina também é falsa.

Mas a passagem não oferece solução para esse problema. Contudo, vê esse padrão como típico de Deus e de seus profetas. O rei de Nínive estimula o arrependimento, fundamentado na possibilidade de que "quem sabe se voltará Deus, e se arrependerá, e se apartará do furor da sua ira, de sorte que não pereçamos?" (v. 9). A resposta de Deus mostrou que o rei havia feito uma suposição correta (v. 10). O próprio Jonas fica descontente, provavelmente porque Nínive era um grande inimigo de Israel. Mas ele próprio havia suspeitado de que isso pudesse acontecer:

> Com isso, desgostou-se Jonas extremamente e ficou irado. E orou ao SENHOR e disse: Ah! SENHOR! Não foi isso o que eu disse, estando ainda na minha terra? Por isso, me adiantei, fugindo para Társis, pois sabia que és Deus clemente, e misericordioso, e tardio em irar-se, e grande em benignidade, e que te arrependes do mal (Jn 4.1–2).

Aqui Jonas está citando a descrição de Jeová de seu pacto de senhorio em Êxodo 34.6–7, acrescentando a referência ao "arrependimento" de Deus. Ele vê a ação como típica e não como alguma exceção estranha ao comportamento comum de Deus.

Jeremias 18.5–10 formula esse "arrependimento" como um princípio geral da ação de Deus e de seus anúncios de bênção e maldição pactuais por intermédio dos profetas:

> Então, veio a mim a palavra do SENHOR: Não poderei eu fazer de vós como fez este oleiro, ó casa de Israel? – diz o SENHOR; eis que, como o barro na mão do oleiro, assim sois vós na minha mão, ó casa de Israel. No momento em que eu falar acerca de uma nação ou de um reino para o arrancar, derribar e destruir, se a tal nação se converter da maldade contra a qual eu falei, também eu me arrependerei do mal que pensava fazer-lhe. E, no momento em que eu falar acerca de uma nação ou de um reino, para o edificar e plantar, se ele fizer o que é mau perante mim e não der ouvidos à minha voz, então, me arrependerei do bem que houvera dito lhe faria.

A inversão do que Deus pretendia fazer com Nínive é um exemplo deste princípio, como são semelhantes os casos em Êxodo 32.9–14; Joel 2.13–14; e Amós 7.1–6. Cf. Isaías 38.1–5; Jeremias 26.3, 13, 19; 42.10.

Neste debate, me apoio num artigo importante de Richard Pratt, *Historical Contingencies and Biblical Predictions*.[13] Nesse artigo, Pratt discute uma grande variedade de dados bíblicos que mostram o princípio acima. Ele argumenta que os

israelitas e os cristãos do Novo Testamento consideravam metodicamente quais circunstâncias históricas podiam impedir o cumprimento literal da predição profética. Ele acredita que esse princípio proporciona uma possível compreensão das passagens do Novo Testamento que parecem predizer um retorno muito breve de Jesus Cristo.

Mas esse princípio tornaria a profecia uma carta morta? Se a profecia não encontra necessariamente cumprimento literal, então qualquer coisa pode acontecer em seguida à profecia? Isso significa que profecias certamente podem ser ignoradas? Pratt argumenta que as mensagens dos profetas devem ser entendidas em termos pactuais. O pacto é condicional: promete bênçãos para a obediência, e maldições para a desobediência. Os profetas são os advogados de acusação de Deus, trazendo o "processo pactual". O povo deve ouvir, porque o próprio Deus, por intermédio dos profetas, está chamando-os a se arrependerem de sua desobediência. Eles sabem que as predições de bênção e julgamento estão sujeitas às eventualidades históricas, como em Jeremias 18. Mas eles *devem* se arrepender ou podem ter certeza de que o pior acontecerá. E caso se arrependam, podem esperar o melhor. Algumas vezes, profecias são condicionadas por garantia ou juramento divinos que limitam as possíveis variações em seus resultados (Am 4.2; 6.8; 8.7). Em Jeremias 11.11, 14, Deus exclui até mesmo a possibilidade de que o povo possa se salvar por arrependimento. Mas, mesmo nesses casos, os detalhes do cumprimento podem estar sujeitos às eventualidades históricas.

Pratt destaca que o conteúdo da profecia limita o que pode acontecer até mesmo quando eventualidades históricas são relevantes. A profecia de Jonas indicou que *destruição*, não apenas fome ou derrota, seria o resultado se Nínive não se arrependesse. A profecia não especifica *como* Nínive seria destruída, ou quanto tempo levaria, ou por quais meios. Nem indica peculiaridades a respeito do futuro de Nínive caso os ninivitas se arrependessem. Mas a profecia limita as expectativas das duas alternativas. Portanto, ela é uma palavra significativa vinda de Deus. Assim, se um profeta predisser uma série de resultados, bênçãos e maldições dependentes do comportamento de seus ouvintes, e se depois da reação do povo as ações de Deus não estiverem dentro daquele âmbito, o profeta é um falso profeta.

Mas é claro que nem sempre é fácil determinar quando as ações de Deus estão ou não estão dentro desse âmbito. Ao se fazer uma leitura literal de Deuteronômio 18.22, parece bem simples: se o profeta predisser algo que não acontecer, ele é um falso profeta. Mas, na visão de Pratt, um verdadeiro profeta pode predizer algo, ou uma série indefinida de eventos, que não acontece por causa de uma eventualidade

13 http://reformedperspectives.org/newfiles/ric_pratt/TH.Pratt.Historical_Contingencies.html.

histórica. Isso certamente faz que seja mais difícil do que Deuteronômio 18.22 sugere determinar quais profetas são verdadeiros e quais são falsos.

Entretanto, devemos nos lembrar aqui que profetas são, principalmente, proclamadores e, somente em segundo lugar, prognosticadores. Apenas uma quantidade bem pequena de profecia bíblica contém predição específica do futuro, e a maior parte dela é, sem dúvida, sujeita ao princípio da eventualidade histórica. Mas algumas vezes existem predições específicas. Primeiro Samuel 10.1–7, que descreve a unção do rei Saul pelo profeta Samuel, é um exemplo:

> Tomou Samuel um vaso de azeite, e lho derramou sobre a cabeça, e o beijou, e disse: Não te ungiu, porventura, o SENHOR por príncipe sobre a sua herança, o povo de Israel? Quando te apartares, hoje, de mim, acharás dois homens junto ao sepulcro de Raquel, no território de Benjamim, em Zelza, os quais te dirão: Acharam-se as jumentas que foste procurar, e eis que teu pai já não pensa no caso delas e se aflige por causa de vós, dizendo: Que farei eu por meu filho? Quando dali passares adiante e chegares ao carvalho de Tabor, ali te encontrarão três homens, que vão subindo a Deus a Betel: um levando três cabritos; outro, três bolos de pão, e o outro, um odre de vinho. Eles te saudarão e te darão dois pães, que receberás da sua mão. Então, seguirás a Gibeá-Eloim, onde está a guarnição dos filisteus; e há de ser que, entrando na cidade, encontrarás um grupo de profetas que descem do alto, precedidos de saltérios, e tambores, e flautas, e harpas, e eles estarão profetizando. O Espírito do SENHOR se apossará de ti, e profetizarás com eles e tu serás mudado em outro homem. Quando estes sinais te sucederem, faze o que a ocasião te pedir, porque Deus é contigo.

Samuel diz a Saul que, quando sair, encontrará exatamente três homens, levando três cabritos, três pães e um odre de vinho. Ele menciona outros detalhes com precisão. O versículo 9 nos diz que "todos aqueles sinais se deram naquele mesmo dia". Certamente Samuel está dando a Saul um conjunto de sinais para validar a unção do versículo 1. Esses sinais comprovam para Saul que Samuel é um verdadeiro profeta do Senhor e que o Senhor verdadeiramente o ungiu para ser rei. A habilidade de Samuel para descrever com exatidão tais acontecimentos futuros prova seu ofício profético, como Deuteronômio 18.22 indica. É improvável que os tipos de eventualidade histórica que mencionamos afetem o efeito deste conjunto de predições em particular e, assim, elas servem como exemplo claro da habilidade do profeta em predizer o futuro. Outro exemplo é a primeira declaração registrada de Elias: "Tão certo como vive o SENHOR, Deus de Israel, perante cuja face estou, nem orvalho nem chuva haverá nestes anos, segundo a minha palavra" (1Rs 17.1). Essa predição é cumprida literalmente. Profetas podem ter empregado com frequência predições literais de futuro com o objetivo de estabelecer suas credenciais divinas.

Mas o trabalho comum do profeta é diferente. Algumas vezes pode ser adequado

para ele demonstrar seu poder de prever algo de forma detalhada e sem reservas, mas geralmente não é. Como proclamadores, os profetas são advogados pactuais. As eventualidades históricas são entendidas como parte da profecia. Assim, quando um profeta diz: "Deus te julgará", a audiência entende o que está implícito: "a menos que você se arrependa". A interpretação da profecia deve considerar essa condicionalidade, de tal modo que, se uma predição feita por um profeta não acontecer literalmente por causa de uma contingência histórica, ouvintes cristãos podem julgar legitimamente que, apesar disso, a profecia "cumpre e sucede" (de acordo com Deuteronômio 18.22), e que esse resultado confirma a autenticidade do profeta.

Desse modo, identificar verdadeiros profetas é mais difícil do que Deuteronômio 18.22 parece sugerir. Mas o teste principal é se o profeta verdadeiramente representa as sanções pactuais de Deus. Somente assim ele fala em nome do verdadeiro Deus (o primeiro teste de Deuteronômio 18.20) e somente então suas palavras, entendidas no contexto da aliança, "acontecem e se cumprem" (v. 22).

Mas quem deseja testar um profeta por esses meios deve trazer para a sua avaliação uma compreensão sutil da aliança de Deus e da condição da audiência do profeta. Portanto, faz-se necessário certo nível de maturidade espiritual e discernimento aqui, como Paulo sugere em 1Coríntios 14.29: "Tratando-se de profetas, falem apenas dois ou três, e os outros julguem". O julgamento ou certificação da profecia não é uma tarefa simples.

Mas essa dificuldade ressalta a importância do testemunho que Deus dá de si mesmo. Vimos no capítulo 4 que, em sua voz divina, Deus não somente fala, mas também se identifica como o orador. Na profecia também é o Espírito de Deus que identifica os verdadeiros profetas e os distingue dos falsos. Existem marcas da verdadeira profecia (Dt 18; 1Jo 4.1–6), porém, elas não são muito fáceis de se aplicar. Mas, da mesma maneira como se dá com a voz divina, também acontece com os profetas e apóstolos: de algum modo Deus conduz sua mensagem até o coração do povo de Deus. Algum cristão hoje duvidaria seriamente que Isaías foi um verdadeiro profeta, que Paulo foi um verdadeiro apóstolo?

Deus, por meio do seu Espírito, abre soberanamente os olhos do seu povo para os sinais da verdadeira profecia, tais como a verdadeira predição, milagres e o conteúdo ortodoxo (1Jo 4.2–3), estimulando nossa mente a ver neles uma autenticidade que vai além da mera probabilidade, uma autenticidade que só pode ser a voz autocertificadora de Deus. Quando recebemos essa autenticação sobrenatural pela graça de Deus, confessamos que as palavras dos profetas e apóstolos são nada menos do que a palavra de Deus, possuindo poder supremo, autoridade e presença divina. Nesses atributos de senhorio não há diferença entre as palavras dos profetas e apóstolos e a voz do próprio Deus. Essas palavras são, portanto, palavras pessoais de

Deus a nós.

Capítulo 16

A permanência da Palavra de Deus escrita

Será que estas palavras aqui seriam menos pessoais se não fossem escritas? Emil Brunner e outros debateram sobre isso. Há certa verdade nesse ponto de vista. João, por exemplo, diz à sua "senhora eleita" que preferia não usar papel e tinta para comunicar certas coisas, mas esperava "ir ter convosco, e conversaremos de viva voz, para que a nossa alegria seja completa" (2Jo 12). Como veremos mais tarde em nossa argumentação acerca da mídia-pessoa,[1] existem algumas circunstâncias em que os encontros face a face comunicam mais do que a palavra escrita seria capaz. Mas existem também algumas circunstâncias nas quais palavras escritas são melhores do que visitas pessoais. Por uma razão: palavras escritas são mais permanentes e, portanto, mais adequadas para funções oficiais e públicas.

E veremos também que, de acordo com a Escritura, o próprio Deus designou que a revelação escrita desempenhasse um papel central em sua comunicação com os seres humanos. De fato, essa revelação (iluminada pelo Espírito e ministrada por meio do ensino da igreja) é nosso acesso principal às palavras pessoais de Deus na presente era. Assim, a revelação escrita será o principal foco do restante deste livro, com algumas digressões.

Para começar, portanto, devemos deixar de lado o preconceito da comunidade teológica contemporânea contra a ideia da revelação escrita vinda de Deus. Com certa frequência, a literatura parece sugerir que a revelação divina vem da voz divina e dos profetas/apóstolos, mas essa Escritura escrita é um registro meramente humano da revelação. Contudo, na verdade, a Escritura contém uma doutrina de Escritura. Ela nos ensina que as palavras pessoais de Deus muitas vezes vêm a nós por intermédio de palavras escritas – na verdade, que as palavras escritas são de importância principal.[2] Elas têm a mesma autoridade que a própria voz divina. E o próprio Deus ordenou que essas palavras escritas servissem como constituição de

[1] Veja a argumentação sobre a *parousia apostólica* no capítulo 43.

[2] Sobre a circularidade de apelar para a Escritura em favor de uma doutrina da Escritura, veja minhas observações e referências nos capítulos 1, 4, 8, 14. De forma breve, (1) qualquer argumento em favor de uma autoridade suprema deve apelar para aquela autoridade e, portanto, ser circular; e (2) nesse caso, estamos apenas usando o mesmo procedimento pelo qual a igreja estabelece todas as suas doutrinas. A Escritura é nossa autoridade principal para a doutrina de Deus, do pecado, de Cristo, da salvação; ela deve também ser nossa autoridade principal para a doutrina da Escritura.

sua igreja.

Antes de olhar diretamente para esse ensino, devemos considerar uma afirmação importante que fundamenta a doutrina bíblica da revelação escrita. Essa afirmação é a de que a revelação divina não é apenas uma experiência momentânea dada a um indivíduo. Pelo contrário, ela deve ser preservada e comunicada a outros e às gerações subsequentes. Mesmo antes do início do cânon escrito, vemos essa ênfase na permanência. Um exemplo são os memoriais pactuais dos patriarcas. Em Gênesis 8.20, lemos que Noé constrói um altar em resposta ao livramento que Deus havia dado a ele do dilúvio. O arco-íris (9.12–17) é o sinal do pacto, uma testemunha permanente da promessa de Deus.[3] Mais tarde, Abraão constrói um altar em Siquém (12.7) para memória da promessa de Deus de que seus descendentes possuiriam a terra. Cf. também 13.18. Depois de Jacó ter tido sua visão reveladora de Deus, ele erigiu uma coluna e derramou azeite sobre ela (28.18), em memória do discurso divino a ele (35.14). Esses pilares de pedra ainda não são revelação escrita, é claro, mas indicam o desejo dos patriarcas, e de Deus, de deixar testemunho permanente das palavras pactuais de Deus.

As alianças de Deus são com famílias, não apenas com indivíduos. Ele não renova a aliança, pela voz divina, individualmente com cada membro da comunidade pactual. Pelo contrário, ele aponta os receptores das palavras da aliança para que preservem e repassem tais palavras às próximas gerações. Apesar de a tradição oral ter o seu lugar, o modo normal de preservar palavras é pela escrita.

O mesmo é verdadeiro no Novo Testamento. Como vimos no capítulo 15, Jesus capacitou seus discípulos a se lembrarem de todas as palavras faladas a eles (Jo 14.26). Ele estava preocupado não somente com seus discípulos, mas com aqueles que vieram a crer por meio das palavras dos discípulos (17.20). A revelação deve ser "passada adiante" como uma *tradição*, primeiramente "entregue" (*paradidomi*) pelo Pai ao Filho (Mt 11.27) e então "revelada" àqueles a quem o Filho escolhe. Paulo "recebeu" (1Co 15.3) a revelação da ressurreição de Jesus e depois a "entregou" (*paradidomi*) às igrejas. Deste modo, Paulo exorta a igreja de Tessalônica: "Assim, pois, irmãos, permanecei firmes e guardai as tradições [*paradosis*] que vos foram ensinadas, seja por palavra, seja por epístola nossa" (2Ts 2.15). E:

> "Nós vos ordenamos, irmãos, em nome do Senhor Jesus Cristo, que vos aparteis de todo irmão que ande desordenadamente e não segundo a tradição [*paradosis*] que de nós recebestes" (2Ts 3.6).

Posteriormente, Paulo exorta Timóteo: "Guarda o depósito [*paratheke*] que te foi

[3] É óbvio que os arcos-íris desaparecem individualmente, mas a *instituição* do arco-íris é permanente.

confiado" (1Tm 6.20 - ARC). Cf. 2Timóteo 1.12–14; 2.2; 2Pedro 2.21. Essas passagens indicam que o evangelho de Cristo é um conteúdo específico, uma tradição (indicado pela terminologia *paradomi* e *paratheke*) passada de Pai para Filho, para os apóstolos, para as igrejas. Essa tradição[4] funciona como critério de doutrina e comportamento para o discipulado. Ela deve ser defendida e preservada, passada de uma geração à próxima. Como Judas diz:

> "Amados, procurando eu escrever-vos com toda a diligência acerca da comum salvação, tive por necessidade escrever-vos e exortar-vos a batalhar pela fé que uma vez foi dada aos santos" (Jd 3).

O notável teólogo do século 20, Karl Barth, é bem conhecido por seu ponto de vista de que a revelação não pode ser preservada, existindo apenas em um momento de crise, deixando-nos somente com "recordações e expectativas". Ele crê que, se a revelação se tornar permanente, ela se transforma, então, em algo que podemos possuir, controlar, manipular e assim por diante. De maneira intuitiva, provavelmente concordaremos que os cristãos, principalmente os teólogos, têm caído na armadilha de tratar a palavra de Deus como um objeto de utilidade da qual são mestres, apesar de ser difícil identificar quando isso acontece para provar a culpa. A única maneira segura de provar que alguém é culpado de tal atitude é ler o seu coração. Certamente ninguém nunca admite culpa nesta área. De qualquer forma, Barth está correto em insistir que a palavra de Deus deve ser soberana sobre nós, não o contrário. Mas negar a permanência da revelação de Deus não ajuda. Tal rejeição não é bíblica, como vimos. E minha impressão é que os teólogos barthianos não são mais nem menos propensos que qualquer outra pessoa a usar a revelação como uma ferramenta para se exaltarem e desrespeitarem outros, como se fossem os donos da palavra.

Na própria Escritura, Deus garante a soberania de sua revelação não por fazê-la momentânea e evanescente,[5] mas estabelecendo-a como parte permanente do cenário humano, como os pilares e altares dos patriarcas. Deus encarregou Israel de colocar o Livro da Lei na parte mais santa do tabernáculo (Dt 31.26) e ler os mandamentos publicamente para a nação como testemunho de Deus contra os seus

[4] É claro que no Novo Testamento existem tanto tradições boas quanto más. As más tradições são aquelas meramente humanas dos fariseus, que fazem "inválido o mandamento de Deus" (Mt 15.6). Essas tradições acrescentam e suplantam a verdadeira palavra de Deus e, assim, devemos rejeitá-las. Cf. Colossenses 2.8. Veja o c. 38.

[5] A abordagem de Barth equivale a uma soberania forjada. Em seu ponto de vista, para a palavra de Deus ser soberana, ela deve livrar-se do escrutínio dos seres humanos. Mas tal soberania de nada serve. Não pode governar, prometer, ou guiar como a palavra da aliança de Deus.

pecados (v. 10–11). A lei permanente de Deus mantinha a soberania de Deus sobre o seu povo. E, mais tarde, durante uma época de apostasia nacional, Hilquias, o sumo sacerdote, descobriu uma cópia da lei de Deus no templo e a trouxe ao rei Josias, o que levou ao arrependimento nacional (2Rs 22.8–20). Os humanos podem tentar acrescentar ou retirar, ignorar, fazer mau uso ou esconder algo da palavra, mas nunca podem ser soberanos sobre ela. Ela sempre será a palavra de Deus e sua própria permanência é sinal disso: "Seca-se a erva, e caem as flores, mas a palavra de nosso Deus subsiste eternamente" (Is 40.8).

Capítulo 17

As palavras de Deus escritas no Antigo Testamento

Como mostrei no último capítulo, a revelação de Deus mesmo nos primeiros livros da Escritura é permanente, um conteúdo a ser preservado e comunicado a outros povos e às gerações vindouras. Vimos essa ênfase nos memoriais da aliança: colunas e altares erigidos em memória da revelação de Deus aos patriarcas.

AS GERAÇÕES

O livro de Gênesis também contém indicações de revelação especificamente verbal em sua época. Gênesis é dividido em várias seções que iniciam com "essas são as gerações". Esta e outras frases semelhantes ocorrem em 2.4; 5.1; 6.9; 10.1; 11.10; 11.27; 25.12, 19; 36.1, 9; 37.2 (cf. Mt 1.1). Cada uma delas apresenta o conteúdo do material que vem a seguir. Evidentemente, esse é um artifício literário que rege a estrutura de Gênesis. Esse padrão não continua em Êxodo ou nos outros livros do Pentateuco. A própria linguagem distinta de Gênesis 5.1, que fala de um "*livro* das gerações de Adão", sugere ser isto um padrão literário. P. J. Wiseman defende que todas essas referências às gerações eram, na verdade, títulos de livros, fontes usadas mais tarde por Moisés.[1] Se esta concepção de gerações for verdadeira, ela não prova que essas fontes eram divinamente inspiradas. Contudo, se Moisés as usava para escrever o Pentateuco, então podemos concluir que, até mesmo na época de Noé, Abraão, Isaque e assim por diante, Deus estava preparando materiais literários para incluir no cânon.

Se as "gerações" não forem títulos de livros, então Moisés deve ter obtido o material para o livro de Gênesis de alguma outra fonte que não de sua própria experiência. Provavelmente por revelação divina direta, tradição oral ou fontes escritas diferentes daquelas supostas por Wiseman. Em qualquer uma dessas alternativas, obviamente Deus pretendia que as histórias de Noé, Abraão e outros ficassem disponíveis de forma permanente para o seu povo, de forma escrita.

O DOCUMENTO DO PACTO

O que eu disse sobre as gerações é um tanto quanto especulativo. Mas não há

[1] P. J. Wiseman, *Ancient Records and the Structure of Genesis* (Nashville: Thomas Nelson, 1985).

dúvida de que a revelação escrita seja uma parte central da aliança de Deus com Israel no tempo de Moisés. Como vimos no capítulo 14, Deus se encontrou com Israel no Monte Sinai, onde toda a nação ouviu a voz divina. Esse foi o grande "dia da assembleia" (Dt 9.10; 10.4; 18.16) no qual Deus nomeou Israel para ser seu povo. Depois que Deus lhes falou, eles disseram a Moisés que não queriam ouvir a voz do próprio Deus. Eles pediram que Moisés ouvisse a voz direta de Deus e comunicasse aquela palavra a eles em seguida. Tanto Deus quanto Moisés aprovaram aquele pedido. Desta maneira, Moisés foi profeta e mediador da aliança.

Mas a comunicação de Deus com Israel não foi apenas por intermédio das palavras proféticas de Moisés. Em Êxodo 24.12,

> "disse o SENHOR a Moisés: Sobe a mim, ao monte, e fica lá; e dar-te-ei tábuas de pedra, e a lei, e os mandamentos que escrevi, para os ensinares".

Observe que essas pedras foram escritas por Deus antes mesmo que Moisés subisse à montanha. As palavras nas pedras não são apenas as palavras de Deus, pois ele é o locutor em todo o documento, mas também a verdadeira escrita de Deus. Deus, aqui, não é somente o autor, mas o editor. Em 31.18, há uma ilustração mais vívida ainda da autoria divina:

> "E, tendo acabado de falar com ele no monte Sinai, deu a Moisés as duas tábuas do Testemunho, tábuas de pedra, escritas pelo dedo de Deus."

O próprio dedo de Deus! A obra não consiste apenas das palavras, mas da caligrafia de Deus!

Quando Moisés desce da montanha para se juntar de novo ao povo (e angustiar-se por sua idolatria), ele traz as tábuas consigo e novamente há uma expressão enfática de autoria divina: "E aquelas tábuas eram obra de Deus; também a escritura era a mesma escritura de Deus, esculpida nas tábuas" (Êx 32.16). Moisés quebra as tábuas de pedra com ira pelo pecado deles, ou, talvez, como um gesto simbólico. Mas depois Moisés intercede a Deus e este anuncia reconciliação. Ele convida Moisés a subir no monte novamente. Desta vez, Moisés deve trazer as tábuas consigo:

> "Então, disse o SENHOR a Moisés: Lavra duas tábuas de pedra, como as primeiras; e eu escreverei nelas as mesmas palavras que estavam nas primeiras tábuas, que quebraste" (Êx 34.1).

Já que Moisés quebrara as primeiras tábuas, deveria repô-las. Mas, uma vez mais, Deus é quem escreve. No entanto, num dado momento, a narrativa também dá a Moisés um papel na escrita:

> Disse mais o SENHOR a Moisés: Escreve estas palavras, porque, segundo o teor destas palavras, fiz aliança contigo e com Israel. E, ali, esteve com o SENHOR

> quarenta dias e quarenta noites; não comeu pão, nem bebeu água; e escreveu nas tábuas as palavras da aliança, as dez palavras (34. 27–28).[2]

Não está muito claro que papel Moisés teve, distinto da escrita do próprio dedo de Deus. Mas isso não é tão importante nesse contexto. Se Moisés foi agente de Deus, se Moisés na verdade era o próprio "dedo" de Deus, sua humanidade não diminui em nada a autoria pessoal divina do documento.[3] As palavras do documento são as palavras pessoais de Deus para Israel.

O documento devia ser visto no contexto dos tratados de suserania do antigo Oriente Próximo. Meredith G. Kline, em *The Structure of Biblical Authority*,[4] destaca que, na cultura hitita e em outras culturas antigas, um grande rei às vezes fazia um tratado com um rei menos importante e inscrevia os termos daquele tratado num documento escrito. Kline acredita que o Decálogo, o documento escrito pelo dedo de Deus nas tábuas de pedra, tem em comum a forma literária dos tratados de suserania hititas. Ela identifica esse formato de tratado também no livro de Deuteronômio.

Mais adiante neste livro (especialmente no c. 24), observarei muitos paralelos entre as tábuas de Moisés e os tratados de suserania hititas. Por enquanto, o mais importante é lembrar que, da mesma maneira que aqueles tratados, a relação de Deus com Israel é estruturada por um texto escrito:

1. Como o grande rei dos tratados hititas começava identificando-se como autor do documento, assim também Yahweh se identifica como autor, "eu sou o Senhor, teu Deus", e fala na primeira pessoa em todo o documento.
2. Da mesma maneira como nos tratados de suserania, Deus declara os termos de seu pacto unilateralmente. Não há negociação.
3. Do mesmo modo como nos tratados de suserania, as palavras do documento são "palavras da aliança" (Êx 34.28). Na verdade, elas são identificadas com a aliança. Deuteronômio 4.13 diz: "Então, vos anunciou ele a sua aliança, que vos prescreveu, os dez mandamentos, e os escreveu em duas tábuas de pedra". As tábuas são "as tábuas da aliança" (Dt 9.9, 11, 15). Essas leis e outras reveladas subsequentemente são palavras da aliança (Dt 29.9, 21; 33.9).
4. As palavras da aliança são um texto *santo*. Como os tratados hititas de suserania eram colocados nos santuários do grande rei e do rei menos importante, assim também as palavras da aliança de Deus foram colocadas na arca da aliança, no lugar Santo dos Santos de Israel (Dt 31.26), a manifestação

[2] Deuteronômio repete muito esta mesma linguagem (4.13; 5.22; 9.10–11; 10.2–4).

[3] Sobre o relacionamento entre o elemento humano na revelação e sua autoridade divina, veja o c. 12.

[4] Grand Rapids, Eerdmans, 1972.

mais intensa da presença de Deus. Compare a descrição que Paulo faz do Antigo Testamento como as *sagradas* Escrituras em 2Timóteo 3.15. Santidade indica um relacionamento especial com Deus e a habitação da presença divina.

5. A colocação do documento pactual no santuário também garante sua permanência. Os livros santos eram colocados no tabernáculo e, mais tarde, no templo em Jerusalém, até os romanos destruírem o templo em 70 d.C.
6. O texto divino é testemunha de Deus contra Israel. Na teologia moderna tem sido comum referir-se à Escritura como testemunho do homem a respeito de Deus. O registro das palavras escritas de Deus em Êxodo e Deuteronômio inverte a questão. Deus diz:

   > Tomai este Livro da Lei e ponde-o ao lado da arca da Aliança do SENHOR, vosso Deus, para que ali esteja por testemunha contra ti. Porque conheço a tua rebeldia e a tua dura cerviz. Pois, se, vivendo eu, ainda hoje, convosco, sois rebeldes contra o SENHOR, quanto mais depois da minha morte? Ajuntai perante mim todos os anciãos das vossas tribos e vossos oficiais, para que eu fale aos seus ouvidos estas palavras e contra eles, por testemunhas, tomarei os céus e a terra (Dt 31.26–28).

   Longe de ser um registro das opiniões do homem a respeito de Deus, o documento do pacto é testemunho de Deus contra todos os falsos conceitos e desobediência do homem.
7. Por dedução, o documento da aliança é a principal lei em Israel. Podemos dizer que é a *constituição* de Israel. Da mesma maneira como nos Estados Unidos, a autoridade suprema de Israel é um documento escrito.
8. Semelhante aos tratados de suserania, Deus ordena que a lei seja lida publicamente para todo o Israel. Neste caso, ela deve ser lida oficialmente a cada sete anos (Dt 31.9–13).
9. A palavra de Deus é a própria vida de Israel:

   > Disse-lhes: Aplicai o coração a todas as palavras que, hoje, testifico entre vós, para que ordeneis a vossos filhos que cuidem de cumprir todas as palavras desta lei. Porque esta palavra não é para vós outros coisa vã; antes, é a vossa vida; e, por esta mesma palavra, prolongareis os dias na terra à qual, passando o Jordão, ides para a possuir (Dt 32.46–47).

O Decálogo não é o último documento com as palavras escritas de Deus para Israel. Próximo ao final de sua vida, Moisés escreve "esta lei", provavelmente incluindo grande parte de Deuteronômio. Ele a dá aos sacerdotes que carregam a arca da aliança (Dt 31.9) e ordena que seja lida publicamente (v. 11–13). Cf. 31.24–29. O "Cântico de Moisés", capítulo 32, devia ser preservado, ensinado e receber atenção

especial (31.19–22) como "testemunha" de Deus.

Depois que Moisés morre e Josué o substitui como líder de Israel, Deus o exorta a seguir a lei escrita:

> Tão somente sê forte e mui corajoso para teres o cuidado de fazer segundo toda a lei que meu servo Moisés te ordenou; dela não te desvies, nem para a direita nem para a esquerda, para que sejas bem-sucedido por onde quer que andares. Não cesses de falar deste Livro da Lei; antes, medita nele dia e noite, para que tenhas cuidado de fazer segundo tudo quanto nele está escrito; então, farás prosperar o teu caminho e serás bem-sucedido (Js 1.7–8).

No final de sua vida, quando Israel havia conquistado grande parte da Terra Prometida,

> fez Josué aliança com o povo e lha pôs por estatuto e direito em Siquém. Josué escreveu estas palavras no Livro da Lei de Deus; tomou uma grande pedra e a erigiu ali debaixo do carvalho que estava em lugar santo do SENHOR. Disse Josué a todo o povo: Eis que esta pedra nos será testemunha, pois ouviu todas as palavras que o SENHOR nos tem dito; portanto, será testemunha contra vós outros para que não mintais a vosso Deus. Então, Josué despediu o povo, cada um para a sua herança (Js 24.25–28).

Em princípio pareceria arrogante, especialmente à luz da proibição em Deuteronômio 4.2 e 12.32 contra acrescentar ou retirar algo da palavra de Deus, que Josué acrescentasse algo às sagradas palavras do pacto de Deus, de fato, "ao Livro da Lei de Deus". Mas em Josué 24 vemos que essa escrita foi no contexto de um pacto com Deus. Certamente esse pacto foi entre Deus e Israel, com Josué servindo apenas como mediador. Tal como as palavras de Moisés, as palavras de Josué eram palavras de Deus, colocadas com as outras palavras de Deus na arca, no santuário de Deus, com a pedra servindo como testemunha de Deus contra Israel. Assim, fica estabelecido um padrão para acréscimos ao cânon.

PROFECIA ESCRITA

Os profetas que vieram depois de Moisés e de Josué também produziram documentos escritos anunciando as palavras que Deus lhes dera. Em Isaías 8.1–2, lemos: "Disse-me também o SENHOR:

> Toma uma ardósia grande e escreve nela de maneira inteligível: Rápido-Despojo-Presa-Segura. Tomei para isto comigo testemunhas fidedignas, a Urias, sacerdote, e a Zacarias, filho de Jeberequias".

Maer-shalal-hashbaz ("rápido ao despojo!") é o nome do filho cujo nascimento

sinalizará a derrota de Damasco e Samaria pelo rei da Assíria. A tábua de pedra escrita contendo a profecia é autorizada por Deus e recebe testemunho (como o documento da aliança anterior) de autenticidade. O documento preserva a profecia, de modo que, quando o acontecimento ocorrer, identificará Isaías como um verdadeiro profeta.

Em 30.8–11, Deus autoriza novamente a profecia escrita, novamente como testemunha contra a incredulidade de Israel. Israel não dava ouvidos à profecia, por isso a forma escrita, "a fim de que fique registrada para sempre como testemunha eterna contra o povo" (Novo TestamentoLH). Talvez uma geração posterior tomasse como advertência a desobediência de Israel no passado.

Para outras referências à profecia escrita, veja Isaías 34.16–17; Jeremias 25.13; 30.2; 51.60–61 e Daniel 9.1–2. Em Atos 2.30, Davi é denominado profeta com base em seu texto escrito, salmo 16. Jesus e os apóstolos também citaram os salmos de Davi que previam a obra de Jesus como Messias (como em Mt 22.42–45).

Em Jeremias 36, um pergaminho de profecia escrita desempenha um papel importante na narrativa. Ao comando de Deus, Jeremias dita as palavras divinas a Baruque, seu escrivão. Baruque lê o pergaminho publicamente e para os oficiais israelitas. O incrédulo rei Jeoaquim queima o pergaminho, mas Deus convoca Jeremias para escrever as mesmas palavras em outro pergaminho, além de uma condenação divina sobre Jeoaquim, "e ainda se lhes acrescentaram muitas palavras semelhantes" (v. 32).

Em algumas passagens do Antigo Testamento, um escritor cita outro fazendo uso, evidentemente, de uma fonte de informações escrita. Cf. Jeremias 26.17–18 com Miqueias 3.12–13; Isaías 2.2–4 com Miqueias 4.1–5; Isaías 11.9 com Habacuque 2.14. Vários escritores do Antigo Testamento mostram familiaridade com a lei escrita de Moisés (Dn 9.9–15; Sl 19.7; 94.12; 119.1 e em todo o salmo 119). Assim, é evidente que, durante o próprio período do Antigo Testamento, desenvolveu-se um corpo de escritos que podiam ser citados como possuindo autoridade divina.

SABEDORIA

A literatura de sabedoria (Jó, Provérbios, Eclesiastes, Cantares) encontra-se, de alguma maneira, separada das leis de Moisés e dos profetas. Mas ela, também, pressupõe revelação escrita de Deus. Os primeiros quatro capítulos do livro de Provérbios recomendam os leitores (especialmente os jovens) a atenderem a voz da sabedoria como um guia para as suas vidas. Essa sabedoria vem de Deus (Pv 2.6–8), e o temor do Senhor é o princípio da sabedoria e do conhecimento (1.7; 9.10; 15.33, cf. Sl 111.10). Os benefícios da sabedoria em Provérbios, capítulos 1–4 e 8–9, são essencialmente os mesmos que os das palavras, estatutos e testemunhos de Deus no

salmo 119. Provérbios 30.5–6 também relaciona a palavra de Deus à sabedoria:

> "Toda palavra de Deus é pura; ele é escudo para os que nele confiam. Nada acrescentes às suas palavras, para que não te repreenda, e sejas achado mentiroso" (Pv 30.5–6).

A sabedoria em si começou com o ensino oral, mas, por fim, como a lei, foi escrita. Israel veio a reconhecê-la como palavra escrita de Deus e, portanto, de importância permanente:

> "As palavras dos sábios são como aguilhões, e como pregos bem fixados as sentenças coligidas, dadas pelo único Pastor" (Ec 12.11).

Capítulo 18

Respeito pelas palavras de Deus escritas no Antigo Testamento

Em nenhuma das passagens que consideramos existe qualquer alusão a que a forma escrita da palavra tenha menos autoridade do que a oral, ou, quanto a isso, do que a voz divina. Na narrativa de Jeremias 36, Jeoaquim devia ter prestado atenção ao pergaminho de Baruque. Quando ele o queimou, contribuiu para sua própria condenação. O pergaminho era a palavra pessoal de Deus para ele, e ele a desprezou. Quando um profeta cita a palavra escrita de outro, ou quando o salmo 119 refere-se à lei escrita, as palavras escritas são de máxima reverência, como a autoridade suprema para toda a vida.

Perceba o seguinte: contrária a muitos escritores liberais, a concepção de uma palavra de Deus escrita não começa com o fundamentalismo do século 20, a ortodoxia do século 17, o escolasticismo medieval, a defensiva pós-apostólica ou o velho legalismo judeu.[1] Não é nem mesmo produto de documentos tardios do Novo Testamento, como 2Timóteo 3.15–17 e 2Pedro 1.19–21, que alguns críticos rejeitam como pós-apostólicos ou legalistas. Ela está embutida na constituição original do povo de Deus e é admitida em toda a extensão da Escritura.

Em um sentido, o documento escrito tem, na verdade, mais peso do que as mensagens orais dos profetas, pois é o documento escrito que serve, como apenas um documento escrito poderia, como constituição formal do povo de Deus. Ele governa Israel por muito tempo após os profetas terem sido extintos. O documento

[1] Desacreditar uma ideia, ou louvá-la, em razão dela ser de um tempo ou de um lugar em particular, é cometer o erro da generalização. É como o descrédito inicial de Natanael com respeito a Jesus: "De Nazaré pode sair alguma coisa boa?" (Jo 1.46). Apesar disso, esse tipo de coisa acontece o tempo todo na teologia. Algumas épocas, como a de Paulo, a dos pais trinitarianos, Agostinho e a Reforma Protestante, são consideradas fontes de sabedoria, e outras (aquelas listadas acima), dias negros para a igreja. Se você quiser defender uma ideia teológica, seria sábio traçar sua linhagem histórica a uma das épocas preferidas. Certamente você nunca reivindicaria (ou admitiria) ter obtido uma ideia dos fundamentalistas americanos do século 20. Tenho ouvido frequentemente a inerrância bíblica ser menosprezada pelos teólogos europeus com base na ideia de que é uma concepção "americana". (Acredito ser esta a visão de toda a igreja antes de 1650.) Mas mesmo se confirmarmos a legitimidade de tal raciocínio genérico, ele não pode ser usado contra a ideia de uma Palavra escrita divinamente autoritativa; pois essa ideia data do início de Israel como nação.

da aliança é a lei fundamental de Israel, como a Constituição escrita é a lei fundamental do Brasil. N. T. Wright é crítico da tendência, na igreja pós-apostólica, de considerar a Escritura

> "como uma 'corte de apelação', a fonte de informações ou livro legislador do qual a doutrina e a ética possam ser deduzidas e de acordo com o qual as inovações devem ser julgadas".[2]

Mas não há dúvida de que o documento da aliança, e toda a Torá que se desenvolveu dele, serviu (entre outras funções) como um livro de regras, como lei, como uma corte de apelação no Israel antigo.

Abra aleatoriamente em quase qualquer página de Deuteronômio 4–11 e você encontrará exortações como estas:

> Agora, pois, ó Israel, ouve os estatutos e os juízos que eu vos ensino, para os cumprirdes, para que vivais, e entreis, e possuais a terra que o SENHOR, Deus de vossos pais, vos dá. Nada acrescentareis à palavra que vos mando, nem diminuireis dela, para que guardeis os mandamentos do SENHOR, vosso Deus, que eu vos mando. Os vossos olhos viram o que o SENHOR fez por causa de Baal-Peor; pois a todo homem que seguiu a Baal-Peor o SENHOR, vosso Deus, consumiu do vosso meio. Porém vós que permanecestes fiéis ao SENHOR, vosso Deus, todos, hoje, estais vivos. Eis que vos tenho ensinado estatutos e juízos, como me mandou o SENHOR, meu Deus, para que assim façais no meio da terra que passais a possuir. Guardai-os, pois, e cumpri-os, porque isto será a vossa sabedoria e o vosso entendimento perante os olhos dos povos que, ouvindo todos estes estatutos, dirão: Certamente, este grande povo é gente sábia e inteligente. Pois que grande nação há que tenha deuses tão chegados a si como o SENHOR, nosso Deus, todas as vezes que o invocamos? E que grande nação há que tenha estatutos e juízos tão justos como toda esta lei que eu hoje vos proponho? (Dt 4.1–8).
>
> Estes, pois, são os mandamentos, os estatutos e os juízos que mandou o SENHOR, teu Deus, se te ensinassem, para que os cumprisses na terra a que passas para a possuir; para que temas ao SENHOR, teu Deus, e guardes todos os seus estatutos e mandamentos que eu te ordeno, tu, e teu filho, e o filho de teu filho, todos os dias da tua vida; e que teus dias sejam prolongados. Ouve, pois, ó Israel, e atenta em os cumprires, para que bem te suceda, e muito te multipliques na terra que mana leite e mel, como te disse o SENHOR, Deus de teus pais. Ouve, Israel, o SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR. Amarás, pois, o SENHOR, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de toda a tua força. Estas palavras que, hoje, te ordeno estarão no teu coração; tu as inculcarás a teus filhos, e delas

[2] N. T. Wright, *The Last Word: Beyond the Bible Wars to a New Understanding of the Authority of Scripture* (São Francisco: HarperCollins, 2005), 65.

> falarás assentado em tua casa, e andando pelo caminho, e ao deitar-te, e ao levantar-te. Também as atarás como sinal na tua mão, e te serão por frontal entre os olhos. E as escreverás nos umbrais de tua casa e nas tuas portas (Dt 6.1–9).
>
> O SENHOR nos ordenou cumpríssemos todos estes estatutos e temêssemos o SENHOR, nosso Deus, para o nosso perpétuo bem, para nos guardar em vida, como tem feito até hoje. Será por nós justiça, quando tivermos cuidado de cumprir todos estes mandamentos perante o SENHOR, nosso Deus, como nos tem ordenado (Dt 6.24–25).
>
> Guarda, pois, os mandamentos, e os estatutos, e os juízos que hoje te mando cumprir (Dt 7.11).
>
> Guarda-te, não te esqueças do SENHOR, teu Deus, não cumprindo os seus mandamentos, os seus juízos e os seus estatutos, que hoje te ordeno (Dt 8.11).

Em Deuteronômio, os estatutos, leis, mandamentos, ordenanças, regras, palavras e assim por diante (observe a eloquente redundância) são falados por Moisés em seu discurso final à nação de Israel. São palavras proféticas. Mas são também requisitos permanentes impostos sobre Israel para serem lembrados e observados até depois da morte de Moisés. E assim Moisés escreve a lei deuteronômica, coloca-a com as tábuas de pedra sagradas e faz o planejamento para sua leitura pública (Dt 31.9–13). Uma vez que tudo isso está concluído, os estatutos são uma revelação escrita, um livro. Deste modo Deus diz a Josué para fazer de acordo com a lei que Moisés havia colocado em um livro:

> Tão somente sê forte e mui corajoso para teres o cuidado de fazer segundo toda a lei que meu servo Moisés te ordenou; dela não te desvies, nem para a direita nem para a esquerda, para que sejas bem-sucedido por onde quer que andares. Não cesses de falar deste Livro da Lei; antes, medita nele dia e noite, para que tenhas cuidado de fazer segundo tudo quanto nele está escrito; então, farás prosperar o teu caminho e serás bem-sucedido (Js 1.7–8).

Ao final de sua vida, Josué anima Israel a fazer o mesmo:

> "Esforçai-vos, pois, muito para guardardes e cumprirdes tudo quanto está escrito no Livro da Lei de Moisés, para que dela não vos aparteis, nem para a direita nem para a esquerda" (Js 23.6).

Compare Deuteronômio 5.32 e 28.14 com Josué 11.15 com respeito à linguagem de "não se desviar nem para a direita nem para a esquerda".

O tema de louvor pelas palavras escritas de Deus é frequente nos salmos. No salmo 12, quando Davi lamenta um mundo de mentiras, lisonjas e opressão, corrompido pelas palavras malignas, ele reflete sobre a única forma de discurso que

é pura:

> "As palavras do SENHOR são palavras puras, prata depurada em cadinho de barro, depurada sete vezes" (Sl 12.6).

No salmo 19, depois de uma seção de louvor pela revelação que Deus faz de si mesmo na criação, Davi continua:

> A lei do SENHOR é perfeita e restaura a alma; o testemunho do SENHOR é fiel e dá sabedoria aos símplices. Os preceitos do SENHOR são retos e alegram o coração; o mandamento do SENHOR é puro e ilumina os olhos. O temor do SENHOR é límpido e permanece para sempre; os juízos do SENHOR são verdadeiros e todos igualmente, justos. São mais desejáveis do que ouro, mais do que muito ouro depurado; e são mais doces do que o mel e o destilar dos favos. Além disso, por eles se admoesta o teu servo; em os guardar, há grande recompensa (Sl 19.7–11).

No salmo 78, Asafe reflete sobre a exigência de Deuteronômio 6.6–9 de que os pais deviam saturar a mente de seus filhos com as palavras de Deus:

> Ele estabeleceu um testemunho em Jacó, e instituiu uma lei em Israel, e ordenou a nossos pais que os transmitissem a seus filhos, a fim de que a nova geração os conhecesse, filhos que ainda hão de nascer se levantassem e por sua vez os referissem aos seus descendentes; para que pusessem em Deus a sua confiança e não se esquecessem dos feitos de Deus, mas lhe observassem os mandamentos; e que não fossem, como seus pais, geração obstinada e rebelde, geração de coração inconstante, e cujo espírito não foi fiel a Deus (Sl 78.5–8).

Com isso, compare os salmos 18.30; 111.7 e as várias outras referências nos salmos à lei, aos mandamentos de Deus, e assim por diante.

O salmo 119 é, obviamente, a fonte mais extensa dessas referências. Ele é o salmo mais longo, o maior capítulo da Bíblia, e seu tema principal é a palavra de Deus. Quase todos os versículos usam um dos sinônimos para nossa "eloquente redundância": lei, testemunhos, caminhos, preceitos, estatutos, mandamentos, palavra, regras, promessas de Deus. Cada um desses versículos apresenta a perfeição da lei de Deus e a importância de não se desviar dela.

Entretanto, o salmo não é meramente sobre obedecer os mandamentos. Ele apresenta um relacionamento altamente pessoal entre o salmista e seu Senhor por meio da palavra: os testemunhos de Deus são seu maior prazer (v. 15–16, 24, 47), sua fonte de admiração (v. 18), seu objeto de desejo ardente (v. 20, 40), o meio de dar a ele vida durante uma situação desesperadora (v. 25, 50), sua força na angústia (v. 28), seu alvo de adoração (v. 48), esperança (v. 49) e conforto (v. 50, 52). Ele os canta (v. 54). A lei de Deus é melhor para ele "do que milhares de ouro ou de prata" (v. 72). Podemos continuar com esse tipo de exposição até o versículo 176.

Recorde que, no capítulo 11, apresentei várias passagens bíblicas e princípios para defender a conclusão de que a palavra de Deus é o próprio Deus, sua própria presença pessoal. Um dos argumentos era que os cristãos consideram a palavra de Deus como um objeto adequado de adoração religiosa. Com respeito a isso, mencionei passagens como os salmos 56.4, 10; 119.48, 120, 161–162 e o culto oferecido ao nome de Deus nos salmos 9.2; 34.3; 68.4; 138.2.

Devemos nos lembrar de que o principal propósito desse louvor religioso, e o principal propósito de todos os outros louvores às leis, estatutos, mandamentos de Deus e assim por diante, é, especificamente, a Palavra *escrita* de Deus. O foco fundamental do salmista aqui não é na voz divina ouvida diretamente, nem nas palavras orais de profetas, mas nos documentos escritos que constituem a lei, estatutos, mandamentos, caminhos, preceitos de Deus e assim por diante.

Devia ficar claro, neste debate, que a religião do Antigo Testamento focaliza as palavras escritas de autoria divina. Essas palavras escritas governam todos os aspectos da vida do israelita e funcionam de várias maneiras: por exemplo, como indicativos, imperativos, fontes de prazer e objetos de culto. Nenhuma passagem sugere que tais palavras escritas têm menos autoridade do que a palavra profética oral ou a própria voz divina. Não há indício de que a influência do escritor humano redunde em qualquer falsidade ou impropriedade nos textos sagrados.

A consciência de Israel de estar sujeito às palavras de Deus começa em Gênesis e continua por todo o Antigo Testamento, na verdade, em quase todas as páginas, pois, como disse no primeiro capítulo, toda a narrativa bíblica é governada pelo padrão do discurso de Deus seguido pela resposta do homem.

Não poderia ser de outra maneira, pois a revelação do Antigo Testamento é pactual. Ela é um aspecto do relacionamento de Israel com o seu Senhor. O relacionamento servo-Senhor é um relacionamento no qual a linguagem é essencial. O Senhor anuncia os termos da aliança em palavras; o servo os aceita e procura ser fiel a eles. Sem palavras não pode haver pacto, nem Senhor. Além disso, num pacto, as palavras assumem forma permanente, escrita, e são preservadas de geração em geração. Assim, a própria natureza da aliança implica que haverá revelação escrita e que essa revelação terá o mesmo poder, autoridade e presença divinas que a revelação direta e pessoal do Senhor do pacto. Deste modo, as palavras escritas do Antigo Testamento são as palavras pessoais de Deus para o seu povo.

Capítulo 19

A concepção de Jesus sobre o Antigo Testamento

Nos capítulos 7–8, expus o ensino de João 1 e outras passagens nas quais Jesus Cristo é, ele próprio, a Palavra de Deus. Mas no plano de salvação de Deus ele se tornou homem em total submissão à vontade do Pai, obedecendo à palavra do Pai (Jo 5.36; 8.42). Em seu ministério terreno, ele nada fez meramente de sua própria autoridade, mas pela de seu Pai (10.18). Ele falou somente como o Pai o ensinou a falar (8.28; 12.49) e falou tudo que o Pai lhe deu para falar (15.15).

Assim, no capítulo 10, enfatizei não apenas que Jesus é a Palavra de Deus, mas que ele é o principal *locutor* de tal palavra. Portanto, suas palavras são supremamente importantes como critério para o discipulado cristão. Aqui defenderei que Jesus, o supremo locutor da palavra de Deus, ratifica a autoridade da Palavra escrita de Deus por intermédio de sua palavra.

Os evangelhos enfatizam que Jesus esteve sujeito não apenas à comunicação direta do Pai com ele, mas também às palavras escritas de Deus no Antigo Testamento. Ele age e fala regular e intencionalmente de um modo que cumpre a Escritura (Mt 4.14; 5.17; 8.17; 12.17; 13.35; 26.54) e diz que os grandes acontecimentos de sua própria vida ocorreram para cumprir a Escritura (Mt 13.14; 26.56; Lc 24.44–47). E não é só: ele diz que as Escrituras do Antigo Testamento como um todo "testificam de mim" (Jo 5.39; cf. Lc 24.25–27; Jo 5.45–47).

Além disso, Jesus cita passagens do Antigo Testamento como palavras autoritativas de Deus. A autoridade do que chamamos de Antigo Testamento era comumente aceita entre os judeus dos dias de Jesus. E isso representa o que havia de comum entre Jesus e seus oponentes judeus. Porém, Jesus não se acomodou, simplesmente, à visão deles. Ele não hesitou em discordar das tradições judaicas quando considerou necessário. Mas nunca questionou o entendimento que os judeus tinham da autoridade da Escritura. Não há uma partícula de evidência de que ele tenha sustentado uma concepção pessoal da Escritura que diferisse da deles.

Jesus refere-se ao Antigo Testamento descrevendo-o como "Lei" e "Profetas" (Mt 5.17–18; 7.12; 11.13; 12.5; 22.40; 23.23), o que, como temos visto, reflete sobre a autoridade do texto como Palavra de Deus. O termo *Escritura* (*graphe, grammata*) nas citações contém a mesma conotação (Mc 12.10; Lc 4.21; Jo 7.38).[1] Assim, a expressão

[1] Veja Benjamin Brekinridge Warfield, "Os termos 'Escritura' e 'Escrituras' conforme empregados no Novo Testamento", em *A inspiração e a autoridade da Bíblia* (Cultura Cristã: São Paulo, 2010), p. 183–194.

"está escrito" (*gegraptai*) deveria ser considerada da mesma forma (Mt 4.4, 7, 10; 11.10; 21.13; 26.24, 31).

Essa compreensão é consistente com as reflexões explícitas de Jesus sobre a natureza do Antigo Testamento, sendo esta a principal delas:

> Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas; não vim para revogar, vim para cumprir. Porque em verdade vos digo: até que o céu e a terra passem, nem um i ou um til jamais passará da Lei, até que tudo se cumpra. Aquele, pois, que violar um destes mandamentos, posto que dos menores, e assim ensinar aos homens, será considerado mínimo no reino dos céus; aquele, porém, que os observar e ensinar, esse será considerado grande no reino dos céus (Mt 5.17–19).

Essa passagem serve como introdução para a forma como Jesus aborda os dez mandamentos no Sermão do Monte. Naquele sermão, Jesus difere das interpretações judaicas dos mandamentos, indicando sua discordância pela frase "ouvistes que foi dito" (v. 21, 31, *etc.*), mas ele não critica os mandamentos em si. No versículo 27, ele cita as próprias palavras do sétimo mandamento: "Não adulterarás", com a frase "Ouvistes que foi dito", mas aqui ele usa essa frase não para diminuir a autoridade do mandamento, mas, pelo contrário, para criticar os mestres judeus que meramente aludem ao mandamento, sem reconhecer a profundidade de suas exigências. Na verdade, os versículos 27–30 contêm uma afirmação forte sobre a autoridade do sétimo mandamento. Para Jesus, o sétimo mandamento governa não somente nosso comportamento externo, mas também os desejos do nosso coração.

Em João 5.45–47, Jesus se dirige aos judeus do seguinte modo:

> Não penseis que eu vos acusarei perante o Pai; quem vos acusa é Moisés, em quem tendes firmado a vossa confiança. Porque, se, de fato, crêsseis em Moisés, também creríeis em mim; porquanto ele escreveu a meu respeito. Se, porém, não credes nos seus escritos, como crereis nas minhas palavras?

Aqui Jesus concorda com seus oponentes sobre a autoridade de Moisés, que, como vimos nos capítulos 14 e 15, é o próprio paradigma dos profetas do Antigo Testamento. Nessa época, é óbvio, Moisés está morto há séculos; assim, "crer em Moisés" é crer em suas palavras escritas. Ainda assim, o próprio Moisés vive com Deus e acusa os judeus de incredulidade porque, de acordo com Jesus, eles não creem nos escritos de Moisés, como afirmam. Aqueles escritos, diz Jesus, são a respeito dele, Jesus. No versículo 47, Jesus, de fato, faz da crença nos escritos de Moisés um pré-requisito para se crer no próprio Jesus. Os judeus não creem *verdadeiramente* em Moisés, mas precisam fazê-lo se quiserem confiar em Jesus. Assim, as palavras de Moisés têm uma grande importância mais de mil anos após terem sido escritas.

Devemos também observar João 10.34–36:

> Replicou-lhes Jesus: Não está escrito na vossa lei: Eu disse: sois deuses? Se ele chamou deuses àqueles a quem foi dirigida a palavra de Deus, e a Escritura não pode falhar, então, daquele a quem o Pai santificou e enviou ao mundo, dizeis: Tu blasfemas; porque declarei: sou Filho de Deus?

Aqui Jesus responde à acusação de blasfêmia com um argumento que é formal, não essencial. Em vez de entrar em nuanças trinitarianas, que seus oponentes nunca poderiam ter entendido, ele apela para o amplo significado do termo "bom" nas Escrituras, que seus oponentes teriam reconhecido. Seu exemplo é o salmo 82.6, que se dirige aos (ímpios) governantes de Israel como "deuses". Jesus afirma que ele tem muito mais razões do que aqueles governantes para aplicar o termo a si mesmo, porque o Pai o consagrou e o enviou ao mundo.

No decorrer de sua argumentação, Jesus chama o salmo 82.6 de "sua lei", mesmo sabendo que, nas categorias judaicas de Lei, Profetas e Escritos, os Salmos estavam entre os Escritos, não na Lei. Esse uso confere autoridade legal a esse texto, simplesmente por ser parte das Escrituras (Jo 10.35). Jesus certamente o considerou desta maneira, e provavelmente os judeus também.

No versículo 35, Jesus diz que "a Escritura não pode falhar". Aqui, novamente, Jesus tinha algo em comum com os judeus. Pelo fato de o salmo 82.6 ser Escritura, ele é palavra pessoal de Deus e nunca pode tornar-se qualquer coisa menos do que isso. Não pode falhar nem perder sua autoridade.

Capítulo 20

A concepção dos apóstolos sobre o Antigo Testamento

A percepção dos apóstolos sobre o Antigo Testamento não difere da do próprio Jesus. Os apóstolos usam os mesmos títulos que Jesus usava para designar a Escritura, tais como "Lei", "Profetas" e "Escritura". Algumas vezes eles modificam esses títulos, como as "*sagradas* letras" de Paulo (2Tm 3.15), o que lembra a colocação das tábuas da aliança no Santo dos Santos do tabernáculo.[1] Tiago fala da "lei perfeita" (1.25), a "lei da liberdade" (1.25; 2.12) e a "lei régia" (2.8). Paulo se refere à Escritura usando o título "oráculos de Deus" (Rm 3.2, cf. At 7.38; Hb 5.12; 1Pe 4.11).[2] Os oráculos, diz ele, dão aos judeus uma vantagem sobre os gentios.

Todas essas referências salientam a autoridade da Palavra escrita do Antigo Testamento. Muitas vezes, Paulo usa "lei" com uma conotação negativa, quando está debatendo que ninguém pode se tornar justo perante Deus por causa da obediência à lei. Mas Paulo não duvida nem um minuto de que a lei escrita é a Palavra santa e representa o padrão de julgamento de Deus. Para ele, "a lei é santa; e o mandamento santo e justo e bom" (Rm 7.12).

Os apóstolos, como Jesus, citaram o Antigo Testamento com frases que conotavam autoridade, tais como "está escrito" (Rm 1.17; 3.4; muitas outras). B. B. Warfield observa um padrão notável nessas citações, particularmente em "diz a Escritura" e "ela diz". Ele observa duas classes de passagens:

[1] Veja o capítulo 17, sobre a colocação da lei no Santo dos Santos do tabernáculo e mais tarde no templo. Não devíamos passar rapidamente pelo uso da palavra "sagrado" em Romanos 7.12 e 2Timóteo 3.15, como geralmente fazemos. Não é por acaso que a maioria das Bíblias, hoje, leva o título de *Bíblia Sagrada*. O livro é santo não por gerar sentimentos religiosos, mas por estar em maior proximidade com o próprio Deus, como acontecia no tabernáculo e no templo. É "terra santa", como a sarça ardente da qual Moisés se aproximou no Monte Sinai, o lugar da presença de Deus (Êx 3.5).

[2] Benjamin Breckinridge Warfield explora o significado desta frase em "Os oráculos de Deus", em *A inspiração e a autoridade da Bíblia* (Cultura Cristã: São Paulo, 2010), p. 281–328. Ele conclui que: "Temos evidência moderada e convincente aqui de que as Escrituras do Antigo Testamento, como tais, eram estimadas pelos escritores do Novo Testamento como livro oracular, o qual, em si, não meramente contém, mas é a 'expressão vocal' da própria Palavra de Deus; e deve-se recorrer a ela como tal e, como tal, submeter-se a ela, por ser ela nada menos do que o discurso cristalizado de Deus".

> Em uma dessas classes de passagens as Escrituras são citadas como se fossem Deus; na outra, Deus é considerado como se fosse as Escrituras: nas duas juntas, Deus e as Escrituras são colocados em associação tal que, em questão de autoridade, nenhuma distinção era feita entre eles.[3]

Em Gálatas 3.8, Deus é citado com se ele fosse as Escrituras: "Ora, tendo a Escritura previsto que Deus justificaria pela fé os gentios, preanunciou o evangelho a Abraão: Em ti, serão abençoados todos os povos". Romanos 9.17 é semelhante. A outra classe de passagens inclui Mateus 19.4–5; Atos 4.24–25; 13.34–35; e Hebreus 1.6; 3.7, nas quais o escritor do Novo Testamento cita passagens do Antigo Testamento como se viessem de Deus, as quais, no contexto do Antigo Testamento, não são faladas diretamente por Deus, mas pelo escritor humano. Os verbos *legei* e *phesi*, ambos traduzidos por "ela diz" e "ele diz", citam a Escritura e Deus de forma alternada em Romanos 9.15; 15.10; 1Coríntios 6.16; 15.27; 2Coríntios 6.2; Gálatas 3.16; Efésios 4.8; 5.14; Hebreus 8.5 e Tiago 4.6. Warfield discute interpretações opostas desses textos, mas conclui que, para os escritores do Novo Testamento, Deus e a Escritura eram permutáveis em tais contextos porque as Escrituras eram nada menos do que a Palavra de Deus. Atos 4.25 é representativo: Deus que disse "por intermédio do Espírito Santo, por boca de Davi, nosso pai, teu servo: Por que se enfureceram os gentios, e os povos imaginaram coisas vãs?", Deus é o locutor, dando sua declaração por meio do escritor humano (Davi), inspirando-o a falar pelo Espírito Santo. Assim, mesmo Davi sendo o locutor, podemos considerar sua afirmação como palavra pessoal de Deus para nós.

Esta é a concepção de Escritura que os apóstolos ensinam quando estão refletindo sobre o assunto. Para Tiago, seguindo seu irmão, Jesus (Mt 7.21, 24–27), a Palavra escrita é algo que devemos praticar, não meramente ouvir (Tg 1.22). A Escritura nunca fala "sem propósitos" (4.5). Tiago vê grande bênção na prática dela (1.25) e grandes perigos em negligenciar qualquer parte dela. Ele diz: "Pois qualquer que guarda toda a lei, mas tropeça em um só ponto, se torna culpado de todos" (2.10). E observe o que segue:

> Irmãos, não faleis mal uns dos outros. Aquele que fala mal do irmão ou julga a seu irmão fala mal da lei e julga a lei; ora, se julgas a lei, não és observador da lei, mas juiz. Um só é Legislador e Juiz, aquele que pode salvar e fazer perecer; tu, porém, quem és, que julgas o próximo? (4.11–12).

Existem muitas boas razões para evitarmos julgar uns aos outros. Mas Tiago menciona uma razão a respeito da qual normalmente não pensamos: tal

[3] Benjamim Breckinridge Warfield, " 'Ela diz': 'A Escritura diz': 'Deus diz' ", em *A inspiração e a autoridade da Bíblia*, p. 239.

comportamento equivale a falar mal da lei. E, na mente de Tiago, difamar a lei é uma das piores coisas que você pode fazer. Se você fala mal da lei, está julgando a lei, fazendo-se o legislador supremo (*i.e.*, reivindicando autonomia). Você está sustentando uma prerrogativa que pertence somente a Deus. Você está procurando substituí-lo no trono do universo.

Paulo concorda com Tiago. De acordo com Atos 24.14, ele anuncia ao governador romano Félix:

> "Porém confesso-te que, segundo o Caminho, a que chamam seita, assim eu sirvo ao Deus de nossos pais, acreditando em todas as coisas que estejam de acordo com a lei e nos escritos dos profetas".

Em sua carta aos Romanos, depois de citar o salmo 69.9, Paulo explica sua razão para apelar ao Antigo Testamento:

> "Pois tudo quanto, outrora, foi escrito para o nosso ensino foi escrito, a fim de que, pela paciência e pela consolação das Escrituras, tenhamos esperança" (Rm 15.4).

Aqui, Paulo diz que as Escrituras, apesar de escritas séculos antes de seu tempo, foram escritas com o propósito específico de instruir e encorajar os cristãos do século 1º- d.C. É claro que existiram muitos livros antigos com a habilidade de instruir as pessoas em séculos anteriores. Pensamos nas obras de Ésquilo, Platão e muitos outros. Mas nenhum desses escritos antigos foi composto *para o propósito* de instruir as pessoas das gerações seguintes. Paulo diz que as Escrituras foram escritas intencionalmente para o benefício dos povos que viveriam séculos mais tarde. Se isso é verdade, então deve ter havido uma intenção divina subjacente às intenções dos escritores humanos do Antigo Testamento. Cf. 1Coríntios 10.6, 11.

Assim, chegamos à mais famosa passagem no Novo Testamento que lida com a Escritura, 2Timóteo 3.15–17:

> Desde a infância, sabes as sagradas letras, que podem tornar-te sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus. Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra.

Devemos nos lembrar que Paulo escreve essa carta perto do fim de sua vida, com uma consciência clara de que seu próprio ministério está chegando ao final (4.6–8). Nas epístolas pastorais, Paulo está passando o bastão para homens mais jovens. Suas admoestações finais são importantes, não somente porque logo ele já terá partido, mas também porque os tempos vindouros serão especialmente difíceis (3.1–9). A igreja será invadida por pessoas "tendo forma de piedade, negando-lhe, entretanto, o poder" (v. 5). Esses são falsos mestres, que praticam toda a sorte de imoralidade.

Nas trevas futuras, onde um jovem pastor como Timóteo achará luz? Como ele pode determinar o que é verdade e o que é falso, e como pode lidar com o que é falso? Paulo dá duas respostas a essas perguntas. A primeira: "lembre-se de mim" (v. 10–14). Os sucessores de Paulo deviam lembrar-se da vida e da doutrina de Paulo e ser imitadores dele.

Sim, mas as recordações desvanecem com o tempo, e surgirão gerações sem a lembrança de Paulo. Como elas discernirão entre os verdadeiros mestres e os "impostores"? Aqui a segunda resposta de Paulo torna-se especialmente importante: volte-se para a Escritura. Desde a infância, criado por mãe e avó judias (1.5), Timóteo conhecia as Escrituras do Antigo Testamento. Essas Escrituras transmitem sabedoria (3.15) que traz salvação pela fé em Cristo. Paulo continua: "Toda a Escritura é inspirada por Deus" (v. 16). "Soprada por Deus" é a palavra usada na ESV para a tradução literal da palavra grega *theopneustos*, que é encontrada somente aqui na Bíblia. Warfield defendeu essa tradução contra várias outras alternativas,[4] e creio que seu argumento seja convincente. Discordo de Warfield em apenas um ponto. Ele resume suas descobertas assim:

> As Escrituras devem sua origem a uma atividade de Deus, o Santo Espírito, e são, no mais elevado e verdadeiro sentido, sua criação. É nesse fundamento da origem divina que todos os altos atributos da Escritura são erigidos.[5]

Para mim, ao contrário, parece que dizer que a Escritura é "soprada por Deus" é mais do que dizer que a Escritura tem uma origem divina e é criação de Deus. Afinal de contas, tudo tem uma origem divina e é, em algum sentido, criação de Deus. O que Paulo diz aqui é que a Escritura é "expirada", não criada. O que isso pode significar? Bem, expirar palavras é simplesmente *falá*-las. Paulo está dizendo que as palavras do Antigo Testamento são o *discurso* de Deus, suas afirmações pessoais. Discurso não é a mesma coisa que criação. Nos capítulos 7, 8 e 11, defendi que a palavra é Deus, que é divina, e que, portanto, *não* é uma coisa criada. Isso é verdade a respeito da Palavra viva, Jesus Cristo, e é verdade a respeito de todas as declarações divinas. A Palavra escrita é, obviamente, expressa em um meio criado, seja em tábuas de pedra, papiro, papel ou mídia digital. Mas a Palavra que é escrita nessa mídia é divina. É a palavra pessoal do próprio Deus. Assim, "inspirada por Deus" significa "falada por Deus".

Essa é uma maneira bíblica bem comum de descrever a inspiração do Antigo Testamento. A sílaba *pneu* de *theopneustos* significa tanto o hálito quanto o Espírito

[4] Benjamim Breckinridge Warfield, "Escritura inspirada por Deus", em *A inspiração e a autoridade da Bíblia*, p. 195–238.

[5] *Ibid.*, p. 238.

de Deus. No capítulo 11, observei o modelo linguístico da Trindade, no qual o Pai é o orador, o Filho a Palavra, e o Espírito o hálito que transporta a palavra aos ouvintes. Mateus 22.43; Atos 1.16; 4.25; 28.25; Hebreus 3.7; 9.8 e outras passagens atribuem textos específicos do Antigo Testamento ao Espírito. Essas passagens são as palavras do Espírito, endereçadas a nós hoje.

É importante observar que *theopneustos*, geralmente traduzida por "inspirada por Deus" no único ponto em que aparece na Escritura, é uma qualidade da Palavra *escrita*. Na verdade, o mesmo é verdadeiro a respeito da lista de passagens acima, começando com Mateus 22.43. Os teólogos têm desenvolvido teorias nas quais a inspiração é uma qualidade de profetas humanos, até mesmo de escritores bíblicos, mas não uma qualidade do texto escrito em si. Tais teorias são totalmente inadequadas como registros do *theopneustos* de 2Timóteo 3.16. Mais bizarra ainda é a alegação de Karl Barth de que a obra do Espírito neste verso não produz uma palavra escrita permanente de Deus. Do ponto de vista de Barth, a revelação nunca pode ser feita permanente, preservada, identificada com um objeto finito. Deste modo, a "inspiração" de 2Timóteo 3.16 produz não uma palavra escrita de Deus, mas apenas "reminiscências" de revelação passada e "expectativa" de revelação futura. Mas essa ideia vai diretamente contra o propósito de Paulo neste versículo, de dar a Timóteo uma fonte permanente de revelação divina que capacite a igreja em qualquer tempo a discernir a verdade e identificar o erro.

No versículo 17 dessa passagem, Paulo acrescenta que as palavras do Antigo Testamento não são apenas autoritativas, mas *suficientes*: "A fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra". Discutiremos a suficiência da Escritura no capítulo 32. Mas enquanto estamos olhando para 2Timóteo 3.17, é interessante observar que Paulo ainda está falando sobre o Antigo Testamento. Para ele, evidentemente, o Antigo Testamento, e até mesmo parte do Novo, é suficiente para identificar o falso ensino e para equipar o jovem pastor a fazer a obra de Deus.

Vejamos agora outra passagem famosa do Novo Testamento que lida com a natureza da Escritura do Antigo Testamento, 2Pedro 1.19–21. O contexto desta passagem é muito semelhante ao de 2Timóteo 3.15–17. Da mesma maneira como Paulo no texto anterior, Pedro antevê sua morte próxima (2Pe 1.13–15) e procura preparar seus sucessores para liderarem a igreja sem ele. E, do mesmo modo que Paulo, Pedro prevê tempos difíceis para a igreja. O segundo capítulo da carta é muito parecido com 2Timóteo 3.1–9, antevendo a vinda dos falsos profetas e falsos mestres na igreja, os quais "introduzirão, dissimuladamente, heresias destruidoras" (2Pe 2.1) e muitas formas de imoralidade (v. 14). Deste modo, Pedro, na verdade, propõe aos seus colegas mais jovens a mesma pergunta que Paulo fez ao seu: como você lidará com essa situação depois que eu me for? Como você distinguirá a verdade do que é

falso, o certo do errado?

É interessante notar que Pedro dá duas respostas, as mesmas de Paulo. A primeira é "lembre-se de mim":

> Porque não vos demos a conhecer o poder e a vinda de nosso Senhor Jesus Cristo seguindo fábulas engenhosamente inventadas, mas nós mesmos fomos testemunhas oculares da sua majestade, pois ele recebeu, da parte de Deus Pai, honra e glória, quando pela Glória Excelsa lhe foi enviada a seguinte voz: Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo. Ora, esta voz, vinda do céu, nós a ouvimos quando estávamos com ele no monte santo (2Pe 1.16–18).

A pregação que Pedro faz do evangelho não era baseada em fábulas,[6] mas em sua própria experiência de testemunha ocular. Nos versículos 17 e 18 ele se refere à transfiguração de Jesus, registrada em Mateus 17.1–8; Marcos 9.2–9 e Lucas 9.28–36.

Mas viriam gerações de cristãos que não se lembrariam de Pedro diretamente. Para eles, assim como para os contemporâneos de Pedro, a segunda resposta (de novo da mesma forma como a de Paulo) é importante:

> Temos, assim, tanto mais confirmada a palavra profética, e fazeis bem em atendê-la, como a uma candeia que brilha em lugar tenebroso, até que o dia clareie e a estrela da alva nasça em vosso coração, sabendo, primeiramente, isto: que nenhuma profecia da Escritura provém de particular elucidação; porque nunca jamais qualquer profecia foi dada por vontade humana; entretanto, homens *santos* falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo (2Pe 1.19–21).

"Mais confirmada" aqui é a palavra grega *bebaioteron*. A tradução ARA considera que a frase "mais confirmada a palavra profética" signifique que as palavras proféticas escritas sejam mais certas até mesmo do que a experiência de testemunha ocular que Pedro teve. Outros consideram que signifique que, graças à experiência de Pedro, a palavra profética é "*feita* mais firme". Eu prefiro a primeira interpretação, mas ambas aprovam a infalibilidade da Palavra escrita. O "lugar tenebroso" é a cultura de falsos profetas e hereges destruidores a quem ele se refere mais tarde, no capítulo 2.

O versículo 20 nega que essas palavras escritas venham de uma fonte meramente humana. A versão "interpretação" (NVI) aqui é enganosa, apesar de ser uma tradução aceitável da palavra grega *epiluseos*. "Interpretação" sugere que a preocupação de Pedro diz respeito à hermenêutica, sobre encontrar os significados de passagens difíceis. A tradução mais antiga, "de particular interpretação",

[6] Observe que a desaprovação de Pedro da palavra "mito" aqui (palavra grega *mythos*) devia fazer que os teólogos modernos se acautelassem mais sobre aplicar esse termo ao conteúdo da Escritura.

estimulou o debate entre católicos e protestantes a respeito de indivíduos serem capazes de entender a Bíblia sem se submeterem à autoridade doutrinária da igreja ou não. Mas, na verdade, a passagem não é sobre interpretação, mas sobre origem – mais precisamente, acerca da base de autoridade da Escritura. Na verdade, a passagem nos fala que as Escrituras não se originaram de homens que interpretam a realidade a partir de sua própria experiência, como os eruditos modernos.

Essa verdade fica clara no versículo 21, que nega que a Escritura é produzida pela vontade de um ser humano. Isso não nega o envolvimento de escritores humanos, apenas diz que esses escritores não eram a fonte da autoridade bíblica. Os escritores humanos, pelo contrário, falavam de Deus, conduzidos pelo Espírito Santo. Isso quer dizer que escreviam o que o Espírito os dirigia a escrever, não que escolhessem autonomamente o que escrever. A autoridade das palavras deles, portanto, é a autoridade do Espírito, não a autoridade de um mero escritor humano.

Segunda Timóteo 3.15–17 e 2Pedro 1.19–21 são testemunhos poderosos para a autoridade do Antigo Testamento como revelação escrita de Deus. Contudo, é possível pôr uma ênfase exagerada nessas passagens em nossa argumentação geral em favor da autoridade bíblica. Escritores liberais defendem com frequência que essas duas passagens, na verdade, não vêm de Paulo e Pedro, mas de um período quando a igreja estava perdendo sua vitalidade espontânea, um tempo em que ela tinha um foco estático[7] sobre o governo da igreja e os padrões escritos. Deste modo, continua o argumento, o que elas dizem não é muito importante para as nossas vidas hoje.

Obviamente, discordo desse ponto de vista. E é importante enfatizar que essas duas passagens não são as únicas. Na verdade, são o ponto crucial de um tema que permeia toda a Escritura: que Deus governa seu povo por intermédio de um documento escrito. Esse tema começa com as tábuas de pedra escritas pelo dedo de Yahweh no Monte Sinai, em Êxodo (observe novamente Êx 24.12; 31.18). Como vimos, em todos os períodos da história redentora Deus recomenda com insistência a obediência à sua Palavra escrita, e os salmistas exaltam sua sabedoria. Jesus concorda, como vimos. Assim, não deveria causar admiração o fato de que Paulo e Pedro, ao final da vida, convocassem as igrejas a voltarem ao padrão que sempre governou o povo de Deus. O ensino dessas duas passagens é claro e específico, mas não é novo.

[7] *Estático* é um jargão teológico que aparece em muitos contextos, contrastado com *dinâmico*. Parece que todos tendem a exaltar a dinâmica e menosprezar a estática. Mas isso é tolice. Em algumas situações é bom ser estático; em outras, dinâmico. Por exemplo, quando submetido a uma cirurgia, geralmente é melhor para o paciente permanecer estático. Ele poderia causar todo tipo de problemas para os seus médicos se se levantasse e começasse a dançar.

O que essas duas passagens nos dizem é que chegará um tempo no qual ninguém poderá se lembrar da voz viva de um profeta ou de um apóstolo, e que naquele tempo em especial devemos nos dirigir à Palavra escrita. Estamos vivendo nessa época agora. Não é tempo de nos voltarmos para o pensamento autônomo. É tempo de ler na Escritura as palavras pessoais de Deus para nós.

Capítulo 21

O Novo Testamento como palavras escritas de Deus

Nenhum texto isolado do Novo Testamento ensina a autoridade do Novo Testamento como um documento completo. Isto é, nenhum texto fala do Novo Testamento da maneira como 2Timóteo 3.15–17 e 2Pedro 1.19–21 falam do Antigo Testamento. Isso não devia nos surpreender. O Novo Testamento não poderia falar de si como uma coleção completa porque, quando os escritores do Novo Testamento escreveram, a coleção ainda estava incompleta. No entanto, existem várias evidências bíblicas de que Deus deseja que o Novo Testamento seja sua palavra pessoal escrita para nós.

O Novo Testamento não pode ser considerado separado de seu contexto do Antigo, pois ele declara continuar, na verdade, completar a história da redenção de Yahweh iniciada no volume anterior. Como vimos, esse volume anterior chama atenção sobre si como Palavra escrita de Deus. Jesus e os apóstolos reconhecem o Antigo Testamento como o registro do próprio Deus dos pactos que fez com Adão, Noé, Abraão, Moisés e Davi. Seria plausível que o maior pacto de todos, a nova aliança que Deus fez com seu povo em Jesus, não tivesse testemunho escrito?

Como disse no capítulo 10, não existe razão para pensar que a nova aliança seja menos verbal do que a antiga. Os pactos, por sua própria natureza, são transações verbais, nas quais o Senhor dos pactos se identifica em palavra ao servo do pacto, dá o seu nome, cita seus relacionamentos históricos, estabelece sua lei, e assim por diante. Jesus e os apóstolos acatavam o Antigo Testamento como Palavra de Deus (caps. 19–20) e também se identificavam como profetas de Deus, trazendo palavras de Deus para o mundo (c. 15). A única pergunta que fica para considerarmos é se eles registravam essa mensagem profética em escritos.

Lembre-se que pactos são acordos permanentes (c. 16) e, portanto, os pactos entre Deus e homem sempre foram registrados por escrito. O pacto de Deus com Moisés, inscrito com seu próprio dedo, foi mantido no Santíssimo Lugar, para ser lido regularmente para o povo. As palavras de Jesus e dos apóstolos também tinham a intenção de ser preservadas para as gerações seguintes. Elas são a "tradição" (veja o c. 16) passada aos pais, aos filhos, aos apóstolos. Seria extremamente anormal se essa revelação final e decisiva de Deus (Hb 1.1–3) não fosse registrada. Em 2Tessalonicenses 2.15, Paulo identifica as tradições que ele e os outros apóstolos passaram para a igreja, "seja por palavra, seja por epístola nossa".

Outra forma de analisar é a seguinte: As palavras de Jesus como voz divina e como profeta por excelência são absolutamente cruciais para a vida do cristão (Jo 6.68). Como vimos, Jesus ordena aos apóstolos que se lembrem dessas palavras (Jo 14.26), bem como recebam outra revelação. Por seu próprio ensino oral, os apóstolos podiam preservar a memória das palavras de Jesus por apenas uma ou duas gerações a seguir. Um registro escrito parecia ser a única maneira pela qual as gerações de cristãos posteriores ao período apostólico teriam acesso às palavras de Jesus. Sem um registro escrito delas, e dos testemunhos dos apóstolos com respeito a elas, tais palavras ficariam perdidas para sempre. E sem tais palavras, não teríamos Jesus como nosso Senhor da aliança ou como nosso Salvador. Sem tais palavras, não poderia haver Cristianismo, nem igreja cristã. Somente um documento escrito poderia preservar tais palavras como palavras pessoais de Deus para nós.

Como vimos no capítulo 15, Jesus designou seus apóstolos para serem seus porta-vozes. Após a ascensão de Jesus, eles apresentaram sua pregação e ensino como palavra de Deus, dada pelo Cristo por intermédio do Espírito, não por qualquer fonte humana. Vários dos apóstolos, por fim, dão uma forma escrita àquele ensino. É provável que esse ensino seja menos autoritativo do que seu testemunho oral? Penso que não. Como vimos no capítulo 17, os escritos dos profetas tinham a mesma autoridade que seu discurso. Os escritos dos apóstolos não poderiam ter menos autoridade.

Os próprios documentos afirmam que eles têm completa autoridade sobre seus receptores. A razão é uma só: eles não são leitura opcional, mas mandatória. Paulo diz aos colossenses:

> "E, uma vez lida esta epístola perante vós, providenciai por que seja também lida na igreja dos laodicenses; e a dos de Laodiceia, lede-a igualmente perante vós." (Cl 4.16).[1]

Essa leitura acontecia durante o culto, como está implícito pela linguagem desta passagem ("perante vós") e declarado mais tarde pelos pais da igreja. Receber uma carta de um apóstolo era um evento significativo, e era importante que todos tivessem a oportunidade de ouvir a carta, não apenas que ouvissem as verdades da carta que eram ensinadas de segunda mão. Mas, mais do que isso, a leitura da carta

[1] A "Carta a Laodiceia" pode ser uma carta de Paulo, agora perdida, ou pode ser uma das epístolas canônicas com outro nome. Essa carta e Colossenses eram, evidentemente, cartas circulares, para serem passadas de igreja para igreja, como Paulo indica aqui. Nesse caso, "Laodicences" poderia ser a carta que conhecemos como Efésios, uma carta escrita cerca da mesma época que Colossenses e com um conteúdo bem paralelo. A igreja em Efésios foi um centro para as igrejas na Ásia Menor e pode ter sido um centro de distribuição das cartas de Paulo. Mas isso é apenas uma sugestão.

era um evento *solene*, que devia ser feito durante o culto, na presença do próprio Senhor. Em 1Tessalonicenses 5.27, essa leitura é, de novo, uma responsabilidade solene: Paulo diz: "Conjuro-vos, pelo Senhor, que essa epístola seja lida a todos os irmãos".

Somos lembrados aqui do padrão do Antigo Testamento, no qual os líderes de Israel leem a lei publicamente ao povo (2Rs 23.2; Ne 8.1–8) como testemunho do próprio Deus contra eles (Dt 31.19–22, 26).

Em 2Tessalonicenses 3.14–15, a obediência à carta de Paulo é uma questão de disciplina:

> "Caso alguém não preste obediência à nossa palavra dada por esta epístola, notai-o; nem vos associeis com ele, para que fique envergonhado. Todavia, não o considereis por inimigo, mas adverti-o como irmão".

Semelhantemente, em 1Coríntios 14.37–38:

> "Se alguém se considera profeta ou espiritual, reconheça ser mandamento do Senhor o que vos escrevo. E, se alguém o ignorar, será ignorado".

Os coríntios tinham em sua igreja vários profetas e outros que tinham, ou que afirmavam ter, dons espirituais (1.7). Aqueles que tinham "dons maiores" eram, às vezes, orgulhosos e exerciam senhorio sobre aqueles cujos dons eram "menores" (capítulos 12 e 13). Em 14.37–38, Paulo diz que o conteúdo de sua carta, sua palavra escrita, tem prioridade sobre a autoridade de qualquer outra pessoa na igreja. Na verdade, ninguém deveria ser reconhecido como profeta ou como tendo um dom espiritual, a menos que tal pessoa reconhecesse a palavra escrita de Paulo como mandamento do Senhor. Claramente, Paulo aqui identifica sua palavra *escrita* como palavra de Deus.

Realmente, até mesmo enquanto o Novo Testamento estava sendo escrito, existem indicações de que partes dele eram consideradas como *Escritura*. Em 1Timóteo 5.17–18 , Paulo diz:

> Devem ser considerados merecedores de dobrados honorários os presbíteros que presidem bem, com especialidade os que se afadigam na palavra e no ensino. Pois a Escritura declara: Não amordaces o boi, quando pisa o trigo. E ainda: O trabalhador é digno do seu salário.

Os "honorários" aqui são o pagamento pelo serviço. Em apoio a essa exortação, Paulo cita Deuteronômio 25.4, indicando que até mesmo os bois deveriam receber remuneração por seu trabalho. A outra passagem que ele cita, "o trabalhador é digno do seu salário", não é encontrada no Antigo Testamento. Provavelmente a fonte é Lucas 10.7. Assim, Paulo cita o evangelho de Lucas juntamente com o Antigo

Testamento, implicando que os dois têm a mesma autoridade.

Pedro diz o mesmo sobre as cartas de Paulo. Em 2Pedro 3.15–16, ele exorta o povo:

> Tende por salvação a longanimidade de nosso Senhor, como igualmente o nosso amado irmão Paulo vos escreveu, segundo a sabedoria que lhe foi dada, ao falar acerca destes assuntos, como, de fato, costuma fazer em todas as suas epístolas, nas quais há certas coisas difíceis de entender, que os ignorantes e instáveis deturpam, como também deturpam as demais Escrituras, para a própria destruição deles.

Pedro recomenda os escritos de Paulo à igreja, mas admite que eles podem ser utilizados de forma indevida. É claro que "os ignorantes e instáveis" fazem mau uso de qualquer *outra* Escritura também. Com essa linguagem, Pedro coloca os escritos de Paulo na categoria de Escritura. Existem as Escrituras paulinas e também existem as outras Escrituras.

Não pode haver dúvida, então, de que os apóstolos atuavam como profetas, não somente em sua pregação e ensino oral, mas em seu ministério escrito também. Da mesma maneira como existe um registro escrito autoritativo da antiga aliança, também há um registro escrito autoritativo da nova. Ambos são palavras pessoais de Deus para nós.

Capítulo 22

O Cânon da Escritura

A próxima pergunta lógica é esta: onde podemos encontrar essas palavras escritas de Deus? Em que textos escritos? Essa é a questão a respeito do *cânon*. *Cânon* refere-se ao conjunto de escritos que Deus deixou para governar a igreja.

Identificar os livros do cânon pode parecer uma tarefa muito difícil. Católicos romanos e protestantes têm debatido sobre a lista de livros do Antigo Testamento desde o tempo da Reforma. E a lista de livros do Novo Testamento aceita pelas igrejas como cânon variou (de igreja para igreja e de tempos em tempos) nos primeiros quatro séculos d.C.

Entretanto, Irineu, que morreu por volta de 202 d.C., cita com clareza em sua obra *Contra as heresias* quase todos os livros de nosso atual cânon do Novo Testamento como textos autoritativos. Os únicos livros que ele não cita são Filemom, 2Pedro, 3João e Judas. Ele também menciona como dignos de leitura 1Clemente e Pastor de Hermas (livros que a igreja finalmente não reconheceu como canônicos). Ele rejeitou o gnóstico Evangelho da Verdade, considerando-o herege. Assim, o cânon de Irineu (e ele se preocupou muito com a questão canônica em sua oposição ao herege Marcião) é bem próximo ao nosso.

Recentemente tem havido muita publicidade acerca de documentos antigos que falam de Jesus e foram excluídos do cânon do Novo Testamento, tais como o evangelho de Tomé e o evangelho de Judas. Alguns estudiosos têm sugerido que eles representam uma parte legítima na igreja antiga que foi calada pela política eclesiástica, de tal modo que o processo de canonização foi essencialmente uma questão de uma facção tentar excluir a outra. Outros argumentam que Tomé e Judas representam formas de gnosticismo corretamente condenadas pela igreja como heréticas. Concordo com esta última posição.[1] Mas até livros que são agora bem aceitos em todas as partes da igreja, tais como 2Pedro, 2 e 3João e Apocalipse, não são encontrados em algumas listas do cânon antigo. Assim, alguns têm pensado que averiguar os livros que Deus inspirou para governar a igreja, mesmo que seja certo que tais livros existam, é uma tarefa muitíssimo difícil. Os que aceitam essa dificuldade e procuram, apesar disso, incumbir-se da tarefa, e aqueles que tentam mostrar que é impossível, têm produzido grande quantidade de literatura.

[1] Veja, *e.g.*, Peter R. Jones, *Spirit Wars: Pagan revival in Christian America* (Escondido, CA: Main Entry Editions, 1997). Para a minha avaliação do gnosticismo e cosmovisões semelhantes, veja *DG*, p. 216–220.

A presente obra não pode entrar nos detalhes deste debate. Meu livro é um tratamento teológico sistemático, não um estudo histórico. Meu propósito não é entrar nessa história complicada e determinar indutivamente se um cânon emerge dela e que livros constituem esse cânon. Na verdade, sinto-me inclinado a pensar que esse tipo de estudo é infrutífero. Estudos do processo histórico pelos quais a igreja veio a identificar o cânon certamente revelam fatos interessantes, e cristãos podem ver a mão de Deus no decorrer desse processo. Mas é improvável que somente o estudo indutivo nos mostre com certeza quais livros Deus deixou para governar a igreja. Meu propósito aqui, ao contrário, é apresentar os ensinos da própria Escritura que são relevantes para a doutrina da palavra de Deus e, agora, relevantes para a questão específica da canonicidade.

Nenhum texto bíblico apresenta uma lista definida dos livros que deveriam ser incluídos na Bíblia. Não devemos ter a expectativa de encontrar tal lista, já que, enquanto os textos bíblicos estavam sendo escritos, o cânon ainda não estava completo. Mas existem alguns princípios bíblicos que nos direcionam num caminho seguro.

Como temos visto, é intenção de Deus falar palavras pessoais a nós, palavras que têm mais autoridade do que quaisquer outras. Essas palavras governam nosso uso de todas as outras palavras, de todas as outras fontes de conhecimento. Para que as palavras de Deus tenham esse tipo de autoridade, elas devem ser distinguíveis de todas as outras palavras, das palavras que são meramente humanas. Assim, deve haver um cânon, um conjunto de palavras divinas que o povo de Deus possa identificar como dele.

Vimos também (c. 16) que essas palavras não devem ser acolhidas como experiências momentâneas individuais para, então, desaparecer na história. Pelo contrário, devem ser de tal modo permanentes que Deus possa, de contínuo, testemunhar contra os pecados do seu povo (Dt 31.24–29), tanto em gerações presentes quanto futuras. Assim, Deus coloca os Dez Mandamentos na santa arca da aliança e outras palavras ao seu lado. Sem dúvida, outras cópias também foram feitas, as quais circularam entre o povo de Israel. O povo sabia que essas eram palavras de Deus, palavras de autoridade suprema, claramente distintas de todas as palavras meramente humanas.

Desse modo, em todas as fases da história de Israel havia um cânon, um conjunto definido de escritos divinos, que falavam com autoridade suprema à nação e a indivíduos. O primeiro cânon foram as duas tábuas da aliança. Um cânon posterior adicionou a elas a lei deuteronômica de Moisés (Dt 31.24). Ainda um terceiro acrescentou palavras de Josué (Js 24.25–28).

A Escritura não dá continuidade a uma narrativa explícita de cada estágio do crescimento do cânon. Mas, como vimos, descreve ocasiões nas quais a profecia foi

escrita para gerações futuras. Existem também muitos textos no Antigo Testamento em que um escritor indica conhecimento da obra de outro, por meio de citação (como Jr 26.18, que cita Mq 3.12) ou por intermédio da percepção de símbolos, narrativa histórica e temas encontrados em livros anteriores.[2] O Novo Testamento indica, como observamos, que durante o ministério terreno de Jesus ele pôde apelar para a Lei, os Profetas e os Escritos da Bíblia hebraica, que chamamos de *Antigo Testamento*, como algo em comum com seus oponentes judeus. Observamos que, apesar de Jesus e seus oponentes discordarem acerca de muitas coisas, eles nunca discordaram a respeito de quais textos podiam ser citados com autoridade.

Evidentemente, então, deveríamos identificar o cânon do Antigo Testamento como consistindo daqueles livros reconhecidos pelos judeus, no tempo e lugar do ministério terreno de Jesus. Podemos determinar essa lista de livros ao investigar a história da época, comprovando nossas conclusões ao observar quais textos Jesus cita e quais não cita. Em minha opinião, os dados indicam claramente que esse cânon é idêntico ao endossado pelos protestantes desde a Reforma.

Considerando-se a intenção de Deus de governar a igreja por meio de um documento escrito consistindo de suas palavras pessoais, seria anormal ao extremo se ele o colocasse em um lugar onde não o pudéssemos encontrar. Por intermédio da história do Antigo Testamento, Deus se empenha em colocar essas palavras em um lugar *óbvio*, o tabernáculo, e, mais tarde, no templo. Josefo diz que os livros mantidos no templo, antes de sua destruição, em 70 d.C., eram os reconhecidos como canônicos pelos judeus. Apesar de os judeus lerem outros livros para edificação, os livros do templo eram aqueles com autoridade completamente divina. Deste modo, não há mistério acerca da extensão do cânon. Deus colocou os livros em um lugar onde podiam exercer o papel desejado, onde seriam reconhecidos como seus.

A extensão do cânon do Novo Testamento está na superfície de um problema mais difícil porque, dada a natureza da questão, nenhum escritor inspirado podia se referir aos escritos do Novo Testamento como uma coleção completa. Mas vimos que os escritores do Novo Testamento falam de uma "tradição" que devia ser passada de geração para geração e protegida de distorções. E vimos que há revelação escrita que comprova a nova aliança assim como havia uma que comprovava a antiga (c. 21). Da mesma maneira como acontece com o Antigo Testamento, devemos observar quão anormal seria se essa revelação fosse difícil de ser encontrada. Nossa salvação depende de nosso acesso às palavras de Jesus (Jo 6.68) e ao evangelho pregado pelos apóstolos (Rm 1.16; Gl 1.6–9; Ef 1.13).

[2] Veja John Sailhamer, *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 1995), p. 212–213. Esse fenômeno é conhecido como *intertextualidade*.

O problema com grande parte da literatura atual sobre o cânon é que ela não leva em consideração as intenções expressas de Deus. Em vez disso procura, por intermédio de raciocínio autônomo (veja o c. 3), determinar se quaisquer dos livros do século 1º- merecem o *status* de canônico para, por meio desse método, chegar a conclusões que são, na melhor das hipóteses, duvidosas. Mas tão logo entendemos o uso que Deus faz de um cânon desde o tempo de Moisés, devemos abordar nosso problema atual com uma pressuposição: Deus não permitirá que seu povo ande em trevas, mas providenciará para nós as palavras que precisamos ter e as porá ao nosso alcance.

Assim, temos diante de nós vinte e sete livros – de Mateus a Apocalipse. Deus não os colocou no templo de Jerusalém, pois aquele templo tinha sido destruído. Ele os colocou em seu tempo, a igreja (1Co 3.16–17; Ef 2.21; Ap 3.12), isto é, entre o povo de Deus, onde, como em Deuteronômio 30.11–14, a palavra está bem próxima de nós.

A igreja antiga ficou dividida por muitas controvérsias que diziam respeito a doutrinas básicas, inclusive as da Trindade e da pessoa de Cristo. Houve diferenças entre as igrejas, também, em relação a quantos livros eram canônicos. Mas é formidável observar quão pouco elas brigaram a esse respeito. Algumas diferenças foram geográficas: alguns livros alcançaram partes da igreja antes de outras. Mas, de modo notável, em 367 d.C., quando o bispo Atanásio de Alexandria publicou uma lista de livros aceitos em sua igreja, não houve tumulto. Desde aquela época, cristãos de todas as tradições – ortodoxos orientais, católicos romanos e protestantes – concordam com o cânon do Novo Testamento. Na verdade, por todos esses séculos, a concordância com respeito ao cânon do Novo Testamento tem sido mais unânime do que com relação ao cânon do Antigo, apesar de poder parecer que a averiguação do anterior teria sido mais difícil.

O que houve? O rebanho de Jesus ouviu a sua voz (Jo 10.27). Ou, colocando de modo diferente, o Espírito Santo iluminou os textos de tal modo que o povo de Deus percebeu seu caráter divino. Lembre-se que, no capítulo 14, discuti uma questão semelhante com relação à voz divina: como podemos estar certos de que a voz é Deus? A resposta que propus foi que nossa certeza é sobrenatural. Quando Deus fala, ao mesmo tempo ele nos assegura de que ele está falando.[3] No capítulo 15, propus a mesma resposta ao problema de identificar os verdadeiros profetas e apóstolos. Nesse caso, a Escritura fornece critérios objetivos (Dt 18), mas tais critérios são difíceis de aplicar em vista da relação entre profecia e incerteza histórica. Nesse caso, também, nossa segurança máxima é sobrenatural. Acredito que o mesmo acontece com a questão da identificação dos livros canônicos.

[3] Compare também minha argumentação com respeito à experiência reveladora de Abraão no capítulo 1.

Nesse caso, como na identificação de profetas, os cristãos usaram alguns critérios objetivos. A autoria apostólica foi um critério óbvio. Jesus havia designado os apóstolos para se lembrarem de suas palavras e liderarem a igreja em toda a verdade. Assim, se os cristãos criam que um livro tinha sido escrito por um apóstolo, eles o recebiam, sem argumentação, como parte do cânon.

Mas, obviamente, eles também recebiam livros que não foram escritos pelos apóstolos, tais como Marcos, Lucas-Atos, Hebreus, Tiago e Judas. O critério de autoria apostólica foi relevante para esses também. Supunha-se que esses livros haviam se originado do círculo apostólico, tendo sido, de alguma maneira, certificados pelos apóstolos. Supõe-se que Marcos havia sido um cooperador bem próximo de Pedro, e o próprio Paulo testifica em seus escritos que Lucas era seu companheiro (Cl 4.14; 2Tm 4.11; Fl 24). Veja também as seções de Atos em que o pronome "nós" aparece, o qual indica que Lucas viajou com Paulo em suas jornadas missionárias (At 16.10–24; 20.5–21.18; 27.1–28.16). Algumas vezes considerou-se que Hebreus era uma obra de Paulo, apesar de a maior parte dos estudiosos negar isso hoje. Provavelmente Tiago e Judas eram irmãos de sangue de Jesus e parte da liderança apostólica da igreja, apesar de não serem tecnicamente apóstolos.

A interligação desses livros com os apóstolos, mesmo quando indireta, certamente lhes é favorável. Já que os apóstolos são os principais recebedores da revelação do Novo Testamento, naturalmente olhamos de modo favorável para qualquer texto que eles possam ter de alguma forma aprovado. E devemos admitir que os cristãos dos séculos 1º- e 2º- estavam mais próximos da escrita desses livros do que nós e que, provavelmente, tinham mais conhecimento do que nós a respeito de quem escreveu os livros e dos fundamentos que levaram a igreja a aceitá-los. Mas esse é apenas um argumento provável, quando olhamos somente para a evidência histórica. Não podemos provar de modo conclusivo que os apóstolos certificaram oficialmente todos os livros do Novo Testamento e não certificaram os livros que foram excluídos.

Outros critérios utilizados pelos primeiros cristãos foram a antiguidade, a leitura pública de certos trechos (aqueles lidos durante o culto) e a ortodoxia do conteúdo.[4]

[4] Martinho Lutero questionava a canonicidade de Tiago por pensar que o livro não demonstrava uma doutrina clara sobre a justificação somente pela fé. Nesse julgamento, ele estava usando um padrão doutrinário para determinar que livros pertenciam ao cânon. Na verdade, ele mantinha uma visão muito elevada da Escritura. Ele questionava Tiago exatamente porque não considerava que Tiago obedecia os altos padrões que ele prescrevia para a Palavra de Deus. Mas a igreja como um todo, em todas as ramificações, tem discordado de Lutero nessa questão: o ensino de Tiago é, na verdade, consistente com a doutrina de Paulo sobre a justificação. Como Paulo, Tiago ensina que somos salvos somente por uma fé que seja viva e ativa (cf. Paulo em Gl 5.6). A igreja tem concordado que os livros do cânon concordam

Mas esses critérios também são insuficientes para *provar* que qualquer livro pertence ao cânon, ou desaprovar afirmações de canonicidade em favor de outros livros.

Também não devemos descansar nossa conclusão apenas no testemunho da igreja e, certamente, também não no testemunho de uma denominação em particular, como na visão católico romana da questão. A Igreja Romana tem afirmado que a autoridade do cânon se baseia na declaração oficial da Igreja Católica. Mas (1) a convicção da igreja a esse respeito, unânime desde 367 d.C., precede qualquer declaração de papa ou concílio católico romano; e, como vimos, (2) Deus deseja governar sua igreja por um livro, não pela autoridade de uma igreja. Assim, a autoridade da igreja repousa na autoridade do cânon, não o contrário.

Entretanto, deveríamos nos unir com a igreja de todos os tempos (a igreja antiga e todas as denominações cristãs desde então) na pressuposição de que Deus planejava que a nova aliança em Cristo fosse autenticada de forma escrita e que os apóstolos foram incumbidos de trazer ao mundo a Palavra escrita, bem como a palavra oral. Tampouco podemos duvidar de que a intenção de Deus de nos proporcionar tal revelação escrita tenha sido bem-sucedida, pois a Escritura testifica de si mesma, juntamente com o testemunho do Espírito Santo. Nossa certeza de que esses livros são canônicos, como nossa segurança da voz divina e da profecia, é sobrenatural. Assim, podemos estar certos de que o cânon de vinte e sete livros do Novo Testamento, agora aceitos universalmente na igreja, é palavra pessoal de Deus para nós hoje.

O cânon está "fechado" ou devemos esperar que Deus acrescente mais livros em nossa época e no futuro? Em certo sentido, o cânon está sempre fechado. Deus proíbe que pessoas adicionem ou subtraiam algo dele (Dt 4.2; 12.32; cf. Pv 30.6; Ap 22.18–19). Jesus censurou os fariseus por equipararem suas tradições à Escritura e, portanto, invalidarem "a palavra de Deus" (Mt 15.6). Devemos nos satisfazer com o que Deus nos dá, e não ficar na expectativa de mais. Em todas as eras, Deus deu ao seu povo todas as palavras escritas que necessitamos para viver fielmente diante dele.

No entanto, o próprio Deus fez acréscimos ao cânon, como vimos. Moisés acrescentou a revelação deuteronômica ao Decálogo original. Deus aceitou aquela revelação como digna de ser colocada junto ao Decálogo no Santíssimo Lugar. Josué

entre si no que diz respeito à doutrina. O exemplo de Lutero ilustra o perigo de tentar determinar a canonicidade de um livro aplicando-se somente testes doutrinários e de forma individualista, sem a corroboração da comunidade. O caso de Tiago requer um duro trabalho exegético entre os fiéis eruditos que possam estar em desacordo. A consistência da doutrina com outros livros canônicos é um critério legítimo, porém, quando é usado como um dentre outros. As palavras escritas de Deus devem estar de acordo entre si. Mas a distinção entre acordo ou discordância, aqui, requer discernimento e consenso corporativo, dado pelo Espírito de Deus.

acrescentou suas palavras às de Moisés. Deus acrescentou os Profetas e os escritos da Lei, e o Novo Testamento ao Antigo. Obviamente, Deus tem a liberdade de fazer isso, apesar de proibir qualquer mero humano de fazê-lo.

Deus acrescenta revelação conforme ela se torna necessária no decorrer da História. A revelação feita a Adão não teria sido suficiente para Noé, porque ele tinha de se preparar para o dilúvio. A revelação feita a Noé não teria sido suficiente para Abraão, para definir a aliança de Deus com ele. E o Antigo Testamento, apesar de suficiente para atender os desafios da igreja do Novo Testamento depois da morte de Paulo (2Tm 3.17), não foi suficiente para contar toda a história de Jesus.

O Novo Testamento ensina, entretanto, que, com a vinda de Cristo, com sua expiação, ressurreição e ascensão, e a vinda do Espírito no Pentecostes, a história redentora alcançou um divisor de águas. A obra de Cristo é final, de um modo que a obra de Abraão e Moisés não o é. Deus falou em Cristo (tempo passado, Hb 1.2) uma palavra final a nós, confirmada (também passado, Hb 2.3) pelos ouvintes originais de Jesus. Como a obra redentora de Cristo é definitiva, assim também a palavra de Cristo e dos apóstolos é definitiva. Para Deus, acrescentar mais livros ao cânon seria como acrescentar algo à obra de Cristo, algo que a Escritura ensina que não pode ser feito.

Assim, o cânon está concluído hoje não somente no sentido que os seres humanos não devem ousar acrescentar algo a ele, mas também no sentido que o próprio Deus não acrescentará. Entretanto, o fechamento do cânon não coloca um fim à revelação em geral. Deus ainda se comunica conosco em revelação geral, na obra do Espírito de escrever a palavra em nosso coração, e, é claro, na própria Escritura. A escrita da Escritura é definitiva, mas Deus continua a falar conosco dia a dia *por intermédio* da Escritura.[5]

[5] Com respeito a esse assunto, compare minha discussão sobre a suficiência da Escritura no capítulo 32. Lá eu discuto a distinção feita aqui mais detalhadamente.

Capítulo 23

A inspiração da Escritura

Creio que constatei que existe entre nós uma coleção de palavras escritas de Deus, as quais podemos chamar de *cânon*. Essas são palavras pessoais de Deus para nós. Agora devemos olhar para algumas questões que se referem ao cânon inteiro. Neste capítulo, considerarei o relacionamento entre as palavras pessoais de Deus e os escritores humanos da Escritura. A Escritura é um livro divino e humano ao mesmo tempo. Deus é o autor e há autores humanos também.

A relação entre Deus e os escritores humanos é chamada, com frequência, de *inspiração*. O termo não é encontrado na Escritura em si, exceto em 2Timóteo 3.16, em que algumas traduções conferem à palavra grega *theopneustos* o significado de "inspirada por Deus". A tradução americana ESV prefere uma tradução mais literal, "soprada por Deus", como indiquei no capítulo 20. O termo pode ser estendido à revelação oral pelos profetas e apóstolos e aos escritores humanos da Escritura porque certamente há um ato de Deus pelo qual suas palavras são idênticas às deles.

Dessa maneira, defino *inspiração* como um ato divino que cria uma identidade entre uma palavra divina e uma palavra humana. Tal inspiração acontece em toda a revelação verbal. Neste capítulo, olharemos mais detalhadamente para o evento da inspiração e focalizaremos a relação entre a autoria divina e humana da Escritura.

Muitos livros recentes sobre a doutrina da Escritura começam com a autoria humana, considerando que os escritores humanos da Escritura cometeram erros e que, de vez em quando, representaram mal a palavra divina.[1] Tais livros, então, têm de lidar com o problema de como Deus pode se revelar com autoridade em tais escritos. Em contrapartida, escolhi, neste livro, começar com a intenção de Deus de falar palavras pessoais ao seu povo, correndo o risco de ser criticado como antiquado. Admito aqui que Deus é capaz, de uma maneira ou de outra, de levar suas palavras a nós. Este método evita o problema dos outros livros, mas considera um pouco problemática a própria presença de escritores humanos no cenário. Esses escritores seriam meros secretários, meros recebedores de um "ditado"? Deus opera neles de forma "mecânica"?

Entre escritores que mantêm a visão tradicional da Escritura, quase todos respondem que não. Alguns escritores mais antigos, inclusive João Calvino,[2] falaram

[1] Esse é um erro comum aos livros *Inspiration and Incarnation* de Peter Enns, *The Last Word*, de N. T. Wright e *The Divine Spiration of Scripture* de Andrew McGowan.

[2] *Calvin's Commentaries*, em 2Tm 3.16, disponível em http://

de modo favorável ao ditado divino, e outros usaram analogias mecânicas, como a ilustração de Atenágoras: Deus é como o flautista, e os profetas, como flautas.[3] Mas nenhum desses escritores estava lidando exatamente com a pergunta que temos diante de nós. Pode-se concordar que ditado e o ato de tocar flauta são *analogias* significativas da relação entre Deus e os autores humanos da Escritura, sem aceitá-las como *análises* literais da inspiração.

A maior parte dos defensores da visão tradicional rejeita a ideia de que Deus tenha ditado literalmente aos escritores humanos o conteúdo das Escrituras, e a maioria nega que o relacionamento seja bem descrito como "mecânico". Alguns teólogos, penso, têm sido ávidos *demais* em evitar suspeitas sobre a teoria do ditado. Certamente, há partes da Escritura em que Deus literalmente dita palavras para os seres humanos escreverem. Deus ditou a Moisés as palavras da lei, de acordo com Êxodo 34.27. Observe também Jeremias 36.4: "Então, Jeremias chamou a Baruque, filho de Nerias; escreveu Baruque no rolo, segundo o que ditou Jeremias, todas as palavras que a este o SENHOR havia revelado". E Apocalipse 2–3, em que o Jesus ressuscitado diz a João para escrever da forma como ele ditar as cartas às sete igrejas da Ásia.

O ditado divino reduz a humanidade daqueles que o recebem? Às vezes teólogos dizem que sim, mas não considero essa representação persuasiva. O trabalho de um secretário, amanuense ou (como dizemos atualmente) assistente administrativo, é um chamado nobre. O apóstolo Paulo fez uso de tais amanuenses, tal como Tércio, em Romanos 16.22. Ser secretário de Deus deve ser uma coisa realmente maravilhosa. De minha parte, eu consideraria um privilégio transcendente receber um ditado de Deus. Que experiência maravilhosa deve ter sido para Moisés, Baruque e João.

Mas, é óbvio, esse tipo de ditado é raro na Escritura. Não há registro de que Josué, Samuel ou Davi, ou Lucas, ou até mesmo Paulo tenham recebido ditados literais do Senhor. O padrão habitual é que Deus designou os escritores bíblicos para serem profetas, apóstolos ou companheiros dos apóstolos e tais escritores escreveram o que escolheram escrever. Em seus escritos, suas qualidades humanas individuais aparecem vividamente. Davi escreve de forma bem diferente de Moisés. A escrita de Lucas tem um estilo muito diferente da de João ou de Paulo. Mas, como vimos, todos esses escritores muito distintos foram escolhidos por Deus para transmitir sua palavra pessoal ao mundo.

O resultado de seus escritos é nada menos do que a Palavra de Deus, a palavra

www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.i.html.

3 Em Atenágoras, *Plea for the Christians*, disponível em http://www.monachos.net/content/patristics/patristictexts/313-athenagoras-plea-link.

pessoal de Deus a nós. Ela é *semelhante* a um ditado, porque o que Lucas escreve é exatamente o que Deus quer que ouçamos. É *semelhante* à inspiração mecânica, porque Deus tem o controle total do processo. Mas quão *diferente* de um ditado mecânico ela é! O procedimento de Deus com Lucas, por exemplo, é pessoa a pessoa, como toda conduta de Deus com os seres humanos. Deus usa os dons de Lucas como historiador e como médico, sua precisão cuidadosa e sua associação a Paulo para adicionar elementos distintivos ao Evangelho de Lucas e ao livro de Atos. Ele usa o intelecto e o estilo de Lucas para transmitir a verdade com a nuança que deseja. Deus também usa os dons de João e de Paulo para apresentar outras perspectivas sobre o evangelho de Cristo.

Abraham Kuyper e Herman Bavinck chamaram esse processo de inspiração "orgânica", para distingui-la da inspiração mecânica ou ditado. A inspiração orgânica significa que Deus usou todas as qualidades pessoais distintas de cada escritor. Deus usou as diferenças de hereditariedade, ambiente, criação, educação, dons, talentos, estilos, interesses e idiossincrasias para revelar sua palavra. Essas diferenças não foram barreiras que Deus teve de transpor. Pelo contrário, foram meios escolhidos por Deus para se comunicar conosco. A Palavra de Deus é complexa, caracterizada por múltiplas perspectivas e matizes. Deus usou a complexidade orgânica de pessoas humanas e as diversidades entre pessoas para comunicar a complexidade de sua própria palavra pessoal. Ele usou pessoas humanas para se comunicar conosco de maneira completamente pessoal.

Lembre-se de que a Palavra de Deus não é *meramente* proposicional. O propósito de Deus não é meramente transmitir informação a nós, apesar de ele certamente fazer isso. Seu propósito é fazer por nós tudo o que pode ser feito por meio da linguagem. Seu propósito é transmitir não apenas informação, mas tonalidade, emoção, perspectiva. Ele deseja transmitir seu amor por nós, juntamente com a severidade da sua justiça. A linguagem humana é, assim, rica, comunicando grande variedade de conteúdo. A linguagem de Deus é muito mais rica. E, para comunicá-la, ele emprega grande variedade de escritores com uma rica diversidade de experiência.

E o resultado final é exatamente o que ele desejava dizer a nós. Exatamente *como* um ditado ou inspiração mecânica, mas com imensa riqueza de significado. Que tesouro estupendo é a Palavra de Deus escrita!

Defini *inspiração* como um ato divino que cria uma identidade entre uma palavra divina e uma palavra humana. Para descrever a conformidade do texto à intenção de Deus, teólogos também têm usado outros termos técnicos. Inspiração *plenária* significa que *tudo* na Escritura é Palavra de Deus. Dizer isso é apenas dizer que todo o cânon é Palavra de Deus, como já vimos. Se a Bíblia é inspirada plenariamente, não

podemos fazer escolhas dentro das Escrituras, considerando uma parte Palavra de Deus e outra meramente humana.

Inspiração *verbal* significa que as *palavras* da Escritura, não apenas as ideias dos escritores bíblicos, são Palavra de Deus. À luz de nossa argumentação neste livro, isso deve ser óbvio. A intenção de Deus é falar *palavras* pessoais aos seres humanos. Ele identificou essas palavras com o texto canônico. Recordamos a pergunta de Pedro: "Senhor, para quem iremos? Tu tens as palavras da vida eterna" (Jo 6.68). A ênfase nas *palavras* de Deus, de Cristo e dos apóstolos está espalhada no Novo Testamento (veja Mt 7.24–28; 24.35; Mc 8.38; 13.31; Jo 3.34; 5.47; 6.63; 8.47; 14.10, 24; 17.8; At 15.15; 1Co 2.13; 1Tm 4.6; 6.3; 2Tm 1.13; 2Pe 3.2; Jd 17; Ap 1.3; 19.9; 21.5; 22.6–10, 18–19). No singular, *palavra* pode designar, algumas vezes, pensamentos ou ideias desassociadas de sua formulação em palavras e sentenças; mas o plural, *palavras*, não pode.

Toda a nossa discussão desde o capítulo 14 tem salientado o ponto de que a intenção de Deus é nos dar suas *palavras*, palavras pessoais, não apenas pensamentos ou ideias. A voz divina, como no Monte Sinai, falou palavras para a audiência de Israel. O mesmo acontece com a voz de Jesus em seu ministério terreno e também com os profetas e apóstolos. Isso acontece também com o texto da Palavra escrita de Deus, de documento do pacto a cânon completo. Em nenhum ponto desta história redentora, Deus se contenta em dar pensamentos ou ideias aos seus porta-vozes sem dar-lhes palavras pelas quais eles pudessem expressar esses pensamentos.[4] Pelo contrário, ele prescreve a eles um papel de falar e escrever essas palavras.

Portanto, não deveria nos surpreender o fato de que a única vez em que encontramos a palavra *inspiração* na Bíblia (2Tm 3.16) ela se refira à Palavra escrita – não às ideias de profetas e apóstolos, nem mesmo ao discurso oral deles, nem aos escritores bíblicos, mas ao *texto* da Escritura. Mas não é incorreto atribuir inspiração aos profetas e aos escritores da Escritura. O Novo Testamento refere-se frequentemente ao Espírito Santo como quem dirige as palavras de profetas e apóstolos: Mateus 10.20; 22.43; Atos 1.16; e muitos outros textos (veja os capítulos 15 e 20). Não há razão que justifique não descrevermos essa influência do Espírito

[4] Dizer que a inspiração é restrita a *pensamentos* ou *ideias* é dar à doutrina da inspiração um aspecto muito intelectualista (normalmente, os liberais acusam os conservadores de pontos de vista intelectualistas sobre a inspiração, mas, na verdade, são eles mesmos que fazem isso). Inspiração-*pensamento* sugere a noção de que Deus revela aos escritores um conjunto de *conceitos*. Mas, como vimos, Deus deseja revelar a nós uma ampla variedade de coisas: não apenas teoremas ou conceitos, mas acontecimentos, promessas, sentimentos, tonalidade e assim por diante. Isso não se encaixa muito bem na noção das *ideias* reveladoras de Deus, mas se encaixa muito bem na revelação de *palavras*, pois palavras (não ideias) são capazes de comunicar de todas essas maneiras.

como *inspiração*, usando a mesma definição antes dada. Mas nunca devemos dizer, como alguns fazem, que a inspiração diz respeito de modo característico a pessoas e não a textos escritos. Na Escritura, o Espírito inspira não somente profetas, apóstolos e escritores bíblicos, mas também *textos*. Como vimos, Jesus e os apóstolos consideram os textos do Antigo Testamento totalmente autoritativos, tanto quanto a voz direta de Deus. O texto não tem menos autoridade do que a própria voz divina ou do que os profetas e apóstolos.

Por ser verbal, a inspiração também é, frequentemente, textual. Não se pode colocar uma ideia ou pensamento no papel de modo exaustivo, mas é possível colocar uma *palavra* no papel. A inspiração é de palavras, sejam faladas oralmente ou colocadas em meio material (tábuas de pedra, pergaminho, papel, mídia digital, *etc.*). Assim, não há razão para negar que as palavras pessoais de Deus tomam forma escrita nos livros canônicos que ele nos deu.

Capítulo 24

O conteúdo da Escritura

Tenho defendido que Deus fala conosco. Mas certamente saber o simples fato de que Deus falou não é suficiente. A questão crucial é: o que ele nos disse?[1]

No capítulo 13, discuti o que Deus nos diz por meio dos acontecimentos da natureza e da História, que os teólogos muitas vezes denominam *revelação geral*. Deus nos diz ali quem ele é e o que deseja de nós, e revela sua ira contra nós por desobedecê-lo (Rm 1). Sem a graça, nossa reação é "deter a verdade" (Rm 1.18), trocar a verdade pela mentira (v. 25). Também chamei a atenção para o fato de que a revelação natural é uma grande bênção para aqueles que foram salvos do pecado pela graça de Deus, como testemunho da glória de Deus e como meio de nos mostrar como aplicar os mandamentos de Deus. Da criação de Deus aprendemos toda a sorte de coisas importantes para as ciências em geral e para a nossa vida prática, tudo o que precisamos para ter domínio da terra (Gn 1.28). A revelação natural, então, proclama nossa alienação de Deus, mas também nos proporciona vasto conhecimento acerca de seu mundo e de sua supervisão providencial sobre este mundo.

A Escritura nos informa como escapar da ira de Deus revelada do céu contra nós. Ela nos traz as boas-novas de Jesus Cristo, o evangelho (Lc 24.27; Jo 5.39; 20.31). Mas ela apresenta Cristo num contexto histórico amplo, mostrando como Deus preparou o mundo para ele ao inaugurar relacionamentos chamados *pactos* com Adão, Noé, Abraão, Moisés e Davi e com muitos outros por meio destes. A Escritura apresenta essa história do pacto de várias maneiras, por meio de diferentes tipos de literatura, muitos estilos, várias perspectivas diferentes.

Essa diversidade tem dado a alguns leitores outro ensejo (além dos argumentos que já consideramos) para encontrar falta de unidade na Escritura – contradições, discordância fatual e assim por diante. Porém, do meu ponto de vista, o conteúdo pactual da Escritura nos capacita a ver uma unidade fundamental entre esses sessenta e seis livros. Esses livros não se juntaram simplesmente. Como vimos, Deus os preparou de antemão para o seu povo intencionalmente. Em meio a todas as diversidades, eles são seu discurso para nós. A estrutura pactual nos habilita a ver as

[1] David H. Kelsey argumenta que os teólogos diferem muito no que diz respeito à natureza do conteúdo da Escritura e, portanto, sobre os usos que deveríamos fazer dela. Ele julga que essas questões, e não nossa visão de inspiração ou inerrância, governam o que queremos dizer quando falamos sobre fazer teologia "de acordo com a Escritura". Veja minha revisão deste livro, *The uses of Scripture*, em *Recent Theology*, em *WTJ* 39, 2 (1977): 328–353.

razões de Deus para estruturar a Escritura como fez. Por si mesma, essa estrutura não responde todos os problemas levantados pelos críticos da Bíblia. Mas nos auxilia a olhar para a Bíblia de modo diferente deles, de um modo que sugere projeto e não acidente, harmonia e não discórdia.

Geralmente os teólogos reformados têm encontrado no tema do pacto um modo útil de anunciar a unidade da Bíblia.[2] Tradicionalmente, esses escritores têm encontrado na Escritura dois pactos principais, algumas vezes chamados de pacto das obras e pacto da graça. O primeiro refere-se ao período antes da queda. Nele, Deus oferece uma vida eterna de bênçãos (simbolizada pela árvore da vida) a Adão e Eva com a condição de que se abstenham do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Depois da queda, Deus anuncia o pacto da graça: uma promessa de redenção por intermédio do Messias divino recebido somente por meio de fé.

O pacto da graça, por sua vez, inclui, na visão tradicional, todos os pactos históricos pós-queda, inclusive os feitos com Adão, Noé, Abraão, Moisés, Davi e a "nova aliança" produzida pelo sangue do próprio Jesus, do qual os pactos anteriores são apenas antegozos.

Por esse prisma, toda a Bíblia, diversa como pareça à primeira vista, pode ser vista como uma história de Deus fazendo alianças e o homem respondendo a elas. Os livros da lei mostram o que Deus espera do povo da aliança. Os livros de história indicam a resposta do homem. Os Salmos contêm o louvor, lamentos, questionamentos, bênçãos e maldições que devem estar nos lábios de um povo pactual. Os livros de sabedoria contêm aplicações da lei da aliança para os problemas humanos. Os profetas apresentam a ação judicial pactual de Deus contra os que quebram o pacto enquanto, ao mesmo tempo, prometem renovação do mesmo. Os evangelhos e Atos apresentam a história da nova aliança, que é aplicada aos cristãos e à história do mundo nas epístolas e em Apocalipse.

No capítulo 17, fiz alusão às análises dos pactos bíblicos de Meredith G. Kline, considerando os tratados de suserania do antigo Oriente Próximo. Naquele capítulo, focalizei o tratado como uma analogia da revelação escrita que Deus deu a Israel. Assim como o tratado é escrito pelo grande rei, também Deus é o autor do Decálogo. Neste capítulo, considerarei o conteúdo dos tratados, como paralelo para o conteúdo

[2] O que se segue é, com pequenas alterações, um artigo que escrevi há alguns anos, chamado *Covenant and the Unity of Scripture*. O livro para o qual escrevi o artigo nunca foi publicado, mas agora está disponível em http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1999Covenant.htm. Os leitores observarão que o estilo e a abordagem desta seção diferem do restante deste volume de várias maneiras, tais como em sua interação com alguns teólogos modernos. Não tomei nenhuma medida para eliminar toda redundância entre esta seção e o restante deste livro.

da Escritura.

Os tratados de suserania hititas têm um formato razoavelmente padronizado, que consiste dos seguintes elementos:

A. Nome do grande rei
B. Prefácio histórico
C. Estipulações (leis)
    1. Lealdade exclusiva (= amor)
    2. Requerimentos específicos
D. Sanções (bênçãos e maldições)
E. Administração

Kline encontra essa forma literária no Decálogo (Êx 20.1–17) e identifica o livro de Deuteronômio como um completo tratado de suserania entre Yahweh e Israel.

A seção A deixa claro, como vimos no capítulo 17, que o grande rei é o autor do documento, e não o vassalo, e que suas provisões são seu próprio testamento. Assim, Yahweh anuncia, em Êxodo 20.2: "Eu sou o SENHOR [Yahweh], teu Deus". Da mesma maneira, outras passagens da Escritura também enfatizam a autoria divina (até mesmo a publicação divina) do documento (Êx 24.12; 31.18; 32.15s; 34.1, 27s, 32; Dt 4.13; 9.10s; 10.2–4).

A seção B indica os benefícios prévios conferidos ao vassalo pelo suserano: "Que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão". Aqui, Yahweh indica que o livramento de Israel do poder do Egito foi proporcionado por sua graça soberana.

A seção C mostra como o suserano espera que o vassalo responda a esses benefícios: "Não terás outros deuses diante de mim" e assim por diante. O primeiro dos Dez Mandamentos é um mandamento de amor, pois *amor* foi o termo usado para o tipo de lealdade pactual exclusiva que era requerida pela lei da aliança. Esse mandamento é seguido por vários outros específicos, que explicam nos mínimos detalhes como se deve agir para ser leal a Yahweh de forma exclusiva.

A seção D revela as consequências da obediência (bênçãos) ou da desobediência (maldições). No Decálogo, elas não são colocadas em seções separadas (embora sejam em Deuteronômio: veja os capítulos 27 e 28), mas aparecem em outros mandamentos e com outros mandamentos – maldições no segundo e terceiro, bênçãos no quinto. Observe que a boa reputação de uma pessoa no relacionamento pactual depende de sua obediência ou desobediência ao documento pactual escrito.

A seção E indica como a aliança deve ser administrada. Cópias do documento pactual devem ser colocadas nos santuários religiosos do suserano e do vassalo (cf. Dt 31.26). Há providências para a leitura pública periódica (v. 9–13) e há regras de sucessão dinástica (v. 1–8). O documento pactual ocupa a posição de testemunha:

não o testemunho falível do homem com respeito a Deus, mas o testemunho infalível de Deus *contra* seu povo desobediente (v. 26). Novamente, a ênfase está na autoridade divina do documento.

Kline defende que o documento da aliança original, os Dez Mandamentos, escritos pelo dedo de Deus (Êx 31.18; 32.16) nas duas tábuas de pedra, é a semente do cânon bíblico. Os escritos posteriores foram adicionados ao documento pactual como história desenvolvida (veja Js 24.25s.). Esses escritos posteriores descrevem a história da resposta de Israel ao pacto (Gênesis-Ester), os louvores, lamentos e dúvidas dos servos da aliança (Salmos) e a sabedoria pactual (Jó, Provérbios, Eclesiastes e Cantares). Os livros proféticos descrevem, como vimos, a ação judicial pactual de Deus e as promessas da renovação da aliança. Kline oferece uma análise semelhante do Novo Testamento – que, no entanto, considera um cânon novo e separado que estabelece uma "nova" aliança.

Esse modelo pactual de canonicidade é muito útil quando se lida com questões referentes à autoridade, infalibilidade e inerrância bíblicas. Nesse modelo, Deus é o autor supremo da Escritura[3] e nós, vassalos, não temos o direito de encontrar erro em tal documento. Pelo contrário, devemos nos sujeitar a ele em todos os nossos pensamentos e vida.

O que eu gostaria de fazer agora é mostrar que a tese de Kline também é útil ao nosso entendimento da *unidade* da Escritura. Consideremos momentaneamente que o modelo de Kline seja correto. Aqueles que têm dúvidas podem ir ao encalço de seus argumentos por si mesmos. E, depois, perguntemos o que esse modelo implica com relação à unidade do texto bíblico.

A forma de tratado, como descrita acima, certamente é uma diversidade em unidade. Ele é um documento único, com um único propósito: governar um povo vassalo em nome de um grande rei. Apesar disso, para cumprir esse único objetivo, são necessárias cinco seções diferentes, como vimos. Essas cinco seções definem cinco tipos de revelação encontrados na Escritura:

A. Revelação do nome de Deus
B. Revelação dos poderosos atos de Deus na História
C. Revelação da lei de Deus
    1. Amor
    2. Exigências específicas
D. Revelação da presença contínua de Deus abençoando e amaldiçoando
E. Revelação das provisões institucionais de Deus: Escritura, igreja, sacramentos, disciplina, *etc*.

[3] Mas a participação humana significativa na produção da Escritura não é excluída; veja Êxodo 34.27–28 em comparação com o versículo 1.

A revelação do nome (A) é uma forma de revelação importante na Escritura. Num sentido mais limitado, podemos pensar nos nomes de Deus como várias palavras usadas para designá-lo: *Yahweh, Elohim, Adon, Theos* e assim por diante. Esses nomes são um aspecto importante da revelação escriturística. De modo dramático, Deus aparece a Abraão e diz: "Eu sou o Deus Todo-Poderoso [*El Shaddai*]; anda na minha presença e sê perfeito" (Gn 17.1). Inaugurando outra era de revelação, Deus vem a Moisés na sarça ardente e declara que seu nome é "Eu Sou O Que Sou" (Êx 3.14) e *Yahweh* (v. 15, evidentemente relacionado ao verbo *ser*, cf. 6.1–3). Deus realiza seus poderosos feitos "para que saibam que eu sou Yahweh" (veja Êx 14.18; 1Rs 8.43; Sl 9.10; 83.18; 91.14; Is 43.3; 52.6; Jr 16.21; 33.2; Am 5.8). Como *El Shadai* marcou a relação pactual de Deus com Abraão, *Yahweh* marca o relacionamento pactual entre Deus e a nação de Israel. Todos os poderosos atos de Deus são realizados por ele para proclamar, mostrar e promover essa relação pactual. Na nova aliança, o povo deve ser batizado no nome de Jesus (At 2.38). Nesse nome devemos crer (1Jo 3.23), por intermédio dele devemos orar a Deus (Jo 16.23s) e nele realizamos todas as nossas ações (Cl 3.17).

Os nomes de Deus também têm significado. *Yahweh*, por exemplo, significa o controle soberano de Deus sobre o mundo, sua autoridade suprema para determinar padrões para seres inteligentes e sua solidariedade e presença pactuais com seu povo.[4] Quando Deus se revela como *Yahweh*, ele enfatiza esses elementos do seu caráter.

Num sentido ainda mais amplo, o "nome" de Deus (*shem* ou *onoma*, sem um nome próprio) é uma forma de se referir ao próprio Deus, em toda a sua autorrevelação; cf. Josué 7.9; Ezequiel 20.9. Nesse sentido, é quase um sinônimo de "palavra de Deus". Louvar o nome de Deus é louvá-lo; desonrar seu nome é desonrá-lo. Observe a unidade entre o nome de Deus e o próprio Deus (*e.g.*, Êx 33.19; 34.5s; Sl 7.17; 9.10; 18.49; 68.4; 74.18; 86.12; 92.1; Is 25.1; 26.8; 56.6; Zc 14.9; Ml 3.16).

A segunda forma de revelação (B) também é notória na Escritura. A Escritura pode ser chamada de história das obras poderosas de Deus realizadas para a salvação do seu povo. Sejam chamadas "sinais", "maravilhas", ou "poderosos atos", as obras maravilhosas de Deus cumprem a redenção do seu povo e o julgamento do ímpio, desde o dilúvio de Gênesis 6–9 até o julgamento final. Na história bíblica, funções de importância especial são dadas ao livramento de Israel do poder do Egito e ao maior dos milagres, a ressurreição de Jesus Cristo de entre os mortos. Em essência, essa é a mensagem da graça de Deus. Ela nos conta o que Deus fez por seu povo e enumera seus dons gratuitos. Ela inclui tudo o que é chamado de história redentora, mas também a criação e a providência (Sl 104; 136.4, 25; 145.4–6, 12).

[4] Veja meu *DG*, p. 1–102.

A revelação da lei (C) também é importante dentro da Escritura. A *torá* é o coração do antigo pacto, dando instrução nos padrões de Deus, que são invocados por todo o Antigo Testamento. Por todos os livros históricos, poéticos, de sabedoria e proféticos, Deus convoca seu povo para obedecer os seus mandamentos. A *torá* escrita é aquela lei na qual o homem justo medita dia e noite (Sl 1.2); ela é a lei que é "perfeita, e restaura a alma" (Sl 19.7). Ela é a Palavra de Deus à qual são cantados louvores nos salmos 56.4, 10; 119.161–162; *etc*.

Jesus também traz mandamentos aos quais seus discípulos devem obedecer. Apesar de rejeitar a tentativa de salvação por meio da observância da lei, o Novo Testamento salienta nossa obrigação de manter os mandamentos de Jesus: Mateus 7.21ss.; Marcos 8.38; Lucas 8.21; 9.26ss.; João 8.47; 12.47ss.; 14.15, 21, 23s.; 15.7, 10, 14; 17.6, 17; 1Timóteo 6.3; 1João 2.3–5; 3.22; 5.2s; 2João 6; Apocalipse 12.17; 14.12.

A revelação das sanções (D) também pode ser encontrada por toda a Escritura. As alianças de Deus têm dois gumes. Aqueles que não são fiéis recebem maldição. Em Israel, muitos confiavam falsamente em sua filiação pactual, como se o fato de serem filhos de Yahweh lhes desse o direito de pecar com impunidade. Mas Deus respondeu com devastação e exílio, preservando o remanescente fiel. Ele sofre a maldição por seu povo – por todos que estão unidos a ele pela eleição de Deus (Gl 3.13; Ef 1.4). Apesar disso, mesmo sob a nova aliança, existem aqueles que se vinculam à igreja de Deus e que, mais tarde, provam estar fora do círculo do amor predestinador de Deus e destituídos de fé verdadeira. Esses recebem maldições extremamente severas como quem se rebelou contra Cristo, mesmo tendo conhecimento íntimo (Hb 6.4–6; 10.26–31). Escritores bíblicos nunca se cansam de apresentar as enormes consequências da fé ou da incredulidade: as recompensas para o povo de Deus e os julgamentos terríveis dos ímpios.

Finalmente, a Escritura também tem interesse na vida contínua do povo de Deus, com aquelas providências (E) pelas quais a Palavra de Deus é preservada e aplicada a cada geração. O documento pactual original foi colocado na arca da aliança, o santíssimo lugar entre o povo de Deus. Como vimos, ele devia ser lido publicamente de tempos em tempos. Deus estabeleceu profetas, sacerdotes e reis para governar seu povo de acordo com sua palavra. Na nova aliança, Jesus desempenha esses ofícios, mas ele também está interessado em que a sua igreja seja construída sobre uma base firme (Mt 16.18ss). Ele determina que os apóstolos se lembrem de suas palavras (Jo 14.26) e transmitam a nova verdade do Espírito (Jo 15.26; 16.13). Os apóstolos, por sua vez, estabelecem os ofícios de presbíteros e diáconos (At 6.1–6; 1Tm 3.1–7; *etc*.).

Portanto, mesmo que tenhamos reservas quanto à tese de Kline de que a Escritura se desenvolveu, historicamente, do documento pactual original, devemos admitir que cada um dos cinco elementos principais da forma pactual representa um aspecto importante da revelação bíblica.

Agora fazemos nossa pergunta principal: Como esses elementos pactuais testificam sobre a unidade da Escritura? Minha resposta é: por sua infiltração, sua complementaridade mútua e seu relacionamento perspectivo. A seguir passo a expor cada um deles.

DIFUSÃO

Em primeiro lugar, cada um desses temas pactuais é fundamental para todas as partes da Escritura, como deve estar evidente a partir da avaliação acima. As cinco formas de revelação pactual são encontradas igualmente no Antigo e Novo Testamento, em livros de história e de profecia, evangelhos, epístolas e Apocalipse.

A única área na qual pode aparecer uma dúvida é a da literatura de sabedoria. Com certeza o "nome" (A) e os "poderosos atos" (B) de Deus não são temas comuns nesses livros, pelo menos não com tantas palavras. Mas a premissa fundamental do livro de Provérbios é que "o temor do Senhor é o princípio do saber" (Pv 1.7; cf. Sl 111.10; 112.1; Pv 9.10). A sabedoria a ser adquirida em Provérbios começa com a fidelidade pactual do Senhor. Assim, essa literatura pressupõe o relacionamento pactual, apesar de não o enfatizar verbalmente. Certamente pode-se ver seu ensino emergindo da lei da aliança (C). Eclesiastes conclui que temer a Deus e guardar seus mandamentos é toda a obrigação do homem (Ec 12.13–14), fazendo ecoar, assim, a relação entre a observância da lei e a sabedoria, encontrada em Deuteronômio 4.6. As consequências da obediência e da desobediência (D) são bem ilustradas nos livros de sabedoria e esses livros são, por si mesmos, parte da estrutura (E) pela qual a lei pactual é transmitida e aplicada de geração em geração (cf. Pv 1.8).[5]

Desse modo, a percepção do pacto permeia as Escrituras. Cada um dos cinco temas dá coerência à Escritura, sendo que cada parte da Bíblia procura desenvolver um desses temas. Apesar da diversidade de autoria, estilo e interesse específico, todas as partes dela são unidas por seu forte interesse pactual.

COMPLEMENTARIDADE

Entretanto, a difusão desses temas pactuais não seria útil à unidade da Escritura se os próprios temas fossem inconsistentes entre si. Os cinco elementos do pacto são complementares, ou apresentam a nós conceitos diferentes sobre Deus, suas obras, a salvação e a vida do cristão?

Dentro do modelo da aliança, não há tensão evidente. O nome do Senhor (A) é o nome daquele que realiza as obras poderosas (B), repreende com severidade (C),

[5] Compare o debate mais amplo de Kline sobre a literatura de sabedoria em *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), p. 64–67.

executa as sanções (D) e estabelece as instituições (E). Os poderosos feitos do prefácio histórico apresentam forte motivação para a lealdade requerida na lei e razão para a severidade das sanções. A lei, em si, deve produzir o efeito desejado. Por isso ela exige sanções. E um povo não pode estar verdadeiramente "debaixo" da lei a menos que existam maneiras institucionais pelas quais ela possa ser preservada, ensinada, imposta. Deste modo, as diferentes partes da aliança se reforçam reciprocamente.

A consistência desses elementos pactuais é agudamente discrepante da descrição da Escritura encontrada em muitas formas de teologia moderna. De modo típico, as variadas escolas de teologia liberal encontram na Bíblia muitos elementos discordantes, que não podem ser reconciliados nem encaixados num sistema teológico único. Deste modo, o teólogo pensa estar obrigado a escolher alguns desses temas para usar em sua própria teologia e descartar (ou menosprezar) outros. Inevitavelmente, existe certa arbitrariedade nesse procedimento, apesar desses teólogos afirmarem que escolhem os temas mais fundamentais à própria Escritura. Apesar disso, há entre esses teólogos muita discórdia a respeito de quais temas devem ser defendidos e quais devem ser descartados, quais devem ser considerados centrais e quais podem ser relegados à periferia. Deste modo, temos tido em nossa época um número elevado de "teologias disso ou daquilo": a palavra de Deus, crise, encontro pessoal, história, amor, esperança, ser, processo – e a lista continua. Cada uma dessas apela para algum *aspecto* da Escritura, sustentando que outros aspectos podem ser negados, ignorados ou minimizados. Considere alguns exemplos:

Pessoa e proposição (A)

Na teologia moderna, especialmente no personalismo de Martin Buber[6] e Emil Brunner,[7] existe uma oposição acentuada entre a revelação de uma pessoa e a revelação de proposições ou informação. Como John Baillie afirma, no Novo Testamento, "o conteúdo da revelação não é um corpo de informação ou de doutrina. [Pelo contrário], o próprio Deus é revelado".[8] Certamente não podemos duvidar de que Deus se revela como uma pessoa por intermédio da Escritura.[9] Mas precisamos

[6] Martin Buber, *I and Thou* (Nova York: Scribner, 1958).

[7] Especialmente em Emil Brunner, *Truth as Encounter* (Filadélfia: Westminster Press, 1964).

[8] John Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought* (Nova York: Columbia University Press, 1956), p. 60.

[9] Contudo, F. Gerald Downing argumenta em *Has Christianity a Revelation?* (Londres: SCM Press, 1964) que esse não é o caso, que não podemos dizer que Deus revela "a si mesmo" na Escritura. O argumento de Downing não é convincente, em minha opinião, mas é interessante no sentido de mostrar como é possível argumentar, com certa plausibilidade, em favor de preferências teológicas bem diferentes das de Buber, Brunner e Baillie.

mesmo escolher entre revelação-pessoa e revelação proposicional? Aceitando a primeira, devemos rejeitar a segunda? Baillie assegura que sim.[10]

Entretanto, a forma pactual nos apresenta um modelo de revelação que é altamente pessoal e proposicional. Deus revela seu nome, que é virtualmente equivalente a si próprio. Ele é o autor de todo o tratado, revelando-se ao longo de suas páginas. Ele comunica amor ao revelar suas bênçãos do passado e prometer as do futuro àqueles que são fiéis. Ele fala intimamente com o seu povo.[11] Ele promete que estará pessoalmente envolvido com o seu povo para abençoar, punir e castigar.

Ao mesmo tempo, o pacto é proposicional. É um documento que contém palavras e sentenças. Ele funciona como constituição legal para o povo de Deus. Ele deve ser guardado, transmitido de geração em geração (Dt 6.4ss.; Jd 3). Ele contém informação sobre o nome de Deus, suas obras poderosas, sua vontade para nossas vidas, suas sanções e suas instituições estabelecidas.

À luz do modelo pactual, certamente o ônus da prova está sobre os teólogos modernos, para que nos digam por que devemos colocar a revelação proposicional e a pessoal em oposição direta. Ou, talvez, eles devessem admitir que sua construção teológica é, simplesmente, uma capitulação às demandas da erudição "histórico-crítica", libertando o estudioso para encontrar erros nas proposições bíblicas contanto que uma ideia remota de "revelação-pessoa" ainda brilhe. Mas fazer isso é se rebelar contra as exigências de Deus para o raciocínio humano (2Co 10.5).[12]

Ato e palavra (B)

Já esteve na moda entre teólogos modernos enfatizar com veemência que Deus se revela em *eventos* (atos, obras, etc.) e não em palavras (proposições) a respeito de tais eventos. Esse tipo de contraste pode ser encontrado nas obras de Karl Barth[13] e de Emil Brunner, como foi com a última. Baillie[14] também admite essa dicotomia, como fez com a da pessoa e proposição. Mas é de maravilhar, então, como a revelação pode ser *pessoa* e *evento*, e por que não teríamos que escolher entre elas? Baillie dá pouquíssima indicação de como *pessoa* e *evento* se relacionam na realidade evidentemente complexa chamada revelação.[15]

[10] Até onde posso afirmar, Baillie não apresenta argumentos para provar que a distinção pessoa/proposição seja uma disjunção exclusiva. Brunner apresenta, dizendo que informações acerca de uma das partes prejudicam o caráter pessoal de um relacionamento. Mas considero essa ideia completamente improvável.

[11] No Decálogo, Deus se dirige a Israel como se a nação fosse uma pessoa.

[12] Veja meu *DKG*.

[13] O conceito que Barth defende sobre *evento* é, entretanto, bastante idiossincrático.

[14] Baillie, *The Idea of Revelation*, p. 62–82.

A sugestão de George Ernest Wright[16] de que Deus se revela somente em eventos interpretados por meio dos olhos da fé é, de certa maneira, mais consistente. Eventos, e não proposições – novamente, esse era o contraste. James Barr, contudo, um homem certamente sem simpatia pelo fundamentalismo, recusou a tese de Wright com o argumento óbvio de que, na narrativa escriturística, Deus se revela não somente fazendo coisas, mas também falando diretamente ao homem.[17] Barr acrescentou que podemos desejar, como pessoas modernas, rejeitar a ideia de um discurso direto de Deus ao homem, mas, para sermos honestos, não devemos fingir que tal ideia esteja ausente da própria Bíblia.

No modelo pactual não existe antagonismo entre os atos de Deus e suas palavras. Ambos existem harmoniosamente na forma do tratado. Todo o documento consiste das palavras de Deus. Mas entre essas palavras há algumas que contam sobre os atos poderosos de Deus. Esses registros dos atos de Deus não são, como na visão de Wright, tentativas trôpegas de seres humanos de interpretar experiências (cf. 2Pe 1.20). Pelo contrário, são descrições do próprio Deus e interpretações do que ele tem feito. O homem moderno pode resistir, como Barr, à possibilidade de uma interpretação divinamente formulada, mas, ao fazê-lo, resiste à ideia mesma de um Deus soberano que pode fazer o que deseja com a sua criação.

Lei e graça (C)

Não apenas entre teólogos liberais modernos, mas também por toda a história do Cristianismo, tem havido divergência quanto à exata relação entre lei e graça. Em virtude de certas expressões do Novo Testamento que referem-se negativamente à lei, tem havido uma tendência, na teologia, de colocar a graça em oposição radical à lei – até mesmo retirar a lei de qualquer função positiva na vida cristã.[18] Em meu ponto de vista, essa tendência tem sido reforçada no período moderno pela ânsia de autonomia absoluta expressa pelos filósofos modernos e escritores literários. Até mesmo entre os evangélicos tem havido uma controvérsia considerável quanto a se a

[15] Gordon D. Kaufman, em sua *Systematic Theology: A Historicist Perspective* (Nova York: Scribner, 1968), descreve Cristo como um "evento-pessoa", mas essa ideia permanece obscura em seu pensamento, como no de Baillie. Veja minha revisão de literatura do livro de Kaufman em *WTJ* 32, 1 (novembro de 1969): 119–124.

[16] George Ernest Wright, *God Who Acts* (Londres: SCM Press, 1952); George Ernest Wright e Reginald Horace Fuller, *The Book of the Acts of God* (Garden City, NY: Double-day, 1957).

[17] James Barr, *Old and New Interpretation* (Londres: SCM Press, 1966).

[18] Esse tipo de controvérsia pode ter existido durante o próprio período do Novo Testamento. Certamente ele foi um elemento fundamental na controvérsia do século 2º- sobre as ideias de Marcião.

salvação envolve um compromisso de obedecer a Jesus como Senhor ou se tal compromisso acontece algum tempo depois da salvação, no momento em que a pessoa se torna um "discípulo".

Tradicionalmente, a teologia ortodoxa reformada tem evitado o antagonismo acentuado entre graça e lei encontrado em outras tradições (*e.g.*, luterana, dispensasionalista). Embora reconheça que a salvação é pela graça de Deus e não por qualquer boa obra de homens, a teologia reformada não tem tido dificuldades em afirmar que, desde o princípio da vida cristã, somos obrigados a (na verdade, temos o privilégio de) viver de acordo com a lei de Deus. É somente a graça que salva, mas a graça que salva nunca está sozinha (cf. Tg 2.14–26).

O modelo pactual vem em favor dessa compreensão reformada da relação entre lei e graça. Deus proclama sua graça (B). Graça é favor imerecido. Ele não escolheu o povo de Israel por ser mais numeroso do que outros povos, mas simplesmente porque o amou (Dt 7.7; cf. 4.37; 9.4–6; 10.15). Porém, ao mesmo tempo, Israel devia obedecer a lei de Deus (C) desde o princípio de sua existência. De modo semelhante, Jesus deixa claro que, apesar de a salvação ser pelo dom gratuito do Pai (Jo 6.65), espera-se que os cristãos o obedeçam (14.21–24) desde o início, de tal maneira que guardar as suas palavras é o teste de fidelidade pactual. E, realmente, obedecer a Jesus traz mais graça, mais bênção (D). Graça e lei são harmoniosas. Elas se tornam antagônicas somente quando alguém tenta se salvar por suas próprias obras.

Na verdade, a mensagem de graça da aliança (B) já é entendida como palavra do Senhor (A). Não há separação entre senhorio e salvação. É o Senhor quem realiza a salvação (cf. Jn 2.9). Somente o Senhor tem a autoridade e o poder necessários para salvar o seu povo. Confessar confiança na salvação de Deus é reconhecê-lo como Yahweh, o Senhor. De modo semelhante, em Romanos 10.9–10, a confissão da ressurreição de Jesus é inseparável da convicção do coração de que "Jesus é Senhor".

Amor e lei (D)

Na teologia moderna, o antagonismo entre amor e lei data pelo menos da época de Friedrich Schleiermacher.[19] Emil Brunner[20] e Joseph Fletcher[21] estão entre muitos teólogos eticistas conhecidos do último século que têm recomendado uma ética de amor sem quaisquer padrões legais com absolutos divinos. Certamente a Escritura coloca o amor em primeiro lugar como marca distintiva do cristão (Jo 13.35). Mas (ao contrário dos teólogos modernos), na Escritura, o mandamento do amor faz parte da lei.[22] E Jesus diz repetidamente que, se nós o amamos,

[19] Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T&T Clark, 1928).
[20] Emil Brunner, *The Divine Imperative*, trad. Olive Wyon (Filadélfia: Westminster Press, 1947).
[21] Joseph Fletcher, *Situation Ethics* (Filadélfia: Westminster Press, 1966).

guardaremos os seus mandamentos (Jo 14.15, 21, 23s; 15.7, 10, 14; cf. 1Jo 2.3–6; 5.2s; 2Jo 6).

Os teólogos modernos aceitam muito depressa que, já que o amor e a lei não são perfeitamente sinônimos, um deles deve ter precedência no que diz respeito à vida cristã. Eles consideram que os dois devem entrar em conflito entre si em algum ponto. Mas por que deveríamos fazer essa suposição? Esta não é uma conjectura fundamentalmente ateísta? Pois, se Deus existe, certamente é capaz de criar um mundo no qual amor e lei prescrevem exatamente a mesma ética.

Tais hipóteses são negadas radicalmente pelo modelo pactual. O mandamento do amor é a primeira cláusula (C, 1), enquanto o que nós normalmente consideramos "lei" (C, 2) segue essa primeira cláusula. Elas fazem parte do conjunto de condições, indicando que não devem ser consideradas antagônicas entre si. De fato, nos tratados de suserania e na aliança de Deus com Israel, "amor" significa "lealdade pactual exclusiva". A Lei é a expressão do amor, as aplicações particulares dele. Amor é aquela lealdade de toda a alma, exclusiva, que devemos ao nosso Grande Rei, enquanto as cláusulas detalhadas nos mostram as expressões detalhadas e práticas dessa lealdade pactual. Se amarmos a Deus com exclusividade, então não adoraremos ídolos, não diremos seu nome em vão, e assim por diante. Os detalhes explicam o significado do amor em vez de apresentar uma ética alternativa que podemos ou não escolher.

Foco redentivo e aplicação abrangente (E)

Nos últimos anos, muito tem sido escrito sobre o "propósito" da Escritura e sobre como tal propósito afeta sua fidedignidade, inerrância e suficiência.[23] Muitos têm defendido que o propósito da Escritura é apresentar uma mensagem de redenção e, portanto, não ensina qualquer coisa que seja do interesse, por exemplo, da ciência, da história ou da filosofia. Portanto, se existem erros nos detalhes da história bíblica, por exemplo, estes não afetam a confiabilidade da Escritura, que tem o único objetivo de nos dar uma mensagem redentiva.

Essa questão também é relevante para aqueles que defendem que a "história redentiva" deveria ser o principal ou único assunto da pregação bíblica, em oposição aos princípios éticos, às defesas apologéticas da confiabilidade bíblica e temas

[22] Quando fala os dois grandes mandamentos de amar a Deus e ao próximo, Jesus está citando Deuteronômio 6.5 e Levítico 19.18 da lei mosaica (Mt 22.37–40).

[23] Alguns exemplos: G. C. Berkouwer, *Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); Dewey M. Beegle, *The Inspiration of Scripture* (Filadélfia: Westminster Press, 1963); Jack B. Rogers e Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach* (São Francisco: Harper and Row, 1979).

semelhantes.

Não há dúvida de que a aliança é redentiva em seu cerne. O prefácio histórico (B) é uma mensagem de redenção. Ele conta sobre a graça de Deus ao redimir seu povo do domínio do pecado e da morte. Mas proclamar a aliança não é apenas informar as pessoas sobre esses fatos redentores. Pelo contrário, proclamar a aliança é anunciá-la no todo: a mensagem de graça juntamente com as obrigações que constituem nossas ações de graças pela graça (C), as consequências da obediência e da desobediência (D) e a estrutura institucional, social que Deus plantou na terra (E). Além disso, essas obrigações são abrangentes: o mandamento do amor requer uma reorientação radical da vida de tal modo que todas as coisas sejam feitas para a glória de Deus (Dt 6.4s; cf. Rm 14.23; 1Co 10.31; Cl 3.17, 24). Isso inclui todos os aspectos da vida, tais como nosso trabalho intelectual e nossos estudos em história, ciência e filosofia. Todo o trabalho humano deve ser feito pela fé, pressupondo e aceitando tudo o que Deus nos disse em sua Palavra.

Assim, o pacto é redentor, mas não num sentido limitado – não em qualquer sentido que proíba Deus de nos falar sobre certos assuntos. Mais fundamental ainda para o pacto do que a redenção é a declaração do senhorio de Deus (A). E esse senhorio é absolutamente abrangente.

A Escritura não ensina qualquer distinção geral entre o sagrado e o secular. Existem graus de santidade: o Santíssimo Lugar do tabernáculo/templo, com a arca da aliança, é o local máximo de santidade, em comparação com tudo o mais, que é comum. O Santo Lugar é menos santo do que o Santíssimo, mas mais do que qualquer outra coisa. E assim, em níveis descendentes de santidade, podemos distinguir o tabernáculo como um todo, a cidade santa (Jerusalém), a Terra Santa (a terra da promessa) e os céus e a terra como trono e escabelo de Deus.[24] Mas nada é "secular" no sentido de estar fora do âmbito do senhorio de Deus e isento de responsabilidade para com as palavras de Deus.

Eu apresentaria uma resposta semelhante à pergunta sobre se a revelação consiste de "eventos" ou de "verdades atemporais" (veja também a seção B). O próprio senhorio de Deus certamente é eterno, mas a aplicação desse senhorio à nossa situação é condicionada à nossa história. Nossa relação com Deus depende de como, na história, respondemos a ele, e uma revelação adicional sempre pressupõe tais eventos. Sua lei do pacto é um reflexo de seu caráter eterno, mas ele também relaciona esse caráter eterno à situação concreta de seu povo. E apesar de Deus ser imutável, as aplicações específicas de sua lei mudam de uma situação para outra.

Juízo e bênção (F)

[24] Veja o diagrama em *DCL*, p. 417, com a discussão que o acompanha.

O liberalismo do século 19 menosprezou a ideia do julgamento divino. Barth e Brunner restituíram a discussão sobre o julgamento à centralidade (como o fez, de forma diferente, a consistente escola escatológica de Johannes Weiss e Albert Schweitzer e os recentes teólogos da esperança e libertação). Mas até mesmo essa teologia mais recente considera o julgamento um mero símbolo ou um evento dominado completamente pela graça.

Todos nos admiramos de que um Deus de amor possa enviar pessoas para o inferno. Não é errado repensar esse assunto de tempos em tempos. O que a estrutura do pacto nos lembra é que Deus é um Deus tanto de justiça quanto de bênção e que nenhum desses aspectos deve ser comprometido. Se não compreendemos completamente como a graça e a retribuição podem coexistir, devemos aceitar ambas pela fé, confiando que Deus conhece melhor do que nós o que é verdadeiramente justo e o que constitui misericórdia.

A palavra de Deus e a resposta do homem (G)

Muito tem sido escrito acerca da relação entre revelação e a resposta humana à revelação. A maioria dos teólogos desde Schleiermacher tem dito que não existe revelação sem resposta humana, pois somente quando o homem responde é que existe comunicação verdadeira. De fato, essa resposta deve ser pela fé, ou a comunicação não foi *adequadamente* recebida. Visto que a revelação (de acordo com esses teólogos) é não proposicional, ela é definida virtualmente por eles como aquele evento no qual a fé é estimulada.

Os conservadores têm objetado que, na própria Escritura, "revelação" é usada em vários sentidos. Certamente existe um sentido no qual a palavra revelação é inseparável da resposta. Esse sentido é aquele em que a revelação é definida como iluminação individual (*e.g.*, Mt 11.27; Gl 1.16; Ef 1.17; Fp 3.15). Mas esse não é o mesmo sentindo no qual a ideia de revelação aparece, por exemplo, em Romanos 1.18, pois, ali, a revelação é dada exatamente para aqueles *sem* fé, de tal modo que os deixa sem desculpa. Além disso, *revelação*, com suas implicações apocalípticas, não é o único termo utilizado para a comunicação divina na Escritura, nem mesmo o termo padrão. Muito mais comum é a frase *palavra de Deus*, que, evidentemente, se aplica a documentos publicamente escritos, tanto quanto à comunicação divina com os profetas. Até onde consigo entender, ela nunca se refere à iluminação interior. Esse argumento se aplica mais obviamente a termos tais como *lei*, *estatutos* e *testemunhos*.

As confusões a respeito dessa questão estão interligadas à ampla ignorância e negligência do modelo pactual, pois, dentro do pacto, existe uma relação clara entre revelação divina e resposta humana. Deus é o autor do documento da aliança e se

identifica como tal (A). A história, leis, sanções e ordenanças administrativas são de sua autoria. Mas a aliança *requer* uma resposta dos vassalos (D) e a natureza dessa resposta levará à bênção ou à maldição. Além do mais, na ratificação do pacto, o vassalo faz um juramento, concordando com as condições do tratado (cf. Dt 27.12–28.68). E pactos posteriores registraram o desempenho das sanções de bênção e maldição como prefácio da nova aliança.

Assim é a relação fundamental, na Escritura, entre a revelação divina e a resposta humana. É evidente que, da mesma maneira como as sanções de maldição do pacto são suportadas por Jesus em favor dos eleitos de Deus, assim também os eleitos recebem um tipo especial de revelação: uma comunicação do Espírito induzindo à fé. Tudo isso acontece pela graça de Deus. Deste modo, existe mais do que um tipo de revelação dentro do pacto. A publicação efetiva do documento da aliança está disponível a todos que podem ler ou ouvir. Mas a iluminação interior é apenas para aqueles a quem Deus uniu com Cristo pela graça.

História e escatologia (H)

Desde o tempo de Schweitzer e Weiss, que argumentavam que a mensagem de Jesus era totalmente escatológica, muitos têm procurado compreender a relação entre história e escatologia na Escritura. Até que ponto a fé cristã é orientada para acontecimentos que ficaram no passado e até que ponto é orientada para o futuro? A teologia "direcionada ao futuro" tem se tornado muito popular ultimamente, sob nomes tais como *teologia da esperança,*[25] *teologia da libertação*[26] e na teologia neo-hegeliana de Wolfhart Pannenberg.[27] Os teólogos existenciais anteriores, tais como Rudolph Bultmann, apresentavam o evangelho como um tipo de "abertura para o futuro", de alguma forma prevendo os mais recentes desdobramentos.

Entretanto, na estrutura pactual não há qualquer sinal de que existam tensões entre preocupações com o passado e preocupações referentes ao futuro. Acontecimentos passados são as condições necessárias para trazer o pacto à existência (B). Realmente, o servo pactual de Yahweh sempre olha para trás com gratidão pela graça recebida na história passada. Apesar disso, também existe no pacto o foco presente (C) e futuro (D, E). No presente, olhamos para a lei de Deus para saber como ele deseja que vivamos. Olhamos em frente para a aplicação das sanções pactuais de Deus e esperamos ter acesso contínuo ao pacto, no futuro, pela própria providência administrativa de Deus. O foco futuro dentro da aliança não

[25] Jürgen Moltmann, *Theology of Hope* (Nova York: Harper and Row, 1967).

[26] Como nas obras de Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973).

[27] *E.g.*, Wolfhart Pannenberg, *Jesus, God and Man* (Filadélfia: Westminster Press, 1968).

entra em conflito com o foco no passado. Pelo contrário, os acontecimentos passados são a base para a ação futura de Deus.

E a orientação do pacto quanto ao futuro não é vaga como o "futuro aberto" de Bultmann ou os futuros inespecíficos de Moltmann e Pannenberg. Deus nos diz o que vai acontecer, mesmo deixando alguma margem para mistério. Podemos olhar para o futuro de Deus com segurança, mas certamente não podemos ter a mesma segurança ao olharmos para o futuro do qual Bultmann fala.

Soberania divina e responsabilidade humana (I)

O modelo pactual não pode fazer tudo e não penso que ele leve a quaisquer discernimentos radicalmente novos quanto à questão da soberania/responsabilidade.[28] Porém ele fala àqueles teólogos (especialmente da tradição "processo") que insistem que os planos de Deus são desafiáveis e dependentes das decisões dos homens. Como vimos (especialmente na seção G), o modelo pactual dá grande ênfase à responsabilidade do homem, mas também à soberania de Deus, que se identifica como Senhor, que estabelece a moralidade pactual unilateralmente, que declara o que acontecerá no futuro. Certamente as sanções pactuais (D) dependem da resposta do homem, se em obediência ou não. Mas o plano divino está totalmente estabelecido em qualquer dos casos. Deus não terá de fazer novos planos para lidar com alguma possibilidade imprevista.

Natureza e Escritura (J)

Longe de serem duas fontes de revelação competindo entre si – a natureza e a Escritura – como em muitas teologias, no pacto, Deus aparece como o controlador da natureza, aquele que estabelece seu curso. Portanto, a natureza se comporta como o documento pactual diz que ela o fará. Ela confirma, nunca contradiz, a aliança escrita. E somente aqueles que veem a natureza através dos óculos (João Calvino) do documento pactual veem a natureza corretamente. Assim, o pacto chama o mundo criado ("céu e terra") como testemunhas (Dt 4.26; 30.19; 31.28; 32.1) juntamente com a testemunha principal, que é o próprio documento pactual (Dt 31.14–29). Cf. Romanos 8.19–22.

Vimos, então, muitas maneiras pelas quais o modelo pactual demonstra a unidade na diversidade de vários aspectos da revelação escritural. Não é necessário que a teologia pressuponha a falta de unidade e então escolha qual elemento prefere. Pelo contrário, fazer isso é ignorar ou violar o princípio estrutural básico do gênero bíblico.

[28] O principal tratamento desta questão na série Senhorio está em *DG*, capítulos 4 e 8.

RELAÇÃO PERSPECTIVA

Uma terceira forma pela qual a estrutura pactual mostra a unidade da Escritura é a *relação perspectiva* entre seus elementos.

É impossível dividir as Escrituras em várias partes, com cada uma delas refletindo um elemento particular da estrutura pactual. A revelação do nome (A) incluiria passagens tais como Êxodo 3.14; 6.1ss.; 33.19ss.; 34.6ss.; Isaías 40.25ss.; 41.1–4; Malaquias 3.6; João 8.58; e assim por diante. O prefácio histórico (B) consistiria dos livros históricos do Antigo Testamento e dos evangelhos do Novo Testamento (mas observe que as categorias A e B já se sobrepõem). A lei (C) incluiria a *torá* do Antigo Testamento, o Sermão do Monte (Mt 5–7) e outras porções éticas da Escritura. As sanções (D) incluiriam algumas passagens dos Salmos, de Provérbios e de outros livros, em particular proféticos e o apocalíptico. O governo (E) também seria encontrado no Pentateuco, em passagens como Mateus 18 e nas epístolas pastorais.

Mas quando você pensa mais profundamente a respeito disso, o seguinte pensamento vem à mente: não se pode conseguir uma compreensão completa do nome de Deus (A) exceto pelo entendimento da totalidade da Escritura. Então, a Bíblia completa é a revelação do nome divino. O mesmo acontece com a história. Toda a história do povo de Deus inclui as leis que Deus deu a eles, e a literatura poética, de sabedoria, profética e apocalíptica que moldou o pensamento deles. Semelhantemente com relação à lei, pois a aplicação das leis de Deus requer uma compreensão das nossas circunstâncias históricas. Para conhecer o que Deus requer de nós, devemos saber onde estamos na história da redenção. O mesmo se aplica às sanções e ao governo.

Assim, toda a Bíblia é uma revelação do nome de Deus: tudo é história; tudo é lei; tudo é sanção; tudo é administração. Cada elemento do pacto é uma forma de olhar para a Bíblia completa. Cada elemento inclui todos os outros.

A questão não é que vários elementos da aliança são sinônimos. História não é sinônimo de lei, por exemplo. Mas, para nós, *entender* a história é o mesmo que *entender* a lei. Não podemos entender e usar uma parte da revelação de Deus adequadamente se negligenciarmos as outras. É claro que aprendemos por partes e que o conhecimento mais fragmentado do livro de Deus é melhor do que nada, se for uma porção num processo de estudo contínuo sob a orientação do Espírito Santo. Mas, geralmente, os teólogos cometem erros graves ao retalhar arbitrariamente as Escrituras em segmentos, tirando informações desses segmentos isolados.

Penso que essa relação perspectiva dos vários elementos pactuais é um testemunho adicional da unidade na diversidade da Escritura. Colocar esses elementos em oposição mútua, como os teólogos modernos fazem, é perder algo

muito importante.

Esse modelo pactual pode sugerir outras formas perspectivas de olhar para o texto. Por exemplo, considere o debate sobre a possibilidade de a revelação de Deus ser *verdade proposicional*. Eu diria que verdade proposicional é uma perspectiva sobre a Escritura, mas a Escritura também contém perguntas, imperativos e poesia. Apesar disso, para entender a mensagem proposicional que Deus nos dá, devemos estudar a Bíblia toda – o que inclui os mandamentos, perguntas e poesia. Assim, em certo sentido, a Bíblia toda é proposicional. Mas a Bíblia toda também é mandamento (ela requer algo de nós), perguntas (ela solicita uma resposta) e poesia (ela envolve o mais profundo do nosso ser).

CONCLUSÃO

De todas essas maneiras, o modelo pactual nos auxilia a ver a Escritura como uma unidade, em meio às incontestáveis diferenças entre seus autores e livros. Deus, o Três em Um, nos deu a sua revelação como uma unidade na diversidade. Assim, ele manifesta a unidade do seu discurso a nós ("Eu sou o Senhor") em todas as suas aplicações múltiplas. A Palavra de Deus é verdadeiramente *rica*. Sendo simples o bastante para criancinhas, ela também contém profundidades que desafiam o mais brilhante dos estudiosos. E para todos os cristãos ela apresenta uma expressão confiável, clara e unificada do nosso Deus soberano.

Capítulo 25

Autoridade, conteúdo e propósito da Escritura

Alguns consideram que a questão do conteúdo da Escritura que discuti no capítulo anterior gera implicações sobre a natureza da sua autoridade. Como mostrei naquele capítulo, alguns supõem que a Escritura tem conteúdo e propósito limitadamente redentivos e, portanto, que não se deve ter a expectativa de que ela nos forneça revelação de Deus acerca de questões que sejam do interesse da Ciência, História, Psicologia, Filosofia e assim por diante. Repliquei que o propósito da Escritura é redentivo, mas não de forma limitada. A própria redenção é muito ampla, regenerando cada área da vida humana. E uma vez que a Escritura é palavra pessoal de Deus para nós, não ousamos limitar sua abrangência, dizendo a ele que lhe daremos ouvidos apenas em certos assuntos. Diríamos tal coisa se ele nos abordasse pessoal e diretamente? Antes, deveríamos ouvir aos seus pés, prontos a aceitar tudo que ele escolhesse nos dizer.

Neste capítulo, gostaria de apresentar outras análises das relações entre a autoridade, conteúdo e propósito da Escritura como uma maneira de responder a alguns pontos de vista influentes (mas inadequados, em minha concepção) acerca do assunto.

Nos anos de 1970, havia certa controvérsia entre as igrejas reformadas, particularmente as de formação holandesa, a respeito do "relacionamento entre a autoridade da Escritura e o seu conteúdo". Nos círculos reformados, continuamos a ouvir a respeito desse debate de tempos e m tempos.

Em 1972, um comitê de estudos apresentou seu relatório, *The Nature and Extent of Biblical Authority*,[1] ao Sínodo da Igreja Cristã Reformada (CRC), uma denominação americana de formação holandesa. Hoje, esse documento é citado geralmente como *Report 44*. Ele foi escrito em resposta a um pedido do Sínodo Reformado Ecumênico (RES), que, por sua vez, foi motivado por uma solicitação para debate em conjunto pela Gereformeerde Kerken na Holanda (GKN). O debate levou ao estudo *God with us* da GKN, que foi apresentado ao Sínodo de Delft em 1980. O RES (bem como a CRC) havia feito declarações anteriores acerca da autoridade da Escritura, mas a GKN questionava se esses documentos eram adequados para lidar com as questões contemporâneas. Em especial, esses documentos deixaram de tratar da "conexão entre o conteúdo e o objetivo da Escritura como revelação salvadora de

[1] Comitê sobre Autoridade Bíblica da Igreja Cristã Reformada, *The Nature and Extent of Biblical Authority* (Grand Rapids: Board of Publications of the Christian Reformed Church, 1972).

Deus em Jesus Cristo *e* a consequente e dedutível autoridade da Escritura".[2]

Aceitar a formulação que a GKN fez do problema, a essa altura, é prejudicar de modo significativo o tipo de resposta a que se pode chegar. A GKN afirma como hipótese do debate que a autoridade da Escritura é, de certa maneira, "consequente" e "dedutível" de seu conteúdo. Então ela nos pede para debater essas relações. Mas suas hipóteses já defendem certas conexões.

Precisamos discutir, não admitir, a proposta de que a autoridade da Escritura é consequente e dedutível de seu conteúdo. O que essa hipótese significa? Ela é verdadeira?

Creio ser verdadeira em diferentes aspectos: (1) A maioria de nós conhece Jesus antes de conhecer a autoridade da Escritura. Somos atraídos à Escritura porque ela nos fala de Cristo. Que eu saiba, ninguém determina, em primeiro lugar, que a Bíblia é Palavra de Deus e depois a investiga para descobrir o que ela tem a dizer. (2) Como vimos, para confiar na Escritura como Palavra de Deus, devemos fazê-lo com base em seus próprios ensinamentos a respeito de si mesma – parte de seu conteúdo. (3) No final das contas, é o conteúdo da Escritura que é autoritativo. O conteúdo da Escritura nos diz no que Deus quer que creiamos, o que deseja que façamos, sintamos, quais são as suas promessas, e assim por diante. A doutrina da Escritura, inclusive o conceito de autoridade bíblica, faz parte desse conteúdo e dele surge.

Mas existem certos perigos em fazer do conteúdo da Escritura a fonte de autoridade dela. Alguns têm tirado conclusões falsas desta hipótese, tais como (1) que nossa fé na Escritura não é baseada em seu testemunho próprio, mas em nosso julgamento autônomo de valor referente à significância da mensagem da Escritura, e (2) que algumas partes da Escritura são, de certo modo, irrelevantes para a mensagem central e podem, portanto, ser tratadas meramente como palavras humanas.

O relacionamento entre o conteúdo e a autoridade das Escrituras é mais complexo do que a GKN admitiu em seu convite para debate. É verdade que os seres humanos não podem confessar a autoridade da Escritura se não tiverem ideia de seu conteúdo. Mas o conteúdo da Escritura não é a fonte última de sua autoridade. Esse conteúdo não dá a ela a autoridade singular que pertence somente à Escritura. Muitos outros livros apresentam o evangelho bíblico, mas eles não merecem um lugar no cânon por esse motivo. O que dá à Escritura uma autoridade acima da de qualquer ser humano é que ela é Palavra de Deus. A *Confissão de Fé de Westminster*, em seu item I.iv, apresenta essa questão assim:

> A autoridade da Escritura Sagrada, razão pela qual deve ser crida e obedecida, não depende do testemunho de qualquer homem ou igreja, mas depende

[2] *Ibid.*, 16 (ênfase deles).

> somente de Deus (a mesma verdade) que é o seu autor; tem, portanto, de ser recebida, porque é a palavra de Deus.

A autoria divina é a razão fundamental pela qual a Escritura é autoritativa. Sua autoridade é absoluta porque a autoridade de Deus é absoluta, e a Escritura é sua palavra pessoal para nós.

Já que a Escritura é palavra pessoal de Deus, *toda* ela é autoritativa, pois, como Paulo diz: "*Toda* a Escritura é inspirada por Deus" (2Tm 3.16), não somente aquelas partes que consideramos atraentes, convincentes, relevantes ou culturalmente respeitáveis.

No entanto, existem muitos escritores que creem que o propósito da Escritura é redentivo num sentido restrito, não no sentido abrangente ao qual anteriormente me referi (capítulo 24). No ponto de vista deles, o propósito da Escritura é nos acertar com Deus por meio de Cristo, mas não nos dizer em quê acreditar nas áreas da História, Ciências e outras. Jack Rogers e Donald McKim, por exemplo, dizem:

> Calvino, em comum com os antigos pais da igreja, defendia que a autoridade da Escritura residia em sua função de trazer as pessoas a um relacionamento salvador com Deus por intermédio de Jesus Cristo.
>
> Turretin, por outro lado, defendia que a autoridade da Escritura se fundamentava em razão de suas palavras inerrantes. A Bíblia era um depósito de informações a respeito de todos os tipos de coisa, inclusive ciência e história, que deviam ser provadas como exatas pelos padrões da época.[3]

Rogers e McKim seguem aquilo que entenderam de João Calvino e rejeitam a abordagem de Francis Turretin. A autoridade da Escritura, dizem eles, reside em sua função evangelística. Mas então como sua autoridade difere, digamos, da autoridade de Billy Graham? Não acredito que essa citação descreva de modo adequado o ponto de vista de Calvino sobre essa questão – e, o mais importante de tudo, não descreve o valor que a própria Escritura dá à sua autoridade.

Podemos dizer que Turretin realmente cria que "a autoridade da Escritura se fundamentava em razão de suas palavras inerrantes?" Se a autoridade da Escritura tinha esse tipo de base, então sua autoridade não seria diferente da autoridade de um texto matemático preciso. Pelo contrário, tanto Calvino quanto Turretin defendiam que a autoridade da Escritura residia no fato de ser Deus seu autor.

Contudo, meu objetivo aqui não é avaliar a concepção de Rogers e McKim a respeito de Calvino e Turretin, nem de muitos outros vultos históricos que eles discutem em seu livro. Em minha opinião, a crítica deste livro por John Woodbridge

[3] Jack B. Rogers e Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach* (São Francisco: Harper and Row, 1979), xvii.

é definitiva.[4] Woodbridge argumenta e documenta amplamente a visão de que nem Calvino nem os antigos pais da igreja observaram qualquer distinção acentuada entre a verdade salvadora da Escritura e questões de ciência e história.

Mas a nossa própria concepção sobre o assunto não pode ser fundamentada de uma vez por todas na história da igreja, ainda que tal estudo possa nos auxiliar muito. Nossa visão da Escritura deve, em última instância, ser garantida pela própria Escritura. E como tenho argumentado, a própria Escritura não limita sua autoridade da forma como Rogers e McKim procuram limitá-la. Ela afirma, contudo, que (1) Deus é o autor de todo o cânon bíblico; (2) vivemos por ele todo (Mt 4.4); (3) Deus tem o direito de nos falar a respeito de qualquer coisa; (4) o propósito da Escritura é redentor num sentido amplo, não em um sentido restrito; e (5) o objetivo redentivo da Escritura é tão amplo que nenhuma área da vida humana é excluída de seu campo de interesse.

[4] John D. Woodbridge, *Biblical Authority: A Critique of the Rogers-McKim Proposal* (Grand Rapids: Zondervan, 1982).

Capítulo 26

A inerrância da Escritura

Um dos assuntos debatidos com mais tenacidade na doutrina da palavra de Deus é o da inerrância bíblica, e devemos entrar agora nesse debate.

Em primeiro lugar, é importante entender sobre o que estamos falando. O termo *inerrância*, não encontrado em traduções da Bíblia para o português, tem recebido várias definições. James Orr diz que o termo se refere à "literalidade rápida e dificultosa em questões detalhadas de itens históricos, geográficos e científicos".[1]

Existe também uma postura chamada de *inerrância limitada*,[2] que afirma que a Escritura é inerrante somente em questões de salvação.[3] De acordo com a definição de Orr, essa posição nem é inerrância, pois, para ele, o único propósito do termo *inerrância* é afirmar a precisão da Escritura em questões *não* relacionadas à salvação.[4]

Uma terceira abordagem para definir o termo pode ser encontrada no dicionário. Não é comum os teólogos confiarem em definições de dicionários, já que termos teológicos frequentemente têm uma história ignorada por dicionários seculares, e também porque os teólogos têm assumido uma liberdade marcante para inventar seus próprios termos e suas próprias definições de termos existentes. Apesar disso, os dicionários têm uma compreensão muito mais intuitiva e lógica do termo *inerrância* do que as que estão encerradas em qualquer uma das definições mencionadas acima. O *Dicionário Houaiss da língua portuguesa* define *inerrância* como "qualidade do que é inerrante".[5] *Inerrante* significa:

1. Que não comete erros;

[1] James Orr, *Revelation and Inspiration* (Nova York: Scribner's, 1910; Grand Rapids: Baker, 1969), p. 199, reimpressão.

[2] Veja, *e.g.*, Richard Coleman, "Reconsidering 'Limited Inerrancy,'" *JETS* 17 (1974): 207–214. Veja também a resposta de Vern Poythress, "Problems for Limited Inerrancy," *JETS* 18, 2 (1975): 93–102, também disponível em: http://www.frame-poythress.org/poythress_articles/1975Problems.htm#_ftn2.

[3] A definição contém ambiguidades, como Poythress apresenta em sua resposta a Coleman (nota anterior).

[4] Jack Rogers e Donald McKim, os quais mencionamos no capítulo anterior, concordam com Orr em sua posição geral e em seu desagrado com o termo *inerrância*. Eles preferem descrever sua própria posição e uma posição que atribuem a João Calvino e aos pais da igreja, como *infalibilidade*. Mas, como veremos, existem problemas com esse uso.

[5] Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 1.610.

2. Que não se engana; infalível.[6]

O *American Heritage College Dictionary* cita um significado para a palavra "inerrantismo", inexistente em português, que é: "Crença na inerrância ou verdade literal de um escrito ou documento em particular".[7] Com base em minha própria leitura, não creio que essa expressão seja amplamente usada, ou que seja usada uniformemente com essa exata definição.[8] Mas, em termos gerais, acredito que o dicionário seja o nosso melhor guia aqui.

Enquanto olhamos o dicionário, devíamos também observar o termo *infalível*, encontrado frequentemente na literatura quase como sinônimo para *inerrante* ou como alternativa para a mesma palavra. Observe que a segunda definição de *inerrante* citada cita *infalível* como sinônimo. O mesmo dicionário alista as seguintes definições de *infalível*:

1. Incapaz de errar.
2. Incapaz de falhar; indefectível.
3. *Para a Igreja Católica.* Incapaz de errar ao expor a doutrina da fé ou da conduta.[9]

Essa terceira definição é semelhante ao que anteriormente chamamos de *inerrância limitada*, e é claro que, no contexto católico romano, ela se aplica tanto à Escritura quanto aos pronunciamentos *ex cathedra* do Papa. Mas o que é interessante aqui para o nosso objetivo é a palavra *incapaz* em todas as três definições. *Infalível* é o que os filósofos chamam de termo modal, como indicado por seu sufixo. Ele lida não apenas com a presença do erro, mas com a *capacidade*, a *possibilidade* do erro.

Já que *inerrante* não é um termo modal no mesmo sentido, é mais natural dizer que *infalível* é um termo *mais forte* do que *inerrante*. Dizer que um texto é inerrante é dizer que não existem erros nele. Dizer que um texto é infalível é dizer que não *pode* haver erros nele, que é *impossível* para tal texto conter erros. Assim, considerando teólogos como Rogers e McKim, eu diria que é bem desconcertante e irresponsável de acordo com princípios lexicais se apressar no uso do termo *infalível* como um termo *mais fraco* do que *inerrante*, ou dizer que um texto infalível (em oposição a um inerrante) pode conter erros.[10]

[6] *Ibid*.

[7] Terceira edição (Boston e Nova York: Houghton Mifflin Co., 2000), p. 695.

[8] Penso também que trazer a palavra *literal* à esfera da inerrância é um equívoco.

[9] *American Heritage College Dictionary*, p. 695.

[10] O conceito de infalibilidade de Rogers e McKim corresponde, de certo modo, à terceira definição do dicionário da palavra *infalível*, a qual é identificada de modo específico com a Igreja Católica Romana.

O dicionário sugere que essa distinção não é tão evidente, o que podemos notar pela semelhança entre as duas definições de *inerrante* e as duas primeiras definições de *infalível*. Isso nos mostra, obviamente, que a linguagem não é um instrumento preciso, que palavras e conceitos se misturam. O termo *inerrante* não necessita ter uma terminação modal para funcionar como um termo modal e, portanto, como sinônimo para *infalível* em alguns contextos.

Contudo, penso que nosso breve estudo léxico justifica o seguinte uso: *inerrante* significa simplesmente "sem erro". *Infalível* nega a *possibilidade* de erro. Nesses sentidos (mas certamente não no sentido que Orr utiliza), eu diria que a Escritura é tanto *inerrante* quanto *infalível*. É inerrante porque é infalível. Não existem erros porque *não pode haver* erros no discurso divino.

Essa conclusão se origina de nossas discussões prévias a respeito das palavras pessoais de Deus, especialmente suas palavras a nós em palavras humanas. No capítulo 1, propus uma experiência de pensamento na qual imaginamos Deus falando conosco face a face. Naquele encontro direto teria sido inimaginável para qualquer um de nós acusar Deus de erro ou de injustiça. Reconheceríamos que Deus falou com autoridade absoluta (o direito de impor uma obrigação a seus ouvintes).

Os erros têm duas fontes: engodo e ignorância. Engodo é erro intencional, mentira. Ignorância pode levar ao erro involuntário. Mas Deus não mente (Nm 23.19; 2Tm 2.13; Tt 1.2; Hb 6.18) e nada ignora (Sl 33.13–15; Hb 4.12–13). Se a Escritura é sua Palavra, então ela não contém erros. Ela é inerrante.

Alguns têm objetado que esta é uma conclusão de um argumento dedutivo, não uma declaração explícita da Escritura. É verdade. Mas (1) o termo *inerrante* não é encontrado na Bíblia em português, assim, qualquer conclusão a respeito dele, afirmativa ou negativa, deve ser determinada, necessariamente, por dedução da linguagem original da Escritura; (2) A teologia inevitavelmente trabalha com dedução lógica porque seu mandato não é apenas repetir a linguagem bíblica, mas aplicar essa linguagem a questões e situações não mencionadas explicitamente na Escritura.[11] Todo uso da Escritura para definir doutrina emprega a dedução lógica; (3) Também existem muitas afirmações explícitas da Escritura que são relevantes para a questão diante de nós.

[11] Para uma defesa do conceito de teologia como a aplicação da Escritura a todas as áreas da vida humana, veja *DKG*, p. 76–85, 93–98. Também cf. c. 37 deste volume. Defendi o uso de dedução lógica na teologia também em *DKG*, p. 242–260, considerando as limitações da lógica quando praticadas por seres humanos. A *Confissão de Fé de Westminster* diz que deduções lógicas da Escritura fazem parte do ensino autoritativo da Escritura: "Todo o conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias para a glória dele e para a salvação, fé e vida do homem, ou é expressamente declarado na Escritura ou pode ser lógica e claramente deduzido dela" (I.vi).

Elaborando o item (3): a Escritura diz, em várias passagens, que a palavra de Deus é verdadeira, ou verdade. Ele é um Deus de verdade. Ele se compraz na verdade no íntimo (Sl 51.6). Sua palavra é a palavra da verdade (119.43, 160). Sua lei é verdadeira (119.142, 151). Jesus ora por seus discípulos: "Santifica-os na verdade, a tua palavra é a verdade" (Jo 17.17). Paulo diz:

> "Seja Deus verdadeiro, e mentiroso, todo homem, segundo está escrito: Para seres justificado nas tuas palavras e venhas a vencer quando fores julgado" (Rm 3.4, citando o Sl 51.4).

A declaração de Paulo nos leva de volta à nossa experiência imaginária. Se há qualquer divergência entre as palavras de Deus e nossas próprias ideias, as palavras dele devem prevalecer. E se formos tão arrogantes a ponto de julgar o que ele diz, ele deve prevalecer em tal julgamento.

Verdadeiro e *verdade* têm vários significados na Escritura: (1) verdade metafísica, que é completa e máxima (como em Jo 17.3); (2) verdade proposicional, linguagem que declara corretamente o que é o caso (*e.g.*, Dt 17.4; 1Rs 10.6; Ef 4.24); (3) verdade ética, a luz pela qual andamos (1Jo 1.6; 2.4; 2Jo 4).[12] Deus é verdade em todos esses sentidos. Nossa preocupação aqui é principalmente com o tópico (2). O que Deus diz é confiável, correto e preciso, de tal maneira que sempre podemos confiar no que ele nos diz.

Em minhas definições apresentadas acima, *inerrância* significa simplesmente "verdade", no sentido proposicional.[13] Eu gostaria que não precisássemos mais utilizar todos os termos técnicos extrabíblicos, tais como *infalível* e *inerrante* e simplesmente disséssemos que a Bíblia é verdadeira. Mas, nos contextos de discussão teológica histórica e contemporânea, essa não é uma alternativa para nós. Os teólogos são muito tendentes a distorcer a palavra *verdade* em alguma grande

[12] Para uma argumentação mais detalhada a respeito de verdade aplicada a Deus, veja *DKG*, p. 475–479.

[13] No capítulo 24, já no final, mostrei que a Escritura emprega muitos tipos de discurso: perguntas, imperativos, promessas, proposições e outros. Proposições são afirmações de fato. Em certo sentido, então, a Escritura incorpora muitos outros tipos de linguagem que não afirmações. A linguagem proposicional é apenas um dentre muitos aspectos da revelação bíblica. Mas lembre-se que, para conhecer qual informação proposicional Deus está revelando a nós, devemos levar em conta toda a Bíblia. Quanto à inerrância, ela é uma qualidade das proposições. Assim, em certo sentido, ela se refere a apenas um aspecto da Escritura; em outro sentido, ela se refere ao todo. É possível colocar uma ênfase muito grande na inerrância, negligenciando a autoridade da linguagem não proposicional. Mas é claro que, na nossa época, o perigo se concentra muito mais do outro lado: o de negar ou negligenciar a inerrância.

estrutura teológica que nada tem a ver com a precisão proposicional simples. Como vimos, a palavra *verdade* é utilizada de várias maneiras na Escritura e, em João 14.6, é um título do próprio Cristo. Os teólogos têm usado esses fatos para tomar a liberdade de ignorar ou negar o uso proposicional mais comum do termo, ou sua relevância para a doutrina da palavra de Deus.

Desse modo, parece que, para expressar o que queremos dizer, devemos escolher outro termo, em vez da palavra (ou como suplemento a) *verdade*. *Infalibilidade* é um bom termo, como vimos, discutivelmente mais forte do que a simples palavra *verdade*, pois nega a própria possibilidade da mentira. Ele também tem a vantagem de um uso histórico que remonta à época da Reforma Protestante. Mas, como vimos, escritores como Rogers e McKim sequestraram o termo *infalibilidade* também, indo contra o uso léxico responsável, tornando-o um termo *mais fraco* do que *verdade* ou *inerrância*.

Assim, apesar de ainda preferir a palavra *verdade*, me apegarei a *inerrância* como alternativa, juntamente com o adjetivo *infalível*, para não mencionar *confiável*, *precisa, correta* e outros, de tal maneira que não haja dúvida quanto ao ponto de vista que estou defendendo, o que a Escritura ensina e a igreja afirmou até o advento da teologia racionalista do século 17.

A palavra *inerrância*, na verdade, tem certa desvantagem, a qual, no entanto, é sugerida pela distorção extrema de Orr de seu significado léxico. A palavra tem sugerido a muitos a ideia de precisão, em vez de seu significado léxico de simples verdade. A verdade sempre exige certa quantidade de precisão, mas essa quantidade varia de um contexto para outro. Em matemática e ciência, a verdade sempre requer muita precisão. Se um estudante diz que 6 + 5 = 10, ele não disse a verdade. Ele cometeu um erro. Se um cientista faz uma medida que varia 0.0004 cm de seu verdadeiro comprimento, ele pode descrever isso como um *erro*, como na frase *margem de erro*.

Mas, fora do campo da ciência e da matemática, *verdade* e *precisão* são, na maioria das vezes, muito mais distintas. Se você pergunta a idade de uma pessoa, a resposta convencional (pelo menos se quem pergunta tiver o direito de obter essa informação) é dizer a idade atingida em seu aniversário mais próximo. Mas é óbvio que isso é impreciso. Para ser precisa, essa pessoa deveria dizer sua idade considerando dias, horas, minutos e segundos.[14] Mas isso seria dizer mais *verdade*? E se a pessoa deixar de utilizar tanta precisão assim, ela errou? Com o uso dos termos

[14] Mesmo assim, haveria certa imprecisão. E os milissegundos e nanossegundos? É claro que, quando alguém tenta informar sua idade com tal precisão, descobre que sua idade mudou antes que consiga expelir as palavras de sua boca. Deste modo, *em princípio*, a precisão absoluta é impossível.

verdade e erro na linguagem comum, acredito que não. Se alguém tentar nos informar sua idade até os segundos, normalmente diremos que essa pessoa nos contou mais do que desejávamos saber. A pergunta "que idade você tem?" não requer esse nível de precisão. Na verdade, quando alguém fornece informação excessiva na tentativa de ser mais preciso, contraria o processo mesmo de comunicação, obstruindo a verdade, em vez de comunicá-la. Enterra sua verdadeira idade sob uma torrente de palavras irrelevantes.

O mesmo ocorre quando quando me coloco diante de uma classe e um aluno me pergunta qual o tamanho de um livro-texto, e respondo, digamos, "400 páginas", quando o tamanho real é 398. Cometi um erro ou disse a verdade? Penso que disse a verdade pelas seguintes razões: (1) No contexto, ninguém espera mais precisão do que apresentei em minha resposta. Satisfiz todas as necessidades legítimas de quem perguntou; (2) 400, neste exemplo, na verdade transmite mais verdade do que 398 o faria. É mais provável que 398 deixasse o aluno com a impressão de algum número próximo de 300, mas 400 apresenta o tamanho do livro com mais exatidão.[15]

Assim, a relação entre precisão e erro é mais complicada do que muitos escritores sugerem. "O que é um erro?" parece ser uma pergunta muito direta, como se erros fossem fáceis de identificar assim que tomamos conhecimento dos fatos. Mas, na verdade, identificar um erro requer a compreensão do contexto cultural.[16] Uma criança que diz em sua aula de matemática que 6 + 5 = 10 pode não esperar a mesma tolerância que uma pessoa que dá uma estimativa aproximada de sua idade ou um professor que aumenta duas páginas ao tamanho de um livro.

Devemos sempre nos lembrar de que a Escritura é, em sua maior parte,[17] linguagem comum e não linguagem técnica.[18] Com certeza, seu gênero não é o

[15] As lojas de departamento e os supermercados geralmente tiram vantagem de seus consumidores em razão desta peculiaridade psicológica, colocando os preços de suas mercadorias em R$ 3,98, por exemplo, em vez de R$ 4,00. O primeiro dígito do número impressiona muito mais do que os outros. Para incentivar os consumidores a comprar, as lojas mantêm esse dígito o mais baixo possível. Chamar essa prática fraude pode ser demais, mas a plausibilidade dessa exortação indica o alcance.

[16] Em argumentações a respeito da Escritura, na maioria das vezes aqueles que se opõem à inerrância acusam os que a defendem de ignorância da cultura e da dinâmica da linguagem. Contudo, neste caso, o problema está exatamente com os acusadores.

[17] Qualifico essa declaração simplesmente por precaução acadêmica abstrata, não por ter quaisquer objeções em mente.

[18] É interessante que os liberais frequentemente reclamam que os conservadores leem a Bíblia como um "livro de ciências", imaginando que ela aborda as questões técnicas da vida moderna. Algumas vezes esse tipo de crítica é justa. Mas ambas as partes deveriam reconhecer que é índole da posição inerrantista ver a Bíblia como linguagem *ordinária*, sujeita aos padrões

científico moderno. Na Escritura, Deus deseja falar a todos. Para fazer isso com mais eficiência, ele (por intermédio de muitos escritores humanos) se envolve em todos os atalhos que normalmente usamos entre nós para facilitar as conversações: imprecisões, metáforas, hipérboles, parábolas e assim por diante. Nem todos esses atalhos transmitem verdade *literal*, ou verdade com a precisão esperada em contextos especializados, mas todos transmitem verdade, e na Bíblia não há razão para culpá-los de erro.

Portanto, inerrância significa que a Bíblia é verdadeira, não que é precisa de forma máxima. A Bíblia tem a precisão suficiente para ser verdade. Mas ela não tem a quantidade de precisão que alguns leitores requerem dela. Ela tem um nível de precisão suficiente para os seus próprios propósitos, não para os propósitos para os quais alguns leitores podem empregá-la.

Considerar que a linguagem proposicional faz *reivindicações* aos seus leitores é útil. Quando digo que o livro está sobre a mesa, estou afirmando que, de fato, o livro está lá. Se você olhar, o encontrará exatamente lá. Mas se eu digo que tenho 24 anos (quem dera!), não estou afirmando que tenho exatamente 24 anos. Pelo contrário, estou afirmando que completei 24 anos em meu último aniversário. E se digo, como no exemplo anterior, que há 400 páginas em um livro, não estou afirmando que o livro contenha precisamente aquele número de páginas, mas apenas que o número 400 dá uma estimativa bem confiável do tamanho do livro. É claro que, se eu trabalhasse para um editor e desse a ele uma estimativa do tamanho do livro com duas páginas a menos, isso poderia custar muito dinheiro a ele e meu emprego a mim. Mas, na ilustração do professor fazendo uma estimativa diante da classe, teria sido inapropriado dizer que ele errou. Mesmo usando a mesma linguagem nas duas situações, faço uma afirmação diferente na primeira situação da afirmação que faço na segunda. E assim a quantidade de precisão exigida e esperada é outra. Em um dos casos, cometi um erro, no outro, não.

Nesse sentido, uma afirmação pode ser explícita ou implícita. Se alguém me pedir para citar uma passagem bíblica e eu responder: "A passagem diz mais ou menos assim", estou fazendo uma afirmação *explícita*, estou dizendo: "Darei a essência dela, mas não as palavras exatas". Mas é claro que, na linguagem, é raro alguém fazer suas afirmações de forma tão explícita. Quando uma pessoa diz sua idade, raramente diz: "Estou informando uma aproximação". Pelo contrário, ela simplesmente aceita o hábito de aproximar a idade de alguém pelo último

ordinários, não técnicos, da verdade. Deste modo, assim como na acusação de "ignorância da cultura" mencionada em uma observação anterior, o problema está do outro lado. Para outro exemplo de anti-inerrantistas usando a Bíblia como um "livro de ciência", veja o capítulo 28, "Problemas bíblicos".

aniversário, considerando que as pessoas entenderão esse costume e não serão iludidas pensando que sua resposta é absolutamente precisa. Ao seguir esse costume, as pessoas entendem que se está fazendo uma reivindicação *implícita*.

Assim também na leitura da Bíblia é importante saber bastante a respeito da linguagem e da cultura do povo para saber que afirmações os personagens e escritores originais provavelmente estavam fazendo. Quando Jesus conta parábolas, ele não diz sempre explicitamente que suas palavras são figuras. Mas sua audiência entendia o que ele estava fazendo e nós também deveríamos entender. Uma parábola não tem a pretensão de ter exatidão histórica, mas afirma estabelecer uma verdade significativa por meio de uma narrativa provavelmente não histórica.

Desse modo, acredito ser útil definir *inerrância* com mais precisão [!], dizendo que *a linguagem inerrante cumpre seu papel*. Quando dizemos que a Bíblia é inerrante, queremos dizer que a Bíblia cumpre suas reivindicações.

Ora, muitos escritores têm enumerado o que, certas vezes, são chamadas qualificações da inerrância: a inerrância é compatível com a gramática não refinada, a narrativa não cronológica, números arredondados, citações imprecisas, descrição fenomenal pré-científica (*e.g.*, "o Sol nasceu"), uso de figuras e símbolos, e descrições imprecisas (como Marcos 1.5, que diz que todos da Judeia e de Jerusalém foram ouvir João Batista). Eu concordo com estes pontos, mas não os descrevo como "qualificações" de inerrância. Essas são, simplesmente, aplicações do significado básico de inerrância: de que ela assevera verdade, não precisão. Linguagem inerrante é linguagem que cumpre seus próprios propósitos, não as reivindicações feitas a ela por leitores inconscientes.

Tome a "gramática coloquial" como exemplo. Nas línguas naturais, há muitas variações na gramática, estilo e sotaque. Os gramáticos tendem a elevar um grupo de variações como padrão. Assim, a fala predominante em Berlim é considerada "bom alemão". A fala predominante em Amsterdã é "bom holandês" e assim por diante.[19] Pode ser que exista certa importância nisto como meio de incentivar a uniformidade da linguagem na escrita e discurso públicos. Mas isso é, de certa maneira, arbitrário. Precisamos lembrar que essa tendência vem dos gramáticos, não da revelação divina. Nenhuma norma divina requer que falemos o que os gramáticos descrevem como "boa" linguagem. Deus nunca nos diz para falar a linguagem da elite acadêmica, nem para menosprezar as variações de linguagem como "erro".

O próprio Novo Testamento foi escrito não no grego literário de Tucídides e Platão, mas no grego *koinê*, a linguagem do povo. Dentro do Novo Testamento, alguns escritores, tais como Lucas e o escritor aos Hebreus, se destacam pela boa

[19] Entretanto, suspeita-se que tal "bem falar" seja determinado, frequentemente, pelo discurso das universidades, onde os próprios gramáticos se sentem mais em casa.

impressão que dão de seu estilo literário. Mas a Escritura nunca reivindica ter sido escrita com a linguagem mais impressionante ou de acordo com a mais perfeita gramática. O que ela reivindica é ser *verdade*. E a verdade pode ser expressa em qualquer dialeto. Em português, "tô indo" é considerado menos adequado do que "eu estou indo", mas o significado de ambas as frases é claro. Elas dizem a mesma coisa e ambas podem expressar verdade.

Às vezes as pessoas pensam que, se a Escritura é a Palavra de Deus, ela deve ser escrita na linguagem mais elevada, linguagem digna de Deus. Podemos imaginar Deus falando qualquer coisa menos do que o português de Camões? Mas isso é um equívoco. A intenção de Deus é falar a pessoas comuns. Como João Calvino afirma, ele "se acomoda" a nós; ele desce ao nosso nível.[20] Assim, ele fala tanto na linguagem elevada de Lucas, o médico, quanto na linguagem mais simples do pescador Pedro. Se eles ou outra pessoa usar a gramática considerada pobre pelos gramáticos modernos, esse fato nada significa para a inerrância da Bíblia.

Considere a narrativa não cronológica. No escrito histórico moderno, consideramos que o autor está retratando acontecimentos em ordem cronológica, a menos que diga algo diferente, ou a menos que exista algum tipo de intenção novelística. Mas (1) As porções históricas da Escritura (principalmente Gênesis–Ester e os quatro evangelhos) não são histórias acadêmicas no sentido moderno. O propósito delas é narrar os atos de Deus para redimir o seu povo. (2) A Bíblia não *reivindica* contar todos esses eventos em ordem cronológica precisa. Algumas vezes existe tal reivindicação para um grupo específico de acontecimentos: por exemplo, em Mateus 8.1 lemos: "Ora, descendo ele do monte, grandes multidões o seguiam". Essa passagem faz uma afirmação de que Jesus ensinou na montanha, e que, ao final, as multidões o seguiram. Mas muitas vezes tal alegação não existe.

Em geral, a Escritura não afirma que os registros que apresenta das palavras das pessoas são literais.[21] Na linguagem comum, normalmente parafraseamos as palavras de um locutor. Geralmente as pessoas entendem que estamos fazendo isso, de tal maneira que não precisamos afirmar explicitamente que nossa citação é imprecisa. É claro que, em artigos acadêmicos, citações de palavras de outros exigem sinais de citação ou diferença de alinhamento do texto, notas de rodapé, e/ou documentação bibliográfica. Essas indicações constituem, dentre outras coisas, uma

[20] Acomodação não significa que Deus fala de maneira errada a nós, como alguns têm afirmado. Pelo contrário, significa que ele fala verdade de tal modo que podemos entendê-la, até onde possa ser entendida por seres humanos. Muitas vezes os teólogos comparam a adaptação divina à dos pais aos seus filhos pequenos. Mas um pai ou mãe sábio, mesmo escolhendo uma linguagem simples para usar com seus filhos, não mente a eles.

[21] Uma exceção é Gálatas 3.16, na qual Paulo faz um ponto interpretativo sobre a forma singular de "semente" encontrada em Gênesis 22.18.

afirmação de que nossas citações são precisas. Mas essas convenções não existiam no período bíblico. Nos manuscritos originais da Escritura, não existem sinais de citação. Não há qualquer sistema de documentação formal. Quando Jesus citava Moisés, normalmente não havia razão para esperar que essa citação fosse exata. Na linguagem comum, é perfeitamente adequado apresentar o ponto principal das palavras de alguém sem precisão, ou até mudar a citação para mostrar algo que, de outra maneira, seria ignorado. E a Escritura, repito, é linguagem comum.

Concluo que a Escritura é inerrante porque a palavra pessoal de Deus não pode ser qualquer outra coisa exceto verdade. Quando ele nos dá informação proposicional – e com certeza o faz – essa informação é confiável, ainda que expressa em linguagem cotidiana, não técnica. A Palavra escrita, além disso, é tão inerrante quanto a mensagem oral dos profetas e apóstolos. E a palavra deles é tão inerrante quanto a própria voz divina.[22]

[22] Para uma interação crítica com outros pontos de vista a respeito da inerrância bíblica dentro do contexto das igrejas evangélicas, veja minhas resenhas dos livros de Peter Enns, N. T. Wright e Andrew McGowan.

Capítulo 27

O fenômeno da Escritura

A concepção de que a Escritura é inerrante tem duas objeções principais. A primeira é que esse ponto de vista interpreta mal o *propósito* da Escritura. A segunda é que isso é inconsistente com o *fenômeno* da Escritura.

Com respeito ao propósito da Escritura, muitos têm argumentado que a Escritura foi escrita para nos informar sobre a salvação, não sobre questões referentes a história, geografia, ciência e assim por diante. Abordei essa objeção de certa forma nos capítulos 24 e 25, quando discutimos o conteúdo da Escritura, e considerarei mais a esse respeito no capítulo 31.

Para revisar e reforçar:

1. A Escritura não faz qualquer tipo de distinção geral entre sagrado e secular, entre questões de salvação e meras questões terrenas.
2. A Escritura fala não apenas de salvação, mas também da natureza de Deus, criação e providência como pressupostos da salvação. Mas esses tópicos lidam com tudo no mundo e com todas as áreas da vida humana. Assim, a Escritura faz afirmações não somente sobre a salvação estritamente, mas sobre a natureza do universo.
3. A salvação sobre a qual a Escritura fala é uma renovação abrangente da vida humana, que se estende a todos os aspectos da vida e pensamento humanos. Desta maneira, nenhuma área da vida humana está fora do interesse da Escritura.
4. A salvação sobre a qual a Escritura fala tem sua existência no tempo e no espaço. A redenção e ressurreição de Jesus são acontecimentos da história real, que ocorreram em tempo e local reais. Nossa compreensão de história, geografia e ciência deve ser consistente com essa narrativa, e com sua pré-história no Antigo Testamento.
5. A Escritura é palavra pessoal de Deus para nós. Ao sermos confrontados com essa palavra pessoal, não nos cabe escolher em que áreas Deus pode dirigir-se com autoridade. Depois de ele falar conosco, podemos discernir, de maneira geral, o assunto que ele escolheu tratar. Mas essa percepção não nos dá o direito de limitar sua fala a este assunto específico ou admitir que todas as outras palavras de Deus devem tratar do mesmo assunto.

Por essas razões, não é possível traçar um limite nítido entre uma área (questões

de salvação) sobre a qual a Escritura fala inerrantemente e outra área (o mundo secular) com respeito à qual ela pode errar.

A outra objeção diz respeito ao *fenômeno* da Escritura. Fenômenos são aparências, o modo como as coisas parecem ser para nós. Immanuel Kant distinguiu entre fenômenos, aparências, e o *nômeno*, o mundo como realmente é, sem consideração de nossa experiência. Ora, quando leitores observam a Escritura, lhes *parece* que ela contém erros. Assim, muitos escritores têm afirmado que não devemos deduzir nossa doutrina da Escritura somente de seu ensino a respeito de si mesma, mas deveríamos considerar os fenômenos. E se consideramos seriamente os fenômenos, dizem eles, não conseguiremos concluir que a Escritura é inerrante. Essa abordagem é chamada, algumas vezes, de *indutiva*, em contraste com a abordagem *dedutiva* apresentada no capítulo 26, que aborda a inerrância como conclusão do ensino da Escritura sobre si própria.

Creio que o método indutivo, assim descrito, é um método imperfeito para determinar o caráter da Escritura. É claro que a Escritura contém "dificuldades", problemas, erros aparentes. Mas que papel eles desempenham em nossa formulação da doutrina da Escritura? É importante lembrar que *todas* as doutrinas da fé cristã são cercadas por problemas. Do ponto de vista de muitos leitores, a doutrina da soberania de Deus parece entrar em conflito com a responsabilidade dos seres humanos, e essa contradição aparente tem levado a muitas disputas teológicas. A doutrina da Trindade diz que Deus é três e é um, e não é fácil colocar em palavras a relação entre sua trindade e sua unidade. Quando falamos sobre Cristo, nos defrontamos com o paradoxo de que ele é tanto Deus quanto homem, eterno e temporal, onisciente e limitado em seu conhecimento. Alguém argumentaria que, por causa desses problemas, não deveríamos confessar que Deus é soberano, que o homem é responsável, que Deus é três em um, que Jesus é divino e humano?

A própria natureza da fé cristã é crer na Palavra de Deus *apesar* da existência de dificuldades não resolvidas. Quando Deus disse a Abraão que ele e sua esposa, Sara, teriam um filho, essa promessa foi cercada por dificuldades. Como um homem de mais de 100 anos poderia gerar uma criança? Como uma mulher que já havia passado muito de seu período fértil poderia gerar um filho? Do ponto de vista humano (mesmo na época de Abraão), o cumprimento de tal promessa parecia altamente improvável. Mas Romanos 4.19–21 diz isto:

> E, sem enfraquecer na fé, embora levasse em conta o seu próprio corpo amortecido, sendo já de cem anos, e a idade avançada de Sara, não duvidou, por incredulidade, da promessa de Deus; mas, pela fé, se fortaleceu, dando glória a Deus, estando plenamente convicto de que ele era poderoso para cumprir o que prometera.

Abraão não ponderou nas palavras de Deus comparando-as aos problemas e concluindo que a promessa de Deus não poderia ser cumprida. Ele também não deteve seu julgamento, esperando que os problemas fossem solucionados antes de se comprometer. Nem mesmo pensou que os problemas diminuíram a *probabilidade* de a palavra de Deus ser cumprida. Ele não duvidou nem um pouco, apesar das dificuldades. Ele se fortaleceu cada vez mais na fé e deu glória a Deus. Ele estava "plenamente convicto". E o versículo 22 continua: "Pelo que isso lhe foi também imputado para justiça". Paulo fala sobre a fé de Abraão como modelo para a nossa.[1] Nós, também, devemos confiar na promessa de Deus, apesar das dificuldades.

Desse modo, o método apropriado, na teologia, não é suspender a decisão até que os problemas sejam solucionados. Pelo contrário, é crer na palavra pessoal de Deus, apesar dos problemas. Nunca solucionaremos todos os problemas desta vida. Por isso vivemos pela fé, não pelo que vemos. Essa também deve ser a nossa atitude quando procuramos formular a doutrina da Escritura. Quando dizemos que a Escritura é inerrante, encontramos muitos problemas. Mas a reivindicação que a Escritura faz de sua inerrância é completamente clara: não há dúvida. É palavra pessoal de Deus para nós. Devemos crer nela, apesar de podermos ser tentados a crer por meio de um exame indutivo dos fenômenos.

A situação seria diferente se a própria reivindicação da Escritura fosse incerta. Se a própria reivindicação da Escritura de ser a Palavra de Deus fosse problemática e, então, descobríssemos, pelos fenômenos, que o texto bíblico estava cheio de problemas não solucionados, bem que poderíamos reconsiderar nossa suposição inicial. Mas, como vimos, ninguém pode duvidar, de modo razoável, que a Escritura *reivindica* ser Palavra escrita de Deus. Em quase todas as páginas da Escritura, aprendemos que Deus fala palavras pessoais ao seu povo, palavras de autoridade máxima, palavras das quais precisamos para a nossa salvação eterna e nossa vida aqui na terra. E aprendemos que essa Palavra assume forma escrita, pois é intenção de Deus governar sua igreja por intermédio de um livro. Considerando a difusão deste ensino bíblico, não podemos questioná-lo com base nos problemas encontrados nos fenômenos.

Não quero dizer com isso que devamos nem que possamos ignorar os fenômenos. Ignorar os fenômenos seria ignorar a própria Palavra. Deus nos convida a meditar em sua Palavra (Sl 1.2) e viver cada palavra dela (Dt 8.3; Mt 4.4). Ao fazer um estudo profundo da Palavra de Deus, devemos investigar os problemas, pois quando temos um problema, isso significa que nossa compreensão é incompleta.

[1] A fé de Abraão não era perfeita, como está evidente em Gênesis 12.10–20; 16.1–4; e 20.1–18. Mas ele não duvidou da promessa de Deus de que ele e Sara teriam um filho, ou que Deus preservaria a vida do filho (Gn 22.1–19).

Devemos pensar a respeito dos problemas e solucioná-los, se possível, para a nossa própria edificação e a daqueles a quem ensinamos.

Entretanto, ao lidar com problemas, não devemos retroceder à autonomia intelectual (lembre-se dos capítulos 3–7), supondo que a razão humana seja o critério final da verdade. Pelo contrário, devemos estudar os problemas com fé, pressupondo que Deus é real e que ele nos deu suas palavras pessoais na Escritura. Sua Palavra, não nossa própria sabedoria, deve ser o nosso padrão máximo. Isso é verdade a respeito de todas as nossas atividades, portanto, certamente é verdade a respeito do estudo da própria Escritura.

E não devemos exigir que todos os problemas sejam solucionados antes de receber a Escritura pela fé. Como vimos no caso de Abraão, não é assim que a fé cristã funciona. Na fé cristã, a Palavra de Deus determina como devemos olhar para os problemas.

Uma vez vivendo pela fé, os problemas parecem ser diferentes. Os problemas provam a nossa fé, mas não se comparam ao peso do testemunho de Deus. Isso foi verdade para Abraão, mesmo que ele tenha tido apenas alguns encontros individuais com Deus. Nós já tivemos bem mais do que isso: três mil anos de história nos quais Deus tem falado ao seu povo e autenticado sua palavra (pela voz divina, proclamação apostólico-profética, Palavra escrita e, é claro, por meio de seu Filho, Jesus Cristo) como verdade. Essas revelações têm levado à formação de um modo cristão de pensar, uma mente cristã. Para essa mente, os ataques à Escritura nunca são dignos de crédito porque devem vencer o enorme peso do testemunho do próprio Deus.

Nós temos problemas com a Escritura por duas razões: finitude e pecado. Por causa da nossa finitude, temos problemas para entender a imensa profundidade da natureza e das ações de Deus: como ele pode ser um e três ao mesmo tempo, como ele pode ser eterno e mesmo assim fazer parte da história, como ele pode ser bom e ainda assim permitir o mal, como ele pode ser soberano e mesmo assim nos julgar responsáveis pelo que fazemos.

Nossa finitude também nos impede de ter um conhecimento abrangente do mundo de Deus, do curso da natureza e da história. É difícil entendermos culturas tais como as descritas na Bíblia, tão distantes da nossa no espaço e no tempo. Não é fácil entender o trabalho social de culturas tribais e monárquicas, os costumes subjacentes às histórias bíblicas, a natureza da poesia bíblica, as formas pelas quais o significado dos textos é afetado pelas práticas literárias.

Quando lidamos com problemas da Bíblia, então, é importante estarmos conscientes destas limitações, isto é, ler humildemente. Quando nos defrontamos com um problema, não é vergonha nenhuma dizer: “Não sei como isso pode ser solucionado”. Cientistas sempre fazem isso, quando encontram um fenômeno que parece se conduzir de modo contrário à teoria em que eles acreditam. Por outro lado,

quando a evidência da teoria é substancial, o cientista supõe corretamente que o fenômeno pode, *de alguma maneira*, ser conciliado com a teoria, mesmo se ele não souber como isso acontecerá.

A outra razão pela qual temos problemas com a Escritura é o pecado. Romanos 1, como vimos, nos diz que pecadores "mudam" a verdade da clara revelação de Deus em mentira. Eles fazem o mesmo com a Escritura, até que, ou a menos que, o Espírito efetue uma mudança radical em sua perspectiva (Lc 24.25; Jo 5.37–40; 2Co 3.14). Por causa do Espírito, os cristãos têm os meios para vencer a distorção pecaminosa da Escritura. Mas somos passíveis de pecar nesta vida e estamos sujeitos, todos os dias, à tentação de Satanás. Satanás nos tenta para a incredulidade, bem como para o mau procedimento.

Assim, algumas vezes os cristãos pensam como os incrédulos. Muitas vezes os cristãos atribuem autoridade ao academicismo liberal – como vimos, academicismo comprometido com a leitura da Bíblia como um livro humano qualquer. Tal erudição geralmente defende que a cosmovisão bíblica *não pode* ser verdadeira: que milagres não podem ocorrer, que profecia referente a previsões é impossível, que Deus não pode falar palavras e sentenças aos seres humanos.

O tipo de academicismo que seria autônomo normalmente é arrogante em suas colocações. No passado, tais eruditos falaram dos "resultados indubitáveis do academicismo moderno". Atualmente não se ouve essa frase com frequência. A maioria destes "resultados indubitáveis" tem sido questionada. Mas a facilidade com que os acadêmicos modernos podem afirmar que determinada porção de um versículo de Gênesis deve ter sido escrita por um autor diferente é surpreendente, bem como que uma sentença atribuída a Jesus em um dos evangelhos deve ter se originado em um ambiente diferente do demonstrado no próprio evangelho. Em resposta à afirmação de Rudolf Bultmann de que a personalidade de Jesus não era importante para Paulo e João, C. S. Lewis, que era especialista em literatura clássica, contesta: "Por qual estranho processo esse instruído alemão passou para se fazer cego ao fato que todo homem, exceto ele mesmo, vê?"[2] E depois:

> Esses homens pedem-me para crer que podem ler as entrelinhas dos textos antigos. O que está evidente é a inabilidade óbvia de lerem (em qualquer sentido digno de discussão) as próprias linhas. Eles afirmam ver as menores sementes e não podem ver um elefante a dez metros em plena luz do dia.[3]

A diferença entre os críticos liberais da Bíblia e os cristãos que creem não é

[2] C. S. Lewis, "Modern Theology and Biblical Criticism", em Walter Hooper (org.), *Christian Reflections* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), p. 156.

[3] *Ibid.*, p. 157.

meramente acadêmica, de ponto de vista; nem é simplesmente uma diferença na pressuposição (apesar de certamente ser). É uma diferença moral. O liberal lê o texto com uma visão incrivelmente exaltada de sua própria competência para entender as culturas e os autores antigos nos menores detalhes. Os cristãos devem se lembrar de que nossa fé nos separa profundamente da tradição liberal. Muitas vezes somos tentados a responder à arrogância deles com mais arrogância. Devemos evitar essa tentação, pela graça de Deus. Como veremos, muitas vezes isso significa respondermos às dificuldades bíblicas com um honesto "não sei".

Capítulo 28

Problemas bíblicos

Grande número de escritores tem lidado com dificuldades específicas na Bíblia, dificuldades que alguns têm afirmado implicar na existência de erros na Escritura. Tais dificuldades existem. Norman L. Geisler e Thomas A. Howe acreditam que seu livro *When critics ask*[1] oferece "respostas a todas as perguntas principais já levantadas a respeito da Bíblia – mais de 800 no total".[2] Quer esse número seja completamente preciso ou não, certamente existem perguntas demais a serem discutidas no atual volume. Meu livro é, basicamente, uma *doutrina* da palavra de Deus e da Escritura, um tratamento teológico sistemático do assunto. Meu interesse está no que a Escritura ensina a respeito de si. É normal que em livros como este não haja muita argumentação a respeito de dificuldades bíblicas específicas. Apesar disso, os leitores devem receber algum tipo de orientação sobre como lidar com tais problemas. Tentarei proporcionar isso aqui – com base, é claro, no fundamento doutrinário e epistemológico que apresentei nos capítulos anteriores.[3]

Contudo, primeiramente devemos nos conscientizar de que dificuldades na Bíblia não são descobertas recentes. Muitas delas eram conhecidas dos antigos pais da igreja. Aproximadamente em 178 d.C., o filósofo Celso, seguidor de Platão, escreveu *A verdadeira palavra*, uma crítica ao Cristianismo. O escritor cristão Orígenes (185–254) replicou minuciosamente em *Contra Celso*. Nessa obra ele lida com muitas das mesmas dificuldades que temos hoje. Atualmente, a quantidade de literatura que trata das dificuldades na Bíblia é enorme. Minha impressão é que para cada problema levantado pelos críticos da Bíblia pelo menos três soluções têm sido propostas por teólogos cristãos, estudiosos da Bíblia e apologetas. Assim, ninguém deve supor que os pensadores cristãos foram paralisados por qualquer uma destas questões. Em minha opinião, nem todas as soluções que eles apresentam são plausíveis, mas muitas são.

Nossa fé não depende de nossa habilidade de solucionar esses problemas. Como afirmei no último capítulo, é perfeitamente legítimo deixar de lado os problemas sem solução, pois a evidência positiva para a verdade da Escritura é enorme. Mas é tranquilizador saber que existem soluções *possíveis*, pelo menos, para a maioria dos

[1] Wheaton, IL: Victor Books, 1992.

[2] *Ibid.*, p. 10. Na página 605, os autores incluem uma bibliografia de catorze outros livros dedicados à discussão de dificuldades bíblicas específicas.

[3] Veja também minhas resenhas dos livros de Peter Enns, N. T. Wright e Andrew McGowan.

problemas na Bíblia.

Escritores evangélicos frequentemente dizem que, apesar de existirem muitas dificuldades na Bíblia, ninguém nunca *provou* a existência de um único erro. Isso é verdade. Para recusar a afirmação dogmática de que *não* há solução para um problema, isto é, de que o problema significa erro, é necessária apenas uma solução *possível*. Mas, pensando de maneira mais profunda, nenhum problema tem tal peso de aniquilar a premissa fundamental da epistemologia cristã: que a Bíblia é palavra pessoal permanente de Deus, dada a nós para ser crida e obedecida.

No restante deste capítulo, alistarei os tipos gerais de problemas bíblicos e alguns recursos para lidar com eles.

PROBLEMAS TEOLÓGICOS

Estes incluem problemas como a conciliação da singularidade de Deus com sua tripersonalidade, a soberania de Deus e a responsabilidade humana, a bondade e a onipotência de Deus e a existência do mal, a eternidade de Deus e sua revelação no tempo, a bondade original de Adão e sua queda no pecado, a divindade e a humanidade de Jesus, a responsabilidade individual e o papel do sacrifício substitutivo pelo pecado. A maior parte das teologias sistemáticas lida com esses problemas.[4]

Nessas áreas somos confrontados em especial com o mistério. Embora a Bíblia nos fale muito a respeito desses assuntos, há muito que não é tratado e muito mais que nós não entendemos. Não devemos ficar na expectativa de chegar a ter uma compreensão abrangente da natureza de Deus, seu plano eterno e suas ações na história. Certamente devemos esperar que, quando Deus se revelar, teremos a experiência de certo espanto. É característico, na Escritura, que quando Deus se encontra com pessoas, elas são totalmente dominadas por sua grandeza e não têm qualquer tendência para analisá-lo. Aqueles que insistem em ter respostas precisas aos problemas mencionados acima precisam analisar se sua atitude expressa uma humildade adequada diante de seu Criador e Senhor.

Na verdade, seria surpreendente se não existissem tais mistérios na revelação de Deus. Dada a natureza de Deus, sua majestade e sua transcendência, não podemos imaginar que qualquer de nós o pudesse entender em profundidade. Um Deus que pode ser completamente entendido pela razão humana não é o Deus da Bíblia.

Mas não há fundamento para qualquer argumento que afirme que esses mistérios significam erros na Escritura.

A crítica dessas doutrinas geralmente é lógica, é a reivindicação de que essas

[4] Em minha obra, veja especialmente *DG* e *SBL*.

doutrinas se contradizem: é dito, por exemplo, que Deus não pode ser um e três, porque isso significaria que ele é um e não é um, uma contradição lógica.

Pode parecer que contradições lógicas são fáceis de ser identificadas: qualquer proposição que afirme que X é A e não é A é contraditória. Assim, dizer que Deus é um e não é um é uma contradição. Mas a lógica (a maioria dos textos elementares dirá) requer que raciocinemos com mais cuidado. Se alguém diz que X é A e depois diz que X não é A, existe uma contradição somente se em ambas as afirmações A é usado no mesmo sentido, ao mesmo tempo e com respeito ao mesmo ponto de vista. As sentenças "Todos os homens são mortais" e "Alguns homens são imortais" soam contraditórias. Mas elas não são contraditórias a menos que *mortais* signifique a mesma coisa em ambas as sentenças, ao mesmo tempo e com respeito ao mesmo ponto de vista. Se a palavra "mortais" for usada literalmente em uma sentença e figurativamente em outra, não há contradição.

De maneira semelhante, "Deus é um" não contradiz "Deus não é um" na confissão trinitária da igreja, pois, nessa confissão, a igreja não afirma e nega a singularidade de Deus no mesmo sentido da palavra singularidade. Nós confessamos que Deus é uma *substância* ou *essência*, mas três *pessoas*. Não há mais contradição aqui do que no caso de alguém dizer que Abraham Lincoln tinha dois braços, mas apenas um coração.

O mistério se instala quando começamos a perguntar o que significa *substância* e *pessoa*. Teólogos têm proposto definições instantâneas destes termos, mas não fica perfeitamente evidente como ser uma substância divina difere de ser uma pessoa divina. Precisamos ter definições precisas destes termos para refutar a acusação de contradição? Eu diria que não. Fazendo um paralelo: se digo que tenho dois *bilbs*, mas apenas um *glud*, existe mistério no que estou dizendo porque não temos definições dos termos em itálico? Mas, considerando que esses termos podem ser definidos de modo aceitável, não há razão para pensar que a declaração é contraditória. Mas se alguém quiser mostrar que é, recai sobre ele o ônus da prova.

Muitas vezes, quando existe a aparência de contradição, uma leitura mais cuidadosa dissipa tal aparência. As pessoas dizem com frequência que a afirmação "Deus controla todas as coisas" contradiz "os seres humanos são responsáveis". Mas isso depende, com mais precisão, do que queremos dizer com controle divino e do que queremos dizer com responsabilidade humana. Repetindo, não é exatamente fácil identificar uma contradição lógica. O mesmo é verdade para todos os outros problemas teológicos relacionados acima.[5]

PROBLEMAS ÉTICOS

[5] Examino o papel da lógica com mais detalhes em *DKG*, p. 257–316.

Críticas à Escritura têm sido incentivadas tanto contra os ensinos éticos da Escritura como contra as ações de Deus e de personagens da Bíblia. Quanto às ações de personagens bíblicos, deve-se lembrar que a Escritura não apoia todas as atitudes do povo que ela descreve, até mesmo aqueles que têm reputação de santidade. Mesmo as pessoas mais marcantes da Bíblia, tais como Noé, Abraão, Moisés e Davi, caíram em pecado horrível. Isso é apenas o que devemos esperar, já que a Escritura ensina que "todos pecaram e carecem da glória de Deus" (Rm 3.23).

É claro que a Bíblia ensina que o próprio Deus e Jesus Cristo não têm pecado. Mesmo assim eles também receberam críticas. Alguns perguntam como um Deus de amor poderia enviar pessoas para o inferno. Outros consideram que Jesus é muito egocêntrico, fazendo a vida eterna depender do que as pessoas pensam dele. E muitos discordam dos princípios éticos que Deus estabeleceu na Escritura.

Um dos principais problemas com tais argumentos é que, na ausência de um fundamento teísta para a ética, a divergência ética corre solta em nossa sociedade. As pessoas culpam a Bíblia pela condenação ao homossexualismo, por exemplo. Mas o argumento fica bem sombrio quando alguém pergunta por que deveríamos aceitar os pontos de vista da sociedade moderna e rejeitar os da Escritura. Como determinamos o certo e o errado?

Na história da filosofia secular, há pelo menos três teorias sobre como devemos tomar decisões éticas.[6] Na ética *existencial*, julgamos por meio de nossa subjetividade interior – sentimento ou consciência. Mas as pessoas têm conseguido justificar até as piores atrocidades apelando para essa subjetividade. Na ética *teleológica*, fazemos escolhas de acordo com a quantidade de felicidade que elas trazem – ao indivíduo ou à sociedade, a predominância de prazer sobre a dor. Mas tais avaliações também têm levado a atrocidades, tais como a usurpação dos direitos de minorias de tal modo que uma maioria possa ser mais feliz. Na ética *deontológica*, as pessoas tomam decisões de acordo com regras objetivas. Mas é muito difícil para uma pessoa convencer outra de quais são as regras objetivas.

Em minha opinião, o único fundamento para a ética está na palavra do Deus pessoal absoluto da Escritura.[7] Nenhum princípio impessoal tem a habilidade ou a autoridade de nos dizer o que fazer. A convicção ética flui da lealdade às pessoas. O princípio ético absoluto flui de uma pessoa que é absoluta. E somente na Bíblia encontramos um Deus que é verdadeiramente absoluto e pessoal ao mesmo tempo.

Mas se o Deus da Escritura é o que afirmamos ser, o padrão final para a ética humana, então ele está fora do alcance da crítica. Ele deu suas palavras pessoais a nós, e não ousamos achar erro nelas. Podemos lutar com a questão de como *aplicá-*

[6] Para uma argumentação mais completa, ver *DCL*, p. 19–125.

[7] Defendi essa posição em *ibid.*, e em *AGG*, p. 89–118.

las a esta ou aquela situação, mas os princípios em si não podem ser menos do que lei para nós.

Às vezes, quando tais questões surgem, é útil tentar entender melhor as razões para o comportamento de Deus tal como ele revelou na Escritura. Por exemplo, a Escritura não é silenciosa a respeito de por que um Deus amoroso destinaria alguns para a punição eterna, pois ela também ensina que (1) Deus é um Deus de justiça, bem como de amor; (2) rebelião contra o Criador do céu e da terra é um crime que merece a mais elevada punição; e (3) aqueles que vão para o inferno não estariam felizes no céu, onde tudo da vida corresponde a louvar a Deus. Mas é claro que essas considerações não respondem à pergunta mais importante: por que Deus planejou eternamente que alguns se rebelariam contra ele e passariam a eternidade sem redenção? A essa pergunta Paulo pode replicar apenas assim: "Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus?! Porventura, pode o objeto perguntar a quem o fez: Por que me fizeste assim?" (Rm 9.20). Quando chegamos às perguntas mais fundamentais, devemos escolher entre a sabedoria misteriosa da palavra pessoal de Deus e nosso próprio pensamento autônomo. Apenas a primeira opção é adequada para o nosso relacionamento pactual com Deus.

PROBLEMAS FACTUAIS

Muitas dificuldades na Bíblia têm a ver com alegações de que a Bíblia está realmente errada acerca de algo. Um escritor é conhecido por se opor à inerrância ao negar que a semente de mostarda é a menor de todas as sementes, como Jesus parece ensinar em Mateus 13.31–32. Mas, naquela passagem, Jesus está se referindo, evidentemente, às sementes que os agricultores palestinos semeavam em seus campos naquela época. Certamente não há necessidade, no contexto, de uma informação maior do que essa. E a semente de mostarda é, dentro daquele universo delimitado pelo discurso, a menor semente.

Muitos problemas desse tipo lidam, semelhantemente, com interpretações errôneas de textos bíblicos. Várias vezes a má interpretação supõe que a Escritura está fazendo uma declaração universal quando, na verdade, ela está se referindo somente a um contexto limitado. Lembre-se de novo que a Escritura geralmente fala da maneira como pessoas comuns falam, exceto quando lida com mistérios grandiosos. Imaginar que Jesus, na parábola de Mateus 13.31–32, estava dando aos seus ouvintes a conclusão de uma abrangente taxonomia botânica é um absurdo e exigir que leiamos o texto assim é irresponsável.[8]

[8] Ouve-se com frequência que os crentes na inerrância leem a Bíblia como um livro de ciências. Mas, com certeza, os críticos da inerrância fazem o mesmo em casos como este.

Assim, a questão da precisão efetiva está relacionada a questões de interpretação. Muitas vezes pensamos que podemos determinar os fatos simplesmente olhando e relatando. Com frequência, as pessoas se referem aos "fatos inegáveis" como um tipo de autoridade final, fatos que supostamente podem ser entendidos fora do contexto ou de alguma interpretação. Mas não existem fatos assim.[9]

Muitas vezes o que as pessoas chamam de "fatos inegáveis" ou "fatos sólidos" são as conclusões de várias teorias históricas ou científicas. Mas se há algo que podemos dizer a respeito de tais alegações é que um fato que precisa ser sustentado por uma estrutura teórica muito sofisticada não merece ser chamado de "inegável".

Pior ainda é quando o suposto fato é resultado de uma teoria que, no final, rejeita a autoridade bíblica – isto é, uma teoria fundamentada no raciocínio autônomo. Por exemplo, quando os críticos da Bíblia negam que Jesus pôde realmente andar sobre as águas, transformar água em vinho ou ressuscitar de entre os mortos, certamente suas afirmações supõem que milagres não podem acontecer – uma suposição que contradiz claramente a cosmovisão bíblica.

PROBLEMAS DE CONSISTÊNCIA FACTUAL

Muitos problemas na Bíblia se originam de alegações de que uma afirmação efetiva na Escritura contradiz a outra. A Bíblia, é óbvio, é um grande livro, escrito por muitos autores. Realmente seria forte evidência da inspiração sobrenatural da Escritura se todos esses autores concordassem perfeitamente. Mas os críticos da Bíblia muitas vezes se indispõem a reconhecer tal harmonia.

Por outro lado, se não houvesse contradições *aparentes* nos relatos de fatos da Escritura, os críticos provavelmente suspeitariam de conluio entre os autores. Assim, de maneira paradoxal, a existência de tais aparentes contradições é evidência da verdade da Escritura.

Mas precisamos ser mais específicos. Essas questões aparecem de modo característico em casos nos quais dois escritores bíblicos estão lidando com o mesmo fato ou acontecimento. Os quatro escritores dos evangelhos discutem os mesmos acontecimentos em várias ocasiões com diferentes perspectivas, e os críticos têm destacado pontos em que a concordância deles não é óbvia. Problemas semelhantes

[9] Para um debate mais longo sobre o relacionamento entre fato e interpretação, veja *DKG*, p. 88–89. Depois da publicação de Peter Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 2005), alguém me convidou a participar de um painel que tratava de como os cristãos deviam responder quando a Bíblia entrar em conflito com "fatos inegáveis". Não pude aceitar aquela tarefa por várias razões. Mas sempre me perguntei o que os organizadores daquele painel teriam pensado se eu tivesse revelado minha posição real, a de que não existem "fatos inegáveis".

existem nos relacionamentos entre Reis e Crônicas no Antigo Testamento e também com respeito a referências do Novo Testamento a acontecimentos do Antigo.

Em grande parte, questões de consistência factual são, simplesmente, formas mais complicadas das questões factuais que anteriormente discutimos e devem ser tratadas da mesma maneira que as outras. Cada reivindicação efetiva precisa ser entendida adequadamente, com uma compreensão de seu próprio universo de discurso e sua interpretação correta, com entendimento da flexibilidade das formas literárias.

Por exemplo, Mateus (4.5–10) apresenta as tentações que Jesus sofreu no deserto em ordem diferente da de Lucas (4.5–12). Mateus apresenta a tentação do pináculo do templo como a segunda, enquanto Lucas a coloca em terceiro lugar. Entretanto, recorde minha explanação no capítulo 26 de que a Escritura nem sempre relaciona os acontecimentos em ordem cronológica, como os textos históricos modernos normalmente fazem. Neste caso, é bem provável que Mateus registre as tentações cronologicamente, enquanto Lucas as reagrupa de modo a levar a um clímax na tentação do pináculo. Os termos que Lucas usa para conectar esses eventos são menos específicos com relação ao tempo do que os que Mateus usa.

Às vezes, quando a questão é a consistência lógica, como em meu debate anterior a respeito de problemas teológicos, deve haver argumentação concernente à natureza da lógica. Por exemplo, Mateus 8.28–34 diz que Jesus curou dois endemoninhados. Mas as passagens paralelas, Marcos 5.1–20 e Lucas 8.26–39, mencionam apenas um. Alguns têm defendido que essas passagens são efetivamente contraditórias. Entretanto, muitos comentaristas evangélicos respondem a essa objeção com um simples ponto lógico: se havia dois, então havia um. Seria uma contradição lógica se Marcos e Lucas tivessem acrescentado que Jesus curou *apenas* um. Mas eles não dizem nada que sugira isso.

Por que Marcos e Lucas negligenciariam o segundo endemoninhado? Pode ter havido várias razões. Talvez eles não soubessem que havia dois, mas Mateus tenha descoberto isso por um testemunho adicional. Talvez o mencionado por Marcos e Lucas fosse mais famoso, ou infame: a cura deste é que realmente foi a grande notícia. Mas certamente ninguém pode dizer que não há explicação possível para a diferença. E se há uma explicação possível, então ninguém pode dizer que esses registros são contraditórios.

E se não pudermos identificar nem sequer uma explicação possível? Mesmo assim, não há como provar que não existe uma. Nenhum de nós estava lá e é impossível para nós, em nossa distância atual, enumerar todas as possíveis combinações de circunstâncias que levaram ao problema que temos diante de nós. Talvez exista uma explicação conhecida apenas por Deus. Seria necessário provar que não há tal explicação para demonstrar que esses relatos bíblicos são

contraditórios.

Assim, a pergunta é: em face à suposta contradição, em quem acreditamos? Em Deus, que se dirige a nós com sua palavra pessoal, ou em certo crítico da Bíblia que crê, mas não pode provar, que o texto é contraditório? Para aqueles comprometidos em obedecer as palavras pessoais de Deus, a resposta é óbvia.

PROBLEMAS DE CITAÇÕES E REFERÊNCIAS

Uma área que merece atenção especial nas discussões recentes é a do uso que o Novo Testamento faz do Antigo. Os escritores do Novo Testamento citam, fazem referência e aludem ao Antigo muitas vezes. Com frequência essas referências são problemáticas. As passagens do Antigo Testamento nem sempre parecem justificar seu uso pelo escritor do Novo Testamento.[10]

Por exemplo, Mateus 2.13–14 conta como Jesus e seus pais escaparam do massacre que Herodes comandou contra os bebês, fugindo para o Egito e depois retornando após a morte de Herodes. E então, no versículo 15, Mateus acrescenta:

> "Para que se cumprisse o que fora dito pelo Senhor, por intermédio do profeta: Do Egito chamei o meu Filho."

Aqui, Mateus cita Oseias 11.1, que, em seu próprio contexto, refere-se não a Jesus, mas ao livramento que Israel teve do Egito pela mão de Deus. É fácil observar que o acontecimento descrito em Mateus não "cumpre" a passagem de Oseias da forma direta como entendemos o cumprimento de uma profecia. A passagem de Oseias não é uma *predição* do retorno de Jesus do Egito. Na verdade, as palavras de Oseias parecem referir-se a algo que já havia acontecido, não a um acontecimento futuro. Não é feita qualquer referência clara à vinda de um Messias. Assim, alguns tendem a pensar que Mateus faz um mau uso da passagem de Oseias.

Mas a palavra *cumprir* (*pleroo*) significa "preencher, completar, saciar". Cumprimentos na Escritura não estão limitados a predições que vêm a acontecer. Em Mateus 3.15, Jesus diz que o propósito de seu batismo por João era "cumprir toda a justiça". Jesus passa pelo batismo, apesar de não necessitar de arrependimento, porque, à vista de Deus, é a coisa certa a fazer. Aqui não há predição a ser cumprida em um acontecimento atual. Em Mateus 5.17, Jesus diz que não veio para abolir a lei e os profetas, mas para "cumpri-los". Estudiosos têm debatido acerca do significado

[10] Para um debate que afirma tratar todas as citações, alusões e referências ao Antigo Testamento no Novo, veja G. K. Beale e D. A. Carson, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007). Esses autores acreditam que, em todos os casos de referência do Novo Testamento, há um reflexo apropriado da compreensão do material do Antigo.

disso, mas certamente Jesus não está dizendo que a lei e os profetas são um tipo de predição que se cumpre em seu ministério.

Penso que, em muitas passagens, o termo "cumprir" tem a força de *iluminar*, *refletir* ou *se adaptar*. Na citação que Mateus faz de Oseias 11.1, ele está dizendo que, assim como Deus livrou Israel do Egito, assim também é totalmente apropriado que Deus livre Jesus, o novo Israel e o verdadeiro Israel, do Egito. A vida de Jesus, em pontos cruciais, reflete a experiência de Israel.

É claro que, em muitos casos, o cumprimento da Escritura do Antigo Testamento, especialmente as profecias, é a predição se tornar fato. Quando Mateus 12.17–21 cita o cumprimento, em Jesus, de Isaías 42.1–3, as passagens são relacionadas como predição e cumprimento. Mateus 8.17, que diz que as curas que Jesus fazia cumpriam Isaías 53.4, é algo de um caso intermediário. Isaías está falando do Messias que "tomou sobre si as nossas enfermidades e as nossas dores levou sobre si", o que pode ser entendido como incluindo seu ministério de cura, mas cujo cerne é a obra redentora completa do Messias. Esta não é uma predição de que o Messias curará as enfermidades das pessoas, mas implica, de maneira mais geral, que a obra redentora do Messias tratará das enfermidades e das dores.

Podemos ver, então, que a ideia de cumprimento em Mateus (e penso de modo mais geral) cobre vários relacionamentos diferentes entre profecia e a obra de Cristo. Não há razão para pensar que as citações que Mateus faz do Antigo Testamento são inapropriadas. Na verdade, elas são iluminadoras. Jesus reflete as expectativas messiânicas do Antigo Testamento de variadas maneiras – de fato, de todas as maneiras.

Observando um tipo diferente de exemplo, considere o uso que Paulo faz, em Gálatas 4.21–31, da história de Hagar (Gn 16). Paulo diz:

> Dizei-me vós, os que quereis estar sob a lei: acaso, não ouvis a lei? Pois está escrito que Abraão teve dois filhos, um da mulher escrava e outro da livre. Mas o da escrava nasceu segundo a carne; o da livre, mediante a promessa. Estas coisas são alegóricas; porque estas mulheres são duas alianças; uma, na verdade, se refere ao monte Sinai, que gera para escravidão; esta é Agar. Ora, Hagar é o monte Sinai, na Arábia, e corresponde à Jerusalém atual, que está em escravidão com seus filhos. Mas a Jerusalém lá de cima é livre, a qual é nossa mãe; porque está escrito: Alegrate, ó estéril, que não dás à luz, exulta e clama, tu que não estás de parto; porque são mais numerosos os filhos da abandonada que os da que tem marido. Vós, porém, irmãos, sois filhos da promessa, como Isaque. Como, porém, outrora, o que nascera segundo a carne perseguia ao que nasceu segundo o Espírito, assim também agora. Contudo, que diz a Escritura? Lança fora a escrava e seu filho, porque de modo algum o filho da escrava será herdeiro com o filho da livre. E, assim, irmãos, somos filhos não da escrava, e sim da livre.

Em geral, os protestantes condenam as interpretações alegóricas, mas aqui Paulo apresenta uma. E provavelmente Moisés, ao escrever Gênesis, nunca tenha pensado que Hagar "correspondesse", em qualquer sentido, à Jerusalém dos dias de Paulo. Paulo está impondo uma interpretação de Gênesis 16 que a passagem não sustenta?

Acredito que não. Paulo não está desejando reproduzir o significado original da passagem de Gênesis, ou o significado que possa ter tido para os seus leitores originais, ou até mesmo o significado que teve na mente de seu autor. Pelo contrário, ele está traçando um paralelo, uma "correspondência". Hagar é *semelhante*, de modo significativo, ao Judaísmo dos dias de Paulo, e Isaque, aos cristãos. Paulo está dizendo aos judeus, fisicamente filhos de Isaque, que eles são, na realidade, mais como Ismael (filhos de Hagar) do que como Isaque porque são escravos do antigo pacto. A comparação é ousada, altamente ofensiva para alguns leitores judeus, mas é *adequada*. É semelhante ao que um pastor faz quando diz à sua congregação que eles são como Moisés, ou Davi ou Pedro.

Há muito debate hoje sobre quais princípios governavam os escritores do Novo Testamento no uso que faziam do Antigo. Peter Enns defende que os escritores do Novo Testamento são influenciados pelos métodos interpretativos do Judaísmo do segundo templo, métodos que, algumas vezes, levam a conclusões erradas (apesar de Enns hesitar em dizer que esses métodos na verdade levaram os escritores do Novo Testamento a conclusões falsas).[11] Eu não negaria que os métodos interpretativos do segundo templo influenciaram os escritores do Novo Testamento até certo ponto, apesar de duvidar que quaisquer destes escritores seguiam um método particular de interpretação conscientemente. Entretanto, as doutrinas da inspiração e da inerrância descartam a ideia de que os escritores do Novo Testamento são culpados de citações falsas ou inadequadas.

Ainda assim, penso ser importante reconhecer que existem muitas razões para citar textos, servindo a muitos propósitos edificantes. O Antigo Testamento é valioso em muitas áreas, não apenas como livro de predições. Muitas passagens do Antigo Testamento são convenientes também como ilustrações (até mesmo as alegóricas), como figuras de realidades do Novo Testamento e como leis divinas a serem obedecidas.

Apesar de Enns rejeitar essa possibilidade,[12] penso que o termo que melhor resume as muitas formas como os escritores do Novo Testamento citam o Antigo é o termo *aplicação*. Essa palavra inclui citações para mostrar o cumprimento de predições, a similaridade entre as narrativas do Novo e do Antigo Testamentos, ilustrações alegóricas e muitas outras. Uma citação é legítima se for uma *aplicação*

[11] Enns, *Inspiration and Incarnation*, p. 113–165.

[12] *Ibid.*, p. 115.

legítima do texto do Antigo Testamento.

PROBLEMAS HISTÓRICOS

Como revelei em capítulos anteriores, a história é um elemento importante da Escritura. A religião bíblica é fundamentada em eventos que aconteceram no espaço e no tempo. Não é apenas um conjunto de verdades atemporais ou uma filosofia abstrata. Assim, é importante que as palavras de Deus para nós sejam historicamente corretas. Dizer isso não é invocar alguma ideia moderna de *precisão* histórica (veja o c. 26). Pelo contrário, dada a decisão de Deus de falar a nós em linguagem comum, devemos esperar que as Escrituras contenham verdade confiável acerca dos acontecimentos da redenção, inclusive seu cenário e contexto.

Nossa abordagem à histórica bíblica em geral deveria ser semelhante à nossa abordagem às afirmações factuais individuais, como foi apresentado no princípio deste capítulo. É importante entender o contexto bíblico, a natureza da lógica e o tipo de literatura que estamos examinando. Mas, além destes fatores, as afirmações da Escritura sobre os eventos da história muitas vezes colidem com teorias seculares sobre essa história.

Nessas teorias seculares, as afirmações históricas são frequentemente fundamentadas em considerações que vão além do texto bíblico, tais como arqueologia, escritos extrabíblicos e especulações filosóficas.

Dentre estas últimas, há a teoria de F. C. Baur de que Pedro e Paulo tinham pontos de vista contraditórios a respeito de Cristo, pontos de vista conciliados nos escritos de Lucas. Essa teoria era uma tentativa evidente de impor ao Novo Testamento uma dialética hegeliana: Pedro seria a tese, Paulo a antítese e Lucas a síntese. A maioria dos sucessores de Baur, conservadores e liberais, concordavam em que não havia lugar para tal especulação filosófica no estudo do Novo Testamento.

Não menos especulativo era o ponto de vista de Julius Wellhausen e de outros estudiosos do Antigo Testamento de que a religião de Israel evoluiu de um henoteísmo bárbaro (Yahweh seria um Deus dentre muitos que Israel adoraria) para um monoteísmo grandioso. Eles viram isso como uma passagem do simples para o complexo, imitando o padrão da evolução de Darwin. Mas essa especulação não tinha base no texto bíblico[13] e contradizia profundamente o registro bíblico, que

[13] Julius Wellhausen tomou como exemplo os usos dos nomes divinos nos livros atribuídos a Moisés. Deles desenvolveu a teoria de que esses livros, na verdade, vieram de fontes múltiplas: um tendia a usar o nome divino *Iavé*, outro o nome *Elohim*, outro estava interessado em questões sacerdotais, e um quarto desenvolveu a história deuteronômica; daí, "J, E, P e D". Estudiosos que vieram posteriormente modificaram esse sistema completamente, alguns tornando-o mais complexo (J1, J2, E1, E2, etc.), alguns rejeitando-o totalmente. Hoje, muitos

retratava um Deus que existia de eternidade a eternidade, desde a criação por toda a história, revelando-se consistentemente a sucessivas gerações de seres humanos.

Esses sistemas foram claramente baseados em pressuposições filosóficas que eram não somente extrabíblicas, mas também contrárias à cosmovisão teísta e à epistemologia da Bíblia.

Contudo, outras problemáticas históricas são menos filosóficas, mais focalizadas na disciplina da história como tal. Na maioria das vezes elas se originam da prática de confiar em fontes extrabíblicas e não nas Escrituras, como, por exemplo, confiar em Josefo, em vez de nos escritores dos evangelhos. Mas Josefo, na maior parte das vezes, ratifica as afirmações dos evangelhos e, nas situações em que não o faz, o cristão deveria crer na Palavra inspirada de Deus ou nas ideias de um mero homem?

Semelhantemente, as teorias de arqueólogos não deveriam ser tratadas como autenticadoras de si mesmas. Os arqueólogos descobrem fragmentos de artefatos e ajuntam essas descobertas para criar teorias acerca do contexto histórico de seus artefatos. Esse trabalho deve ser respeitado. Muitas vezes ele tem confirmado afirmações da Escritura, pelo menos por mostrar uma realidade histórica consistente com as declarações bíblicas. Deveríamos esperar que, ao final, toda evidência arqueológica seja consistente com a Palavra de Deus e, havendo contradição aparente, deveríamos tentar abrandar essa aparência, seja repensando as afirmações arqueológicas ou reconsiderando nossas interpretações da Escritura.

Mas a arqueologia não é infalível e não tem a palavra final para os cristãos. Se não podemos encontrar qualquer conciliação plausível entre o texto bíblico e certo conjunto de dados ou teoria da arqueologia, então deveríamos dizer honestamente: "Não sei", e confiar em Deus para a validação final de sua Palavra.

Outras dificuldades bíblicas no campo da história parecem ser simplesmente o resultado de confusão. Por exemplo, em *Inspiration and Incarnation*, Peter Enns parece considerar problemático que outras nações além de Israel tivessem narrativas sobre a criação, histórias sobre o dilúvio, templos, sacerdotes e códigos de lei. Algumas dessas narrativas precediam as Escrituras. Ele questiona como a Escritura pode ser inspirada por Deus se, nesse sentido, ela não é "singular". Replico que singularidade deste tipo não é parte da doutrina da inspiração bíblica. Essa doutrina não requer que a Escritura seja singular neste sentido, apenas verdadeira.

É claro que as histórias da criação e do dilúvio na Escritura diferem em muitos aspectos das de outras nações. Isso é verdade também sobre as instituições legais e de sacerdócio, apesar de haver alguma similaridade. Mas o ponto mais importante é que as instituições épicas e religiosas das nações, com exceção de Israel, honram

estudiosos continuam a falar do "documento J", por exemplo, mas o sistema completo dificilmente desperta a convicção da época de Wellhausen.

outros deuses e não Yahweh e, assim, são muito diferentes da revelação bíblica. Se considerarmos que a criação e o dilúvio foram acontecimentos reais, então não deveria causar admiração que os registros deles sofressem certa distorção ao serem passados de geração em geração para muitas culturas. E não deveria nos surpreender que o verdadeiro Deus, em etapa posterior da história, determinasse dar ao seu povo uma versão pura destes eventos. Na verdade, as tradições não israelitas validam, até certo ponto, os acontecimentos descritos na Escritura. E, nos aspectos em que não a ratificam, o cristão deve ficar com a Palavra de Deus e não com as fontes extrabíblicas. O conteúdo bíblico não é singular em todos os aspectos, mas é singular dentre documentos antagônicos como a única Palavra escrita do único Deus verdadeiro.

Exigir que a Escritura seja absolutamente exclusiva em seu conteúdo em comparação com as tradições de outras nações é confusão. Nada na doutrina bíblica da Escritura requer esse tipo de exclusividade.

Semelhantemente confusa é a noção de que os registros dos mesmos acontecimentos são contraditórios a menos que tenham exatamente a mesma ênfase e perspectiva. Provavelmente é verdade que o Evangelho de Mateus tenha uma audiência judaica em mente, enquanto que Marcos e Lucas, nem tanto. Também é verdade que João apresenta Jesus em longos debates com seus oponentes judeus; os escritores sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas) apresentam menos. Mas essas são diferenças de ênfase ou perspectiva, não de precisão ou verdade. Não é difícil imaginar Jesus misturando em si as qualidades enfatizadas por todos os escritores dos evangelhos. Certamente cada escritor selecionou os aspectos do ministério de Jesus que eram mais úteis aos seus propósitos. Nenhum apresentou Jesus de forma exaustiva; certamente nenhum autor poderia ter feito isso, como João admite no capítulo 21.25 de seu evangelho. Mas Deus nos deu quatro documentos evangelísticos que, juntos, nos dão uma descrição mais completa de Jesus do que qualquer um deles poderia ter feito sozinho. Eles são suplementares, não contraditórios. A Bíblia não contém erro, mas muitas perspectivas diferentes sobre a verdade.

Alguns estudiosos do Novo Testamento, na verdade, mantiveram o princípio de que uma declaração atribuída a Jesus tem maior probabilidade de ser inautêntica se tratar de necessidades e interesses da igreja no livro de Atos e depois disso. Algumas vezes isso é chamado *método de dessemelhança*. É difícil crer que alguém pode levar esse princípio a sério. Ele descarta de início o ensino óbvio da Escritura de que Jesus foi o fundamento da igreja, que ele tomou providências quanto às suas necessidades posteriores e que a igreja, na maior parte das vezes, procurou seguir seu ensino.

Seria errado, entretanto, supor que toda história na Escritura descreve um acontecimento histórico real. Como exemplo óbvio, as parábolas de Jesus tomam a forma de narrativa, mas não discutem os acontecimentos que ocorrem no espaço e tempo reais. Se alguém perguntasse a Jesus a data na qual o "semeador saiu a semear" (Mt 13.3), estaria demonstrando que havia entendido mal o ponto principal da parábola do semeador. Parábolas realmente comunicam verdade, como toda a Escritura faz; mas essa verdade não é a representação de eventos históricos.

Assim, quando perguntas sobre a historicidade da Escritura aparecem, é importante entender o *gênero*, ou o tipo de literatura em discussão. O estudo do gênero nos capacitará a entender melhor a *afirmação* que está sendo feita pelo texto em questão, se alega ser registro histórico literal ou algo diferente.

Vale a pena considerar, por exemplo, o ponto de vista de que o livro de Jó é uma ficção dramática e não um registro histórico. É claro que responder esse tipo de pergunta não é fácil. No debate a respeito de Jó, por exemplo, seria necessário ter uma boa ideia sobre a data do documento e os tipos de literatura escritos naquela época. E, para discutir sobre a questão, seria necessário identificar critérios que poderiam ser observados no texto. Meu próprio ponto de vista simples é que o livro de Jó descreve eventos históricos, mas foi escrito por alguém hábil em poesia e drama hebraicos que forneceu as palavras usadas por Jó e seus amigos. Mas a coisa mais importante é que essa discussão deveria ser desenvolvida com total respeito à cosmovisão bíblica, sem indícios de autonomia, nem inclinação para descrer no que a Escritura realmente afirma.

Outro exemplo é o livro de Eclesiastes, no qual o autor se identifica como Salomão. Muitos estudiosos conservadores, entretanto, pensam que o livro não foi realmente escrito por Salomão, mas que a atribuição do pseudônimo foi um artifício literário, um tipo de ficção na primeira pessoa. Para endossar ou descartar essa hipótese, seria necessário investigar a literatura da época, outros exemplos de referências a tal pseudônimo e as sugestões literárias do próprio livro que apontam para essa conclusão. Em minha opinião, essa hipótese é possível, mas requer mais evidências e argumentos do que pessoalmente vejo.

Alguns têm dito que Gênesis 1 tem uma estrutura poética e, portanto, não deve receber interpretação literal. A maioria dos intérpretes, na verdade, tem observado que a estrutura de seis dias é dividida em dois grupos de três, com o primeiro correspondendo ao quarto, o segundo ao quinto e o terceiro ao sexto. Nos primeiros três dias, Deus cria domínios (céu, terra, água) e, nos segundos três dias, Deus coloca habitantes nesses domínios. Não penso que eu chamaria Gênesis 1 de poesia, pois não se assemelha a outras poesias hebraicas da Escritura, tais como os Salmos.

Mesmo assim, há evidência, em Gênesis 1, de artifício literário. Mas isso exclui a interpretação literal? Não acredito. Apesar disso, ao investigar tais questões, é importante conhecermos um pouco o tipo de literatura com a qual estamos lidando.

Em um extremo, algumas pessoas creem que a Bíblia como um todo é um tipo de parábola ou poema que não se propõe a narrar eventos de história verdadeira. Isso eu penso ser absurdo. Como mostrei antes, a história no sentido de eventos significativos no tempo e espaço comuns tem importância vital para a Escritura. A doutrina da salvação que a Escritura apresenta é uma doutrina sobre eventos que realmente ocorreram. Assim, se alguém quiser mostrar que uma parte da Escritura (tal como o livro de Jó) não tem intenção de narrar história, essa pessoa precisa provar isso. Tal estudioso pode estar correto. A história da Escritura inclui algumas narrativas não históricas. Mas tais narrativas não históricas são exceções, não a regra. Para aceitar tais exceções, devemos ter evidências – evidências que admitam completamente a cosmovisão bíblica.

PROBLEMAS CIENTÍFICOS

Como defendi no capítulo 26, a Bíblia é escrita, em sua maior parte, com linguagem comum e não técnica ou científica. A intenção não é que ela seja um livro-texto de ciências, nem seja, principalmente, para responder os tipos de pergunta que descrevemos como científicas. No entanto, como mostrei no capítulo 27, nada na Escritura restringe as palavras de Deus a assuntos específicos. Não temos o direito de ditar a Deus os assuntos a respeito dos quais ele pode falar. E já que a Escritura é a Palavra de Deus, quando toca em assuntos de interesse da ciência, devemos considerá-la como verdadeira e correta.

Os problemas científicos mais amplamente discutidos se aglomeram ao redor do livro de Gênesis, em particular na narrativa da criação e do dilúvio. A narrativa da criação em Gênesis 1 apresenta a obra de criação de Deus como um trabalho que levou seis dias para ser executado. As objeções se centralizam não tanto na brevidade do tempo: obviamente, se Deus é quem a Bíblia diz que ele é, ele pode criar o mundo usando a quantidade de tempo que quiser, ou nem usá-lo. Mas Gênesis 1 levanta outras questões, tais como a de quanta luz podia existir (v. 3) antes dos corpos celestiais (v. 14–19). Essa questão não deve ser problema para ninguém. Certamente é possível para um Deus onipotente, criador de todas as coisas, criar uma coleção de fótons que iluminam a terra independentemente de um corpo celestial em particular.

Um problema mais sério é que o registro de Gênesis, juntamente com material genealógico de Gênesis 5 e 11, parece admitir uma "terra jovem", que veio a existir milhares de anos atrás, e não há bilhões de anos, como a maioria dos cientistas

acredita. Tal ponto de vista implica que Deus criou grande parte do universo com uma "aparência de mais velha", aparência esta que fez muitas coisas (estrelas, fósseis, plantas, até mesmo Adão e Eva) parecerem mais velhos do que realmente eram. Tenho defendido a criação literal, em seis dias, com aparência envelhecida,[14] e ainda penso que esta é a maneira mais razoável de entender Gênesis 1. Mas outros exegetas cristãos têm debatido que os dias de Gênesis representam ou longos períodos (que chegam aos bilhões de anos exigidos pela narrativa científica) ou uma estrutura literária sem qualquer preocupação cronológica. Não estou bem certo acerca da interpretação literal para julgar as demais alternativas como irresponsáveis.

A doutrina da inerrância bíblica não implica que tais questões sejam sempre fáceis de responder. Nem requer que todas as interpretações sejam tão literais quanto possível. Pelo contrário, ela nos convida a interpretar os textos *corretamente*. E nos diz que quando os interpretarmos corretamente, eles nos transmitirão a verdade. Lembre-se do capítulo 26: a inerrância de um texto é sua capacidade de ser aquilo que afirma ser. Interpretação é o processo pelo qual descobrimos o que um texto afirma ser verdade. No assunto diante de nós, a questão é se Gênesis 1 afirma que a terra é jovem, ou que ela é relativamente velha (em termos de bilhões de anos), ou se o texto não faz qualquer alegação cronológica. O exame interpretativo dependerá de questões exegéticas: lexical, gramatical e literária.

Mas não se pode comprovar que qualquer uma dessas interpretações entre em contradição com a ciência. As interpretações de "dias mais longos" e "estrutura literária" não implicam uma terra mais jovem. A interpretação literal implica. Mas não estou convencido de que a criação de uma terra jovem com aparência mais velha seja impossível para Deus.[15] E existem outras possibilidades. Alguns sugerem que Deus agiu em uma estrutura de tempo diferente da dos seres humanos, de tal modo que o que significa seis dias deste tempo parece ser, por uma perspectiva criada, bilhões de anos. Dada a variedade de interpretações possíveis do texto e a variedade de possibilidades científicas, não é possível que uma esteja apresentando a verdade sem erro? Assim, se isso é possível, então ninguém tem o direito de dizer que a doutrina da criação da Bíblia é errônea.

Nossa panorâmica deste problema típico entre Bíblia e ciência sugere alguns princípios que podem ser aplicados com maior abrangência: (1) Devemos considerar interpretações alternativas dos textos que investigamos; (2) Devemos também

[14] *DG*, p. 307–310.

[15] Na verdade, como debato em *DG*, é difícil imaginar qualquer ato criador de Deus que não envolva aparência de mais velho. Mesmo se supormos que a criação do mundo por Deus coincide com o "big bang", é legítimo perguntar de onde o *big bang* veio e o que pode ter existido antes dele. Assim, o próprio *big bang* pode *parecer* pressupor um universo idoso.

considerar possibilidades científicas alternativas; e (3) Precisamos refletir sobre a nossa própria disposição de pensar os pensamentos de Deus em vez de exigir que ele se conforme a alguns dos nossos próprios padrões.[16]

A própria ciência pressupõe o Deus pessoal absoluto da Bíblia para validar a relativa uniformidade da natureza e a possibilidade de pensamento inteligível acerca do mundo. Se o universo é fundamentalmente impessoal, não há razão para nos sentirmos obrigados a procurar verdade e não erro, ou qualquer razão para pensarmos que nossas faculdades intelectuais sejam capazes de encontrar verdade.[17]

PROBLEMAS DE DATA, AUTORIA E CONTEXTO

Muitos debates entre conservadores e liberais acerca da inerrância bíblica têm focalizado questões de data, autoria e contexto. Muitas vezes as igrejas conservadoras perguntam a candidatos ao ministério se acreditam que Moisés escreveu o Pentateuco, ou se o profeta Isaías do século 8º-a.C. escreveu todo o livro que tem o seu nome. Alguns perguntam se o livro de Daniel foi escrito antes ou depois do retorno dos judeus do exílio. Os críticos do Novo Testamento afirmam com frequência que Paulo não escreveu todas as cartas tradicionalmente atribuídas a ele.

Nessas discussões, é importante manter em mente um detalhe anteriormente mencionado: inerrância bíblica significa que a Bíblia está à altura de suas *reivindicações*. Nem sempre está claro o que a Escritura reivindica para si com respeito a datas e autorias.

No aspecto de autoria, por exemplo, muitos livros bíblicos são anônimos. O livro de Juízes não declara a autoria de uma pessoa em particular, nem o de Rute. O mesmo pode ser dito a respeito dos livros de Samuel, Reis e Crônicas, de Esdras até Ester e de Jó. No Novo Testamento, os evangelhos, Atos e Hebreus são estritamente anônimos, apesar de passagens em Lucas (1.1–4), João (21.24) e Atos (1.1–3) serem relevantes para a determinação de sua autoria. Certamente há fortes tradições da igreja antiga que são relevantes para essas questões. Mas as dúvidas permanecem: por exemplo, alguns admitem que uma pessoa chamada João escreveu o evangelho e as cartas atribuídas a João, e essa pessoa não era o mesmo João apóstolo de Jesus.

Os livros de Moisés não dizem que Moisés foi o autor de todo o conteúdo deles, e há algumas passagens que até os estudiosos mais conservadores atribuem a outros autores, tais como Números 12.3 ("Era o varão Moisés mui manso, mais do que todos

[16] Entre estes três princípios, (1) normativo, (2) situacional e (3) existencial.

[17] Para uma análise cristã mais abrangente a respeito da ciência, veja Vern Poythress, *Redeeming Science* (Wheaton, IL: Crossway, 2006), também disponível em http://www.frame-poythress.org.

os homens que havia sobre a terra") e Deuteronômio 34 (que descreve a morte de Moisés e o luto de Israel). Ainda assim, os livros apresentam Moisés como aquele que trouxe a lei de Deus a Israel em forma escrita. Ele até teve uma mãozinha na escrita dela (Êx 34.27–28). Os discursos em Deuteronômio são apresentados como palavras de Moisés e, no final, Moisés escreve as palavras da lei em um livro (Dt 31.24–29) e providencia para que este seja colocado na arca da aliança. Desta maneira, é natural associar Moisés à escrita dos cinco primeiros livros da Escritura.

Quando Jesus e os escritores do Novo Testamento citam os livros do Pentateuco, eles se referem muitas vezes não apenas ao livro, mas a Moisés como autor das palavras (*e.g.*, Mt 8.4; 19.7–8; 22.24). Eles não questionam a tradição judaica a respeito de Moisés ser o autor desses livros.

Esses dados são suficientes para concluirmos que a Escritura *declara* que Moisés é o autor desses livros? Os dados do próprio Pentateuco não constituem uma defesa irrefutável, apesar de proporcionarem um alto índice de probabilidade. Quem, mais provavelmente, teria escrito esses livros? O conjunto de dados do Novo Testamento é mais forte, mas é possível que Jesus e os apóstolos estivessem apenas associando-se a uma convenção judaica? Hoje em dia falamos certas vezes sobre as ações do capitão Gancho ou de Robinson Crusoé sem alegar que esses personagens realmente existiram.

Talvez eu pudesse ser persuadido de que as referências do Novo Testamento aos livros de Moisés são uma convenção social, mas não creio que esse seja o caso. Parece-me que Jesus, os apóstolos e a comunidade judaica de seu tempo realmente acreditavam que Moisés era o autor principal do Pentateuco (com exceção de pequenas partes como vimos). Essa é a sua *reivindicação.* E como essa é a sua afirmação, somos obrigados a crer nela.

Estas são as perguntas que devem nos guiar ao longo de todos os problemas deste tipo. O que a Escritura *alega?* Ela afirma que todo o livro de Isaías foi escrito no século 8º-por um único autor? Ela afirma que o livro de Jó é um registro histórico da era patriarcal, ou o livro pode ser uma peça literária poética que não afirma ser uma narrativa (mais do que as parábolas de Jesus)? Ela declara que Eclesiastes foi escrito por Salomão, ou devemos dizer (com alguns estudiosos conservadores) que, no livro, um autor desconhecido assume o papel de Salomão?

Muitas vezes a determinação do que a Escritura afirma para um documento exigirá uma pesquisa mais profunda. Mas penso ser útil entender a pergunta exata que deve ser respondida quando estamos lidando com tais questões.

Capítulo 29

A clareza da Escritura

Na teologia reformada, os debates a respeito da Escritura incluem, na maioria das vezes, reflexões sobre certos "atributos" da Escritura, em especial sua necessidade, autoridade, clareza (ou perspicuidade) e suficiência. Meditando sobre o plano geral da série Teologia do Senhorio, tento alinhar esses atributos com os atributos de senhorio de Deus: controle, autoridade e presença. É claro que não é fácil alinhar uma distinção de quatro partes com uma de três, por isso decidi ter alguma liberdade com a lista tradicional. Não é difícil encontrar atributos da Bíblia certificados biblicamente além dos quatro tradicionais. Já observamos a autoridade, inspiração, inerrância e outras categorias. Assim, não pedirei desculpas por ampliar a lista tradicional de quatro para seis, o que me capacita a ter dois grupos de três: (1) poder, autoridade e clareza; e (2) necessidade, abrangência e suficiência. Cada uma dessas tríades expressa os atributos de senhorio da maneira que demonstrarei.[1] A primeira tríade focaliza as qualidades da própria Escritura; a segunda tríade focaliza em como a Escritura (inclusive o primeiro grupo de atributos) é importante para a nossa vida.

É óbvio que a distinção não é tão nítida, mas de foco ou ênfase. Não podemos separar de forma completa as qualidades da Escritura de suas funções em nossa vida. Na verdade, veremos como o poder, a autoridade e a clareza da Palavra são cruciais para nós e como a necessidade, a abrangência e a suficiência da Escritura são maneiras de descrever o que a Escritura é em si como Palavra de Deus.

Neste capítulo, focalizarei a primeira tríade. O poder da Escritura corresponde ao controle de Deus, a autoridade da Escritura à sua autoridade, e a clareza dela à sua presença. Ou, então, em termos das três perspectivas, o poder da Escritura é situacional, a autoridade é normativa e a clareza é existencial. Estes atributos são relacionados pelas perspectivas, porque cada um deles depende dos outros dois, e uma compreensão completa de cada um necessita da compreensão total dos outros.

Depois das discussões anteriores neste livro, pouco há para ser dito a respeito do poder e da autoridade da Escritura. No capítulo 9, argumentei que a palavra é o *poder* controlador de Deus. Já que a Escritura é a Palavra de Deus, ela também comunica o poder de Deus. O nosso acesso atual às palavras dos profetas e apóstolos é que traz aos ouvintes, pelo poder do Espírito, a bênção e a maldição de Deus (Is 6.9–10; Mt

[1] Também já discuti sobre esses atributos em *DCL*, p. 144–175. Essa discussão e a que estamos tendo são suplementares.

13.10–17; Rm 1.16; 16.25; 1Co 2.4–5; 1Ts 1.5; 2.13). Não devemos considerar a Palavra como um mero objeto de reflexão. Ela é viva e ativa (Hb 4.12). Ela reaviva a alma, nos faz sábios, alegra o coração, alumia os olhos (Sl 19.7–9). A Escritura nos faz sábios para a salvação (2Tm 2.15). O salmo 19 e o salmo 147.15–20 comparam implicitamente o poder da Palavra escrita ao poder de Deus na criação.

Nos capítulos 16–28, argumentei que a Palavra escrita de Deus carrega toda a *autoridade* da voz divina de Deus e das palavras orais de Jesus, dos profetas e dos apóstolos. Essa autoridade não pode ser nada menos do que máxima e absoluta.

Portanto, é a doutrina da *clareza* bíblica que ocupará nossa atenção neste capítulo. A *Confissão de Fé de Westminster* formula essa doutrina no item I.vii assim:

> Na Escritura não são todas as coisas igualmente claras em si, nem do mesmo modo evidentes a todos; contudo, as coisas que precisam ser obedecidas, cridas e observadas para a salvação, em um ou outro passo da Escritura são tão claramente expostas e explicadas, que não só os doutos, mas ainda os indoutos, no devido uso dos meios ordinários, podem alcançar uma suficiente compreensão delas.

Essa é uma afirmação cuidadosamente matizada, com importantes qualificações. Ela é direcionada contra as tentativas feitas pela Igreja Católica Romana da época para evitar que os leigos estudassem a Escritura sozinhos. A Igreja Romana temia que se os leigos interpretassem a Escritura por si, chegariam a interpretações não ortodoxas e até bizarras. Como podemos observar agora, esse temor não era infundado.

Mas a própria Escritura diz que a Palavra escrita de Deus é para todos (como em Dt 8.3; Sl 19.7; 119; Mt 4.4). Nós vivemos por ela. É claro que a *Confissão* concorda com isso. Mas a declaração da *Confissão* não estimula o estudo bíblico autônomo ou irregular. Ela não diz que todo leigo é um perito em Escritura. Ela reconhece que nem toda parte da Escritura é igualmente clara para todos. Todos os cristãos, e isso inclui os leigos, precisam ser cuidadosos ao estudar a Bíblia. Na Escritura existem mistérios que vão além do entendimento de toda pessoa, e existem muitas coisas nela que não podemos entender a não ser por um conhecimento maior das línguas originais da Escritura e de seu cenário cultural.

Assim, a *Confissão* também diz que aqueles que estudam a Escritura devem ser humildes e procurar ajuda. O tipo de estudo bíblico que ela recomenda não é individualista. Deve-se fazer "uso devido dos meios ordinários". Esses meios ordinários incluem a pregação e o ensino na igreja. Entretanto, esse ensino não é como na Igreja Romana, um conjunto inflexível de conclusões com as quais todos os estudantes da Bíblia devem concordar. Pelo contrário, esse ensino procura guiar os cristãos em caminhos pelos quais podemos progredir em nosso conhecimento de

Deus, até mesmo além dos níveis alcançados por nossos professores.

A oração e o Espírito Santo são meios disponíveis também a todo cristão no estudo da Bíblia. O envolvimento com o próprio Deus, o autor da Escritura, nos atrai para uma compreensão maior da verdade. Assim, nosso entendimento da Escritura não é diretamente proporcional à quantidade de educação que temos. Ela é para "não só os doutos, mas ainda os indoutos".

Outra qualificação é que esse nível de clareza não se aplica a tudo na Escritura. Ela faz parte daquelas "coisas que precisam ser obedecidas, cridas e observadas para a salvação". Neste livro, tenho apresentado distinções entre "questões de salvação" e "questões de cosmologia, história e ciência" em vários contextos. Nos capítulos 24, 25 e 27, me opus à ideia de que o propósito da Escritura é redentor num sentido limitado, de forma a não ser autoritativa em outras questões, e farei análises semelhantes com respeito à abrangência e à suficiência da Escritura. Não acredito que o propósito da Escritura possa ser definido de modo tão limitado e, dada a natureza abrangente da salvação na Escritura, não acredito que seja possível traçar uma linha nítida, na Escritura, entre "questões de salvação" e outras questões.

No entanto, existe uma distinção legítima a ser delineada dentro da Escritura entre o que se exige que uma pessoa *conheça* para salvação e o que não se exige.[2] Ninguém afirmaria, por exemplo, que uma pessoa irá para o inferno se não entender a diferença entre ofertas pela culpa e ofertas pela transgressão em Levítico. Certamente essas são "questões de salvação", mas não são questões que alguém

[2] É claro que tentar traçar essa divisória levanta muitas outras dúvidas. Concordo com a afirmação da *Confissão*, em X.iii, de que "As crianças que morrem na infância, sendo eleitas, são regeneradas e por Cristo salvas", apesar de serem "incapazes de ser exteriormente chamadas pelo ministério da palavra". Ela alista como textos comprovadores Lucas 18.15, Atos 2.39 e alguns outros que são menos significativos. Ela poderia ter se referido também a Lucas 1.41, 44, no qual João Batista, antes de nascer, revira no ventre de Isabel quando esta se encontra com Maria, a mãe de Jesus. Sua alegria na presença de Cristo indica regeneração. Mas o que as crianças realmente *sabem* acerca da salvação? No que elas *creem*? Em termos proposicionais, nada. Assim, em certo sentido, se perguntarmos o que é "necessário ser conhecido, crido e observado para a salvação", a resposta é "nada". Mas é claro que, em 1.7, a *Confissão* não está pensando acerca das responsabilidades de crianças ainda não nascidas, nem de "outras pessoas incapazes de serem exteriormente chamadas pelo ministério da palavra" (10.3), mas de adultos de inteligência normal. Em I.vii, a *Confissão* parece ter em mente o tipo de "confissão crível" requerida para os membros da igreja, o que um adulto precisa confessar para ser reconhecido como um membro do corpo de Cristo. Neste sentido (e penso que apenas neste sentido), podemos distinguir dentro da Escritura algumas questões "que precisam ser obedecidas, cridas e observadas para a salvação" e outras que não são. Mais à frente neste capítulo discutirei outras maneiras pelas quais a clareza da Escritura varia de acordo com a pessoa.

precisa saber para ser salvo. Assim, a *Confissão* não está fazendo o tipo de distinção à qual tenho me oposto.[3] Eu diria que tudo na Escritura é uma "questão de salvação", isto é, se relaciona de modo significativo à salvação. Mas uma pessoa pode ser salva mesmo se não souber ou não entender algumas coisas na Bíblia. A clareza da Escritura diz respeito àqueles fundamentos que constituem uma confissão crível de Cristo.

Meu principal propósito neste livro, contudo, não é expor confissões, mas ensino bíblico, observando-se a considerável superposição entre estes. A Escritura autoriza essa doutrina da clareza da Palavra escrita de Deus?

Considerarei essa pergunta em termos dos atributos de senhorio. Em primeiro lugar, com relação ao *controle* de Deus: Deus está completamente no controle de suas comunicações com os seres humanos. Quando ele deseja se comunicar com um ser humano, sempre é capaz de fazê-lo com êxito. Mas outro nome para comunicação próspera é *clareza*. Uma palavra incerta é a que não tem bom êxito, que falha em atingir o seu propósito. Mas sabemos que a palavra de Deus sempre realiza seu propósito (Is 55.10–11). Portanto, sua palavra sempre é clara.

Por que, então, as pessoas deixam de entender a palavra de Deus? A resposta principal é que Deus não deseja que a entendam. Observe novamente a incumbência de Deus a Isaías, em 6.9–10. A palavra de Deus na boca de Isaías, de maneira bem estranha, traz estupidez e certa falta de entendimento, não compreensão completa. Jesus cita essa passagem em Mateus 13.14–15 para explicar por que falava por meio de parábolas. Observe também os versículos 10–13:

> Então, se aproximaram os discípulos e lhe perguntaram: Por que lhes falas por parábolas? Ao que respondeu: Porque a vós outros é dado conhecer os mistérios do reino dos céus, mas àqueles não lhes é isso concedido. Pois ao que tem se lhe dará, e terá em abundância; mas, ao que não tem, até o que tem lhe será tirado. Por isso, lhes falo por parábolas; porque, vendo, não veem; e, ouvindo, não ouvem, nem entendem.

Jesus diz, aqui, que fala intencionalmente por parábolas, as quais esclarecem os discípulos quanto aos mistérios do reino, mas ocultam esses mistérios àqueles que estão fora desse círculo.[4] Suas palavras são claras para um grupo, obscuras para

[3] De fato, como argumentarei mais tarde, a declaração da *Confissão* sobre a suficiência da Escritura em 1.6 dá à Bíblia um alcance ilimitado: ela é "Todo o conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias para a glória dele e para a salvação, fé e vida do homem". Aqui, a Escritura é suficiente para tudo.

[4] Em geral, a linha divisória é entre crentes e incrédulos. Mas essa linha é imprecisa. Em Mateus 13, a linha está entre discípulos e não discípulos no que diz respeito a parábolas. Mas os discípulos não entendem tudo automaticamente à primeira vista. Na verdade, algumas

outro. Elas têm o poder exato que ele deseja que tenham. A intenção de Jesus é se comunicar com um grupo de tal modo que, para eles, sua palavra precisa ser clara. Com o outro grupo, ele não pretende se comunicar completamente; assim, para eles, a palavra é obscura.

A clareza da Palavra, portanto, é seletiva. Ela é clara para alguns, não para todos. É clara àqueles com quem Deus pretende se comunicar de maneira completa.

Essa seletividade tem outras dimensões, porque mesmo discípulos de Jesus nem sempre acharão as Escrituras inteiramente claras. Por exemplo, uma criança de 6 anos pode crer em Jesus, mas ter um entendimento extremamente elementar da Escritura. Isto, também, está sob o controle soberano de Deus. Ele decidiu que o modo comum de se comunicar conosco é por meio da Escritura, de maneira cada vez mais clara à medida que crescemos em maturidade espiritual. Por isso a *Confissão* dizer que nem todas as coisas na Escritura são do mesmo modo evidentes a cada cristão.

Mas "as coisas que precisam ser obedecidas, cridas e observadas para a salvação", esse conhecimento pelo qual averiguamos a autenticidade da profissão cristã de alguém, é alcançado, ou atingido, por todos os cristãos. Muitos alcançam tal conhecimento aos seis anos; outros demoram mais tempo. Poucos têm tal conhecimento com um ou dois anos. Mas aqueles que pertencem a Jesus são capazes de alcançar uma suficiente compreensão dessas coisas (às vezes durante um período de anos) "no devido uso dos meios ordinários".

Outro modo de falar da soberana seletividade de Deus na revelação é fazendo referência ao papel do Espírito Santo ao trazer entendimento e fé aos ouvintes da Palavra. Escreverei posteriormente (especialmente no capítulo 42) sobre o "testemunho interno" por meio do qual o Espírito ilumina o texto da Escritura, nos persuade de que ele é verdade e nos capacita a aplicá-lo às circunstâncias da nossa vida. É o Espírito que soberanamente decide quem entenderá e quem não entenderá. Já apresentei (como nos capítulos 1 e 14–16) o argumento geral de que nossa habilidade de identificar a verdadeira palavra de Deus é sobrenatural – é pelo Espírito.

Em segundo lugar, vamos considerar a clareza da Escritura em relação com outro atributo do senhorio de Deus, a *autoridade*. Dizer que a Palavra de Deus tem

vezes eles precisam que as parábolas lhes sejam explicadas, como em Mateus 13.18–23. Entre cristãos, como veremos, existem graus de entendimento. E os incrédulos também variam em seu entendimento, como Deus determina soberanamente. A revelação natural é "clara" até mesmo para os incrédulos (Rm 1.20), apesar de ser suprimida (veja *DKG*, p. 65–78). E alguns inimigos de Deus entendem a revelação especial também – o suficiente para se sentirem ofendidos por ela. Os fariseus exibem tal conhecimento na resposta que dão às palavras de Jesus.

autoridade, como vimos, é dizer que ela cria obrigações nos ouvintes: obrigações de crer no que ela diz, fazer o que ela ordena, escrevê-la em nosso coração, e assim por diante. A clareza da Palavra de Deus significa que não temos desculpa para falhar em cumprir tais obrigações. Dizer que a Palavra de Deus é clara é dizer que não temos qualquer desculpa para entendê-la equivocadamente ou desobedecê-la. Assim, a clareza da Escritura tem implicações éticas.

Em Romanos 1.20, a clareza da revelação de Deus na natureza implica que aqueles que a recebem são "indesculpáveis" em sua resposta pecaminosa. O mesmo se dá com a Palavra de Deus escrita. Jesus disse aos seus adversários judeus:

> "Examinais as Escrituras, porque julgais ter nelas a vida eterna, e são elas mesmas que testificam de mim. Contudo, não quereis vir a mim para terdes vida" (Jo 5.39–40).

O detalhe de que eles estudavam as Escrituras torna ainda pior o fato de se recusarem a ir a Cristo. Eles não tinham desculpa. Em Lucas 12.47–48, Jesus diz:

> Aquele servo, porém, que conheceu a vontade de seu senhor e não se aprontou, nem fez segundo a sua vontade será punido com muitos açoites. Aquele, porém, que não soube a vontade do seu senhor e fez coisas dignas de reprovação levará poucos açoites. Mas àquele a quem muito foi dado, muito lhe será exigido; e àquele a quem muito se confia, muito mais lhe pedirão.

Como no direito civil moderno, ignorância da lei não é desculpa, mas uma circunstância atenuante. Obviamente, a Escritura ensina que todos conhecem, de modo geral, as exigências de Deus para a vida (Rm 1.18–32), mas há níveis de conhecimento, e aqueles que possuem mais conhecimento incorrem em maiores obrigações. Assim, aqueles que estudaram as Escrituras devem ser mais obedientes do que os outros. Muito será exigido deles. Deus tem (soberanamente, como temos visto) lhes dado um maior conhecimento, e esse conhecimento maior extingue toda e qualquer desculpa.

Assim, a clareza da Escritura é uma doutrina ética, uma doutrina sobre nossa responsabilidade perante Deus, e uma doutrina que deve motivar uma obediência maior.

A relação da autoridade de Deus com a clareza da Escritura ilumina ainda mais aquilo que tenho chamado de *seletividade*, isto é, que a Escritura não é igualmente clara a todos. Podemos ver agora que a clareza da Escritura é relativa às responsabilidades que Deus põe sobre cada um. Quando alguém tem apenas 1 ano de idade, normalmente não tem qualquer conhecimento consciente do conteúdo da Escritura, e isso concorda com o fato de que Deus não chama tais crianças à tarefa do discipulado consciente. Com 2 anos, uma criança pode geralmente entender pelo

menos "Filhos, obedecei a vossos pais" (Ef 6.1). Seu entendimento é proporcional à sua responsabilidade. À medida que cresce, ela é capaz de entender o que significa crer em Jesus, não furtar, amar ao próximo. Depois, a criança entenderá muito mais, porém, à medida que sua compreensão aumenta, cresce em paralelo seu grau de responsabilidade.

Uma criança de 6 anos talvez não entenda os sacrifícios rituais de Levítico. Mas ela não tem de entender. Deus não lhe deu responsabilidades para as quais um conhecimento dessa questão seja necessário. Se ela crescer e se tornar uma estudiosa do Antigo Testamento, a situação muda.

Quero arrematar isso num importante princípio: *A Escritura sempre é clara o suficiente para que possamos desempenhar as responsabilidades que Deus nos deu*. Ela é clara o bastante para que uma criança de 6 anos entenda o que Deus espera dela. Ela é clara o bastante para que um teólogo experiente entenda o que Deus espera dele. Mas a clareza da Escritura (como vimos no atributo de senhorio de controle) é dirigida, específica à pessoa. A Escritura não é exaustivamente clara a todos. Ela não é clara o suficiente para satisfazer qualquer um que meramente deseje obter um conhecimento especulativo das coisas divinas. Ela é, em vez disso, moralmente suficiente, praticamente suficiente, suficiente para que cada pessoa saiba o que Deus exige de si.

Essa ênfase na dimensão pessoal da clareza da Escritura nos leva a relacioná-la com o terceiro atributo de senhorio, a *presença* pessoal de Deus. Em Deuteronômio 30.11–14, Deus falou deste modo ao povo de Israel por meio de Moisés:

> Porque este mandamento que, hoje, te ordeno não é demasiado difícil, nem está longe de ti. Não está nos céus, para dizeres: Quem subirá por nós aos céus, que no-lo traga e no-lo faça ouvir, para que o cumpramos? Nem está além do mar, para dizeres: Quem passará por nós além do mar que no-lo traga e no-lo faça ouvir, para que o cumpramos? Pois esta palavra está mui perto de ti, na tua boca e no teu coração, para a cumprires.

A Palavra de Deus estava *próxima* de Israel, *presente* para eles. Isto é literalmente verdade, pois ela estava no "Livro da Lei" (v. 10), o documento escrito que deveria ser guardado na arca da aliança, o lugar da habitação literal de Deus. Os levitas deveriam ler a lei para o povo em uma assembleia a cada sete anos (31.9–13), para que o povo e as crianças pudessem ouvir e obedecer (cf. 6.6–9). Assim a lei deveria ser escrita no coração deles (6.6).

Figuradamente, também, a Palavra está próxima. As perguntas de Deuteronômio 30.12–13 ("Quem subirá por nós aos céus?" e "Quem passará por nós além do mar?") pressupõem que a Palavra não pode existir de forma apropriada sem grandes esforços, que sem extenuante peregrinação não podemos entendê-la e obedecê-la.

Deus condena tal afirmação. Ele diz a Israel: você entende. Você pode cumpri-la. Portanto, a clareza da Escritura é a presença, a proximidade da Escritura.

O apóstolo Paulo faz uma interessante aplicação cristológica de Deuteronômio 30.11–14, em Romanos 10.5–9:

> Ora, Moisés escreveu que o homem que praticar a justiça decorrente da lei viverá por ela. Mas a justiça decorrente da fé assim diz: Não perguntes em teu coração: Quem subirá ao céu?, isto é, para trazer do alto a Cristo; ou: Quem descerá ao abismo?, isto é, para levantar Cristo dentre os mortos. Porém que se diz? A palavra está perto de ti, na tua boca e no teu coração; isto é, a palavra da fé que pregamos. Se, com a tua boca, confessares Jesus como Senhor e, em teu coração, creres que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo.

Aqui Paulo encontra, em Deuteronômio 30, algo mais do que uma promessa de bênção em razão da obediência à lei. Ele percebe que, nessa passagem, a *presença* da lei aponta para Cristo. Os ouvintes de Moisés presumiram que a Palavra não poderia existir de forma apropriada sem grande esforço. Em Cristo, não precisamos subir ao céu, pois ele, pela graça, desceu até nós. E não precisamos descer à sepultura, pois Cristo, pela graça, ressurgiu da morte. A proximidade da Palavra, agora, é a proximidade do próprio Cristo na Palavra da fé, o evangelho de Paulo. Encontramos Cristo no evangelho e, crendo nele e o confessando, somos salvos. A clareza da Palavra, aqui, é nada menos do que a presença de Cristo na Palavra.

Estaria Paulo distorcendo o significado de Deuteronômio 30.11–14? Superficialmente, fica parecendo que as palavras de Moisés tratam da obediência legal, mas Paulo as usa para falar da graça. Porém, lembre-se que (1) a própria lei proclama a justiça e graça de Cristo (Jo 5.39–40).[5] E (2) a própria passagem de Deuteronômio 30 convida Israel a descansar não em seu tremendo esforço próprio, mas na graça de Deus em trazer a Palavra para próximo deles, mais significativamente ao coração.[6]

Os atributos de senhorio, como sempre, trabalham em conjunto. A presença de Deus na Palavra é sua escolha soberana e ressalta a autoridade da Palavra. Deus se aproxima na Palavra para que possamos *cumprir* a Palavra (Dt 30.15–20). O controle e a autoridade de Deus na Palavra trazem sua Palavra ao povo em sua presença na aliança.

[5] Cf. "Pregando a Cristo a partir do Decálogo". In: *DCL*, p. 400–401. Note também a mensagem da graça no prólogo histórico do Decálogo, p. 403–404.

[6] Posteriormente, discutirei a obra do Espírito escrevendo as palavras de Deus em nosso coração como uma forma de revelação.

Capítulo 30

A necessidade da Escritura

Vamos agora considerar a segunda tríade de atributos bíblicos: a necessidade, a abrangência, e a suficiência das Escrituras. Como mencionei, o primeiro grupo de atributos bíblicos foca sobre qualidades que as Escrituras possuem em si. O segundo grupo foca sobre o motivo pelo qual a Escritura é importante para nós, ou seja, de que modo ela possui preeminência em nossa vida.

Estudantes de lógica estão familiarizados com a distinção entre condições suficientes e necessárias. "A é condição necessária de B" significa que sem A não pode haver B. "A é condição suficiente de B" significa que, se A existe, certamente existirá B. Você deve ter percebido que se A é condição necessária de B, então B é condição suficiente de A, e vice-versa. Assim, a Escritura é necessária para nossa vida espiritual na medida em que, sem confiança na Escritura, não temos vida espiritual; e é suficiente na medida em que, confiando na Escritura, temos vida espiritual. Acrescentei *abrangência* a este conjunto para enfatizar que a Escritura é necessária e suficiente não apenas para nossa vida em geral, mas para cada aspecto dela.

Tal como aconteceu com a tríade anterior, estou alinhando essas qualidades com os atributos do senhorio de Deus. Devo admitir que aqui estou estendendo ligeiramente o esquema, mas o que segue pode servir ao menos para informar aos leitores sobre como vejo essa discussão se ajustar ao restante do livro. A necessidade se concentra na autoridade de Deus (perspectiva normativa) porque ela vem com um *dever*. Ela nos diz como deve ser se quisermos viver diante de Deus. A abrangência foca sobre o poder de Deus de controlar as situações de nossa vida. Por meio de sua providência, Deus cuida para que a Escritura atenda a todos os aspectos da vida (perspectiva situacional). A suficiência fala da presença íntima de Deus conosco (perspectiva existencial), pois há plenitude de satisfação em nossa relação com Deus. Não precisamos de fome ou sede de nenhuma outra palavra de Deus.

O primeiro item deste conjunto é a necessidade da Escritura. Dizer que a Escritura é necessária é simplesmente dizer que necessitamos dela. Quando tentou Jesus no deserto, Satanás o incitou a saciar a fome transformando pedras em pão. Jesus replicou citando Deuteronômio 8.3: "Não só de pão viverá o homem, mas de toda palavra que procede da boca de Deus" (Mt 4.4).[1] Sem dúvida, os seres humanos

[1] Perceba que aqui Jesus se refere a *cada* palavra. Isto (como o "toda a Escritura" de 2Tm 3.16) implica que *tudo* o que Deus revelou na Escritura é necessário à nossa dieta espiritual. Essa é a raiz da doutrina da inspiração *plena*, a ideia de que tudo na Escritura é inspirado, não somente

necessitam de comida, mas nossa necessidade da Palavra de Deus possui uma importância ainda maior.

Obviamente, necessitamos da palavra de Deus de um modo geral, pois foi por sua palavra que Deus criou todas as coisas, incluindo nós (Gn 1; Sl 33.6, 9; Jo 1.3), e é pela palavra que ele sustenta a nossa existência continuamente (Sl 147.15–18; Hb 1.3). Mas Deuteronômio 8.3 e Mateus 4.4 falam especificamente da palavra de Deus *escrita* – para nós, a Bíblia.

A *Confissão de Fé de Westminster* trata da necessidade da Escritura em sua primeiríssima afirmação, I.i:

> Ainda que a luz da natureza e as obras da criação e da providência manifestem de tal modo a bondade, a sabedoria e o poder de Deus, que os homens ficam inescusáveis, todavia não são suficientes para dar aquele conhecimento de Deus e de sua vontade, necessário à salvação; por isso foi o Senhor servido, em diversos tempos e de diferentes modos, revelar-se e declarar à sua Igreja aquela sua vontade; e depois, para melhor preservação e propagação da verdade, para o mais seguro estabelecimento e conforto da Igreja contra a corrupção da carne e malícia de Satanás e do mundo, foi igualmente servido fazê-la escrever toda. Isso torna a Escritura Sagrada indispensável, tendo cessado aqueles antigos modos de Deus revelar a sua vontade ao seu povo.

A *Confissão* demonstra, aqui, a necessidade da Escritura, baseando-se no fato de que as outras formas de revelação são insuficientes para fornecer o conhecimento da salvação. Mas a Escritura também é necessária por conta da natureza da nossa relação com Deus, que é de aliança.

A Palavra escrita é, primeiro, necessária para nossa relação com Deus como nosso Senhor pactual. Vimos (capítulos 2, 24) que *aliança* é um relacionamento entre o Senhor e seus servos, ou vassalos, caracterizado pelo controle, autoridade e presença do Senhor. Nesse relacionamento, o Senhor *fala* aos seus vassalos, definindo o relacionamento pactual. Os elementos de seu discurso correspondem aos da forma de um tratado de suserania. Ele lhes diz o seu nome, os livramentos e benefícios já concedidos (prólogo histórico), suas leis (estipulações), suas ameaças e promessas (estipulações) e suas regras para a administração futura da aliança.

A partir daí vemos que a aliança é, entre outras coisas, um relacionamento *verbal*. Sem as palavras do Senhor, não há nenhuma autoridade pactual; de fato, não há nem mesmo pacto. "Ouvirdes a minha voz" e "guardardes a minha aliança" são expressões paralelas em Êxodo 19.5 (cf. Dt 33.9; Sl 89.34). Os Dez Mandamentos são "as palavras

algumas partes. Isso é também o pano de fundo da expressão *tota Scriptura*, "toda a Escritura", expressão que é frequentemente combinada com *sola Scriptura*, "somente a Escritura", a qual vamos considerar no capítulo 32, "A suficiência da Escritura".

da aliança" (Êx 34.28; 2Rs 23.3; 1Cr 16.15; 2Cr 34.31); compare com a expressão "tábuas da aliança" (Dt 9.9, 11; e em outros textos). Em Deuteronômio 4.13, os Dez Mandamentos são a própria aliança:

> "vos anunciou ele a sua aliança, que vos prescreveu, os dez mandamentos, e os escreveu em duas tábuas de pedras".

Cf. 1Reis 8.21; 2Crônicas 6.11. Quando os israelitas não guardam a palavra de Deus, eles "violam" a aliança (Lv 26.15), diz o Senhor.

Então, se não há palavra escrita, não há aliança e nem um Senhor da aliança.

Da mesma maneira, Jesus disse que se o amarmos, guardaremos os seus mandamentos (Jo 14.15, 21, 23; 15.7, 10; cf. 1Jo 2.3; 5.3; 2Jo 6). Cf. Marcos 8.38; João 12.48. Lembre-se de que as palavras dele são absolutamente necessárias para a nossa vida (Jo 6.68). Se não fizermos o que Jesus ordena, não poderemos chamá-lo de Senhor (Mt 7.21–27). Uma vez que Jesus não escreveu nenhum livro, devemos crer nos escritos de seus apóstolos e discípulos, os livros do Novo Testamento, para mediar nosso relacionamento pactual com ele (cf. o c. 20).

Muitas vezes as pessoas afirmam ter um relacionamento pessoal com Cristo, embora não estejam certas sobre o papel da Escritura nesse relacionamento. Mas o relacionamento que Cristo estabeleceu com seu povo é um relacionamento de aliança e, portanto, entre outras coisas, é um relacionamento verbal. Hoje, somente nas Escrituras encontramos as palavras de Jesus, de modo que, para ter uma relação de aliança com ele, devemos reconhecer a Escritura como palavra dele. Sem Escritura não temos Senhor. Sem Escritura não temos Cristo.[2]

E sem Escritura não temos salvação. A salvação é uma obra do senhorio pactual de Deus na qual o Senhor intervém para libertar seu povo. Salvação, num sentido último, salvação do pecado, é o resultado da morte sacrificial e da ressurreição de Jesus. Mas é também algo verbal, pois aprendemos sobre ela por meio da mensagem divina, o evangelho, e recebemos a salvação pela fé nesta mensagem do evangelho. "Assim, a fé vem pela pregação, e a pregação pela palavra de Cristo" (Rm 10.17). Sem essa mensagem, sem este evangelho, não há possibilidade de salvação.

A obra de Cristo não é algo que a sabedoria humana poderia ter concebido. Tampouco um relato meramente humano da morte e ressurreição de Jesus poderia nos dizer o que precisamos saber. A expiação nasce da sabedoria do plano eterno de Deus e seu significado só pode ser dado por meio de palavras divinas. É promessa de Deus que, se crermos, seremos salvos. A mera promessa humana de realizar tal feito não passaria de pensamento positivo. Assim como a salvação não vem por obras

[2] Para uma breve análise da força desta sentença, veja "Sem Escritura, sem Cristo", apêndice B deste volume.

humanas, também não se dá por sabedoria humana. Na mensagem da cruz, Deus destrói a sabedoria dos sábios (1Co 1.19), a torna louca (v. 20). Paulo descreve sua pregação assim:

> Expomos sabedoria entre os experimentados; não, porém, a sabedoria deste século, nem a dos poderosos desta época, que se reduzem a nada; mas falamos a sabedoria de Deus em mistério, outrora oculta, a qual Deus preordenou desde a eternidade para a nossa glória; sabedoria essa que nenhum dos poderosos deste século conheceu; porque, se a tivessem conhecido, jamais teriam crucificado o Senhor da glória; mas, como está escrito: Nem olhos viram, nem ouvidos ouviram, nem jamais penetrou em coração humano o que Deus tem preparado para aqueles que o amam. Mas Deus no-lo revelou pelo Espírito; porque o Espírito a todas as coisas perscruta, até mesmo as profundezas de Deus. Porque qual dos homens sabe as coisas do homem, senão o seu próprio espírito, que nele está? Assim, também as coisas de Deus, ninguém as conhece, senão o Espírito de Deus. Ora, nós não temos recebido o espírito do mundo, e sim o Espírito que vem de Deus, para que conheçamos o que por Deus nos foi dado gratuitamente. Disto também falamos, não em palavras ensinadas pela sabedoria humana, mas ensinadas pelo Espírito, conferindo coisas espirituais com espirituais (1Co 2.6–13).

Porque o evangelho transcende a sabedoria humana, deve vir em palavras "ensinadas pelo Espírito". Tais palavras, hoje, só podem ter sua base na Escritura, de modo que, sem Escritura, sem salvação.

PROPOSTA DE REFORMA

Todavia, como indiquei nos capítulos 3–7, a teologia liberal moderna tem desprezado amplamente a doutrina da Escritura como palavra pessoal de Deus, pois aceitar isso requer que renunciemos à nossa própria autonomia. Porém, se os crentes não têm a palavra pessoal de Deus, perdem a confiança de que Deus realmente fala com eles e podem crer na salvação de Jesus do mesmo modo como creem em certo número de teorias humanas. Mas por que devemos acreditar que seres humanos, mesmo aqueles com formação em Teologia, poderiam descobrir o modo pelo qual Deus perdoa o pecado humano? A questão é realmente imensa, e a mente humana é demasiadamente pequena. Nenhuma quantidade de estudo das culturas antigas, história da religião ou filosofia pode dar a alguém a sabedoria necessária para falar às pessoas sobre como se acertar com Deus. Só Deus pode fazer isso. E se recebemos essa sabedoria de Deus, devemos expressá-la em palavras. Ao rejeitar a real possibilidade de tais palavras divinas, a teologia liberal moderna confessa sua profunda falência.

Continuo orando para que Deus levante alguma voz que convença os teólogos modernos a renunciarem à sua autonomia e receberem as palavras pessoais de Deus. Por mais de três séculos, a doença do liberalismo tem afligido a igreja, privando-a do poder divino. Certamente este é o momento para reforma.

Jovens teólogos muitas vezes se imaginam líderes de uma reforma. Quando estão demasiado velhos para brincar de polícia e bandido ou de índio e *cowboy*, querem brincar de Lutero e Papa. E quando o verdadeiro Papa não vai brincar com eles, miram em qualquer outro e partem para o ataque. Confesso que me arrepio de medo sempre que alguém anuncia que eles estão conduzindo uma reforma em nossa época. Em 1960 e 1970, ouvia-se a expressão: "Pare a revolução, eu quero descer". Tenho pensado muitas vezes o mesmo, substituindo *revolução* por *reforma*. As reformas contemporâneas, com frequência, podem ser reduzidas a uma grande quantidade de ideias desconexas, retórica desagradável e igrejas divididas.

Mas confesso já ter me perguntado: Se Deus tivesse de realizar uma reforma de verdade hoje, qual seria o alvo dele? Qual seria a preocupação doutrinária central? Minha resposta: a necessidade da Escritura como palavra pessoal de Deus.

Vejo dois períodos da história da igreja que podem ser descritos como de importante reforma – embora, obviamente, também ocorram reformas em contextos mais localizados, denominacionais. O primeiro foi o século 4º-, no qual a igreja separou-se de uma síntese entre a Escritura e a filosofia grega (promovida por Orígenes, entre outros) e desenvolveu um claro entendimento da Trindade. Atanásio, bispo de Alexandria, foi muito semelhante a Lutero como líder da reforma: resoluto, lúcido, corajoso. A doutrina da Trindade hoje tem sido frequentemente acusada de ser uma imposição filosófica feita à igreja. Mas, para Atanásio, o mais importante não era a sofisticação filosófica ou o rigor lógico, e sim a natureza fundamental do nosso relacionamento com Deus, tanto na adoração quanto na salvação.[3] Para ele, se o filho de Deus não é plenamente divino, estamos (1) adorando-o de forma idólatra; e (2) confiando nossa salvação a alguém que é menor do que Deus.

A reforma de Lutero foi similar. Seu embate com o Papa da mesma maneira se concentra na adoração e salvação. (1) Ele considerou idólatra o culto católico romano, no qual as pessoas se curvavam a imagens, santos, e à santa hóstia; e (2) Cria que a doutrina romanista da justificação deixava os crentes na dependência de suas próprias obras. Para Atanásio, o remédio foi reconhecer que o Filho de Deus é

[3] A adoração é, obviamente, nossa relação fundamental com Deus como criaturas. A salvação remedia nossa necessidade fundamental como pecadores. Mesmo antes da queda, a adoração era o centro (num sentido amplo, o todo) da obrigação humana. Salvação é aquilo de que o ser humano necessita depois da queda, o remédio para seu pecado.

plenamente divino. Para Lutero, o remédio foi reconhecer que a justificação humana é, também, plenamente divina: é obra de Deus, não do homem.

Aqui está minha proposta de reforma em nossos dias: a questão é novamente o reconhecimento da deidade. Como Atanásio viu o Filho de Deus como totalmente divino e Lutero viu a obra da salvação como plenamente divina, assim as pessoas hoje, especialmente a teologia dominante, precisam ver que a *mensagem* da salvação é plenamente divina. O evangelho não é resultado da sabedoria humana. Ele provém inteiramente da mente de Deus e foi entregue, por meio de palavras humanas, para ser crido. Uma reforma hoje que chegue às raízes dos males doutrinários da igreja focará na Escritura como necessária para a nossa adoração e salvação e como sendo nada menos do que a palavra pessoal de Deus a nós.

Capítulo 31

A abrangência da Escritura

Em vários capítulos anteriores (especialmente 24–27),[1] argumentei que o conteúdo dotado de autoridade da Escritura não é algo religioso em oposição a algo secular. Não se trata de "questões de salvação" em contraste com questões não relacionadas à salvação. Em vez disso, a Escritura se dirige a toda a vida humana, como só Deus mesmo tem o direito de fazer. Isto se aplica a todas as situações que experimentamos.[2] Assim, a abrangência da Escritura representa a perspectiva situacional em nossa discussão sobre como a Escritura é importante para nosso viver perante Deus.

Por meio da Escritura, vemos Deus falando a cada aspecto da vida humana, emitindo ordens, fazendo promessas, atraindo nosso coração. No mandato cultural de Gênesis 1.28, Deus diz a Adão que encha a terra e tenha domínio sobre ela – a terra inteira. Tudo que Adão faz é parte desta tarefa, tudo é uma resposta a essa ordem divina.

Em sua aliança com Israel, Deus lhes ordena um calendário, feriados, dieta, roupas, economia, práticas empregatícias, educação, casamento e divórcio, governo civil, bem como suas orações e sacrifícios sacerdotais.

Aquele que ama a Deus com o coração não vai negar-lhe entrada em qualquer setor da vida. A lei fundamental de Israel é o *shema*:

> "Ouve, Israel, o Senhor, nosso Deus, é o único Senhor. Amarás, pois, o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de toda a tua força" (Dt 6.4–5).

Pessoas que amam a Deus mais do que a qualquer outra coisa quererão expressar esse amor em cada situação. Se amamos a Deus mais do que a qualquer outra coisa, buscaremos saber como amá-lo onde quer que estejamos, haja o que houver. Continuamente questionaremos como esse amor por Deus faz diferença – em meu relacionamento com minha família e vizinhos, em meu trabalho, em meu lazer.[3] E

[1] Note especialmente o argumento de cinco pontos no capítulo 27.

[2] Esse tema é algumas vezes descrito, especialmente no panorama de discussões holandesas e americano-holandesas, como o tema do *escopo* da Bíblia, a questão de que a Bíblia trata. Meu artigo "Racionalidade e Escritura" discute o *escopo* no contexto teológico americano-holandês.

[3] Meredith G. Kline e outros têm defendido que a Escritura distingue entre duas esferas, sagrada e comum. A esfera sagrada é regida pela Escritura e pela graça salvadora de Deus. A

os crentes desejarão saber como dominar a cultura humana para o senhorio de Deus: arte, literatura, ciência, medicina, governo civil.[4]

No Novo Testamento, o crente não se depara com um volume tão grande de leis específicas para governar sua vida. Este é o caminho da maturidade, resultado da passagem do povo de Deus da infância para a maioridade (Gl 4.1–7). Mas se existe algo em que o Novo Testamento é mais explícito que o Antigo é quanto a abrangência da lei de Deus sobre seu povo. Havendo completado sua obra redentora, Jesus ascendeu (e nós com ele, Rm 6) para receber "toda a autoridade no céu e na terra" (Mt 28.18). Como no mandato cultural entregue a Adão e Eva para terem domínio sobre toda a terra em nome de Deus, assim Cristo chama seus discípulos a fazerem isto:

> Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado. E eis que estou convosco todos os dias até à consumação do século (Mt 28.19–20).

A diferença entre o Mandato Cultural e a Grande Comissão é que o mandato precedeu a queda e a obra de Cristo; a Grande Comissão veio depois disso. De outro modo, seriam a mesma coisa. Obviamente, não é possível que as pessoas dominem a terra para Deus antes que seus corações sejam transformados pelo Espírito Santo, de modo que "ter domínio", após a ressurreição, começa com evangelismo e batismo. Mas o batismo não é o fim, e evangelismo não é simplesmente levar pessoas a fazerem uma profissão de fé. É fazer discípulos e ensiná-los a guardar, de maneira ampla, tudo o que Jesus ordenou, com a certeza de sua presença contínua.[5] Os mandamentos de Jesus não lidam apenas com arrependimento, fé e adoração. Eles também abrangem nosso tratamento ao pobre, nossa ética sexual, casamento e divórcio, ira, amor aos inimigos, jejum, ansiedade, hipocrisia e muitos outros

esfera comum é regida pela revelação natural ("lei natural") e graça comum. Esse tipo de distinção entre sagrado e secular tem a ver, penso eu, com a distinção medieval entre natureza e graça e a distinção de Martinho Lutero entre "dois reinos". Argumentei com frequência contra esse tipo de pensamento em *DCL*, especialmente p. 534–540. Veja também *ibid.*, p. 182–192, sobre a distinção correlata entre lei e evangelho.

4 Veja capítulos 45–49 de *DCL*, sobre Cristo e a cultura, bem como o apêndice E daquele livro, "Em defesa do ativismo cristão", e apêndice F, "A revelação natural é suficiente para governar a cultura?". Veja também minha discussão sobre a questão dos "dois reinos" em vários textos, tais como *DCL*, p. 609–616, e minha resenha de David VanDrunen, *A Biblical Case for Natural Law* (Grand Rapids: Acton Institute, 2006), em http://www.frame-poythress.org.

5 Sobre a relação entre o mandato cultural e a grande comissão, traço uma abordagem mais completa em *DCL*, p. 307–311.

assuntos.

Jesus antecipa um reino que cobre a terra, no qual as pessoas amam de coração a Deus e ao próximo. O evangelho que pregamos pelo mundo são as boas-novas de que o reino de Deus está próximo (Mt 3.2; 4.17, 23; 5.3; At 1.3; 8.12; 19.8; 20.25; 28.23, 31). Na oração fundamental do povo de Deus (Mt 6.10), pedimos que o reino de Deus venha. Esse reino inevitavelmente mudará também as instituições humanas. Quando pessoas são convertidas à fé em Cristo, levam sua nova fé e amor ao seu trabalho diário. Elas perguntam como Cristo se relaciona com seu trabalho como historiadores, cientistas, músicos; como essa nova paixão afeta a arte, o entretenimento, a medicina, o cuidado com os pobres e doentes, a justiça dos tribunais, a punição dos condenados, a relação entre as nações. Tudo na vida é diferente por causa da graça. E, de fato, ao longo dos séculos, os cristãos têm influenciado profundamente as sociedades onde vivem, adotando bebês abandonados, construindo hospitais e orfanatos, trabalhando para abolir a escravidão.

Por isso Paulo diz: "Quer comais, quer bebais ou façais outra coisa qualquer, fazei tudo para a glória de Deus" (1Co 10.31). *Outra coisa qualquer* inclui tudo. Outro versículo que trata disso é Romanos 14.23: "Mas aquele que tem dúvidas é condenado se comer, porque o que faz não provém de fé; e tudo o que não provém de fé é pecado". Qualquer coisa que façamos que não seja motivada por nossa fé cristã é pecado. Veja também dois versos em Colossenses:

> "E tudo o que fizerdes, seja em palavra, seja em ação, fazei-o em nome do Senhor Jesus, dando por ele graças a Deus Pai" (Cl 3.17).

E (aos escravos!):

> "Tudo quanto fizerdes, fazei-o de todo o coração, como para o Senhor e não para homens" (Cl 3.23).

O senhorio de Deus, portanto, é totalitário. Ele governa todos os aspectos de nossa vida e quer seu senhorio reconhecido em cada canto da terra, sobre cada vida, família, nação, e área do esforço humano. Obviamente, o senhorio de Deus é totalitário no bom sentido, pois ele pretende estender a bênção da sua presença em toda a terra e a cada aspecto da vida humana à medida que seu nome é honrado.

As Escrituras são as palavras pelas quais Deus nos dirige na realização do mandato cultural e da grande comissão. É para as Escrituras que vamos a fim de encontrar "toda palavra que procede da boca de Deus" (Mt 4.4, citando Dt 8.3) e "todas as coisas que vos tenho ordenado" (Mt 28.20). A Escritura nos mostra como levar as palavras de Cristo a toda a terra. Portanto, seu conteúdo não pode ser outra coisa senão abrangente.

Capítulo 32

A suficiência da Escritura[1]

O último dos seis atributos da Escritura é a suficiência, algumas vezes chamada de *sola Scriptura*, "somente a Escritura".[2] A suficiência da Escritura é uma doutrina de imensa importância que é frequentemente mal compreendida. Assim, gastarei muito mais tempo com ela do que com os outros atributos. Minha definição básica é esta: a Escritura contém todas as palavras divinas necessárias para cada aspecto da vida humana.

FORMULAÇÃO CONFESSIONAL

A *Confissão de Fé de Westminster* formula assim esta doutrina em I.vi:

> Todo o conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias para a glória dele e para a salvação, fé e vida do homem, ou é expressamente declarado na Escritura ou pode ser lógica e claramente deduzido dela. À Escritura nada se acrescentará em tempo algum, nem por novas revelações do Espírito, nem por tradições dos homens; reconhecemos, entretanto, ser necessária a íntima iluminação do Espírito de Deus para a salvadora compreensão das coisas reveladas na Palavra, e que há algumas circunstâncias, quanto ao culto de Deus e ao governo da Igreja, comuns às ações e sociedades humanas, as quais têm de ser ordenadas pela luz da natureza e pela prudência cristã, segundo as regras da Palavra, que sempre devem ser observadas.

Abaixo um comentário sobre essa afirmação, frase por frase:

1. *Todo o conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias para a glória dele e para a salvação, fé e vida do homem.* A suficiência da Escritura é abrangente, no sentido em que apresentei a doutrina da abrangência no capítulo 31 (antecipada em

[1] Este capítulo é uma revisão do capítulo 11 de *DCL*, que tem o mesmo título. Obviamente, a suficiência da Escritura é tanto um importante princípio da ética (o principal tema em *DCL*) quanto da própria doutrina da Escritura (que é o caso aqui). A discussão em *DCL* também lida com tópicos relacionados, tais como *adiaforia* e as relações entre crentes fortes e fracos em Romanos 14 e 1Coríntios 8–10. Não tratarei desses tópicos aqui. Veja também meu artigo "Em defesa de algo próximo ao biblicismo", apêndice C deste volume.

[2] Para a doutrina correlata, *tota Scriptura*, "toda a Escritura", veja o capítulo 30, "A necessidade da Escritura". Combinando isto com a discussão no capítulo 31, "A abrangência da Escritura", produz-se o *slogan*: "Toda a Escritura, e somente a Escritura, para cada área da vida".

24 – 27). Tudo o que precisamos saber para glorificar a Deus está na Bíblia. O mesmo é verdade quanto à nossa "salvação, fé e vida". A *Confissão* não trata destes termos num sentido estrito, como anteriormente argumentei. A salvação, aqui, é algo abrangente, e o mesmo acontece ao longo do documento. Da mesma maneira, "fé e vida" são um par de conceitos abrangentes. O *Catecismo Menor de Westminster* diz: "As Escrituras ensinam principalmente o que o homem deve crer acerca de Deus e o dever que Deus requer do homem".[3]

Por isso, é razoável pensar que "fé e vida", no ponto I.vi da *Confissão*, refere-se a tudo o que devemos crer e fazer, ao conteúdo completo da Escritura aplicado a todo o escopo da vida cristã.

Às vezes os cristãos dizem que a Escritura é suficiente para a religião, ou pregação, ou teologia, mas não para coisas como encanamento, pecuária e odontologia. E, claro, muitos argumentam que ela não é suficiente para a ciência, filosofia, ou mesmo ética. Quem diz isso está se esquecendo de um ponto importante. Certamente, a Escritura contém informações específicas mais relevantes para a teologia do que para a odontologia. Porém, suficiência, no presente contexto, não é suficiência de informações específicas, mas suficiência de palavras divinas. A Escritura contém palavras divinas suficientes para tudo na vida. Ela tem todas as palavras divinas de que o encanador precisa e todas as palavras divinas que o teólogo precisa. Assim, ela é tão suficiente para o trabalho de encanação quanto para a teologia. E, nesse sentido, ela também é suficiente para a ciência e a ética.

2. *Ou é expressamente declarado na Escritura ou pode ser lógica e claramente deduzido dela*. O conteúdo suficiente da Escritura inclui não só seu ensino explícito, mas também aquilo que dele pode ser logicamente deduzido. Não há dúvida de que a dedução lógica é uma atividade humana e é falível, como são todas as outras atividades humanas. Então, é possível errar ao se tentar deduzir algo da Escritura.[4] Mas a *Confissão* não fala sobre qualquer tipo de tentativa de deduzir conclusões da

[3] Resposta à pergunta 5.

[4] Essa possibilidade de erro deve nos advertir quanto ao cuidado no trabalho de dedução lógica. Certamente isso deve ser feito com sabedoria hermenêutica. "Todos os homens pecaram (Rm 3.23), Jesus é homem (1Tm 2.5), logo, Jesus pecou" pode parecer um silogismo válido, mas evidentemente pressupõe uma cristologia defeituosa (agradeço a Richard Pratt por este exemplo). Assim, o uso correto da lógica depende de muitos outros tipos de habilidade e conhecimento. Por outro lado, a possibilidade de erro não deve nos levar a abandonar a dedução lógica, pois erros não acontecem somente na lógica, mas em todas as outras atividades pelas quais buscamos entender a Escritura: crítica textual, tradução, interpretação, teologia, pregação e compreensão individual. Se nosso objetivo é evitar erros a todo custo, deveríamos não só evitar a lógica, mas também todas as outras atividades. Mas isso seria também um erro, embora de outro tipo.

Escritura, mas daquilo que pode ser "lógica e claramente deduzido dela". Essa frase se refere à lógica bem-feita, à boa lógica. Quando a lógica dedutiva é feita da forma correta, a conclusão de um silogismo não adiciona algo às premissas, apenas traz à tona o conteúdo que já estava lá. No silogismo clássico "todos os homens são mortais; Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal", a conclusão não nos diz nada que você já não pudesse encontrar nas próprias premissas. O que o silogismo faz é tornar explícito o conteúdo que estava implícito. A lógica é uma ferramenta hermenêutica,[5] um mecanismo para extrair o significado que já está no texto. Assim, (a) o "conteúdo da Escritura" inclui todas as implicações lógicas da Escritura; (b) as implicações lógicas da Escritura têm a mesma autoridade que a Escritura; e (c) as deduções lógicas da Escritura não fazem acréscimos à Escritura.

3. *À Escritura nada se acrescentará em tempo algum*. Documentos pactuais do antigo Oriente Próximo frequentemente contêm uma "maldição inscricional", uma proibição contra adição ou subtração de algo do documento. A Escritura, nosso documento pactual, também contém tal linguagem (Dt 4.2; 12.32; Pv 30.6; Ap 22.18–19; cf. Js 1.7). Essas passagens não proíbem a busca por informações fora da Escritura. Em vez disso, enfatizam que não temos necessidade de qualquer outra *palavra divina* em adição à palavra de Deus escrita, palavra que está disponível a nós unicamente na Bíblia. Isso significa também que não devemos jamais colocar qualquer palavra humana no mesmo nível de autoridade da Escritura. Isto seria, na prática, acrescentar algo à palavra de Deus.

4. *Nem por novas revelações do Espírito, nem por tradições dos homens*. Acrescentar algo à palavra de Deus pode ser feito tanto por meio da falsa alegação de que se têm novas palavras do próprio Deus como pondo a tradição humana no mesmo nível de autoridade da Palavra de Deus. A *Confissão* se refere, aqui, a dois adversários principais, respectivamente: os entusiastas e os católicos romanos. Os entusiastas eram, em grande parte, os anabatistas, que sustentavam visões da continuidade da revelação verbal similares às dos modernos carismáticos. Os católicos romanos defendiam sua tradição como uma fonte de revelação em pé de igualdade com a Bíblia. Os teólogos católicos romanos chegaram a mudar um pouco suas formulações,[6] mas permanecem pondo a tradição num patamar tão alto quanto o da Escritura. Desde que a *Confissão* foi escrita, ela se tornou importante também para que os protestantes guardem o devido respeito por suas próprias tradições, conquanto não rivalizem com o respeito ímpar que se deve ter pela Escritura.[7]

[5] Veja *DKG*, p. 257–316.

[6] Hoje, teólogos católicos romanos tendem a falar não em "duas fontes" de revelação (Escritura e tradição), mas em "uma fonte", o fluxo da tradição do qual a Escritura é uma parte. Nenhuma dessas visões, contudo, é compatível com a suficiência da Escritura.

5. *Reconhecemos, entretanto, ser necessária a íntima iluminação do Espírito de Deus para a salvadora compreensão das coisas reveladas na Palavra*. Dizer que a Escritura é suficiente não é negar que outras coisas possam também ser necessárias.[8] Devemos sempre lembrar que a suficiência da Escritura é uma suficiência em termos das palavras divinas. Ela é uma fonte suficiente de tais palavras. Mas precisamos de mais do que palavras divinas para sermos salvos e viver vidas santas. Especificamente, precisamos do Espírito para iluminar a Palavra, se quisermos entendê-la. Assim, não se deve argumentar que a doutrina da suficiência da Escritura não deixa espaço para o Espírito Santo.

6. *E que há algumas circunstâncias, quanto ao culto de Deus e ao governo da Igreja, comuns às ações e sociedades humanas, as quais têm de ser ordenadas pela luz da natureza e pela prudência cristã, segundo as regras da Palavra, que sempre devem ser observadas*. Sobre o conceito de "circunstâncias", veja a discussão em *DCL* sobre o segundo mandamento.[9] Por hora, notemos que a suficiência da Escritura não exclui o uso da revelação natural (a "luz da natureza") e da razão humana ("prudência cristã")[10] em nossas decisões, mesmo quando tais decisões dizem respeito ao culto e ao governo da igreja.

O motivo, obviamente, é que a Escritura não fala especificamente de cada detalhe da vida humana, nem mesmo de cada detalhe da vida da igreja. Vimos que, em certo sentido, a Escritura fala de tudo, pois seus princípios são amplos o bastante para cobrir todas as ações humanas. O princípio de 1Coríntios 10.31, "fazei tudo para a glória de Deus", fala de cada atividade humana e gradua cada ato humano como certo ou errado.

Mas geralmente é difícil determinar em termos específicos quais ações trarão ou não glória a Deus. Nesse ponto, a revelação natural e a prudência cristã nos dão orientações importantes. Por exemplo, a Escritura não menciona o aborto, mas a revelação natural nos diz que o aborto é um procedimento que tira uma vida inocente. Isso nos mostra que a proibição bíblica ao assassinato é relevante para a questão do aborto.

Perceba que, neste exemplo, como expressa a *Confissão*, há "regras da Palavra" que são relevantes para nossa decisão. Há sempre regras gerais da Palavra relevantes para qualquer decisão humana, como temos visto, ao menos a regra de 1Coríntios

7 Veja "Em defesa de algo próximo ao biblicismo" e "Tradicionalismo", apêndices deste volume.

8 Relembre a discussão no capítulo 30 sobre as distinções lógicas entre condições suficientes e necessárias.

9 *DCL*, p. 464–481.

10 Perceba a tríade: Escritura, a luz da natureza, e a prudência cristã: normativa, situacional, e existencial, respectivamente.

10.31. Assim, usar os dados da revelação natural desse modo, embora sejam extrabíblicos, não é acrescentar algo à Escritura no sentido expresso por Deuteronômio 4.2. Fazer isso não é acrescentar palavras divinas. Trata-se, antes, de um meio de determinar como a suficiente palavra da Escritura deve ser aplicada a uma situação específica.

O fato de a Escritura não mencionar aborto, guerra nuclear, crise financeira, guerra de cartéis ou parquímetros, portanto, nunca significa que possamos abandonar as Escrituras ao considerar estes temas. Um princípio da Escritura é sempre relevante. A única questão é como aplicar esse princípio de maneira específica. Recorrer à revelação natural e à prudência humana é uma tentativa de responder a essa questão.

BASE BÍBLICA

E quanto à doutrina confessional, ela mesma é bíblica? Acredito que sim. Já mencionei aqui alguns princípios e passagens bíblicas relevantes. Vamos olhar mais de perto o ensino da Escritura sobre sua própria suficiência.

Como vimos, o documento pactual contém uma maldição inscricional, proibindo qualquer adição ou subtração. Isto para dizer que somente Deus deve governar seu povo e que ele não partilhará tal governo com ninguém mais. Se um ser humano presume que pode acrescentar sua própria palavra a um livro com palavras de autoridade divina, está, com isso, afirmando que suas palavras têm a autoridade do próprio Deus. Na prática, ele está dizendo que compartilha do trono de Deus.

Contudo, no decorrer da história de Israel alguns tiveram a audácia de pôr suas palavras ao lado das de Deus. Falsos profetas reivindicaram falar em nome de Deus, quando Deus não havia falado a eles (1Rs 13.18; 22.5–12), um crime digno de pena de morte (Dt 18.20). E o povo adorou de acordo com mandamentos humanos, em vez dos mandamentos de Deus:

> O Senhor disse: Visto que este povo se aproxima de mim e com a sua boca e com os seus lábios me honra, mas o seu coração está longe de mim, e o seu temor para comigo consiste só em mandamentos de homens, que maquinalmente aprendeu, continuarei a fazer obra maravilhosa no meio deste povo; sim, obra maravilhosa e um portento; de maneira que a sabedoria dos seus sábios perecerá, e a prudência dos seus prudentes se esconderá (Is 29.13–14).

Jesus aplicou as palavras de Isaías aos fariseus, e acrescentou: "Negligenciando o mandamento de Deus, guardais a tradição dos homens" (Mc 7.8). E é provável que algumas pessoas tenham escrito, na época de Paulo, cartas forjadas em nome dele,

reivindicando a autoridade do apóstolo para ideias pessoais (2Ts 2.2).

No entanto, os representantes do próprio Deus intrepidamente afirmam a palavra dele contra todo ponto de vista meramente humano. Pense em Moisés perante Faraó, Elias perante Acabe, Isaías perante Acaz, Jonas perante Nínive, Paulo perante Agripa, Félix e Festo. Considere Jesus, que falou com a mesma ousadia perante os fariseus, saduceus, escribas, Herodes e Pilatos. Aqueles que estão armados com a Palavra de Deus, a espada do Espírito, estão livres da tirania da opinião humana.

Assim Paulo, em sua bem conhecida afirmação sobre a inspiração bíblica, fala também da suficiência:

> "Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra" (2Tm 3.16–17).

"Toda" se refere à suficiência.

SUFICIÊNCIA GERAL E ESPECÍFICA

Devemos perceber que 2Timóteo 3.16–17 atribui suficiência ao Antigo Testamento. Esse é um ponto interessante, o fato de o Antigo Testamento ser realmente um guia suficiente para os crentes do Novo Testamento. Como vimos no capítulo 20, Paulo recomenda o Antigo Testamento como o critério que os cristãos deveriam usar para avaliar as heresias depois da morte do apóstolo. Por que, então, Deus nos deu também o Novo Testamento? Essa questão nos conduz a uma distinção entre dois tipos de suficiência.[11]

Primeiro, *suficiência geral*. Com esta expressão me refiro ao princípio de que, em qualquer ponto da história redentiva, a revelação dada até aquele momento era suficiente. Após Adão e Eva pecarem, Deus lhes revelou como seriam punidos, e também, notavelmente, revelou-lhes a vinda de um libertador, da semente da mulher, que esmagaria a cabeça da serpente (Gn 3.15). Essa revelação, extensiva como possa ser, está longe de ser tão ampla quanto a revelação disponível a nós no cânon bíblico completo. Aquela revelação era suficiente para eles? Sim, era. Se tivessem falhado em confiar em tal revelação, não a poderiam usar como desculpa de que não era completa o suficiente. Nesta revelação, eles tinham todas as palavras divinas de que precisavam. Então, essa revelação era suficiente.

No entanto, Deus revelou ainda mais falando a Nóe, Abraão, e outros. Por que ele fez acréscimos a uma revelação que já era suficiente? Porque Noé precisava saber mais do que Adão. A história da redenção é progressiva. No tempo de Nóe, Deus

[11] Compare aqui a distinção que fiz em conexão com o fechamento do cânon no capítulo 22.

decidiu julgar o mundo com um dilúvio e Noé tinha de saber disto. A revelação adâmica foi suficiente para Adão, mas não para Noé.

Lembre-se do princípio que sugeri no capítulo 29 a respeito da clareza da Bíblia: *A Escritura é clara o bastante para nos tornar, perante Deus, responsáveis por desempenhar nossas responsabilidades*. Como a clareza, a suficiência também é uma doutrina ética. Ela nos torna indesculpáveis por nossa desobediência. Quando violamos os mandamentos de Deus, não podemos alegar que não estavam lá muito claros ou que eram insuficientes.

Assim, como a clareza, a suficiência tem relação com nossos deveres atuais perante Deus. A revelação de Deus a Adão era suficiente para que ele desempenhasse seus deveres, mas Noé precisava de mais, já que tinha deveres a mais. Ele precisava de mais para fazer a vontade de Deus em sua época.

Do mesmo modo, a revelação do Antigo Testamento era suficiente para a primeira geração de cristãos (2Tm 3.16–17). Mas Deus graciosamente lhes forneceu muito mais, incluindo as cartas de Paulo. Deus julgou que isso era necessário para o curso de vida da jovem igreja e, quando as cartas foram coletadas e distribuídas, os crentes as reconheceram como Palavra de Deus. Uma vez que o Novo Testamento passou a vigorar como Palavra de Deus na igreja, o Antigo já não era suficiente em si mesmo, embora continuasse vigorando como parte do cânon, o qual é, como um todo, suficiente.

Essa consideração levanta a questão sobre se Deus ainda irá adicionar revelação ao cânon. A suficiência em si, aquilo que estou chamando de *suficiência geral*, não impede adições divinas às Escrituras, embora impeça meras adições humanas.

Porém, um princípio adicional deve nos levar a não esperar mais nenhuma palavra divina até o retorno de Cristo. Essa é a finalidade da redenção de Cristo, a qual implica naquilo que chamo de *suficiência particular* da Escritura.

Quando a redenção é final, a revelação também é final. Hebreus 1.1–4 constrói esse paralelo:

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

O verso 3 fala da purificação de pecados feita por Jesus como algo final, pois, ao terminá-la, ele se assentou à mão direita de Deus. O verso 2 fala da declaração de Deus sobre seu Filho como final, em comparação com o "muitas vezes e de muitas

maneiras" da revelação profética. Note o tempo passado "havendo falado". A revelação do Antigo Testamento era contínua, a do Filho foi de uma vez por todas. Nada pode ser adicionado à sua obra redentiva e nada pode ser adicionado à revelação dessa obra redentiva.

Hebreus 2.1–4 também contrasta a revelação da antiga aliança com a nova:

> Por esta razão, importa que nos apeguemos, com mais firmeza, às verdades ouvidas, para que delas jamais nos desviemos. Se, pois, se tornou firme a palavra falada por meio de anjos, e toda transgressão ou desobediência recebeu justo castigo, como escaparemos nós, se negligenciarmos tão grande salvação? A qual, tendo sido anunciada inicialmente pelo Senhor, foi-nos depois confirmada pelos que a ouviram; dando Deus testemunho juntamente com eles, por sinais, prodígios e vários milagres e por distribuições do Espírito Santo, segundo a sua vontade.

A "palavra falada por meio de anjos" é, naturalmente, a lei mosaica. A "grande salvação" em Cristo é algo muito maior. A mensagem desta salvação foi declarada primeiro por Cristo, então pelos apóstolos ("os que a ouviram"), e então pelo próprio Deus, por meio de sinais e prodígios. Do ponto de vista do autor, essas declarações estão todas no tempo passado. Mesmo que parte dessa mensagem (ao menos a Epístola aos Hebreus) ainda esteja sendo escrita, a maior parte já foi concluída.

A Escritura é o testemunho de Deus acerca da redenção realizada em nosso favor. Uma vez que tal redenção está completa e o testemunho apostólico sobre ela está finalizado, as Escrituras estão completas e não devemos esperar qualquer acréscimo.

A mesma conclusão decorre de 2Pedro 1.3–11. Aqui, Pedro nota que, "pelo divino poder" de Cristo, "nos têm sido doadas todas as coisas que conduzem à vida e à piedade, pelo conhecimento completo daquele que nos chamou para a sua própria glória e virtude" (v. 3). Todas as coisas que conduzem à vida e à piedade, portanto, vêm da redenção de Cristo. Logo, após tal redenção, evidentemente, não há nada mais a se acrescentar a qualquer ponto de nossa piedade e vida espiritual. Pedro, então, menciona várias qualidades que recebemos por meio de Jesus, concluindo que "desta maneira é que vos será amplamente suprida a entrada no reino eterno de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo" (v. 11). Essa é a linguagem da suficiência. As virtudes advindas da redenção são suficientes para que entremos no reino final. Nada mais é necessário.

Assim, dentro do conceito de suficiência, fiz distinção entre suficiência *geral* e *específica*. Como vimos, a suficiência geral da Escritura exclui as adições humanas, mas é compatível com acréscimos feitos pelo próprio Deus. É nesse sentido que o Antigo Testamento é suficiente, de acordo com 2Timóteo 3.16–17. A suficiência específica da Escritura é a suficiência do cânon atual de apresentar Cristo e todos os

seus recursos. O próprio Deus não acrescentará nada à obra de Cristo e, por isso, não devemos esperar que ele adicione coisa alguma à mensagem de Cristo.

O USO DE CONTEÚDO EXTRABÍBLICO

Se nos lembrarmos de que a suficiência da Escritura é uma suficiência de palavras divinas, isso nos ajudará a compreender o papel do conteúdo extrabíblico, tanto na ética quanto na teologia. As pessoas às vezes entendem mal a doutrina da suficiência por pensarem que ela exclui o uso de qualquer informação extrabíblica para se chegar a conclusões éticas ou teológicas. Mas, se excluirmos o uso de dados extrabíblicos, então a reflexão fica praticamente impossível.

A própria Escritura reconhece esse ponto. Como disse, a maldição inscricional não proíbe buscar informação extrabíblica. Em vez disso, nos proíbe de igualar a informação extrabíblica às palavras divinas. A Escritura mesma requer de nós que correlacionemos o que ela diz com a revelação geral. Quando Deus disse a Adão que se abstivesse do fruto proibido, ele assumiu que Adão já possuía um conhecimento geral, suficiente para aplicar tal mandamento às árvores que ele podia ver e tocar. Deus não precisou dizer a Adão o que era uma árvore, como distinguir os frutos das folhas, ou o que significava comer. Tais coisas eram de conhecimento natural. Assim, Deus esperou que Adão relacionasse a proibição divina específica a respeito de uma árvore a seu conhecimento natural das árvores do jardim. Isso é teologia aplicada: aplicar a Palavra de Deus às nossas circunstâncias.

O mesmo é verdadeiro para todos os outros mandamentos divinos na Escritura. Quando Deus diz ao povo de Israel para honrar pai e mãe, ele não se preocupa em definir *pai* e *mãe* e apresentar uma lista exaustiva de atitudes que podem honrá-los ou desonrá-los. Antes, Deus assume que Israel possui algum conhecimento geral de vida familiar e espera que aplique seu mandamento a esse conhecimento.

Jesus repreende os fariseus não porque não tivessem conhecimento do texto bíblico, mas porque falhavam em aplicar tal conhecimento às coisas que aconteciam em sua própria experiência. Em Mateus 16.2–3, ele diz:

> Ele, porém, lhes respondeu: Chegada a tarde, dizeis: Haverá bom tempo, porque o céu está avermelhado; e, pela manhã: Hoje, haverá tempestade, porque o céu está de um vermelho sombrio. Sabeis, na verdade, discernir o aspecto do céu e não podeis discernir os sinais dos tempos?

A principal deficiência dos fariseus na aplicação da Escritura era a falha em ver Jesus como o Messias prometido, o tema central da Bíblia hebraica. Em João 5.39–40, Jesus diz:

> "Examinais as Escrituras, porque julgais ter nelas a vida eterna, e são elas mesmas

> que testificam de mim. Contudo, não quereis vir a mim para terdes vida".

Contra os saduceus, que negavam a ressurreição, Jesus citou um texto do Antigo Testamento que, à primeira vista, parece não falar sobre isso:

> E, quanto à ressurreição dos mortos, não tendes lido o que Deus vos declarou: Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó? Ele não é Deus de mortos, e sim de vivos. Ouvindo isto, as multidões se maravilhavam da sua doutrina (Mt 22.31–33).

Este texto (Êx 3.6) era famoso; qualquer judeu versado nas Escrituras o conhecia muito bem. O problema dos saduceus não era que não conhecessem o texto, mas o fato de que eram incapazes ou simplesmente não queriam aplicá-lo à corrente discussão sobre a ressurreição. Jesus lhes ensina que, na medida em que alguém é incapaz de aplicar a Escritura, é simplesmente ignorante da Escritura. Conhecer a Escritura não pode estar divorciado do saber aplicá-la.[12] Mas isso implica dizer que ninguém pode conhecer a Escritura sem entender como ela se aplica ao conteúdo extrabíblico. Aqui, não se pode entender corretamente o normativo sem o situacional.

Assim, a própria Escritura diz que a Escritura tem um propósito ético. A forma correta de estudar a Escritura é aplicá-la às questões que enfrentamos em nosso tempo. Em Romanos 15.4, Paulo diz:

> "Pois tudo quanto, outrora, foi escrito para o nosso ensino foi escrito, a fim de que, pela paciência e pela consolação das Escrituras, tenhamos esperança".

Diferentemente de qualquer outro livro antigo, a Bíblia foi escrita com o propósito de instruir pessoas que viveriam muitos séculos no futuro, dar-lhes instrução, paciência, encorajamento e esperança. Seus próprios autores (divino e humano) querem, com ela, nos guiar em nossos conflitos éticos e espirituais. O mesmo acontece com a conhecida passagem em 2Timóteo 3.16–17:

> "Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra."

Aqui, Paulo indica não só que a Escritura é a Palavra de Deus, mas também que ela tem um propósito ético e prático. Como vimos no capítulo 20, tanto essa passagem como o famoso trecho de 2Pedro 1.19–21 foram escritos por apóstolos em idade avançada, preocupados com o falso ensino prestes a adentrar a igreja após sua morte (2Tm 3.1–9; 2Pe 2.1–22). Paulo e Pedro concordam que a Escritura contém os

[12] Veja *DKG*, p. 97–101, 110–114.

recursos necessários para distinguir os verdadeiros dos falsos mestres, em termos de doutrina e de caráter. Mas usar a Escritura dessa maneira é, obviamente, aplicá-la às situações com que as pessoas se deparam.

A LÓGICA DA APLICAÇÃO

Vejamos também o processo por meio do qual devemos combinar conhecimento bíblico com informação sobre nossas situações, para gerar aplicações da Escritura. O material a seguir foca especificamente sobre a ética, mas os mesmos princípios se aplicam à teologia, ciência, história e qualquer outro campo do interesse humano. Lembre-se que a ética, considerada de forma abrangente, abrange toda a teologia.[13] E lembre-se que a própria teologia é a aplicação da Escritura a toda a vida humana.[14]

Muitos raciocínios éticos podem ser expressos na forma de *silogismos morais*. Em um silogismo moral, a primeira premissa afirma um princípio; a segunda, um fato ao qual tal princípio se aplica. Então a conclusão afirma a aplicação.[15] Podemos descrever a primeira premissa como normativa; a segunda, como situacional; e a conclusão, como existencial, uma vez que traz o princípio que nos leva à nossa própria decisão ética. Por exemplo:

1. Roubar é errado (premissa normativa).
2. Desviar dinheiro é roubar (premissa situacional).
3. Logo, desviar dinheiro é errado (conclusão existencial).

Na ética cristã, a premissa normativa procede ultimamente de Deus, pois somente ele tem a autoridade para definir normas éticas para os seres humanos. Em princípio, essa premissa pode vir de algum tipo de revelação divina. Mas devemos nos lembrar da primazia da Escritura, a qual governa nosso entendimento e interpretação da revelação geral e existencial. Nossa interpretação da revelação geral e existencial deve ser testada pela Escritura. Se alguém alega que Deus quer, digamos, que eu me mude para Paris, essa pessoa precisa me mostrar pela Escritura que essa é de fato a vontade de Deus. Então a norma última é a Escritura, não a revelação geral ou existencial em si mesma.

[13] Em *DCL* defino ética como "teologia vista como um meio de determinar quais pessoas, ações, e atitudes recebem e quais não recebem a bênção de Deus". Perceba: a ética não é uma parte ou ramo da teologia. É a própria teologia, vista de certa perspectiva.

[14] *DCL*, p. 9; *DKG*, p. 97–101; Recapitulei este argumento no capítulo 37 do presente volume.

[15] Dentro dessa estrutura geral, é claro, normalmente há complicações adicionais: argumentos subsidiários para estabelecer as premissas normativa e situacional. Assim, os argumentos éticos, na prática, têm muitas premissas e muitas reviravoltas lógicas. Na presente discussão, estou apresentando uma forma geral de sumarizar muitos argumentos sobre questões éticas.

Por isso devemos formular a suficiência da Escritura para a ética da seguinte forma: a Escritura é suficiente para prover todas as normas últimas, todas as premissas normativas de que necessitamos para tomar qualquer decisão ética. A Escritura contém todas as palavras de Deus de que precisamos para qualquer área da vida, e todas as normas últimas provêm das palavras divinas.

Qual, então, é a utilidade da revelação geral? Primeiramente, ela é importante, de modo especial, para fornecer premissas situacionais. Obviamente, a Bíblia também fornece premissas situacionais, como em:

1. Adultério é errado (Êx 20.14).
2. Cobiça é adultério (Mt 5.27–28).
3. Logo, cobiçar é errado.

Mas, na maior parte do tempo, necessitamos de informação extrabíblica para formular a situação que estamos buscando abordar, como no seguinte exemplo:

1. Roubar é errado.
2. Fraudar seu imposto de renda é roubar.
3. Logo, fraudar seu imposto de renda é errado.

A Bíblia, é lógico, não menciona o imposto de renda recolhido pela Receita Federal, embora mencione impostos de modo geral. O que ela fala de modo geral sobre impostos é relevante, obviamente. Está entre as "regras gerais da Palavra" mencionadas na afirmação da *Confissão*. Mas, para avaliar a premissa 2, precisamos conhecer não somente esses princípios bíblicos, mas também alguns fatos não mencionados na Escritura que nos dizem o que é uma taxa de imposto de renda. Aqui está um exemplo ainda mais óbvio:

1. Não guardar o sábado cristão é errado.
2. Operar um salão de beleza no domingo é não guardar o sábado cristão.
3. Logo, operar um salão de beleza no domingo é errado.

Para estabelecer a premissa 2, evidentemente, precisamos conhecer alguns princípios gerais da Escritura sobre o sábado. Mas a Escritura não menciona salões de beleza. Então precisamos de algumas informações específicas de fora da Bíblia para validar a segunda premissa.

É claro que ir para "fora da Bíblia" não significa ir para fora da revelação de Deus. Em vez disso, significa mover-se da esfera da revelação especial para a esfera da revelação geral. Assim, todo silogismo utiliza revelação geral, iluminada e avaliada pela revelação especial.

Em segundo lugar, contudo, deve também ser evidente que mesmo as premissas

normativas dos silogismos éticos usam informação extrabíblica em algum momento. A Escritura não traz lições de gramática grega ou hebraica. Para aprender isso, devemos estudar conteúdo extrabíblico. Do mesmo modo, os outros meios que nos capacitam a usar a Escritura, tais como a crítica textual, edição de texto, tradução, publicação, ensino, pregação, concordâncias e comentários, todos dependem de informação extrabíblica. Então, em certo sentido, mesmo a primeira premissa de um silogismo moral, a premissa normativa, depende de conhecimento extrabíblico. Por isso, sem premissas extrabíblicas, sem a revelação geral, não podemos *usar* a Escritura de maneira alguma. Mas a Escritura é, enfaticamente, um livro para ser usado.

Nenhuma dessas considerações detrata a primazia da Escritura como a temos descrito. Uma vez que temos uma convicção estabelecida sobre o que a Escritura ensina, tal convicção deve prevalecer sobre todas as outras fontes de conhecimento. Por isso a Escritura deve governar mesmo as ciências que são usadas para analisá-la: crítica textual, hermenêutica e assim por diante. Essas ciências nos capacitam a entender a Escritura, mas devem elas mesmas ser utilizadas de acordo com a Escritura. Há, aqui, um inevitável círculo hermenêutico, e tal círculo mostra como as perspectivas normativa e situacional são interdependentes. Mas, na hierarquia das normas, a Escritura deve permanecer no topo.

É certamente um equívoco, então, pensar que a suficiência da Escritura exclui a necessidade de informação extrabíblica. Em cada estágio de nosso uso da Escritura, devemos legitimamente fazer uso do conteúdo da Escritura e da revelação extrabíblica. Mas cada coisa em seu devido lugar: quando estamos convencidos de que um ensino é ensino da própria Escritura (mesmo quando usamos informação extrabíblica para chegar a essa convicção), tal ensino deve ter precedência sobre qualquer outra conclusão derivada de fora da Escritura.

DESAFIOS À SUFICIÊNCIA DA ESCRITURA

A afirmativa anteriormente citada da *Confissão de Fé de Westminster* contrasta sua doutrina da suficiência da Escritura com as visões de seus oponentes comuns, católicos romanos e entusiastas anabatistas. Os católicos punham sua tradição ao lado da Escritura como tendo a mesma autoridade, por isso a *Confissão* condena aqueles que suplantam a Escritura pelas "tradições dos homens". Os entusiastas, de modo semelhante à tradição carismática dos nossos dias, acreditavam que Deus dava novas revelações, de modo similar e com a mesma autoridade da Escritura. Assim, a *Confissão* nos proíbe acrescentar o que quer que seja à Escritura por "novas revelações do Espírito".

No tradicional Catolicismo romano pós-Reforma, Escritura e tradição são duas

fontes de revelação, iguais em autoridade. Mas, novamente, no Catolicismo mais recente (especialmente desde o Concílio Vaticano Segundo, em 1960), os teólogos falam de "uma fonte" de revelação, o que soa melhor para os protestantes. No entanto, a fonte é a tradição e a teologia considera a Escritura simplesmente como parte dessa tradição. Assim, o Catolicismo romano continua a diferir da doutrina protestante da suficiência da Escritura.

A posição da teologia carismática, sucessora dos entusiastas anabatistas, é mais difícil de definir. Muitos carismáticos concordam com o Protestantismo ortodoxo sobre o fechamento do cânon. Embora creiam em "novas revelações" em certo sentido, não creem que elas devam ser postas no mesmo nível da Escritura. Mas se essas novas revelações são de fato palavras pessoais de Deus, como *não* podem ter a mesma autoridade que a Escritura? Alguns autores carismáticos distinguem a Escritura não como tendo maior autoridade do que as revelações dos dias de hoje, mas como tendo um *status* oficial como documento de governo da igreja. Certamente, é bom que eles reconheçam a natureza da Escritura como única constituição oficial da igreja. Mas alguém pode se perguntar por que não é possível acrescentar "novas" revelações ao documento constitucional.

Um recente desenvolvimento na teologia carismática é a visão de Wayne Grudem de que as "novas" revelações não têm a mesma autoridade que a Escritura.[16] Grudem crê que os profetas do Novo Testamento não tinham a mesma autoridade que os profetas do Antigo. Assim, embora creia que a profecia continue em nossos dias, dando novas revelações aos crentes, ele pensa que tais profecias nem sempre estão corretas e que podem ser alvo de críticas. Comentei brevemente sobre a visão de Grudem no capítulo 15. Parece-me improvável que o conceito de profecia possa ter mudado tão radicalmente do Antigo para o Novo Testamento. E se tal profecia é uma palavra pessoal de Deus, da forma como expus tal conceito, então não vejo como ela pode ser outra coisa senão inerrante e autoritativa.[17]

Contudo, parece-me que há, de certo modo, maneiras pelas quais a revelação continua até hoje, e estas maneiras constituem pontos de discussão entre cristãos reformados e carismáticos.

Os cristãos frequentemente são pegos discutindo se Deus acrescentaria novas revelações às que já temos. Em muitos círculos, a tendência é responder a essa

[16] Veja Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), p. 1.049–1.061. Grudem é solidamente reformado em muitas áreas, mas adota uma posição carismática sobre a continuidade das profecias e línguas.

[17] O dom de línguas, que os carismáticos creem ainda estar em vigor, é similar à profecia. Quando aliadas à interpretação, as línguas são equivalentes à profecia. Não tenho nada a acrescentar à presente discussão sobre línguas, exceto recomendar o artigo de Poythress citado adiante (nota 20).

questão com um simples "sim" ou "não": nos círculos reformados, a resposta instintiva é "não"; em alguns círculos carismáticos, a resposta instintiva é "sim".

Mas livros como este se destinam a trazer o debate a um nível mais elevado de reflexão. Por isso sugiro que a resposta mais útil, muitas vezes, é: "sim, em alguns sentidos; não, em outros":

1. A revelação que Deus faz de si na criação, *revelação geral* (revelação por meio de eventos), certamente continua, e aprendemos coisas novas com ela diariamente. Toda vez que o Sol nasce, os céus declaram a glória de Deus de uma maneira nova. Assim, nosso conhecimento de Deus não consiste numa quantidade fixa – "estática", como dizem os teólogos. Nossa vida com Deus é um *drama* contínuo com novas cenas se desenrolando ao longo de nossa história.

   Além disso, não devemos ser intelectualistas em nossa compreensão de como esse conhecimento chega até nós. Pode muito bem ser verdade que algo da revelação geral chegue a nós por meio de intuições subconscientes, de sonhos, visões e pressentimentos de vários tipos. Nós simplesmente não conhecemos todas as dimensões do conhecimento humano, o que significa que não conhecemos todas as maneiras pelas quais Deus se revela a nós.

   Não devemos igualar o conhecimento da revelação geral com as palavras pessoais de Deus na Escritura. Mas a revelação geral é conhecimento real de Deus, como indiquei no capítulo 13. E como indiquei no capítulo 12 e anteriormente neste capítulo, não podemos entender a revelação da palavra bíblica sem a revelação geral, embora a autoridade da Escritura, uma vez que a entendemos, tenha precedência sobre qualquer outra coisa que possamos pensar ter aprendido por meio da revelação geral.

   Assim, a revelação geral é revelação real, no entanto, não seria apropriado adicioná-la ao cânone bíblico. Talvez algumas revelações especiais extrabíblicas sejam baseadas na revelação geral. Estou inclinado a dizer que é isso o que acontece quando alguém tem um "pressentimento" que acaba se confirmando de forma assustadoramente exata. E quando isso acontece, Deus certamente está envolvido.[18]

[18] Em conexão com isto, teólogos do movimento carismático frequentemente se referem às frases "palavra da sabedoria" e "palavra do conhecimento" em 1Coríntios 12.8. A *New Spirit Filled Life Bible* (Nashville: Thomas Nelson, 2002), p. 1596, define a primeira frase como "uma expressão espiritual em um dado momento *por meio do Espírito*, desvendando sobrenaturalmente a mente, propósito e vontade de Deus aplicados a uma situação específica" (ênfase deles). A última frase é "uma revelação sobrenatural de informações relativas a uma pessoa ou evento, dada com um propósito específico, geralmente relacionando-se a uma necessidade imediata". Não estou inteiramente convencido sobre essas definições. Mas, aceitando-as provisoriamente, o que sem dúvida está ocorrendo em ambos os

2. A revelação do pacto redentor, às vezes chamada *revelação especial*, cessou. Deus não vai fazer novas alianças conosco, a exemplo da nova aliança por excelência feita conosco em Cristo. Portanto, não haverá mais palavras ou documentos de aliança. Isso é simplesmente dizer que a obra de Jesus está completa, de uma vez por todas, e que, portanto, a revelação a respeito de Cristo também está completa. Esta é a *suficiência particular* da revelação bíblica.
3. A *aplicação* das Escrituras para o crente continua. A vida cristã é um contínuo diálogo com a Bíblia, com a revelação de Deus na criação, e também com o Espírito Santo, que nos capacita a entender e usar a revelação. A cada dia, Deus fala a nós na Escritura de um modo novo. Ele chama nossa atenção para os ensinos, ordens, promessas, e questões que ainda não tínhamos visto. Ele aponta novos caminhos pelos quais a Escritura se aplica à nossa vida. Ele responde as nossas orações com base na Escritura. Ele não somente opera em nosso intelecto, mas trabalha também em nossa vontade, conformando-a aos mandamentos divinos, e em nossas emoções, para que nos deleitemos em ouvir o que ele diz. Dessa maneira, Deus, o Espírito Santo, nos ensina. Como veremos, esse ensino é equiparado à revelação em Mateus 11.27 e Efésios 1.17. Assim, também nesse sentido, a revelação continua.[19]

    > Os crentes muitas vezes desejam que Deus lhes revele mais do que já foi revelado na Escritura. Autores reformados normalmente responderiam a essa necessidade simplesmente dizendo às pessoas que leiam mais a Bíblia, e de maneira mais cuidadosa. Autores carismáticos normalmente sugerem que o crente confuso deve ouvir uma nova revelação do Espírito. Mas ambas as soluções são essencialmente intelectualistas. Ambas exortam à resolução do impasse pela busca de mais conhecimento propositivo, seja da Escritura ou de fora dela. Contudo, a própria Escritura nos diz que frequentemente precisamos não de mais conhecimento, mas de crescimento espiritual, percepção espiritual, a revelação de Efésios 1.17.
4. A *pregação* e o *ensino* da Escritura na igreja continuam, e isto, também, é uma espécie de revelação, como veremos no capítulo 35. A pregação cheia do Espírito tem sido com frequência chamada de *profecia* na tradição reformada. Quando oramos pelo sermão do pastor, estamos pedindo a Deus que retire as palavras ruins e ponha boas palavras em sua boca. Mas a

casos é a assistência divina na aplicação da Escritura. Não tenho qualquer razão para negar que tais eventos ocorram em nossos dias.

[19] Tenho mais a dizer sobre essa continuidade da revelação em capítulos posteriores neste livro, e também sobre os sentidos nos quais Deus influencia as palavras de pastores e mestres.

Segunda Confissão Helvética, uma confissão Reformada, não hesita em dizer, num dos tópicos do capítulo 1: "A pregação da Palavra de Deus é a Palavra de Deus". Discutirei essa ideia adiante, no capítulo 35.

5. No retorno de Cristo virá o *apokalypsis*, a revelação por excelência, quando todo olho verá o Senhor. Essa é uma revelação de um tipo inteiramente diferente. (Veja Lc 17.30; Rm 8.19; 1Co 1.7; 2Ts 1.7; 1Pe 1.7; 4.13.) Nesse sentido, a revelação ainda está por vir.[20]

Como vimos, a *Confissão de Fé de Westminster*, em seu capítulo I.i, aborda a suficiência das Escrituras em contraste com as visões do Catolicismo romano e dos entusiastas anabatistas, visões que acabei de discutir. Mas a nossa situação atual requer a discussão sobre um terceiro desafio à suficiência da Escritura, a saber, o tradicionalismo protestante.

Os reformadores não descartaram toda a tradição da igreja na teologia e adoração, mas a ênfase principal do seu trabalho foi opor-se ao tradicionalismo, tal como foi a posição de Jesus perante os fariseus. Eles usaram uma grande peneira para eliminar de sua teologia e culto tudo que consideraram contrário ou complementar às Escrituras. Assim, a doutrina da suficiência da Escritura tem servido como arma contra a imposição de noções extrabíblicas sobre a consciência do crente.

No entanto, cerca de 500 anos se passaram desde o início da Reforma Protestante e, durante esse tempo, o próprio Protestantismo acumulou uma grande quantidade de tradição. Algumas delas são boas; outras, ruins. Meu argumento aqui é que, mais que nunca, é importante distinguirmos as tradições humanas das normas da Escritura e lutar contra qualquer tentativa de colocar as duas no mesmo nível de autoridade. Apontarei alguns casos:

1. No fundamentalismo americano, tem sido comum insistir na abstinência de bebidas alcoólicas. Essa insistência é compreensível. A própria Escritura condena a embriaguez e, na moderna sociedade de consumo, o álcool é uma das principais fontes de acidentes automobilísticos. Mas as Escrituras, obviamente, não ensinam a abstinência. De fato, Jesus e os apóstolos beberam vinho. Jesus forneceu vinho para as bodas de Caná (Jo 2.1–11). Em 1Timóteo

[20] Para uma abordagem por um erudito reformado de como essas formas de revelação contínua conduzem a experiências significativamente análogas aos dons carismáticos do Novo Testamento, veja Vern S. Poythress, "Modern Spiritual Gifts as *Analogous* to Apostolic Gifts: Affirming Extraordinary Works of the Spirit within Cessationist Theology", *JETS* 39, 1 (1996), p. 71–101, também disponível em http://www.frame-poythress.org/poythress_articles/1996Modern.htm.

5.23, Paulo recomenda vinho para doenças do estômago. Aqueles que são fortemente tentados a abusar do álcool podem muito bem considerar a abstinência como uma política pessoal. Mas a Escritura não considera a abstinência como uma regra geral, a ser observada por todos. Aqui precisamos ser lembrados de que Deus nos governa pelas Escrituras, não pela tradição humana da abstinência.

2. A teologia reformada corretamente valoriza suas confissões, que são magníficos documentos teológicos. Por isso, é compreensível que as igrejas reformadas frequentemente exijam que oficiais, algumas vezes até congregações, subscrevam tais documentos. Pensa-se que tais subscrições são necessárias para evitar que erros teológicos entrem na igreja. O debate persiste, contudo, quanto a qual tipo de subscrição deve ser feita. Alguns argumentam que uma subscrição "estrita" é necessária, o que significa que não se deve fazer nenhuma exceção ao documento ou que não se pode pregar ou ensinar nas áreas em que se fez exceção. Outros argumentam em favor de um tipo de subscrição mais flexível, qualificada por expressões como "subscrição ao 'sistema de doutrina' ensinado na *Confissão*".

   > Contudo, em nenhuma parte da Escritura se diz que a igreja deve ser regida por documentos teológicos humanos em adição à Escritura. Portanto, é impossível achar suporte bíblico para qualquer visão particular da subscrição. Não creio que a Escritura *proíba* a subscrição de tais documentos. A subscrição pode, de fato, ser um bom meio para um objetivo bíblico, a saber, ter um ensino sólido na igreja. Considero, contudo, que a subscrição "estrita" viola o princípio de *sola Scriptura*. Se a fórmula de subscrição é tão estrita que é impossível para a igreja corrigir a *Confissão* à luz da Escritura, então ela não deve ser empregada. Deve haver liberdade dentro da igreja para repensar, reavaliar e reformar as confissões de acordo com a Palavra de Deus. Isso significa que mestres, pregadores e membros da igreja devem ter o direito de, em algumas ocasiões, ensinar de forma contrária à confissão. De outro modo, a igreja é regida pela tradição, não pela Escritura somente.[21]

3. Também foram desenvolvidas muitas tradições a respeito do culto e outros aspectos da vida da igreja. Estas dizem respeito ao estilo e instrumentação dos cânticos de adoração, à ordem dos eventos no culto, graus de formalidade e informalidade, e assim por diante. Muito disto não é ordenado pela Escritura, embora boa parte esteja de acordo com princípios bíblicos gerais. O problema é que as pessoas na igreja algumas vezes defendem suas práticas específicas como sendo leis sobre todos os cristãos e criticam como espiritualmente inferiores os que usam padrões e estilos diferentes. Muitas vezes os critérios

[21] Para mais discussão sobre esse assunto, veja o capítulo 38.

usados não são os da Escritura, mas estéticos. As pessoas alegam que determinado estilo de música é mais dignificante, que tal liturgia é mais antiga, e assim por diante. Estes critérios estéticos e históricos são, muitas vezes, usados em lugar da Escritura, levando à condenação de práticas que a Escritura permite e ordenando práticas que a Escritura não ordena. Isso, também, a meu ver, viola o princípio de *sola Scriptura*, a suficiência da Escritura.[22]

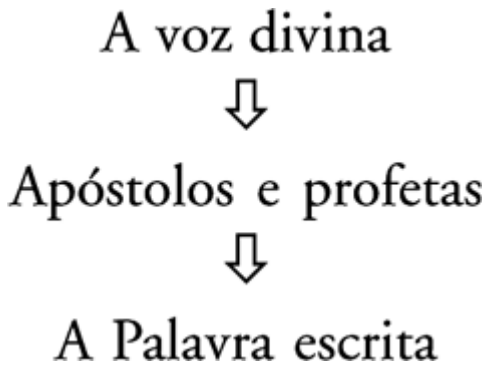
[22] Para mais sobre a minha crítica ao tradicionalismo protestante, veja o capítulo 38 deste volume e também "Em defesa de algo próximo ao biblicismo", *WTJ* 59 (1997), p. 269–318, e "Tradicionalismo", ambos apêndices deste volume.

Capítulo 33

A transmissão da Escritura

Em nosso estudo da revelação de Deus em palavras humanas, temos notado que Deus geralmente entrega sua revelação a nós por meio de um processo, usando escritores e oradores humanos. Às vezes ele fala por uma "voz direta", muito embora essa revelação contenha um elemento humano, já que Deus está falando em linguagem humana. Mas, em outras formas do discurso divino, a revelação de Deus assume ainda outra dimensão humana. Ele fala a seres humanos, chamados apóstolos e profetas, aos quais designa que transmitam a mensagem a nós. E eles frequentemente a transmitem de forma escrita. De fato, nossa única forma atual de acesso direto à revelação dos apóstolos e profetas é por meio do texto escrito da Escritura.

Assim, o processo de comunicação divina pode ser ilustrado por este diagrama:



Argumentei que não há decréscimo de poder, autoridade ou presença com o passar da voz divina para os profetas e apóstolos e para a Palavra escrita. A Palavra escrita, por exemplo, não tem menos autoridade do que a palavra oral dos profetas, ou do que a voz divina.

Mas esse é somente o início do processo pelo qual as palavras pessoais de Deus saem dele até nós. A própria Palavra escrita atravessa diversos processos até chegar aos nossos ouvidos, olhos e coração. Eis aqui algumas etapas adicionais desse processo:

- Cópias
- Crítica textual
- Traduções e edições
- Ensino e pregação
- Sacramentos

- Teologia
- Confissões, credos, tradições e recepção humana
- Interpretação e compreensão
- Certeza

Eu não coloquei setas entre os itens dessa lista, como fiz na anterior. Nessa aqui, a ordem é mais flexível. As confissões, por exemplo, podem ser baseadas na teologia, ou as teologias baseadas nas confissões. A "recepção humana" e mesmo a "certeza", sem dúvida, foram experimentadas pelos primeiros leitores da Escritura, antes mesmo de haver qualquer cópia ou tradução. Mas quero tratar da certeza dos atuais leitores cristãos que estão ouvindo e lendo a Palavra de Deus. Em geral, creio que a lista representa o tipo de ordem temporal dos eventos pelos quais geralmente recebemos a Palavra de Deus hoje.

Uma diferença muito importante entre as duas listas é que, na primeira, como eu disse, cada forma da palavra carrega os atributos divinos de senhorio: poder controlador, autoridade e presença. À medida que percorremos a primeira lista, não há diminuição no poder, autoridade e presença divinas. A segunda lista, contudo, é composta de meios falíveis pelos quais os seres humanos ouvem e assimilam a Palavra de Deus. São obras e respostas dos seres humanos e não são inspiradas no mesmo sentido em que Deus inspirou os escritos bíblicos. Não se pode reivindicar para a segunda lista o completo poder, autoridade e presença de Deus, porque os itens dessa lista são meios de "transporte" da Palavra de Deus – esta é que de fato carrega os atributos de senhorio. A interação entre a revelação divina e a falível comunicação humana durante as etapas citadas será o tema principal de minha discussão.[1]

Comecei este capítulo com uma discussão sobre a *cópia* da Escritura. Como vimos no capítulo 23, Deus inspirou não somente os profetas e apóstolos, mas também os *textos* escritos. O texto de 2Timóteo 3.16 diz que toda a *Escritura* é inspirada por Deus. Ora, os evangélicos têm normalmente limitado tal inspiração aos *autógrafos*: os manuscritos originais produzidos pelos escritores inspirados, em oposição às *cópias* ou *apógrafos*.[2] Como explicarei, penso que tal limitação é mais

[1] No capítulo 12, abordei a questão geral sobre se os aspectos humanos da palavra de Deus necessariamente a tornam falível. Concluí que não.

[2] Essa limitação não é uma novidade do evangelicalismo do século 19 ou 20. Greg Bahnsen cita muitos escritores, incluindo Agostinho, João Calvino e Richard Baxter, que fizeram distinção entre a verdade do autógrafo e os erros nas cópias. Veja seu "The inerrancy of the Autographa", *in* Norman Geisler (org.), *Inerrancy* (Grand Rapids: Zondervan, 1979), p. 156–159. O artigo de Bahnsen é uma das melhores abordagens recentes deste assunto e muito do que está aqui neste capítulo reflete seus argumentos.

bem descrita como uma limitação do *texto autográfico*, em vez do autógrafo como tal. Concordo com essa limitação, mas ela levanta uma série de questões que devemos considerar aqui.

O QUE É UM AUTÓGRAFO?

Pode parecer óbvio para nós que um *autógrafo* é simplesmente o documento escrito pelo profeta, apóstolo, ou outro escritor inspirado. Qualquer outro manuscrito do mesmo texto é uma *cópia*. Mas a questão se complica ao considerarmos que os escritores bíblicos podem ter escrito mais de um rascunho de seu livro ou carta e que podem ter feito uso de amanuenses (secretários).[3] O primeiro rascunho é o autógrafo? Ou é possível que o primeiro rascunho exija algumas revisões antes de ser enviado ao seu destino? E se o amanuense cometeu alguns erros em seu primeiro rascunho e o escritor bíblico precisou corrigir o manuscrito?

Concordo com Greg Bahnsen que o *autógrafo* é "a primeira transcrição completa, pessoal, ou aprovada de um grupo único de palavras compostas por seu autor".[4] É um "produto acabado", como diz Bahnsen, não um rascunho que precisa ser aperfeiçoado. E é de algum modo certificado pelo autor a fim de assegurar aos leitores que é seu ensino inspirado. No caso de 1Coríntios, Paulo certificou a carta declarando que ele a estava finalizando e que a enviava a Corinto por um mensageiro. Quando o mensageiro levou a carta de Paulo a Corinto, o testemunho daquele mensageiro certificou à igreja que aquela era uma carta autêntica de Paulo.

TAL LIMITAÇÃO É BÍBLICA?

O senso comum nos diz que o conteúdo de qualquer livro consiste daquilo que o autor escreveu e nada mais. Se eu escrever minhas próprias ideias nas margens da *Crítica da razão pura*, de Kant, nem por isso tais ideias passam a fazer parte do livro. Similarmente, quando Thomas Jefferson editou muitas passagens da Bíblia que o desagradavam, ele não reduziu o conteúdo da Bíblia. A Bíblia é aquilo que Deus nos deu, não aquilo que Deus nos deu menos o que Jefferson omitiu. A Bíblia é a própria Palavra de Deus escrita, sem adição ou subtração.

A própria Escritura se preocupa em que sigamos o que ela diz, não o que alguém lhe acrescentou, ou uma versão truncada que surgiu a partir de subtrações humanas.

[3] É evidente que Paulo se utilizava com frequência de amanuenses. Tércio desempenhou tal papel ao escrever a carta aos Romanos (Rm 16.22). Em 1Coríntios 16.21, Gálatas 6.11, 2Tessalonicenses 3.17, e Filemom 19, Paulo escreve de "próprio punho" ao fim de cada carta, indicando que o restante dela fora escrito por mão de outrem.

[4] Bahnsen, "The Inerrancy of the Autographa", p. 190.

Assim, Deus diz em Deuteronômio 4.2:

> "Nada acrescentareis à palavra que vos mando, nem diminuireis dela, para que guardeis os mandamentos do SENHOR, vosso Deus, que eu vos mando".

E:

> "tudo o que te ordeno observarás; nada lhe acrescentarás, nem diminuirás".

Em Deuteronômio, a referência é especificamente à lei de Deus dada a Moisés. Mas Provérbios 30.5–6 apresenta isto como um princípio geral, aplicável a todas as palavras de Deus:

> "Toda palavra de Deus é pura; ele é escudo para os que nele confiam. Nada acrescentes às suas palavras, para que não te repreenda, e sejas achado mentiroso".

Bem próximo ao fim do Novo Testamento, lemos isto:

> Eu, a todo aquele que ouve as palavras da profecia deste livro, testifico: Se alguém lhes fizer qualquer acréscimo, Deus lhe acrescentará os flagelos escritos neste livro; e, se alguém tirar qualquer coisa das palavras do livro desta profecia, Deus tirará a sua parte da árvore da vida, da cidade santa e das coisas que se acham escritas neste livro (Ap 22.18–19).[5]

Essa passagem reflete as "maldições inscricionais" que encontramos nos antigos tratados de suserania que mencionei nos capítulos 17, 32 e em outras partes. Tais tratados continham as palavras do grande rei e era importante que tais palavras não fossem confundidas com quaisquer outras. A presença de tais maldições na Bíblia é consistente com a visão que afirmamos previamente quanto à Escritura ser muito semelhante a um tratado de suserania entre Deus e seu povo.

Este princípio é importante para a suficiência da Escritura, a qual consideramos no capítulo 32. Relembre minhas referências a Isaías 29.13–14 e Marcos 7.8. Jesus citou Isaías 29.13–14 para mostrar que os fariseus estavam dando à tradição a mesma autoridade da Escritura, na prática, fazendo acréscimos à Palavra de Deus. Ele

[5] As pessoas às vezes me perguntam se essa maldição diz respeito apenas ao livro de Apocalipse ou à Bíblia inteira. Penso que o autor pretendeu aplicá-la ao livro de Apocalipse, o livro que ele estava escrevendo; ele não estava pensando em uma referência mais ampla. Contudo, como vimos, este texto reproduz um princípio que pertence a tudo que é dito por Deus. Não devemos adicionar ou subtrair nada ao que quer que Deus tenha falado. Assim, é apropriado, e um interessante feito da providência, que esses versos estejam próximos ao fim da Bíblia, na organização feita pela igreja. Este é um texto apropriado para alertar os leitores sobre tomar a Palavra de Deus tal como é, e não tentar remodelá-la.

também os repreendeu em Mateus 23.23 por negligenciarem "os preceitos mais importantes da Lei: a justiça, a misericórdia e a fé", na prática, fazendo subtrações à Palavra de Deus.

Obviamente, há vários meios de se fazer adição ou subtração à Palavra de Deus. Jesus não diz, em Marcos 7.8, que os fariseus literalmente riscaram passagens na Escritura, ou que escreveram suas tradições nas margens. Mas, na verdade, eles viviam por um cânon distorcido, que era uma combinação da Palavra de Deus com suas próprias ideias.

No entanto, seria ainda mais descaradamente errado literalmente riscar palavras do manuscrito definitivo da lei de Moisés, que ficava na parte mais sagrada do templo, negando a autoridade de tais palavras. Isso teria sido tão ruim quanto alguém acrescentar seus próprios pensamentos a esse documento e reivindicar que eles eram de Deus (Dt 18.20).

Assim, as passagens com maldições inscricionais distinguem entre os manuscritos originais da Escritura e as cópias e proíbem qualquer cópia que mude o texto original.

Isso não implica dizer, contudo, que as cópias são sempre piores do que os originais. Quando a cópia concorda com o original, sem qualquer adição ou subtração, então ela é simplesmente tão verdadeira quanto o original, tendo, assim, a mesma autoridade. Essa observação deve nos ajudar a ver que o que está em questão não é primariamente o documento autográfico, mas o *texto* autográfico.[6] O *texto* é o objeto linguístico que pode ser encontrado em qualquer tipo de meio físico. Se eu escrever o endereço do ex-presidente Getúlio Vargas em meu computador e depois imprimi-lo cinco vezes, haverá um autógrafo original e cinco cópias, mas somente um *texto*. Esse mesmo texto pode ser reproduzido em tabuletas de argila ou papiro, ou papel, ou mídia digital. Enquanto não houver nenhuma alteração, todas essas cópias apresentam um único texto.

O mesmo se dá com a Escritura. Por inspiração divina, seu texto se encontra no autógrafo e, quando a cópia é perfeita, encontra-se também na cópia. Portanto, não importa se o *documento* autográfico foi preservado ou não. É importante que o *texto* autográfico esteja disponível a nós, ainda que tal texto só possa ser encontrado nas cópias (*apógrafos*) do original.

Mas é *possível* que exista erro na cópia. Por quê? Porque Deus não prometeu que as cópias seriam perfeitas. Ele não prometeu, em outras palavras, livrar todos os copistas do erro. Assim como todos os outros itens em nossa segunda lista de termos, o processo de cópia é um processo falível. Sente-se e tente copiar o primeiro capítulo de Gênesis. É bem provável que você cometa alguns erros. Mesmo

[6] Compare a argumentação de Bahnsen em "The Inerrancy of the Autographa", p. 160–162.

impressões de computador algumas vezes falham em reproduzir o texto original de forma acurada (às vezes a impressora não é capaz de reproduzir os caracteres que lhe são passados pelo processador de texto). Nenhuma passagem da Escritura e nenhum princípio bíblico prometem o contrário.

Assim, a limitação da inspiração (e, portanto, da infalibilidade, autoridade, e inerrância) do texto autográfico é uma limitação bíblica.

CÓPIAS COMO SENDO PALAVRA DE DEUS?

Vários escritores têm argumentado que não devemos limitar a inspiração divina aos autógrafos porque Jesus e os apóstolos frequentemente citaram cópias e até mesmo traduções e versões como sendo a Palavra de Deus. É verdade que Jesus e os apóstolos não possuíam os autógrafos dos textos que citaram. De fato, eles geralmente os citavam como Palavra de Deus a Septuaginta (LXX), a versão grega do Antigo Testamento usada pelos judeus. Mas considere o seguinte:

1. Tais citações não apagam o fato que anteriormente enfatizei, de que Jesus e os apóstolos distinguiram entre a verdadeira Palavra de Deus e as adições e subtrações de seres humanos. Eles criam que qualquer divergência do original era desautorizada por Deus e, portanto, não possuía qualquer autoridade.
2. Lembre-se que o importante não é o manuscrito, mas o *texto* autográfico. Tal texto pode existir em muitas cópias, se tais cópias forem acuradas. Assim, citar uma cópia, quando ela é uma cópia precisa, não viola a autoridade única do texto autográfico.
3. No capítulo 28, discuti as práticas de Jesus, dos apóstolos e dos escritores do Novo Testamento ao citarem ou fazerem alusão ao Antigo. Concluí que não há razão para pensar que eles estavam fazendo citações imprecisas ou equivocadas das passagens que citavam. Se isso está correto, segue-se que tais citações são citações do texto autográfico. Portanto, o uso que eles fazem do Antigo Testamento é consistente com o princípio de que a autoridade é limitada ao texto autográfico.
4. Diferentemente do Corão, a Bíblia não afirma que a Palavra de Deus é intraduzível. Em vez disso (em acordo com a natureza do Cristianismo como religião missionária), a própria Bíblia usa múltiplos idiomas (hebraico, aramaico e grego, com diversas variações de estilo). Quando os escritores do Novo Testamento citam em grego a Bíblia hebraica, não há razão para pensar que as diferenças de variação entre as duas línguas necessariamente invalidem a citação. O mesmo é verdade quando citam a Septuaginta. Tais

citações são verdadeiras e possuem autoridade na medida em que reproduzem o conteúdo do texto autográfico hebraico.

5. No capítulo 26, indiquei que a linguagem bíblica é, falando de maneira geral, cotidiana, em vez de técnica. Não é, portanto, perfeitamente precisa. Ela apresenta um nível de precisão apropriada ao seu contexto e propósito. Ora, há sempre diferenças menores, ao menos de grau ou nuance, entre uma sentença em hebraico e uma tradução de tal sentença em grego. Assim, há certos níveis de imprecisão nas citações do Antigo Testamento feitas no Novo. Mas isso não contesta a precisão das citações para o propósito dos escritores. Eles não negam o valor de tais citações como *aplicações* (veja o c. 28) da Palavra de Deus.
6. Quando teólogos usam as citações que o Novo Testamento faz do Antigo para criticarem a limitação da inspiração do texto autográfico, eles querem dizer que o texto autográfico não é único em autoridade, que não foi singularmente inspirado. Com base nisso, os textos que são contrários aos autográficos, mesmo cheios de erros, podem ser tão inspirados quanto os autográficos. Se isto é verdade, então um texto inspirado pode conter erro. Mas já argumentei extensivamente em capítulos anteriores mostrando que este não é o caso.
7. Quando Jesus e os apóstolos citam o Antigo Testamento usando a versão da Septuaginta, a intenção deles não é asseverar a autoridade da Septuaginta como tradução, mas citar o que está dito no texto autográfico do Antigo Testamento. A Septuaginta é somente um veículo para se chegar a isso, um bom meio de comunicação com pessoas que conheciam a Escritura principalmente pela Septuaginta.

ESSA LIMITAÇÃO É UMA EVASIVA APOLOGÉTICA?

Alguns têm alegado que a limitação da inerrância aos autógrafos é uma "evasiva conveniente" para evitar lidar com os problemas bíblicos. O argumento é que, quando os evangélicos encontram um problema na Escritura que não podem contornar, simplesmente respondem que "deve ter havido algum erro textual", isto é, um erro do copista.

Mas essa é uma crítica injusta. Em primeiro lugar, como vimos, os evangélicos chegaram a este princípio não por motivos apologéticos, mas porque a limitação do texto autográfico está implícita na própria doutrina da Escritura apresentada pela Escritura.

Em segundo lugar, as respostas evangélicas aos problemas bíblicos muito raramente apelam à possibilidade de erros de cópia. Em poucas ocasiões um erro do copista é explicação provável para uma dificuldade. É o caso de 1Reis 4.26, que diz

que Salomão tinha "40.000 cavalos em estrebarias", enquanto 2Crônicas 9.25 afirma que ele tinha "4.000". Norman Geisler e Thomas Howe destacam que estes números são visualmente muito semelhantes no hebraico e um escriba pode certamente ter se equivocado.[7] Essa explicação é razoável. Geisler e Howe não estão levantando a questão textual de forma arbitrária ou imprópria. Eles o fazem porque há uma possibilidade racional de corrupção textual nesta passagem.

Em geral, não é sábio para apologetas evangélicos levantar a possibilidade de corrupção textual de forma abstrata. Quando um apologeta discute (como fiz no capítulo 28) a afirmação de Jesus em Mateus 13.31–32 sobre a semente de mostarda ser o menor dos grãos, não ajudaria dizer: "Bem, o texto pode ter sido corrompido neste ponto". Essa resposta não é convincente e nem mesmo plausível, dado que não há qualquer razão para se afirmar uma corrupção textual nesta passagem. O apelo apologético à corrupção textual só é convincente (como em 1Rs 4.26 e 2Cr 9.25) quando há uma boa razão para se supor tal corrupção.[8]

Mas muitos apologetas evangélicos são sábios ao lidarem com tais temas. Eles não apelam de modo imprudente a erros de cópia sempre que algum problema aparece.

E, como sugeri no capítulo 28, não há qualquer necessidade de os evangélicos apelarem a tais opções implausíveis. Quando chegarmos ao fim de nossa habilidade de explicar, é muito melhor, e de fato mais convincente, dizer honestamente: "não sei".

TAL LIMITAÇÃO ANULA A INERRÂNCIA?

Outra crítica é que, se limitamos a inerrância bíblica ao texto autográfico, então devemos fazer a perniciosa concessão de que nossas Bíblias atuais não são inerrantes. Neste caso, a inerrância pertenceria somente aos documentos (os autógrafos) que estão agora perdidos. E não teria nada a ver com nosso uso da Escritura hoje. Em resposta:

1. Mesmo se nossas Bíblias atuais não forem inerrantes em qualquer sentido, a doutrina da inerrância permanece importante, porque a doutrina da inerrância bíblica, por mais importante que seja para nós, não é primariamente uma doutrina para facilitar nosso uso da Escritura. Ela é, primariamente, uma doutrina sobre a própria veracidade de Deus. O que a

[7] Norman L. Geisler e Thomas A. Howe, *When Critics Ask* (Wheaton, IL: Victor Books, 1992), p. 181.

[8] E, como indiquei no capítulo 28, há um modo melhor de lidar com o problema da semente de mostarda.

doutrina da inerrância faz, em primeiro lugar, é nos capacitar a confessar a veracidade de Deus. Se houvessem erros nos autógrafos da Escritura, então Deus não seria verdadeiro.

2. Porém, de fato, a inerrância não é *somente* uma doutrina sobre a veracidade de Deus. É também uma doutrina que faz uma imensa diferença em nosso próprio uso da Escritura. Como vimos, a inerrância está limitada ao *texto* autográfico, não ao autógrafo em si. Embora os autógrafos possam ter sido perdidos (até onde saibamos), o texto autográfico foi transmitido por cópias e edições ao longo dos séculos, até os nossos dias. Essa transmissão tem sido imperfeita, como vimos. Mas é possível, por meio da ciência da crítica textual, determinar onde as imperfeições provavelmente estão. Onde não há evidência de corrupção textual, estamos em nosso direito de assumir que nosso texto atual é autográfico e, portanto, apelar ao texto como a inerrante Palavra de Deus – tal como Jesus e os apóstolos apelaram às cópias e versões de seus dias. Assim, a inerrância é tanto uma doutrina prática quanto teológica.
3. O texto bíblico, de fato, foi muito melhor preservado do que qualquer outro documento antigo. Há bem mais manuscritos antigos da Escritura e porções da Escritura do que manuscritos das religiões da Grécia, Egito e Babilônia, e mais do que manuscritos dos filósofos e poetas gregos. Os manuscritos que temos da Escritura são próximos da época do escrito original. E eles estão em melhor qualidade. As variações entre diferentes manuscritos e conjuntos de manuscritos são muitas, mas secundárias. Elas consistem principalmente de grafias diferentes, substituição de palavras e diferenças gramaticais secundárias que causam pouca diferença no significado da passagem. Assim, a *Confissão de Fé de Westminster*, em seu tópico I.viii, corretamente fala do "singular cuidado e providência" com que Deus tem conservado o texto bíblico.[9]
4. Onde quer que haja problemas textuais significativos, como no fim de Marcos, eles não afetam qualquer doutrina da fé. Em meu julgamento, o "final longo" de Marcos (que muitas Bíblias incluem como 16.9–20) não fazia parte do texto original. Mas coisa alguma nessa passagem é contrária a

[9] Esse singular cuidado e providência não implica, como alguns argumentam, que uma tradição textual é mais confiável do que as demais e que estamos obrigados a aceitá-la. Esse é o tipo de visão por trás do argumento de que devemos usar apenas a KJV, ou outras versões baseadas na tradição textual bizantina, uma família textual que inclui a maioria dos manuscritos antigos, mas não necessariamente o mais antigo ou confiável deles. E Deus pode ter usado seu singular cuidado e providência para preservar o texto distribuindo-o entre várias famílias de manuscritos.

alguma parte da Escritura.[10] E o que Marcos 16 diz é encontrado em outras passagens. Assim, tal dificuldade textual é realmente de importância secundária, ainda que envolva doze versículos.

5. Uma razão pela qual problemas textuais não afetam a doutrina bíblica é que eles são quase sempre secundários, como disse. Outra razão é que a Escritura é altamente redundante, no bom sentido. As doutrinas da fé cristã nunca derivam de um único texto.[11] Em vez disso, cada doutrina é baseada em muitos textos, reunidos para formar um padrão consistente de ensino. A Escritura se repete nova e novamente, em muitos gêneros literários diferentes, na obra de muitos autores, ao longo de muitos séculos. Então, quando um problema textual torna difícil apelar para determinado texto, muitos outros textos sobre o mesmo assunto nos dão certeza da verdade.

Assim, nós também podemos, tal como Jesus e os apóstolos, apelar às Escrituras disponíveis como Palavra de Deus, sem negar a inerrância bíblica.

POR QUE DEUS PERMITIU QUE OS AUTÓGRAFOS SE PERDESSEM?

Tenho argumentado que a inerrância bíblica se limita ao texto autográfico inspirado. Não há qualquer garantia na Escritura de que as cópias do autógrafo original seriam perfeitas. Entretanto, Deus tem preservado de maneira extraordinária o texto bíblico, de modo que podemos apelar às atuais versões da Escritura como a inerrante Palavra de Deus. Mas nos perguntamos se não teria sido

[10] No verso 18, Jesus promete aos crentes que eles pegarão em serpentes com suas mãos e ficarão ilesos e, se beberem veneno, este não lhes fará mal. Claro, não recomendo essas práticas como uma regra geral. Mas Atos 28.3–5 descreve Paulo sacudindo uma víbora mortal sem sofrer danos, e eu não ficaria surpreso se Deus também, em algumas situações, permitisse a um crente beber algum veneno sem sofrer dano, como um testemunho do poder de Cristo. Os outros tipos de milagre mencionados aqui (exorcismo, línguas, cura) são explicitamente mencionados em outras partes no Novo Testamento. Marcos 16.18 não está dizendo que Deus fará tais milagres a qualquer hora que quisermos pegar em serpentes ou beber veneno, mas ensina, verdadeiramente, que tais milagres *algumas vezes* acontecerão, no decurso da proclamação do evangelho. O foco do ensino de Jesus aqui não é que tais milagres serão uma parte normal da experiência de cada crente, mas que sinais miraculosos hão de *acompanhar* aqueles que creem, à medida que levam o evangelho ao mundo (v. 15). E, de fato, Deus acompanhou a mensagem dos apóstolos com sinais como estes, as "credenciais do apostolado" (2Co 12.12).

[11] Vez por outra, alguém vai tentar construir um elaborado edifício doutrinário com base em um único texto obscuro, como na doutrina mórmon do batismo pelos mortos, supostamente baseada em 1Coríntios 15.29. Mas esse tipo de coisa é uma marca da exegese das seitas, em oposição à exegese ortodoxa.

mais fácil se Deus tivesse, providencialmente, e até miraculosamente, preservado os manuscritos autográficos. A Escritura não nos dá nenhuma resposta explícita. Mas considere:

1. Muitos sugerem que, se os manuscritos originais tivessem sido preservados, podiam ter se tornado um objeto de culto idólatra. Dado o uso das relíquias na história da igreja, essa consideração tem algum peso. Lembre-se que o rei Ezequias destruiu a serpente de bronze que Moisés fizera para curar o povo no deserto, porque o povo havia passado a adorá-la (2Rs 18.4).
2. A existência do autógrafo não nos daria maior ajuda com o problema do entendimento e aplicação da Palavra de Deus. Temos considerado muitos debates sobre a inspiração, autoridade, e inerrância do texto bíblico. A presença do autógrafo não extinguiria tais debates nem eliminaria os debates sobre a interpretação dos textos e o uso doutrinário da Escritura. Poucos destes debates, se algum, converge para questões textuais, e elas não seriam resolvidas pela existência de um texto puro. Assim, para Deus, a preservação dos autógrafos seria um uso supérfluo do seu poder.

POR QUE DEUS NÃO NOS DEU CÓPIAS PERFEITAS?

Uma questão similar é esta: por que Deus não escolheu nos dar cópias perfeitas, assegurando a perfeita preservação do texto autográfico, apesar de não preservar os manuscritos autográficos? Se ter uma Bíblia inerrante é tão importante, por que Deus não determinou fazer inerrantes *todas as cópias* da Escritura?

Devemos entender, primeiro, o que esta providência divina acarretaria. Isso significaria que, se você se dispusesse a copiar Gênesis 1, você não falharia em produzir uma réplica perfeita desse texto. Deus impediria qualquer lapso de memória enquanto você olha o original e sua cópia. Ele impediria imediatamente qualquer inclinação pecaminosa que você pudesse ter para distorcer o texto de algum modo. Tudo isso é, obviamente, possível para Deus, mas isso sugere uma imagem de sua providência que está em desacordo com sua maneira usual de trabalhar entre nós.

Mais seriamente, contudo, precisamos considerar esta questão de uma perspectiva mais ampla. Relembre a segunda lista de eventos que apresentei no início deste capítulo: cópias, crítica textual, tradução, ensino e assim por diante, até chegar a compreensão e certeza. Tudo isso são passos no caminho para recebermos edificação da Escritura. Deus deseja que recebamos tal edificação, por isso providencia todas essas operações. Mas perceba que, em cada uma delas, podemos perguntar por que Deusnão as faz perfeitas. Afinal, ele poderia ter fornecido não

somente cópias perfeitas, mas também uma crítica textual perfeita, traduções perfeitas, ensino perfeito e assim por diante. De fato, ele poderia ter garantido que todas as nossas tentativas de *entender* teriam perfeito sucesso. Poderia mesmo ter determinado pular as etapas entre a inspiração da Escritura e a compreensão delas. Ora, por que devemos percorrer o processo inteiro de copiar, traduzir e ensinar, se Deus é capaz de nos dar uma compreensão imediata de sua Palavra? Por que Deus tinha de instituir tal processo? Por que ele não poderia dar a cada um de nós uma compreensão imediata e intuitiva de sua revelação, para que pudéssemos magicamente entendê-la por inteiro, apenas olhando para o texto grego ou hebraico? Nesse sentido, por que Deus chegou a se preocupar em colocar sua revelação em um livro? Por que ele simplesmente não a revelou de forma direta a cada ser humano?

Deus não nos deixou uma resposta clara a qualquer dessas perguntas. Mas elas são todas similares. Se parece pouco provável que Deus nos daria um livro inerrante, mas consignaria sua publicação a copistas falíveis, então por que seria improvável que ele deixasse a obra de tradução, ensino, e teologia a cargo de seres humanos falíveis?[12] E se parece improvável que Deus proveria cópias infalíveis da Escritura, então seria igualmente improvável que proveria traduções perfeitas e assim por diante. Se pensarmos que Deus certamente não providenciou uma tradução perfeita, então é igualmente improvável que devesse nos dar cópias perfeitas.

A questão então se torna a seguinte: por que Deus inspirou uma Palavra inerrante e consignou tal Palavra a processos falíveis de distribuição e apropriação? A forma de pôr as coisas já pode sugerir uma resposta. Penso que é mais provável que Deus desejasse que nos apropriássemos de suas palavras de um modo *comunal*. Tivesse ele nos dado cópias perfeitas, traduções perfeitas e assim por diante, cada indivíduo poderia chegar a um entendimento da Escritura sem a ajuda de ninguém mais. O sujeito iria até uma livraria, adquiriria uma tradução perfeita da Escritura, aprenderia sozinho e obteria um perfeito entendimento da Escritura.[13] Mas essa não foi a intenção de Deus. Ele desejava que a igreja se reunisse em torno da Palavra, pactualmente. Ele queria que cada indivíduo se beneficiasse dos dons de outros no corpo. Alguns poderiam ter sido dotados em línguas; eles traduziriam. Outros seriam dotados para o ensino; esses instruiriam. Alguns ensinariam com palavras,

[12] O dom de línguas mostra que Deus é supremamente capaz de, em uma situação específica, contornar o normalmente laborioso processo de tradução. Então podemos perguntar por que ele não escolheu fazer isto em todas as ocasiões.

[13] Devemos levar esta possibilidade ainda mais a sério por causa do individualismo de nossa cultura. A maioria dos povos no mundo, incluindo os judeus e cristãos do primeiro século, adotaram uma abordagem coletiva para o conhecimento adquirido.

outros mais pelo seu exemplo de vida. Cada um contribuiria com alguma coisa para a "edificação do corpo", de modo que todos se edificassem mutuamente.[14] Cada indivíduo contaria com os dons do outro. Escutar a Palavra de Deus uniria o corpo.

Reconhecidamente, o processo coletivo de assimilação da Palavra frequentemente opera em direção oposta. As igrejas se dividem pelas traduções da Bíblia, interpretações, compreensão teológica e assim por diante. O pecado sempre bagunça as coisas. Positivamente, porém, o processo de aprendizagem da Palavra de Deus em conjunto é, ainda agora, algo precioso. Ele nos leva não somente a amar a Deus, mas também a amarmos uns aos outros, a honrarmos os dons alheios, a crescermos tanto nos relacionamentos como em conhecimento.

Deus pode ter razões adicionais ou completamente diferentes para sua decisão de nos dar cópias falíveis de um livro infalível. Mas certamente ele tomou tal decisão por razões próprias e seria tolice nossa criticá-lo.

QUALQUER PERDA NÃO É UMA PERDA GRAVE?

Com base em nossos argumentos anteriores, podemos dizer que praticamente todo o *texto* autográfico da Escritura foi preservado e, em razão da pródiga redundância da própria Escritura, todo o ensino doutrinário da Escritura está disponível à igreja. Mas como o processo de transmissão é falível, devemos admitir que *alguma coisa* se perdeu. Por exemplo, não sabemos com certeza como o evangelho de Marcos originalmente terminava. Logo, pode muito bem ser que tenhamos perdido um parágrafo de sumário, ou algumas palavras de Jesus. Uma vez que vivemos por *toda* palavra que sai da boca de Deus (Mt 4.4), essa perda é uma grave perda, ainda que tenhamos perdido um mero nuance ou perspectiva de algo que já temos.

Mas lembre-se que as perdas da palavra de Deus não são sem precedentes. João nos diz que muito do que Jesus fez (o que sem dúvida inclui muito ensino) não foi registrado em forma escrita (Jo 21.25). João diz que se "todas elas fossem relatadas uma por uma, creio eu que nem no mundo inteiro caberiam os livros que seriam escritos". Assim, perdemos alguns dos ensinos de Jesus, ensinos que certamente seriam úteis a nós, ainda que diferissem do ensino que ficou registrado apenas em termos de nuance ou ênfase. O mesmo é verdade sobre os profetas do Antigo Testamento. Certamente, o profeta Obadias recebeu de Deus mais palavras do que as que estão no breve livro que leva o seu nome. E pelo menos duas cartas de Paulo não foram preservadas para nós (mencionadas em 1Co 5.9 e 2Co 7.8).

[14] Esse é um tema fundamental do Novo Testamento (veja Rm 14.19; 15.2; 1Co 8.1; 14.3–5, 12, 17, 26; 2Co 10.8; 12.19; 13.10; Ef 4.12, 16, 29; 1Ts 5.11; 1Tm 1.4).

Deus não se preocupou em preservar para nós todas as suas palavras pessoais por meio de Jesus, dos profetas e dos apóstolos. Algumas delas atendiam as necessidades dos ouvintes originais, mas Deus determinou que não era necessário preservá-las para nós.

Certamente, seria maravilhoso se arqueólogos descobrissem uma carta perdida que pudesse ser certificada como tendo sido escrita por Paulo – ou um autêntico quinto evangelho. Mas Deus determinou que, até agora, a igreja não necessita de tais revelações perdidas. Devemos entender o "toda" de Mateus 4.4 como referindo-se à revelação que Deus providenciou para nós hoje, não a toda palavra de Deus que já foi proferida na história.

Devemos pensar do mesmo modo sobre os fragmentos da revelação verbal que podem ter se perdido ao longo do processo de transmissão textual. Deus é soberano sobre este processo e determinou o que deveria e o que não deveria escapar. Ele determinou que teríamos todas as palavras pessoais que ele desejava falar a nós hoje. Nesse sentido teológico, não perdemos nada pelo processo de transmissão textual.

Para sumarizar: (1) Os *manuscritos* autográficos da Escritura estão agora perdidos, embora não devamos perder a esperança de encontrar pelo menos alguns deles no futuro. (2) O *texto* autográfico foi quase inteiramente preservado, acessível pelos manuscritos disponíveis a nós e pela ciência da crítica textual. (3) O *ensino* distintivo das Escrituras foi inteiramente preservado, dada a benéfica redundância do ensino doutrinário da Escritura. (4) Por causa do "singular cuidado e providência" (*CFW* 1.8) de Deus sobre o processo de transmissão, temos agora, na Escritura, todas as palavras pessoais que Deus desejava nos dizer.

Capítulo 34

Traduções e edições da Escritura

No último capítulo, forneci uma lista de eventos pelos quais a Bíblia é geralmente transmitida de seus manuscritos originais para os leitores modernos. Naquele capítulo, discuti os primeiros eventos da lista, a saber, as cópias e a crítica textual. Argumentei ali que, embora a cópia da Escritura seja um processo falível, Deus o deixou como um meio adequado para nos trazer suas palavras pessoais autoritativas.

Direi algo similar sobre o processo a ser discutido aqui, acerca da tradução e edição da Escritura. Estes, também, são processos falíveis, imperfeitos em seus resultados, embora, pela providência de Deus, sejam meios adequados de trazer sua palavra pessoal a nós.

Em primeiro lugar, vamos considerar a tradução. Como muitos outros tópicos neste livro, é importante considerar a tradução de uma perspectiva ampla. Argumentei anteriormente (capítulos 8–11) que a palavra de Deus é o próprio Deus, expressando-se por meio de seus atributos de senhorio: controle, autoridade, e presença. Em sua identidade com a natureza de Deus e com seu pensamento eterno, a palavra de Deus não é falada em uma linguagem humana. Não conhecemos a linguagem pela qual Pai, Filho e Espírito se comunicam eternamente, mas certamente não é um idioma que já tenhamos alguma vez ouvido na rua.

De fato, essa não é uma linguagem que qualquer ser humano tenha jamais ouvido, mesmo quando Deus falou conosco. O ouvido nunca a ouviu (1Co 2.9). O que Deus diz aos que ouvem sua voz divina (c. 14) é sempre uma *tradução* de seu pensamento eterno, uma tradução do discurso divino para o discurso humano. Deus fala a Israel em hebraico, ou em algum ancestral linguístico do hebraico, que ele é o Senhor deles (Êx 20.1–2).

A Escritura nunca sugere que tais traduções distorcem as palavras divinas. Como vimos, suas palavras faladas, assim traduzidas, carregam sua autoridade última. São palavras pessoais de Deus aos seres humanos. Elas são infalíveis e inerrantes.

Comparados à grande obra de Deus de traduzir seus pensamentos eternos em linguagem humana, outros tipos de tradução são bem simples. Pelo que sabemos do ritmo da variação linguística, por exemplo, é provável que o hebraico falado por Moisés tenha mudado consideravelmente entre sua escrita original e os manuscritos disponíveis a nós. Evidentemente, algumas edições foram feitas para atualizar a linguagem de Moisés. Mas a Escritura não menciona tal processo. A Escritura não considera que tais traduções tenham qualquer importância para toda a doutrina da

palavra de Deus ou para a história redentiva.

Certamente, a Escritura nunca sugere que tal tradução em si reduza o poder ou autoridade da palavra de Deus. No Novo Testamento, as palavras de Jesus podem originalmente ter sido ditas em aramaico.[1] Mas os próprios textos não refletem sobre essa possibilidade. Mais obviamente, como vimos no capítulo 33, Jesus e os apóstolos muitas vezes fazem referência à tradução das Escrituras hebraicas em grego, a Septuaginta. Novamente, a Escritura nunca sugere que tal uso de uma tradução represente problema. Pelo contrário, na medida em que uma citação reproduz o significado do texto autográfico, consequentemente reproduz a autoridade do original. Como também apontei no capítulo anterior, quando os escritores do Novo Testamento citam a Septuaginta, não têm a intenção de conferir a ela autoridade como tradução, apenas a estão usando como um meio para citar o texto autográfico.

O que a Escritura diz é que a diversidade de idiomas no mundo é um juízo divino (Gn 11.1–9). Os descendentes de Noé buscaram construir uma cidade para glorificar seu próprio nome, não o de Deus (v. 4), construída em torno de uma torre (Babel) que supostamente alcançaria o céu. Eles desejavam permanecer ali, em vez de obedecer a ordem de Deus de "encher" a terra (Gn 1.28; 9.1). Quando Deus rompeu a unidade linguística da humanidade, as pessoas começaram novamente a se espalhar pela terra. A diversidade linguística tem sido uma grande barreira para a união humana. Mas não é uma barreira para Deus. Assim como criou a diversidade linguística, Deus é capaz de sobrepujá-la para seus propósitos. Ele é capaz de falar em todos os idiomas humanos, sem que haja diferença de poder e autoridade entre uma palavra divina dita em hebraico, aramaico ou grego – ou, ainda, em inglês, italiano, suaíli ou japonês.

No Pentecostes, Deus reverteu parcialmente a maldição de Babel, capacitando judeus de diferentes lugares a ouvirem o evangelho em seus próprios idiomas (At 2.1–12). O propósito de Deus sempre foi para o mundo inteiro, implícito em sua ordem a Adão e Eva para encherem a terra e renovado em sua promessa a Abraão de que nele seriam benditas "todas as famílias da terra" (Gn 12.3). A grande comissão de Jesus instrui os apóstolos do seguinte modo: "fazei discípulos de todas as nações" (Mt 28.19). Desse modo, sempre esteve no plano de Deus distribuir sua Palavra a todas as nações da terra.

Logo, não deve causar surpresa que os apóstolos tenham escrito o Novo Testamento em grego, a língua franca, e não em hebraico ou aramaico. E, ao longo

[1] Não há qualquer certeza sobre isso. Jesus (em sua existência humana) certamente conhecia o hebraico das Escrituras e a liturgia judaica da sinagoga e do templo. E é provável que também conhecesse o grego *koiné*, a língua franca da época.

da História, os cristãos têm tido uma forte motivação para aprender idiomas e traduzir a Escritura em todas as línguas do mundo.

Assim, a tradução da Escritura não é somente uma necessidade prática. Ela está enraizada na própria natureza do evangelho bíblico, um evangelho para "cada... língua" (Ap 14.6).

Nossa postura básica perante a tradução da Bíblia deve, portanto, ser afirmativa. Diferentemente do islã, o Cristianismo não crê que a Palavra de Deus seja intraduzível. Pelo contrário, Deus fala sua Palavra em cada língua.

Ora, devemos admitir que tradução, algumas vezes, resulta em perda de conteúdo. Contudo, nem sempre isso acontece. A palavra grega para *porta*, por exemplo, é *thura* (como em Jo 10.1). Em seu uso literal, este termo não difere em nada da palavra portuguesa *porta*. Tudo o que pode ser chamado de *porta* em português pode ser chamado de *thura* em grego, e vice-versa. E embora eu não tenha feito um estudo exaustivo deste assunto, poderia dizer que dois termos podem muito bem ser usados similarmente de forma figurativa. Mas certamente há alguns termos em cada idioma para os quais não é fácil encontrar equivalente e, quando olhamos para além do nível das palavras isoladas para as frases, sentenças, parágrafos e gêneros literários, muitos problemas de tradução surgem. Há expressões idiomáticas em cada idioma que não se traduzem, palavra por palavra, em outra língua. E quando tradutores tentam parafrasear expressões idiomáticas, geralmente criam ainda mais problemas. Assim, em muitos casos, fora do nível da palavra, é impossível reproduzir perfeitamente na língua de destino o significado do original. Entre as duas haverá sempre alguma diferença de nuance, ênfase, associação e, quem sabe, ainda outras diferenças.

Por essa razão, é importante para os cristãos de todas as nações trabalhar no sentido de melhorar continuamente as traduções da Escritura em seu próprio idioma. A obra de tradução não terminou, mesmo nas partes mais cristianizadas do mundo. E, como as línguas continuam a mudar, as traduções precisam ser revisadas.[2]

Mas traduções imperfeitas podem ser meios de comunicar as palavras pessoais de Deus. Vimos, no capítulo anterior, que Jesus e os apóstolos citaram o Antigo Testamento por meio de cópias, não dos manuscritos originais. Porém, vimos também que é possível citar o *texto* autográfico mesmo quando se está citando uma cópia falível do texto. Então, percebemos também que os apóstolos não somente

[2] Confesso, contudo, que não vejo com bons olhos o grande número de traduções disponíveis. Suspeito que a pressa em se produzir mais e mais traduções tem mais a ver com a rentabilidade financeira do que com a necessidade inerente de atualização. Oro para que Deus envie mais de nossos linguistas para traduzirem as Escrituras em idiomas nos quais há maior necessidade, ainda que sejam menos lucrativos.

citaram cópias; eles algumas vezes citaram a Septuaginta, que é uma *tradução*. O mesmo argumento deve ser traçado aqui. Mesmo que uma tradução possa diferir em algum sentido do texto original no idioma original, as diferenças não são amplas o suficiente para invalidar todas as citações dela.

No último capítulo, indiquei que dificuldades textuais têm importância secundária e não invalidam qualquer ensino doutrinal da igreja. O mesmo deve ser dito das dificuldades de tradução. Mesmo a pior tradução contém o evangelho básico. Note que nem mesmo as traduções de grupos heréticos são capazes de deixar o evangelho de fora. As melhores traduções são imperfeitas, mas são normalmente capazes de capturar quase todo o significado do original, para que se possa citá-las confiante de que se está citando o texto autográfico. Em muitas passagens da Escritura, não há dificuldades de tradução. Quando há um problema numa passagem, normalmente não é difícil, em razão da eloquente redundância da Escritura (caps. 18,33), encontrar outra passagem na qual encontramos o mesmo assunto sem dificuldade de tradução.

As pessoas às vezes perguntam que tradução deveriam usar. Essa é uma questão difícil, porque traduções diferentes atingem diferentes objetivos. Alguns buscam uma correspondência literal, palavra por palavra, com as línguas originais (tais como, em inglês, a ASV, NASB, ou, no extremo, as traduções interlineares).[3] Mas isso às vezes sacrifica algum nível de fluência da leitura. Outros buscam fluência de leitura ainda que a custo da correspondência palavra por palavra (tais como a NVI e NLT). A abordagem da tradução palavra por palavra é muito útil para aqueles que estão aprendendo grego ou hebraico. Traduções como a KJV ou NASB de fato fazem o leitor sentir um pouco do modo como as sentenças foram formuladas nas línguas originais, mas também fornecem uma forma direta de se comparar as palavras traduzidas com as do original. Além disso, uma tradução mais literal geralmente fornece correlações úteis entre partes da Escritura. Tais traduções preferem, sempre que possível, usar uma mesma palavra no idioma de destino para traduzir uma mesma palavra hebraica ou grega. Isso capacita o leitor a perceber paralelos entre passagens que poderiam passar despercebidos em uma tradução menos literal.

Mas, para muitos, as traduções literais não comunicam muito bem. E comunicação é, em certo sentido, a linha guia da tradução. A melhor de todas as traduções é aquela na qual todo o conteúdo do idioma original é comunicado na língua de destino, da maneira como a língua de destino é efetivamente falada e escrita. Mas esse duplo objetivo raramente é atingido. Boa para o ensino teológico é

[3] Algumas Bíblias gregas e hebraicas são produzidas com uma palavra equivalente em português abaixo de cada palavra grega ou hebraico, daí o *interlinear*. Essas palavras interlineares são de fato traduções, embora sua leitura não seja tão fluente.

a ESV, regularmente citada na edição original deste livro em inglês. Mas, para outros propósitos – tal como o ensino de crianças, adolescentes, ou pessoas que falam dialetos regionais – outras traduções podem ser melhores.

A linha que separa uma tradução de uma paráfrase não é nítida. Aplicamos o termo *paráfrase* às traduções que estão mais próximas do lado não literal do espectro. Devemos lembrar, contudo, que o objetivo da tradução não literal é fazer uma comunicação mais eficaz com os leitores da língua de destino. Se tal comunicação é eficaz, é eficaz em captar significado bíblico que, de outro modo, poderia ser perdido. Assim, não devemos achar que apenas traduções literais captam significado bíblico. Traduções literais e não literais diferem no *tipo* de significado que transmitem.

E quando uma tradução transmite *qualquer* tipo de significado bíblico, ela comunica o texto autográfico da Escritura. Na medida em que transmite significado bíblico, deve ser recebida como palavra pessoal de Deus a nós.

O mesmo é verdade sobre as *edições* da Bíblia, versões de editores, frequentemente com notas, mapas, referências cruzadas e outros materiais de auxílio. As pessoas precisam estar alertas para distinguir entre o texto, que é a Palavra inspirada de Deus, e as adições editoriais, que possuem autoridade meramente humana. Mas esses materiais são geralmente úteis e a utilidade de uma edição varia de acordo com o propósito para o qual é usada. Assim, hoje temos a Bíblia Apologética de Estudo, a Bíblia de Estudo de Genebra, Bíblias de estudo para diferentes tradições doutrinárias e assim por diante. As notas e auxílios ao texto, na medida em que são confiáveis, comunicam verdade bíblica que alguns leitores poderiam não captar apenas lendo o texto. Nesse sentido, elas aumentam nosso conhecimento do texto autográfico.

Capítulo 35

Ensino e pregação

Ao longo dos séculos, mais pessoas receberam o evangelho por meio do ensino e da pregação do que pela leitura. O evangelho influenciou muitas culturas iletradas nas quais o principal meio de comunicação da Palavra de Deus tem sido oral. E, é claro, a oralidade precede, no tempo, a escrita. Jesus e os apóstolos ensinaram oralmente antes que qualquer de suas palavras fosse escrita. Assim, precisamos considerar o meio oral de comunicação da Palavra de Deus.

Discutimos as proclamações apostólicas e proféticas no capítulo 15. Aquelas palavras orais foram diretamente inspiradas por Deus e, portanto, supremamente autoritativas, infalíveis e inerrantes. A Escritura não promete que alguém, após o período apostólico, falará palavras com tal autoridade. De fato, com o fechamento do cânon, a Escritura é suficiente como fonte de palavras divinas (veja os capítulos 22 e 32).

Entretanto, a Bíblia indica que, após o período apostólico, a pregação e o ensino continuariam. Timóteo não é um apóstolo inspirado, mas Paulo lhe ordena: "prega a palavra, insta, quer seja oportuno, quer não, corrige, repreende, exorta com toda a longanimidade e doutrina" (2Tm 4.2). Os supervisores (isto é, bispos, presbíteros) devem ser "aptos a ensinar" (1Tm 3.2).

Tem sido debatida a diferença de significado entre *pregação* (*kerysso*, *keryx*, *kerygma*) e *ensino* (*didasko*, *didaskalia*, *didachē*). C. H. Dodd argumenta que *kerygma* e *didachē* eram duas formas muito diferentes de comunicação no Novo Testamento,[1] cada uma com um tema distinto, mas essa conclusão é muito radical. A linguagem da *didasko* e a da *kerysso* podem se referir à mesma atividade (*e.g.*: Mt 4.23; 9.35; 11.1; At 5.42; 15.35; 28.31; Rm 2.21; Cl 1.28; 1Tm 2.7; 2Tm 4.2). Os dois termos diferem um pouco em sua conotação, de modo que a presença de um suplementa a do outro nessas passagens. O termo *kerysso* representa uma forma mais dramática de comunicação, a do arauto, uma proclamação. O grupo *didasko* se refere de modo abrangente à comunicação de ideias. Pregação, *keryssein*, parece ser um termo mais apropriado para descrever um discurso dramático perante um grande grupo. Ensino, *didaskein*, parece sugerir um cenário menos formal, talvez menor.

Pregação (*keryssein*) no Novo Testamento geralmente costuma ser usada para a proclamação do evangelho pela primeira vez a determinado grupo, assim, ela está

[1] C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (Londres: Hodder & Stoughton, 1936).

associada com os elementos mais básicos do evangelho. Jesus se dedicou à pregação, mas o Novo Testamento usa o termo mais frequentemente em referência à proclamação apostólica, especialmente a de Paulo. Os apóstolos pregaram Cristo aos judeus nas sinagogas dos judeus (como em Atos 9.20), aos samaritanos (8.5) e aos gentios nas cidades gentias (14.1–7).

Ensino ocorre nesses mesmos contextos, como anteriormente vimos. Mas, como também já vimos, ele está também ligado ao ofício de "supervisor". O termo *didasko* parece especialmente apropriado no contexto da igreja. Aos supervisores são dadas responsabilidades específicas para o ensino, mas há também um sentido no qual cada cristão é um mestre (Ef 4.29; Cl 3.16; Hb 5.12; Jo 2.2–7). Na teologia reformada, se diz que o ensino oficial pertence a um *ofício especial*, enquanto o ensino de todos os crentes é parte do *ofício geral*, isto é, o sacerdócio de todos os crentes. O ofício do ensino especial requer dons especiais de caráter e competência (1Tm 3.1–7) e (segundo entendo 1Tm 2.12) este ensino é restrito somente aos homens.[2] Contudo, as mulheres podem e devem participar no ofício geral de ensino, como quando Priscila (muito provavelmente mencionada primeiro para indicar sua preeminência nessa atividade) e seu marido Áquila instruíram Apolo na palavra de Deus (At 18.26) e como quando Paulo instruiu as mulheres mais velhas a ensinarem às mais jovens (Tt 2.2–5).

Estamos acostumados a pensar na pregação como sendo os sermões que ouvimos nas noites de domingo. Mas talvez seja significativo que o Novo Testamento nunca use a terminologia *kerysso* referindo-se a qualquer coisa no culto cristão. Como eu disse, a linha entre pregação e ensino não é nítida, e essa linha faz uma distinção de conotação e nuance, não entre duas atividades completamente distintas. Por isso não é errado descrever o ensino no culto como *pregação*. Mas, na teologia reformada, o conceito de pregação tende a ser delineado a partir da proclamação apostólica seguida à ascensão de Cristo: uma proclamação, um modo de pronunciamento autoritativo, em vez de discussão ou debate, uma ênfase histórico-redentiva, um alerta às pessoas que ainda não estão comprometidas com Cristo. Seria errado, a meu ver, dizer que todas essas conotações necessariamente são transmitidas na instrução que é parte do culto cristão.

É realmente muito difícil encontrar no Novo Testamento qualquer referência a sermões como um elemento do culto cristão. A referência mais próxima está em 1Coríntios 14.26:

> "Que fazer, pois, irmãos? Quando vos reunis, um tem salmo, outro, doutrina, este traz revelação, aquele, outra língua, e ainda outro, interpretação. Seja tudo feito para edificação".

[2] Veja *DCL*, p. 635–644.

"Doutrina" aqui é *didachē*, "ensino". Como vimos, este é um termo mais amplo do que *kerygma*. Ele não implica, necessariamente, uma postura proclamadora, um modo de anúncio ou uma ênfase histórico-redentiva. Em meu parecer, ele não revela em nenhuma medida o que deve ser dito ou como deve ser dito. Presume-se que deva ser o ensino cristão (isto é, o conteúdo bíblico) e deva contribuir para a edificação espiritual da congregação, como deveriam ser todas as outras partes do culto ("seja tudo feito para edificação"). Mas penso que, normalmente, seria impróprio para um mestre tomar a mesma postura no culto cristão que poderia tomar perante incrédulos em uma sinagoga ou no mercado. Certamente, não devemos desprezar a possibilidade de que alguns incrédulos possam estar presentes no culto, sendo necessário alertá-los (como em 1Co 14.23–25). Mas, na reunião cristã, o objetivo principal não é a conversão e sim a edificação de pessoas já convertidas.

O texto não especifica em detalhes como a doutrina traz edificação. Se conseguirmos nos livrar de alguns pressupostos comuns, podemos notar que 1Coríntios 14.26 é menos restritivo do que muitas de nossas igrejas hoje para com a natureza do ensino no culto. Por exemplo, (1) O texto não diz que a doutrina deve ser entregue por meio de somente uma pessoa. Na verdade, o padrão de 1Coríntios 14.26, no qual diferentes membros da congregação desempenhavam atividades de adoração, sugere que, ocasionalmente, mais de um membro da igreja poderia ter uma "doutrina". (2) A passagem também não afirma que somente um supervisor pode apresentar a doutrina. Os supervisores devem, evidentemente, supervisionar. Eles devem prevenir a todos do erro teológico, ou ensinar às pessoas questões que elas desconhecem. Mas, como vimos, há um sentido no qual todo crente é competente para ensinar.[3] (3) A passagem tampouco diz que este ensino deve rivalizar com o estilo e conteúdo dos sermões apostólicos em Atos. A única limitação aqui é que a doutrina deve edificar a congregação. (4) Tal liberdade encoraja a criatividade. Nada em 1Coríntios 14.26 nos impede de considerar qualquer método ou estilo de ensino que seja consistente com os princípios bíblicos e que seja educacionalmente útil (*i.e.*, edificante), tais como, por exemplo, sermões infantis ou sermões para outras faixas etárias, objetos de ilustração, ensino mediante música ou representação, auxílios visuais, testemunhos pessoais e respostas a questões.

Meu propósito aqui, contudo, não é dar uma descrição detalhada da pregação e ensino na igreja, mas considerar a relação entre a pregação, o ensino e a palavra de Deus.

A tradição reformada tem enfatizado com frequência "a centralidade da pregação". A *Segunda Confissão Helvética*, de fato, diz, no tópico de uma seção do

[3] Creio, por exemplo, que o sexo não deve ser uma barreira para tal ensino. Se uma mulher tem algo a dizer que os supervisores consideram edificante, deve-lhe ser permitido dizê-lo.

primeiro capítulo, que "a pregação da Palavra de Deus é a Palavra de Deus". Nesta seção, lemos:

> Portanto, quando esta Palavra de Deus é agora anunciada na Igreja por pregadores legitimamente chamados, cremos que a própria Palavra de Deus é anunciada e recebida pelos fiéis; e que nenhuma outra Palavra de Deus pode ser inventada, ou esperada do céu: e que a própria Palavra anunciada é que deve ser levada em conta e não o ministro que a anuncia, pois, mesmo que este seja mau e pecador, contudo a Palavra de Deus permanece boa e verdadeira.

Dada esta exposição e o lugar deste parágrafo no contexto da discussão geral da *Confissão* sobre a Escritura, fica claro que a "Palavra de Deus" aqui se refere às Escrituras, não à pregação em si, embora o título possa sugerir o contrário. A Palavra de Deus é o que os pregadores pregam, ela é o assunto de seus sermões, o conteúdo que pretendem expor. O foco da *Confissão,* aqui, é que não devemos buscar a palavra de Deus em alguma nova revelação, antes, pelo contrário, na antiga revelação, as Escrituras, às quais temos acesso por meio da pregação.

Assim, a *Confissão* não está dizendo que a pregação é a Palavra de Deus do mesmo modo que as profecias de Isaías são a Palavra de Deus. Certamente, os escritores da *Confissão* reconheciam que os pregadores algumas vezes erram. Mas a *Confissão* afirma que, muito embora um pregador possa ser perverso e, portanto, susceptível de pregar a mentira, contudo, ainda que sua pregação esteja distante da verdade, "a Palavra de Deus permanece boa e verdadeira". Isso significa que a revelação bíblica não perde seu poder, verdade, ou autoridade por estar nos lábios de um ser humano falível, ou mesmo perverso. Quando um pregador fala a Palavra verdadeiramente, ela é simplesmente tão verdadeira e possui tanta autoridade como a que possui nas páginas da própria Escritura. A pregação é, portanto, um meio que Deus usa para levar sua verdadeira Palavra a seu povo, tal como ele usa cópias, traduções e edições. Na medida em que o pregador traz a verdadeira Palavra de Deus a nós, o texto autográfico está nos seus lábios, tão certo como estava nos lábios de Jesus ou Paulo. Se nos rebelamos contra a Palavra de Deus que ouvimos dominicalmente, o fato de ela ter vindo por meio de um homem falível não servirá como desculpa. Deus usa homens falíveis para trazer sua Palavra a nós, e devemos respeitá-la.

Por isso os teólogos têm normalmente dado um lugar central para a pregação. Na teologia de Karl Barth, a Palavra de Deus tem três formas: Cristo (que sozinho é a revelação em sentido pleno – veja meu c. 7), a Escritura (que para Barth não é diretamente a Palavra de Deus, mas sua testemunha e instrumento) e a pregação (que, por sua vez, é o testemunho e instrumento pelo qual recebemos a Escritura). E, historicamente, nas igrejas protestantes, os púlpitos substituíram os altares na

posição central em frente ao santuário.

Concordo, claro, que a pregação é um importante meio pelo qual Deus nos traz a mensagem da Escritura. Mas tenho algumas reservas acerca da "centralidade da pregação":

1. Não vejo nenhuma razão bíblica para pôr a pregação acima do ensino como um meio de comunicar a Palavra de Deus. Em meu parecer, como já indiquei, esses conceitos se sobrepõem e suas diferenças não favorecem nem um nem o outro como meio de comunicar a Palavra de Deus. O texto de 1Coríntios 14.26 fala do ensino, não especificamente da pregação.
2. Certamente, não há qualquer razão para admitir que o culto cristão deva ser dominado por um tipo de pregação definida pela proclamação apostólica aos judeus e gentios incrédulos. Não há qualquer evidência bíblica de que tal tipo de pregação fazia parte da adoração cristã.
3. A *Segunda Confissão Helvética* diz que a pregação é limitada aos "legitimamente chamados". Provavelmente ela tem em vista aqueles que possuem o que chamei de *ofício especial*. Embora seja sábio limitar o corpo da instrução na igreja aos que possuem uma ordenação oficial,[4] não penso que a Escritura limite o ensino na igreja a eles. Se os supervisores da igreja entenderem que alguém não ordenado pode falar palavras edificantes à congregação, devem permitir que tal pessoa assim o faça. E não vejo qualquer razão bíblica por que as palavras de tais pessoas não ordenadas não possam ser uma comunicação da Palavra de Deus, tal como as palavras dos que são ordenados.
4. De fato, não vejo razão para não dizermos a mesma coisa sobre as palavras de todos os crentes quando testificam de Cristo. Na medida em que comunicam conteúdo bíblico, o discurso deles é a Palavra de Deus.
5. Centralidade é sempre relativa. Quando alguém diz que X é central, podemos sempre perguntar: em relação a quê? Se X é central, o que deve sair do centro? No período da Reforma, a pregação se tornou central às expensas dos sacramentos. Bem, aceito a crítica protestante à missa romana, por isso posso compreender por que os reformadores procuraram atacar a missa em sua raiz e substituí-la pela pregação no culto (Ulrich Zwinglio adotou uma posição ainda mais extrema, excluindo a música das reuniões). Mas não está óbvio para mim que qualquer dos "elementos" do verdadeiro culto bíblico é mais

[4] No meu entendimento, a ordenação confere ao indivíduo o direito de falar em nome da igreja. Esse é um tipo específico de autoridade que os que não foram ordenados não possuem. Mas isso não significa que aqueles que não foram ordenados jamais devem ensinar ou que seu ensino seja imprestável.

> central do que outro. Não tenho nenhuma razão bíblica para pensar que a "doutrina" (*didachē*) (1Co 14.26) é mais central para o culto do que os hinos, ou sacramentos, ou orações. E, na medida em que os reformadores, ao rejeitarem a missa, também tiraram a ênfase dos sacramentos bíblicos, creio que eles estavam equivocados.

Central ou não, contudo, a pregação e o ensino são meios efetivos pelos quais Deus comunica sua Palavra a nós hoje. Quando estas efetivamente comunicam o significado da Escritura, ouvimos a Escritura. Nesse sentido, "a pregação da Palavra de Deus é a Palavra de Deus". Pregadores algumas vezes erram. Mas, quando estão corretos, a Palavra de Deus está em seus lábios, tal como certamente esteve nos lábios de Jesus e Paulo. Quando ouvimos tais mensagens, ouvimos o texto autográfico da Escritura.

Certamente, muitas pregações e ensinos consistem de ilustrações e aplicações da Escritura, e não de traduções ou paráfrases do próprio texto. Se, todavia, uma ilustração ou aplicação é boa, se é algo que realmente transmite o que a Escritura ensina, requer, ou promete, então não é nada menos do que comunicação do conteúdo bíblico. Como tal, até mesmo uma ilustração pode ser uma comunicação de um texto autográfico da Escritura, uma palavra pessoal de Deus a nós.

Capítulo 36

Sacramentos

No capítulo anterior, eu disse que a tradição reformada tem, por vezes, errado em sua tendência a exaltar a pregação sobre os sacramentos. Então, gostaria, aqui, de dizer algumas coisas bastante breves sobre os sacramentos como comunicações da palavra de Deus.

No capítulo 12, distingui três tipos de *mídia* pelos quais Deus comunica sua palavra a nós: eventos, palavras e pessoas. O capítulo 13 tratou dos eventos. O capítulo 14, este capítulo e alguns capítulos ainda por vir tratam da revelação em palavras. Tive de falar do meio verbal de maneira bem mais extensa porque a Escritura o enfatiza e porque muitas controvérsias sobre a palavra de Deus centram-se sobre o meio verbal. Adiante, neste livro, falarei sobre a palavra de Deus *em* e *por meio* de pessoas.

Os sacramentos são um tanto difíceis de encaixar neste esquema. Literalmente, eles são eventos, não palavras. Mas a reflexão teológica sobre eles os concebe como portadores de significado. Na Reforma, eles eram algumas vezes chamados de "palavras visíveis". E, em certo sentido, são também revelação por meio de pessoas. Muitas das discussões sobre os sacramentos têm focado a natureza da "presença de Cristo" nestes eventos. Já as mencionei aqui, a fim de correlacioná-las com a pregação e o ensino como partes do culto público.[1]

Defendo, com a tradição reformada, que há somente dois sacramentos: batismo e ceia do Senhor. A Escritura tem muito a dizer sobre eles, mas nunca os agrupa em uma categoria maior denominada *sacramentos*. Já foi questionado se o mundo teológico não teria sido mais pacífico se a igreja nunca tivesse desenvolvido o conceito de sacramento. Contudo, parece haver entre o batismo e a ceia semelhanças significativas que justificam discuti-los juntos. Esta é a definição de *sacramento* da *Confissão de Fé de Westminster,* uma definição que certamente diz respeito tanto ao batismo quanto à ceia:

> Os sacramentos são santos sinais e selos do pacto da graça, imediatamente instituídos por Deus para representar Cristo e os seus benefícios e confirmar o nosso interesse nele, bem como para fazer uma diferença visível entre os que pertencem à Igreja e o resto do mundo, e solenemente obrigá-los ao serviço de Deus em Cristo, segundo a sua Palavra (27.1).

[1] Partes dessa discussão são revisões de meu capítulo sobre sacramentos em *SBL*, p. 274–286.

Juntando essas ideias, podemos ver (acredito que isto não será surpresa) três aspectos principais de um sacramento, que correspondem aos atributos de senhorio de Deus (c. 2) e as três perspectivas baseadas neles. Os sacramentos são sinais, ações divinas e meios da presença divina para os quais atribuí, respectivamente, as categorias normativa, situacional, e existencial.

Primeiro, normativamente, os sacramentos são sinais, isto é, são comunicações divinas autoritativas, revelações a nós. Simbolizam o evangelho e nos ensinam, com autoridade, o que o evangelho é. Não nos ensinam por palavras, mas por figuras, ações. No batismo, não somente ouvimos sobre nossa purificação, mas a vemos e sentimos retratada de forma dramática. Na ceia do Senhor, não somente ouvimos sobre a morte de Jesus em nosso favor, mas vemos seu corpo sendo dado por nós e o provamos, cheiramos e sentimos. Como os reformadores costumavam dizer, os sacramentos são palavras visíveis. Eles suplementam a Palavra de Deus por meio de imagens dramáticas divinamente autorizadas. Assim, a plenitude do ensino divino está na Palavra *e* nos sacramentos.

Em segundo lugar, situacionalmente, os sacramentos são ações de Deus em nosso favor. O sacramento não diz respeito apenas a fazermos algo na presença de Deus, mas de ele fazer algo por nós. Ele está realmente ali, agindo. Por um lado, os sacramentos não são apenas sinais, mas *selos*. Quando falamos sobre um selo, aqui, estamos falando de algo como o selo do governo sobre sua certidão de nascimento, dizendo oficialmente que você é um cidadão do país, com todos os direitos e privilégios que isso implica. O batismo e a ceia do Senhor são selos do pacto da graça de Deus conosco em Cristo, como a circuncisão de Abraão era um selo de sua justiça da fé (Rm 4.11). Como selos, os sacramentos confirmam e garantem as promessas do pacto. Nesse sentido, como disse anteriormente, eles são palavras visíveis. Os sacramentos, assim como a Palavra de Deus, garantem as promessas de Deus. Assim, como diz a *Confissão*, eles nos separam do mundo e nos colocam com o povo de Deus.

Em terceiro lugar, existencialmente, os sacramentos são locais da presença de Deus. Isso está implícito naquilo que já afirmei. Se Deus está *fazendo* algo em nosso favor em e por meio dos sacramentos, então ele está, evidentemente, presente, e isto é, em si, uma bênção maravilhosa. Assim, Paulo fala da ceia como uma *comunhão* no corpo e sangue de Cristo (1Co 10.16). A palavra traduzida por "comunhão" na KJV e "participação" na ESV é *koinonia*, "fraternidade".

Com sua presença íntima, Deus nos ajuda a crescer na fé. Os católicos romanos entendem esse processo como algo automático. Ele acontece *ex opera operato*, isto é, no ato mesmo de participar do sacramento. Mas a Escritura ensina que não. Nosso crescimento vem com a presença de Cristo por seu Espírito lidando conosco pessoalmente, de modo que a eficácia do sacramento é pela fé somente.

BATISMO

Vamos pensar mais especificamente sobre o batismo e, então, sobre a ceia do Senhor. Atente para a definição confessional de batismo (*CFW* XXVIII.i):

> O batismo é um sacramento do Novo Testamento, instituído por Jesus Cristo, não só para solenemente admitir na Igreja a pessoa batizada, mas também para servir-lhe de sinal e selo do pacto da graça, de sua união com Cristo, da regeneração, da remissão dos pecados e também da sua consagração a Deus por Jesus Cristo a fim de andar em novidade de vida. Este sacramento, segundo a ordenação de Cristo, há de continuar em sua Igreja até ao fim do mundo.

Nessa afirmação, vemos que o batismo é, em primeiro lugar, o rito de entrada na igreja visível. Assim como se faz um juramento de cidadania para se tornar cidadão de um país, assim temos de passar pelo batismo para nos tornarmos membros da igreja cristã. É o batismo que nos dá o direito de sermos reconhecidos como cristãos, a menos que sejamos excomungados. Assim, ele nos dá o direito de sermos parte da grande obra que Deus está fazendo por meio de sua igreja.

Como uma administração da aliança, o batismo é um sinal e selo, como já indicamos. Como um sinal, ele representa purificação, arrependimento e união com Cristo. Purificação (Lv 8.5–6; 14.8–9, 15), como a purificação cerimonial do Antigo Testamento, é uma exigência para se entrar na presença de Deus. Nesse caso, ela simboliza limpeza do pecado. Nem todos os que são batizados têm seus pecados lavados ou perdoados. Mas isso é o que o batismo simboliza ou figura. O batismo, como um sacramento, figura o evangelho; e o evangelho diz respeito a perdão de pecados. A Escritura não afirma, como muitos dizem, que o batismo é o novo nascimento ou que nosso perdão vem pelo batismo. Antes, o batismo é uma figura do perdão, de modo que aquele que é batizado, bem como os que testemunham a cerimônia, saberão daquilo que o evangelho diz: que Deus oferece purificação, perdão em Cristo.

Em segundo lugar, o batismo representa arrependimento, como no breve ministério de João (Mt 3.6,11). Devemos reconhecer que necessitamos da purificação divina, já que somos pecadores. Quando um adulto é batizado, ele confessa seu próprio pecado, deixa-o e suplica o perdão de Deus. Nas igrejas onde crianças são batizadas, os pais fazem essa confissão em nome de seus filhos.

Em terceiro lugar, o batismo simboliza união com Cristo. Ele é feito "em nome" da Trindade (Mt 28.19). Ser batizado em nome de alguém é pertencer àquela pessoa (cf. 1Co 1.13, 15; 10.2). Em Romanos 6.3–6 (cf. 1Co 12.13; Gl 3.27–28; Cl 2.11–12), Paulo diz que fomos batizados com Cristo em sua morte e ressurreição, morrendo com ele para o pecado e ressurgindo com ele para uma nova vida. Assim, Paulo fala

inúmeras vezes dos cristãos como estando "em Cristo". Somos também batizados no Espírito, como discutimos no capítulo 12 (Mt 3.11; 1Co 12.13).

Todas as bênçãos da salvação são baseadas em nossa união com Cristo. A chamada eficaz é uma chamada à união com Cristo. A regeneração significa ser recriado à imagem de Cristo. Fé e arrependimento são encontrados em Cristo. Justificação, adoção e santificação são bênçãos de nossa união com Cristo, nosso existir nele.

Estamos falando do batismo como um sinal. Mas ele é também um selo, uma confirmação de Deus de que pertencemos à aliança. Novamente, o batismo é uma cerimônia de nomeação (Mt 28.19) que põe o nome de Deus sobre nós, como o sumo sacerdote pôs o nome de Deus sobre Israel em Números 6.24–27. Com base neste selo, somos admitidos na igreja visível. Repito: o batismo não nos dá a salvação eterna. Como indiquei em nossa discussão sobre a certeza no capítulo 16, pessoas batizadas, por vezes, traem o Senhor. Quando fazem isso, recebem, em vez das bênçãos, as maldições da aliança. Mas o batismo dá à pessoa batizada o direito a todas as bênçãos da comunhão com Deus na igreja e com o povo de Deus.

Assim, tenho que discordar da posição sustentada pelo antigo reformador suíço Ulrich Zwinglio de que o batismo é um *mero* símbolo, um *mero* sinal. Além disso, devemos rejeitar a posição católica romana de que o batismo é o novo nascimento, ou qualquer outra ideia de regeneração batismal.

A CEIA DO SENHOR

Devemos, agora, tratar da ceia do Senhor. Se o batismo é o sacramento da iniciação, dado somente uma vez, a ceia do Senhor é o sacramento da contínua comunhão com Deus, a ser recebido nova e novamente.

A *Confissão de Fé de Westminster* traz a seguinte definição da ceia:

> Na noite em que foi traído, nosso Senhor Jesus instituiu o sacramento do seu corpo e sangue, chamado Ceia do Senhor, para ser observado em sua Igreja até ao Fim do mundo, a fim de lembrar perpetuamente o sacrifício que em sua morte ele fez de si mesmo; selar aos verdadeiros crentes os benefícios provenientes desse sacrifício para o seu nutrimento espiritual e crescimento nele e a sua obrigação de cumprir todos os seus deveres para com ele; e ser um vínculo e penhor da sua comunhão com ele e de uns com os outros, como membros do seu corpo místico (XXIX.i).

Assim como o batismo, essa ordenança foi instituída por Cristo para que a observemos perpetuamente, até o último dia. Ela faz referência ao passado, ao presente e ao futuro: olhamos para o passado, relembrando sua morte; para o presente, à medida que somos nutridos; e para o futuro, antecipando sua vinda,

relembrando “a morte do Senhor, até que ele venha” (1Co 11.26; cf. Ap 19.9). Somos nutridos ao nos alimentarmos de Cristo (1Co 10.16–18; cf. Jo 6.35–58) e ao mantermos um estreito relacionamento com outros membros no corpo (1Co 11.18–22; note a referência da *Confissão* à “comunhão com ele, e de uns com os outros, como membros do seu corpo místico”). Assim, a ceia do Senhor é um meio de graça, um caminho pelo qual Deus nos equipa a melhor servir-lhe.

Uma das maiores controvérsias teológicas diz respeito à presença de Cristo na ceia. A visão católica romana é chamada de *transubstanciação*. Ela diz que, após o ministro consagrar o pão e o vinho, eles de fato *se tornam*, fisicamente, o corpo e sangue de Cristo, embora ainda *aparentem* ser pão e vinho. Então, a ceia do Senhor seria um sacrifício contínuo do corpo e sangue de Cristo. Mas a Escritura nunca sugere nada parecido. Quando Jesus disse aos seus discípulos: “Este é o meu corpo”, ele não estava dizendo que o pão e o vinho sobre a mesa eram seu corpo literal, pois seu corpo mesmo estava *junto* à mesa, mas não *na* mesa. Antes, o que ele claramente queria dizer era que o corpo e o sangue *representam* seu corpo e sangue. É como um professor apontando para um mapa e dizendo: “Esta é a França”. Ele não quer dizer que o mapa é literalmente a França, mas que a figura representa a França.

O erro mais sério nesta visão, contudo, é que ela representa a ceia do Senhor como um sacrifício contínuo. A Escritura é clara em dizer que não há nem pode haver sacrifício contínuo. A expiação de Jesus foi final e completa. Não há outro sacrifício para pecadores. O sacrifício não necessita de complemento, continuação ou repetição.

A visão luterana é um meio-termo entre a católica romana e a reformada. Os luteranos ensinam que, no sacramento, o corpo físico de Jesus está “em, com, e sob” o pão e o vinho, isto é, os elementos ainda são pão e vinho, mas o corpo e o sangue literais de Jesus estão ali também. Eles condenam a ideia romana do sacramento como um sacrifício contínuo, e isso é bom, mas penso que a ênfase que põem na presença física literal de Cristo dilui a ênfase bíblica sobre o receber a Cristo pela fé somente.

A visão atribuída a Zwinglio, o antigo reformador suíço, é de que o sacramento é *apenas* um sinal, somente um memorial. Contudo, a corrente principal dos reformadores suíços, seguindo João Calvino, crê que a ceia não é somente um memorial, mas um meio de graça. Calvino disse que, quando tomamos a ceia, Cristo está presente em Espírito. Assim, “participamos” em seu corpo e sangue, como Paulo diz em 1Coríntios 10.16–18. Nos “alimentamos dele”, como Jesus ensina em João 6.53–58. Esses benefícios vêm pela fé somente. O corpo físico de Cristo está no céu, não na terra. Penso que esta visão reformada é a melhor, porque incorpora mais da riqueza da Escritura do que as outras e nos livra de superstições cuja base não está na Escritura.

Mas acho lamentável que esses sacramentos maravilhosos tenham se tornado fontes de batalha na igreja. Parece que muitas vezes eles são mais uma causa para disputas do que uma bênção para o povo de Deus.

Vamos focar sobre a riqueza da bênção que Deus nos deu na ceia do Senhor. Em nossa igreja, tomamos a ceia todos os domingos e, normalmente, sou solicitado a ministrá-la uma vez por mês. Então, a cada mês apresento uma mensagem devocional focando a ceia do Senhor. Isso me preocupava no início porque os sacramentos não são minha especialidade acadêmica e me perguntei como poderia apresentar doze mensagens sobre o assunto por ano. Mas, à medida que fui estudando as Escrituras, Deus me mostrou quão rico era o pano de fundo e o simbolismo da santa ceia. Normalmente dizemos que a ceia simboliza a morte de Jesus para nós, e isso certamente é verdade. Porém há muito mais neste simbolismo.

Na Escritura, mesmo no Antigo Testamento, a mesa da comunhão com Deus é um importante elemento de bênção pactual. Quando duas pessoas estão em conflito, precisam ser reconciliadas. A reconciliação pode, é claro, ser bastante superficial, mas, quando é intensa e profunda, quando é uma reconciliação completa, não somente você se torna novamente amigo de seu antigo inimigo, mas você também o convida para jantar. Era frequentemente assim no antigo Oriente Próximo (veja Gn 31.52–54; 2Sm 9.7–13; 19.28; 1Rs 2.7).

Ora, a queda nos tornou inimigos de Deus. Deus provia comida para Adão e Eva antes da queda (Gn 1.29), mas eles abusaram de tal privilégio, tomando do fruto do qual deveriam se afastar. Porém, por meio de Cristo, Deus busca reconciliação conosco. E essa reconciliação é tão profunda, tão completa, que ele nos convida a cear com ele. Assim, depois do grande dilúvio, Deus providenciou comida para Noé e sua família, convidando-os a comer a carne de animais, bem como os frutos do jardim (Gn 9.3). Quando Deus redimiu Israel do Egito, deu-lhes uma refeição sacramental, a Páscoa, como um memorial da salvação deles e aliança com Deus (Êx 12). Quando Israel se encontrou com Deus próximo ao Monte Sinal no "dia da Assembleia", Deus fez uma aliança com eles como seu povo e chamou os setenta anciãos ao monte para comer e beber com eles (Êx 24.9–11). Para todo o povo, Deus providenciou o maná, alimento sobrenatural, para que comessem ao longo da jornada rumo à terra prometida (Êx 16.1–35; cf. Sl 78.19–20).

E as ofertas do tabernáculo eram ofertas de alimento. Pão e garrafões de vinho eram postos sobre uma mesa no tabernáculo e, posteriormente, no templo (Êx 25.30; 37.16; Lv 24.5–9; Nm 4.7). Essa comida ("os pães da proposição", Nm 4.7) era uma oferta ao Senhor (Lv 24.7) e representava o relacionamento pactual entre Deus e Israel (Lv 24.8). Os sacrifícios de animais, todas as ofertas queimadas, a oferta pelo pecado e a oferta pela culpa focavam a ideia da expiação. Outra das ofertas do tabernáculo, a oferta pacífica, presume que a expiação já havia ocorrido. Essa oferta

foca sobre a reconciliação entre Deus e os israelitas em decorrência da expiação. A oferta pacífica era uma refeição da qual parte era queimada a Deus, parte era comida pelos sacerdotes e parte comida pelo adorador, celebrando a reconciliação (Lv 7.11–18; 19.5–8; Dt 27.7).

Assim, um judeu do século 1º- não ficaria surpreso ao ouvir que a ceia do Senhor era uma nova aliança no sangue de Jesus (Lc 22.20; 1Co 11.25). Sempre que tomamos a ceia do Senhor, como Israel tomou a páscoa e as outras refeições, renovamos nosso relacionamento pactual com Deus.

Além disso, as refeições com Deus também proviam contínua nutrição e comunhão com ele. Pense em como Davi no salmo 23.5 fala sobre Deus preparar uma mesa para ele no meio de seus inimigos. Pense em como a sabedoria de Deus, em Provérbios 9.2, convida o jovem à sua casa para um banquete. Pense em Jesus, que miraculosamente alimentou por duas vezes as multidões (Mt 14.13–21; 15.38). Pense em como Jesus, após sua ressurreição, convida seus discípulos a comerem e beberem com ele (Lc 24.30; Jo 21.9–14; At 10.41). Tudo isso antecipa a grande ceia do Cordeiro, na qual celebramos a consumação da redenção (Lc 13.29; 14.15–24; 22.30; Ap 19.9). Portanto, enquanto comemos e bebemos agora, estamos ansiando pela chegada dele, quando comeremos e beberemos em plenitude de alegria (1Co 11.26).

Então, quando tomamos a ceia do Senhor, devemos refletir sobre o passado, o presente e o futuro. Devemos nos lembrar de Jesus em sua morte, agradecendo a ele por sua completa salvação. A ceia é chamada de ação de graças (Mt 26.27; Lc 22.17, 19; 1Co 11.24), daí a palavra *eucaristia*.

No presente, sabemos que podemos obter nutrição espiritual apenas de Cristo (Jo 6.35–59; 1Co 10.16). Comendo e bebendo, participamos de seu corpo e sangue; experimentamos uma profunda união com ele. Calvino, que enfatizou que Cristo não está fisicamente presente na santa ceia, e sim vivo fisicamente no céu, pensava que a ceia não era tanto sobre a volta de Cristo para estar conosco, mas sobre sermos arrebatados ao céu para estarmos com ele, unindo-nos a ele nos lugares celestiais.

Assim, à medida que comemos e bebemos, ansiamos pelo banquete maior que está por vir (1Co 11.26). Comemos somente pequenos pedaços de pão e bebemos pequenos cálices de vinho, pois sabemos que nossa comunhão com Cristo nesta vida não pode ser comparada com a glória que nos aguarda nele.

Como tudo isso se relaciona com a teologia da palavra de Deus? Espero que esteja óbvio, pela minha discussão, que o simbolismo desses dois sacramentos é extremamente rico. Essas duas simples cerimônias retratam a salvação em Cristo de uma impressionante variedade de maneiras. Como anteriormente mencionei, elas unem as categorias de revelação por evento, palavra e pessoa. Como palavras de revelação, apresentam uma extensa quantidade de conteúdo bíblico. São “palavras visíveis”, como diziam os reformadores, mas são também palavras que podem ser

tocadas, cheiradas e provadas. Todos os nossos sentidos são ativos, preenchidos com conteúdo bíblico.

Não estou dizendo que os sacramentos comunicam o evangelho sem usar qualquer palavra. Se tivéssemos apenas os sacramentos e nenhuma revelação verbal, o significado dos sacramentos seria inacessível. As palavras da Escritura possibilitam a interpretação necessária dos sacramentos, de modo que podemos nos beneficiar deles. Mas se tivéssemos apenas palavras, e nenhum sacramento, perderíamos muito da força das palavras bíblicas. Deus pretendeu se comunicar conosco não somente por meio de proposições, ordens e promessas, mas também por visões e sentimentos análogos a essas palavras. Nossa participação em Cristo não é meramente verbal, mas também visual e tátil.

E os sacramentos também avivam a revelação verbal, dirigindo seu significado até a nossa mente e coração. Enquanto fazem isto, são um tipo de revelação verbal, tanto quanto as cópias, traduções, ensino e pregação. Eles nos transmitem o ensino da Escritura em profundidade. Assim, falam-nos o texto autográfico da Escritura, as palavras pessoais de Deus.

Já indiquei, e indicarei de novo, que nossa apropriação das palavras de Deus escritas não é uma tarefa meramente acadêmica. Entender a Escritura em profundidade não é meramente compreender o que as palavras queriam dizer. É um processo de envolvimento pessoal com o Espírito de Deus. Tal envolvimento vem pela pregação e ensino, e também pelo batismo e ceia do Senhor.

Capítulo 37

Teologia

A reflexão teológica é um importante meio de nos apropriarmos da Palavra de Deus. A ideia básica da *teologia* é evidente na etimologia do termo: o estudo de Deus. Mas devemos buscar uma definição mais precisa.[1]

No Cristianismo, o estudo de Deus é um estudo da revelação que Deus fez de si mesmo. A revelação natural e a palavra revelada iluminam uma à outra nos sentidos que indiquei nos capítulos 13–14. A Escritura (nossa forma de revelação-palavra atualmente disponível) é crucial para a tarefa da teologia porque, como fonte das palavras divinas, ela é suficiente para a vida humana (c. 32) e possui um tipo de clareza não encontrada na revelação natural (c. 29). Mas a revelação natural é um meio necessário de interpretação da Escritura. Para compreender apropriadamente a Escritura, precisamos conhecer algo sobre as línguas e culturas antigas e tais informações nem sempre estão disponíveis apenas na Escritura. Entretanto, uma vez que tenhamos definido uma interpretação sobre o que a Escritura diz, tal conhecimento tem precedência sobre todas as ideias supostamente derivadas da revelação natural.

Portanto, a teologia deve ser essencialmente um estudo da Escritura. Ela não é uma análise da consciência religiosa ou dos sentimentos do homem, como na visão de Friedrich Schleiermacher.[2] Mas precisamos perguntar *como* a teologia deve estudar a Escritura. A teologia não está, por exemplo, preocupada em saber qual palavra está no centro do texto hebraico de Eclesiastes...

Charles Hodge via a teologia como uma ciência que lida com os fatos da Escritura, como um astrônomo lida com os fatos sobre os corpos celestes e um geólogo lida com os fatos sobre as rochas. Ele disse que a teologia "é uma demonstração dos fatos da Escritura em sua correta ordem e relação, com os princípios ou verdades gerais envolvidos nos próprios fatos, os quais trespassam e harmonizam o todo".[3] Se o conceito de teologia de Schleiermacher é *subjetivista*, o de Hodge pode ser chamado de *objetivista*. Para Hodge, a teologia busca a verdade

[1] Neste capítulo, sumarizei e reelaborei material de *DKG*, p. 93–101, 221–230. O presente livro, bem como aquele, apresentam a mesma visão da teologia. Veja também a discussão final em *SBL*, p. 72–84.

[2] Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T&T Clarck, 1928). Veja o capítulo 6 deste volume.

[3] Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 1:19.

objetiva sobre Deus por meio da Escritura.

Certamente, a definição de teologia feita por Hodge é melhor do que a de Schleiermacher, porque a de Hodge está centrada na Bíblia. Mas Hodge, como muitos teólogos evangélicos ortodoxos, não nos esclarece uma importante questão: por que precisamos de teologia se temos a Escritura?

A própria Escritura, dada a própria visão de Escritura de Hodge e minha anterior discussão neste livro, nos dá a verdade objetiva sobre Deus. Não precisamos de uma ciência teológica para nos dar tal verdade. Então, qual o papel da teologia?

Na afirmação citada aqui, Hodge diz que a teologia é uma "demonstração dos fatos da Escritura". Mas os fatos da Escritura já não estão exibidos no próprio texto bíblico?

Ele diz que a teologia exibe esses fatos "em sua correta ordem e relação". Isso soa um pouco como se a ordem e a relação dos fatos na própria Escritura fossem, de alguma maneira, impróprias, tendo a teologia que colocá-las em seu devido lugar. As pessoas às vezes falam sobre o "sistema" teológico da doutrina bíblica como se tal sistema proporcionasse uma afirmação da verdade melhor do que a própria Escritura, ou como se tal "sistema" fosse o sentido real da Escritura oculto em todas as histórias, salmos, provérbios, e assim por diante. Não penso que Hodge tivesse nada parecido com isso em mente; tais ideias são inconsistentes com a alta visão que Hodge tinha da Escritura. Mas sua referência a uma "correta ordem e relação" não é um bom amparo contra tais noções. E, em todo caso, ela não esclarece a relação entre teologia e Escritura.

Hodge continua a dizer que a teologia, junto com essa obra de pôr os fatos da Escritura em sua correta ordem e relação, busca firmar "os princípios ou verdades gerais envolvidos nos próprios fatos, os quais trespassam e harmonizam o todo". Certamente essa é uma das coisas que os teólogos fazem e devem fazer. Mas novamente pergunto: a Escritura já não faz isso? E se este é o caso, o que sobra então para a teologia fazer?

A resposta parece ser que o teólogo reafirma os fatos e verdades gerais da Escritura, com algum propósito. Mas qual seria esse propósito? Hodge não nos diz.

Em minha visão, a única resposta possível é esta: o teólogo afirma os fatos e verdades da Escritura com o propósito da *edificação*. Relembre minha ênfase sobre este conceito quando consideramos o papel do ensino no culto (c. 35). Sim, a teologia afirma a verdade objetiva. Mas afirma tal verdade não em seu benefício, mas para edificar pessoas na fé cristã.

Desse modo, alinhamos o conceito de teologia com os conceitos de ensino e pregação no Novo Testamento. Os termos para *ensino* que consideramos no capítulo 35, *didasko*, *didachē* e *didaskalia*,[4] não se referem à afirmação da verdade objetiva em si mesma, mas à exposição da verdade de Deus com o objetivo de edificar o povo de

Deus. Considere as seguintes passagens:

> E perseveravam na *doutrina* dos apóstolos e na comunhão, no partir do pão e nas orações (At 2.42).
>
> Agora, porém, irmãos, se eu for ter convosco falando em outras línguas, em que vos aproveitarei, se vos não falar por meio de revelação, ou de ciência, ou de profecia, ou de *doutrina*? (1Co 14.6).
>
> [A lei é para os] impuros, sodomitas, raptores de homens, mentirosos, perjuros e para tudo quanto se apõe à sã *doutrina* (1Tm 1.10).
>
> Para isto fui designado pregador e apóstolo (afirmo a verdade, não minto), *mestre* dos gentios na fé e na verdade (1Tm 2.7).
>
> Expondo estas coisas aos irmãos, serás bom ministro de Cristo Jesus, alimentado com as palavras da fé e da boa *doutrina* que tens seguido (1Tm 4.6).
>
> Tem cuidado de ti mesmo e da *doutrina*. Continua nestes deveres; porque, fazendo assim, salvarás tanto a ti mesmo como aos teus ouvintes (1Tm 4.16).
>
> Se alguém ensina outra *doutrina* e não concorda com as sãs palavras de nosso Senhor Jesus Cristo e com o ensino segundo a piedade, é enfatuado, nada entende, mas tem mania por questões e contendas de palavras, de que nascem inveja, provocação, difamações, suspeitas malignas (1Tm 6.3–4).
>
> Prega a palavra, insta, quer seja oportuno, quer não, corrige, repreende, exorta com toda a longanimidade e *doutrina* (2Tm 4.2).
>
> [O presbítero seja] apegado à palavra fiel, que é segundo a doutrina, de modo que tenha poder tanto para exortar pelo reto *ensino* como para convencer os que o contradizem (Tt 1.9)
>
> Todo aquele que ultrapassa a *doutrina* de Cristo e nela não permanece não tem Deus; o que permanece na *doutrina*, esse tem tanto o pai como o filho (2Jo 9).

Pus em itálico os termos que correspondem ao grupo da palavra *didasko* (*mestre*, *ensino*, *doutrina*). Perceba a ênfase que o ensino tem no propósito de edificar pessoas na fé e obediência a Deus. Note também a expressão *sã doutrina*, na qual o *sã* é *hygiainos*, algo que transmite saúde. O propósito do ensino não é meramente afirmar a verdade objetiva, mas trazer pessoas a um estado de saúde espiritual.

Ao definir teologia, não é estritamente necessário alinhá-la com um termo bíblico, mas é certamente uma vantagem quando podemos fazer isso. Proponho que definamos teologia como um sinônimo para o conceito bíblico de ensino, com toda a sua ênfase sobre a edificação.

Assim, a teologia não é subjetiva no sentido de Schleiermacher, mas tem um

impulso subjetivo. Precisamos da teologia em adição à Escritura porque Deus autorizou o ensino na igreja e porque precisamos do ensino para amadurecer na fé. Por que Hodge não afirma isso como sendo a razão pela qual precisamos da teologia? Talvez ele quisesse encorajar o respeito por obras teológicas acadêmicas, de modo que enfatizou seu caráter científico. Talvez ele estivesse preocupado com o fato de que a referência à nossa edificação subjetiva pudesse encorajar os seguidores de Schleiermacher. Mas tais considerações são inadequadas para justificar uma definição de teologia. A Escritura deve ser decisiva mesmo aqui, e a Escritura nos encoraja a um tipo de ensino cujo foco são as necessidades das pessoas.

A teologia, por esse prisma, responde as necessidades das pessoas. Ela ajuda aqueles que têm questões, dúvidas ou problemas com a Bíblia. Normalmente associamos a teologia com questões bastante abstratas ou acadêmicas, do tipo: Como Deus pode ser um e ao mesmo tempo três? Como Cristo pode ser ao mesmo tempo divino e humano? A regeneração precede a fé? Mas, obviamente, há também outros tipos de pergunta. Alguém pode se deparar com uma palavra hebraica, digamos, *dabar*, e perguntar o que ela significa. Ou alguém pode perguntar o significado de um versículo bíblico, digamos, Gênesis 1.1. Uma criança pode perguntar se Deus pode ver o que ela está fazendo quando a mamãe não está olhando. E não vejo razão para duvidar de que todos esses tipos de questão são assuntos apropriados para a teologia.

Não seria errado sequer dizer que a teologia ocorre na vida das pessoas, em seu comportamento. Comportamento consiste de uma série de decisões humanas e, em tais decisões, os crentes buscam seguir a Escritura. O comportamento, também, tal como o discurso, pode ser edificante ou destrutivo. Como indico adiante, no capítulo 43, a imitação de pessoas piedosas é uma importante forma de aprendizado cristão, e o comportamento dessas pessoas é uma forma de revelação. O modo como aplicam a Palavra ao comportamento pode ser chamado de teologia. Assim, teologia não é meramente um meio de ensinar às pessoas como viver; é a própria vida.

Não há realmente nenhuma justificativa para se restringir a teologia apenas a questões técnicas ou acadêmicas (Por que acadêmica? Por que técnica?) Se a teologia é o ensino que edifica, os teólogos precisam ouvir perguntas de todos. Meu ponto não é desviar a teologia das questões teóricas para as práticas nem, de algum modo, depreciar o trabalho teórico de teólogos acadêmicos. Mas penso que a teologia acadêmica e técnica não devem ser supervalorizada em relação às demais. O professor de teologia em uma universidade ou seminário não é mais nem menos teólogo do que o jovem ministro que busca lidar com as dúvidas dos colegas de faculdade, ou que o professor de escola dominical que conta histórias do Antigo Testamento para crianças, ou que um pai que conduz as devoções em família, ou que alguém que não exerce de maneira alguma um papel de ensino, mas que

simplesmente tenta obedecer a Escritura. Questões práticas ou teóricas são munição para o moinho do teólogo.

O único termo que conheço que é amplo o bastante para abarcar todas as formas de ensino bíblico e todas as decisões que as pessoas tomam em sua vida é *aplicação*. Aplicar a Escritura é usá-la para atender a uma necessidade humana, responder a uma questão humana, tomar uma decisão humana. Questões sobre o texto da Escritura, traduções, interpretação, ética, crescimento cristão – tudo isso está no campo próprio da teologia. Mostrar (por palavra ou ação) como a Escritura resolve todos esses tipos de questão é *aplicá-la*. Assim, quero refinar minha definição de teologia da seguinte forma: teologia é *a aplicação da Escritura*, *por pessoas*, *a cada área da vida*.[5]

Por que, então, precisamos, além da Escritura, de teologia? Creio que a única resposta é: "porque precisamos aplicar a Escritura".

TIPOS DE TEOLOGIA

Tradicionalmente, a teologia tem sido dividida em diferentes tipos. A teologia *exegética* é a interpretação da Bíblia verso por verso. Isso é aplicação, porque se destina a ajudar as pessoas a entenderem passagens específicas da Escritura. A teologia *bíblica* expõe a Escritura como uma história do relacionamento de Deus conosco. Se isso é teologia, então não pode ser pura narrativa. Deve conter aplicação, lidando com o significado que tal narrativa tem para seus ouvintes e leitores.

A teologia *sistemática* busca aplicar a Escritura procurando saber qual o *todo* do ensino bíblico sobre qualquer assunto. Por exemplo, ela examina o que Davi, Jesus, Paulo e João disseram sobre o perdão dos pecados e tenta entender o que cada um deles acrescenta. Outro modo de explicar isso é dizer que a teologia sistemática busca determinar o que *nós hoje* devemos crer sobre perdão ou qualquer outro ensino da Escritura. Vista desse modo, a teologia sistemática é uma disciplina altamente prática, não abstrata e misteriosa, como muitas vezes é apresentada.

Algumas vezes, teólogos sistemáticos produziram sistemas de teologia – tentativas abrangentes de sumarizar, analisar, e defender o ensino bíblico como um todo. Quando um escritor chama seu livro de teologia sistemática, dogmática, corpo doutrinário ou *summa*, podemos esperar encontrar em tal livro um sistema. Mas (1) Não devemos imaginar que tal sistema seja o verdadeiro significado da Escritura que estava, por assim dizer, escondido sob o texto. No máximo, o sistema é um resumo da Escritura, mas a própria Escritura (em todas as suas narrativas, conselhos de

[5] Note as três perspectivas aqui: Escritura (normativa), pessoas (existencial), cada área da vida (situacional).

sabedoria, cânticos, parábolas, cartas, visões) é nossa verdadeira autoridade, a verdadeira Palavra de Deus. (2) Este tipo de sistema abrangente criado não é a única forma legítima de teologia sistemática. A teologia sistemática está igualmente interessada nos estudos das doutrinas individuais e respostas às questões individuais.

A teologia *histórica* é a análise da obra teológica passada. Ela é verdadeiramente teologia quando empreende tal estudo com o objetivo de melhor aplicar o ensino bíblico à igreja contemporânea. Sem este objetivo, ela é alguma coisa menor do que teologia, uma mera disciplina acadêmica entre outras. Defino a teologia histórica como um estudo do passado teológico da igreja, em prol do seu presente e futuro.

A teologia *prática* é, no meu entender, um departamento da teologia sistemática. Ela levanta uma pergunta particular da Escritura, entre outras questões de sistemática. Esta questão é: como devemos *comunicar* a Palavra de Deus? Isto, portanto, tem a ver com a pregação, ensino, evangelismo, plantação de igrejas, missões, meios de comunicação e assim por diante.

MÉTODO TEOLÓGICO

No volume sobre *A doutrina do conhecimento de Deus*, discuti muitos aspectos do método teológico. Aqui, desejo apenas fazer uma única observação, relacionada com as preocupações distintas deste volume. E a observação é que a teologia deve estar centrada na Bíblia. Isso é óbvio, dada a definição de teologia que apresentei. Se devemos aplicar a Bíblia, devemos estar em constante diálogo com ela. Se devemos argumentar adequadamente em favor de uma visão teológica, devemos ser capazes de mostrar a base bíblica de tal visão.

Há, obviamente, muitas disciplinas auxiliares que apoiam a tarefa da teologia. Como já disse, a revelação natural ilumina a Escritura, e vice-versa. Então, para fazer teologia bem, precisamos ter algum conhecimento das fontes extrabíblicas: conhecimento das línguas e culturas antigas, conhecimento de como os teólogos que vieram antes de nós têm lidado com tais assuntos, conhecimento das várias alternativas disponíveis na literatura teológica atual. Também é útil termos algum conhecimento de disciplinas seculares, tais como psicologia, sociologia, política, economia, filosofia, crítica literária e as ciências naturais. Algumas dessas disciplinas nos ajudam diretamente na interpretação da Escritura. Outras nos auxiliam a entender as situações às quais pretendemos aplicar as Escrituras.

Contudo, penso que a teologia, hoje, tem se preocupado com essas disciplinas auxiliares a ponto de negligenciar sua responsabilidade primordial: aplicar a própria Escritura. A literatura teológica hoje está focada, especialmente, na história da doutrina e no pensamento contemporâneo. Muitas vezes, essa literatura trata de questões teológicas por meio da comparação entre vários pensadores do passado e

do presente, com pouca interação com a Escritura em si.[6]

É bom para os leitores de teologia conhecer o que Agostinho pensava sobre determinada questão, ou Martinho Lutero, João Calvino, Jonathan Edwards, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Jürgen Montmann, Wolfhart Pannenberg, ou algum outro. E, muitas vezes, é interessante ver como um teólogo "triangula" entre estes, indo além de Barth aqui, evitando o extremo de Pannenberg acolá.

Mas nenhuma proposta teológica pode ser estabelecida antes que prove ser bíblica. Isso significa que todo teólogo que se preze deve interagir em profundidade com a Bíblia. Essa interação não é apenas tarefa de acadêmicos ou teólogos exegéticos. É também tarefa de teólogos sistemáticos. De fato, o teólogo sistemático, já que aspira a sintetizar *todo* o ensino da Bíblia, deve gastar mais tempo com a Escritura do que qualquer outro.

A aplicação da Escritura é uma disciplina muito distinta. Embora dependa, em certa medida, das disciplinas auxiliares que listei, nenhuma dessas disciplinas tem a finalidade específica de aplicar a Escritura para edificação do povo. Realizar esse objetivo exige não apenas destreza acadêmica, mas um coração que conheça Jesus, um espírito de oração e uma compreensão das necessidades das pessoas.

[6] Veja "Em defesa de algo próximo ao biblicismo", apêndice C deste volume. Não posso deixar de mencionar minha convicção de que esse problema é parcialmente resultado de nosso atual sistema de treinamento teológico. Para se qualificar para os cargos nas faculdades ou seminários, um teólogo deve obter um PhD, preferencialmente de uma prestigiada universidade liberal. Mas em tais escolas não há treinamento no tipo de teologia sistemática que descrevo aqui. Teólogos universitários liberais não veem a Escritura como Palavra de Deus e não podem encorajar o tipo de teologia que defino aqui como aplicação da Palavra infalível de Deus. Os estudantes são bem-vindos se quiserem estudar a teologia histórica e contemporânea e relacioná-la a disciplinas auxiliares, tais como a filosofia e a crítica literária, mas não são instruídos a buscar modos de aplicar a Escritura para a edificação do povo de Deus. Pelo contrário, os professores incentivam os estudantes a estarem "antenados" com a discussão acadêmica atual e proporem "contribuições originais" a tal discussão, a partir de sua razão autônoma. Assim, quando o teólogo termina seu trabalho de graduação e assume uma posição de ensino, mesmo que seja pessoalmente evangélico em suas convicções, frequentemente escreverá e ensinará do modo como foi encorajado a fazer na graduação: com comparações e contrastes acadêmicos e pouca interação com a Escritura. A meu ver, isso é completamente inadequado às necessidades da igreja. Essa é uma das fontes do declínio doutrinário das igrejas, faculdades e seminários evangélicos em nossos dias. Escolas e denominações evangélicas precisam buscar novos métodos para treinar pessoas no ensino da teologia, com modelos educacionais que forcem os candidatos a teólogo a escavarem a Escritura em busca de conteúdo para edificação. Para fazer isso, eles podem precisar se isolar, em alguma medida, das instituições acadêmicas atuais. E, para fazer isso, podem ter de se isolar do sistema de titulação atual. Cf. apêndice A deste volume.

A TEOLOGIA COMO COMUNICAÇÃO DA PALAVRA DE DEUS

Identifiquei a teologia com o ensino discutido no capítulo 35. Uma vez que o bom ensino é uma comunicação legítima da Palavra de Deus, a boa teologia também o é. Isso não quer dizer que qualquer teólogo é infalível ou inerrante, mais do que seria qualquer outro professor ou pregador. Porém, como outros professores e pregadores, o teólogo tem como seu objetivo, ao fazer a obra própria da teologia, aplicar a Escritura.

Quando faz esse trabalho bem, ele está comunicando o conteúdo da Escritura. Assim, a teologia é um meio que Deus usa para pôr sua Palavra escrita na mente e no coração do seu povo. Isso é simplesmente dizer que a boa teologia é uma comunicação do texto autográfico da Escritura.

Capítulo 38

Confissões, credos, tradições

Neste capítulo, tratarei de alguns documentos e práticas que ganharam vários tipos de autoridade na igreja. Na maioria dos casos, as igrejas consideram a autoridade deles como algo menor do que a da Escritura, embora, no Catolicismo romano, a tradição tenha a mesma autoridade que a Escritura.[1]

O termo *tradição* (*paradosis*) se refere a palavras ou práticas "passadas" de uma pessoa ou grupo para outros. O Novo Testamento distingue dois tipos de tradição, uma boa e outra ruim. A boa tradição é aquela revelação que Deus Pai "entregou" (*paradidomi*) a Jesus, seu Filho, para ser entregue àquele "a quem o Filho o quiser revelar" (Mt 11.27). Essa tradição é o mistério do evangelho, mantido em oculto por eras (Rm 16.25–26), até ser revelado aos apóstolos (1Co 2.9–10). Os apóstolos passaram essa tradição à igreja (1Co 15.2–3) e a igreja tem a responsabilidade de obedecer a tradição (2Ts 3.6; 2Pe 2.21), mantê-la firmemente (2Ts 2.15; 2Tm 1.12–14) e guardá-la contra distorções (1Tm 6.20; Jd 3), assim como foi dada aos judeus a responsabilidade de guardar os oráculos de Deus (Rm 3.2). A igreja deve, então, transmitir a tradição "a homens fiéis e também idôneos para instruir a outros" (2Tm 2.2). Essa tradição é a revelação de Deus por meio de Jesus e dos apóstolos, agora depositada permanentemente na Escritura (veja o capítulo 16, nossa discussão sobre a permanência da Palavra de Deus escrita).

A má tradição é a tradição dos fariseus, a qual é posta em um nível de autoridade equivalente ao da Escritura, assim "invalidando a palavra de Deus" (Mc 7.13). A tradição judaica era um sistema de comentários sobre a Escritura e mandamentos que ia um pouco além da Escritura, a fim de que ninguém jamais arriscasse quebrar qualquer mandamento bíblico. Mas ele dava muito mais autoridade à sua própria tradição, por isso Jesus diz: "Atam fardos pesados [e difíceis de carregar] e os põem sobre os ombros dos homens" (Mt 23.4). Cf. Colossenses 2.8; 1Pedro 1.18.

Teólogos católicos romanos frequentemente defendem que há ensino autêntico dos apóstolos que nunca foi escrito na Bíblia, mas foi comunicado oralmente e passado às gerações da igreja no decorrer dos séculos. Certamente houve ensino dos apóstolos que nunca foi escrito na Bíblia. Como eu disse, o cânon não contém tudo o que foi pronunciado pelos profetas, Jesus, ou os apóstolos. Ele nem mesmo contém todas as cartas de Paulo. Sem dúvida, se eu vivesse no ano 60 d.C. com meu presente

[1] Veja minha discussão da negação católica romana à suficiência da Escritura no capítulo 32, sob o título "Desafios à suficiência da Escritura".

conhecimento e interesses, não hesitaria em buscar um ensino oral do apóstolo para resolver questões que não estão claras no registro escrito. Adoraria ter perguntado a Paulo o que ele pensava sobre o modo e conteúdo do batismo, ou sobre o milênio. Certamente, o ensino oral dos apóstolos (veja o c. 15) tinha tanta autoridade quanto seu ensino escrito, isto é, possuía uma autoridade absoluta.

De fato, como vimos, Deus escolheu governar sua igreja permanentemente por meio de um livro, não por meio da tradição oral. E ele determinou, por suas próprias razões, que nem tudo que os apóstolos ensinaram oralmente iria permanecer. Além disso, não temos meios, hoje, de avaliar alegações supostamente baseadas na tradição oral, especialmente em face da quebra de confiança entre protestantes e católicos, de modo que devemos rejeitar a noção que reivindica que supostas tradições possuem tanta autoridade quanto a Escritura, ou mesmo que sejam guias confiáveis para a fé e vida cristã.

A tradição extrabíblica, contudo, não é necessariamente má, venha ela ou não dos apóstolos. De fato, tal tradição é inevitável. Nos primeiros dois séculos depois da ascensão de Jesus, os cristãos pouco puderam evitar que se acumulassem muitas maneiras padronizadas de formular doutrina e de se fazer as coisas – maneiras que não são estritamente requeridas pela Escritura, mas que têm a intenção de facilitar a aplicação da Escritura em várias situações. Por exemplo, a Escritura não nos dá uma liturgia, ou uma lista dos eventos que ocorrem no culto. Mas, observando a admoestação de Paulo para fazer tudo "com decência e ordem" (1Co 14.40), muitas igrejas têm concordado que a adoração deve seguir certa ordem padrão dos eventos, geralmente permitindo variação em certas ocasiões. Não há nada de errado nisso. Isso não viola a suficiência da Escritura. Uma vez que a Escritura nos manda adorar, mas não nos dá uma liturgia padrão, devemos conceber tal padrão, tentando permanecer dentro de princípios bíblicos gerais. Por outro lado, a Escritura não proíbe os crentes de adorarem sem uma liturgia padrão.

O que não devemos fazer, todavia, é alegar que tal tradição possui a mesma autoridade da Escritura, ou, quem sabe, autoridade maior. No caso da liturgia, ninguém deve presumir que o uso de uma ordem diferente no culto necessariamente viola a vontade de Deus.

A teologia está cheia de termos técnicos que vêm da tradição, não da Escritura. A Escritura nunca fala, por exemplo, que devemos nos referir a Deus como sendo um em *substância* e três *pessoas*. Esses termos vêm da filosofia, não da Bíblia. Mas tais termos entraram na teologia como um modo padrão de fazer referência à unidade e multiplicidade da existência trinitária de Deus. Não seria errado usar outros termos, conquanto afirmem o ensino bíblico. Mas é difícil imaginar qualquer outro termo que possa cumprir este propósito. Hoje, naturalmente, os termos que usamos para a Trindade não devem somente comunicar de forma precisa o ensino bíblico, devem

também comunicar efetivamente a outros membros na comunidade cristã que adotaram definições convencionais e que seriam induzidos ao erro em razão de definições incomuns de termos já padronizados.

Assim, quando as reivindicações de uma tradição são apropriadamente modestas e tal tradição facilita a comunicação da Palavra de Deus, essa tradição deve ser respeitada, ainda que possa ser vista de forma crítica. O que devemos evitar é o *tradicionalismo*, tal como (1) a visão de que, se uma tradição está estabelecida, jamais poderá ser mudada; (2) o conceito de que algumas tradições têm a mesma autoridade que a Escritura; e (3) a noção de que não devemos testar as tradições pela Escritura.[2]

Ora, algumas vezes as tradições são postas por escrito, em credos, confissões, declarações conciliares e assim por diante. Isso tem vários propósitos: (1) instruir os crentes, especialmente para prepará-los ao batismo; (2) apresentar um testemunho ao mundo sobre em que os cristãos creem; (3) declarar a verdade sobre um assunto controverso e alertar sobre a heresia; e (4) impor a ortodoxia na igreja, exigindo a subscrição dos professores (ou mesmo de cada membro) aos padrões doutrinários, geralmente por meio de um exame oficial.

Não há problema algum com os três primeiros propósitos.[3] Eles são parte do trabalho normal de ensino na igreja, dirigido à própria igreja e ao mundo. O quarto propósito, contudo, é controverso.

Há passagens na Escritura que podem exercer uma função de credo na igreja. Deuteronômio 6.4–5 diz:

> "Ouve, Israel, o SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR. Amarás, pois, o SENHOR, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de toda a tua força".

Essa passagem tem sido utilizada pelos judeus como uma confissão da fé em Yahweh. Adiante, em Deuteronômio, ouvimos a confissão daqueles que entraram na terra prometida e trouxeram as primícias aos sacerdotes:

> Então, testificarás perante o SENHOR, teu Deus, e dirás: Arameu prestes a perecer foi meu pai, e desceu para o Egito, e ali viveu como estrangeiro com pouca gente; e ali veio a ser nação grande, forte e numerosa. Mas os egípcios nos maltrataram,

[2] Veja "Tradicionalismo", apêndice D deste volume.

[3] No entanto, gostaria de tergiversar um pouco sobre o primeiro propósito. O Credo Apostólico, evidentemente, floresceu da prática da confissão batismal das crenças cristãs básicas e é apropriado para esse propósito. Mas documentos maiores, tais como o *Catecismo Menor de Westminster*, não são, em meu entender, para serem usados como "exigências educacionais" para o batismo ou profissão de fé. No próprio Novo Testamento, esperava-se que, antes do batismo, as pessoas se arrependessem de seus pecados e confessassem a Cristo. Não se esperava que entendessem ou articulassem uma complexa teologia. Note quão rapidamente os convertidos foram batizados em Atos 8.26–40 e 16.25–34.

> e afligiram, e nos impuseram dura servidão. Clamamos ao SENHOR, Deus de nossos pais; e o SENHOR ouviu a nossa voz e atentou para a nossa angústia, para o nosso trabalho e para a nossa opressão; e o SENHOR nos tirou do Egito com poderosa mão, e com braço estendido, e com grande espanto, e com sinais, e com milagres; e nos trouxe a este lugar e nos deu esta terra, terra que mana leite e mel. Eis que, agora trago as primícias dos frutos da terra que tu, ó SENHOR, me deste. Então, as porás perante o SENHOR, teu Deus, e te prostrarás perante ele (Dt 26.5–10).

No Novo Testamento, podemos mencionar Romanos 10.9–10, em que a confissão "Jesus é Senhor" (cf. 1Co 12.3; Fp 2.11), junto com a confissão do coração de que Jesus foi ressuscitado, define uma pessoa salva. Talvez o resumo do evangelho encontrado em 1Coríntios 15.3–7 também fosse recitado pelos cristãos como uma confissão de fé:

> Antes de tudo, vos entreguei o que também recebi: que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, e que foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. E apareceu a Cefas e, depois, aos doze. Depois, foi visto por mais de quinhentos irmãos de uma só vez, dos quais a maioria sobrevive até agora; porém alguns já dormem. Depois, foi visto por Tiago, mais tarde, por todos os apóstolos.

Paulo continua a falar de quando Cristo lhe apareceu. Este credo fala da expiação ("morreu pelos nossos pecados"), da autoridade das Escrituras proféticas do Antigo Testamento, do sofrimento e da ressurreição de Cristo. Alguns também têm especulado que a abordagem lírica de Paulo à encarnação, morte, ressurreição e ascensão de Jesus era uma confissão ou hino entre os primeiros cristãos:

> Tende em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus, pois ele, subsistindo em forma de Deus, não julgou como usurpação o ser igual a Deus; antes, a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens; e, reconhecido em figura humana, a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz. Pelo que também Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai (Fp 2.5–11).

Então há os "confiáveis dizeres" das cartas pastorais de Paulo (1Tm 1.15; 3.1; 2Tm 2.11–13; Tt 3.4–8), que podem ter se tornado proverbiais na igreja. Eles se encaixam bem com os três primeiros propósitos dos credos que já mencionei.

Mas, no que diz respeito ao quarto propósito, não há razão para crer que qualquer dessas afirmações fosse usada como teste de ortodoxia entre o povo de Deus. A

afirmação "Jesus Cristo veio em carne" certamente era um teste de ortodoxia, de acordo com 1João 4.1–3, em uma situação em que falsos profetas, docetistas, perturbavam a igreja. Porém, mesmo aqui, não há qualquer sugestão de que os membros ou oficiais da igreja tinham de confessar formalmente esta afirmação no decurso de um exame a fim de serem considerados aptos. Obviamente, os que negavam tal verdade, de acordo com João, não podiam ser aceitos como cristãos.

A Escritura fala muito fortemente sobre a necessidade de se manter a verdade doutrinária dentro da igreja. Ela condena os falsos profetas, os falsos apóstolos e os falsos ensinos de maneira muito direta (Dt 18.20–22; Mt 7.15–20; 24.11; Lc 6.26; 2Co 11.13; Gl 2.4; 1Tm 6.2–5; 2Tm 3.1–9; 2Pe 2.1–22; 1Jo 4.1; Ap 16.13; 19.20; 20.10) e alerta os crentes a que fujam deles (2Tm 3.5). Passagens tais como 2Timóteo 3.1–9 e 2Pedro 2.1–22 traçam um paralelo muito próximo entre o falso ensino e outros tipos de pecado. Como Jesus disse: "Pelos seus frutos os conhecereis" (Mt 7.16). O problema com o falso ensino não é meramente intelectual. Onde há falso ensino, há torpeza moral.

Presumivelmente, então, a igreja primitiva lidou com o falso ensino do mesmo modo que com qualquer outro pecado: pelo confronto que conduz ao escrutínio da igreja (Mt 18.15–17) e possíveis punições, incluindo o isolamento e a excomunhão (1Co 5.9–12; 2Ts 3.14–15; 2Jo 10). Obviamente, isso é uma reação, uma abordagem *a posteriori*. A igreja dá a seus membros e mestres o benefício da dúvida até ouvir algo contrário ao ensino apostólico ou experimentar os frutos daninhos de tal heresia.

Não parece haver evidência de uma abordagem proativa, preventiva ao falso ensino, tal como a prática moderna de exigir que as pessoas subscrevam uma confissão para entrar na igreja ou assumir um ofício. A igreja pode muito bem exigir uma confissão para o batismo, talvez um simples "Jesus é Senhor", ou algo como o Credo Apostólico. Alguém que se torna um supervisor (bispo, presbítero) deve ser "apto para ensinar" (1Tm 3.2) e capaz de pregar a palavra (2Tm 4.2), o que, sem dúvida, pressupõe algum treinamento e exame dos candidatos ao ofício. Mas tudo isso pode ser feito, é claro, de maneira informal dentro da igreja e na ausência de qualquer documento formal de confissão.

Assim, a igreja do Novo Testamento protegeu sua ortodoxia principalmente de forma reativa, não proativa. Não estou convencido de que este modelo não deva ser seguido hoje.

Em todo caso, o uso de credos e confissões para manter a ortodoxia na igreja deve ser considerado como um método opcional de proteger a verdadeira doutrina, não como um meio obrigatório. Penso que este ponto é óbvio. No entanto, a discussão em variadas denominações sobre a necessidade desta ou daquela confissão, ou desta ou daquela forma de subscrição da confissão é extraordinariamente intensa, considerando que a Escritura nem mesmo exige que tenhamos tais confissões.

Em meu parecer, não deve haver qualquer exigência confessional para os membros da igreja. Certamente, os oficiais de uma igreja devem examinar qualquer um que peça para se tornar membro. O objetivo de tal exame deve ser simplesmente determinar se o sujeito pode fazer uma "profissão de fé crível", uma profissão de confiança em Cristo como Salvador e Senhor, não contrariada por um padrão pecaminoso. Mas quando uma igreja, em adição a este exame, requer que o sujeito estude e subscreva uma confissão (tais como a de *Westminster*, a *Confissão Belga*, ou os *39 Artigos*), ela está exigindo mais do que aquilo que a Escritura requer, algo além da fé em Cristo. Além disso, isso limita a membresia da igreja somente àqueles que possuem estudo suficiente para entender a confissão e todo o seu ensino, garantindo que a igreja seja limitada a um estrato social específico, fechando, assim, a porta que Jesus abriu.

A situação é diferente, claro, com relação aos oficiais da igreja. Como já indiquei, os supervisores devem ser competentes para ensinar, pregar e manter a ortodoxia na igreja. Os supervisores não devem ser eleitos ou designados se não demonstrarem um conhecimento detalhado da Escritura e do evangelho. Um modo de determinar sua ortodoxia é prepará-los para endossar uma declaração doutrinária formal. Mas não há qualquer evidência de que isso tenha sido feito no período do Novo Testamento.

Muito embora não houvesse qualquer subscrição confessional durante o período bíblico, é possível defender, pragmaticamente, o valor da subscrição em outras situações – em que tal prática é o melhor método de assegurar a ortodoxia no contexto da igreja. Se tal argumento pode ser defendido, então a subscrição confessional pode ser vista como uma *aplicação* do princípio bíblico de que os oficiais da igreja devem ser ortodoxos. Mas não pode ser demonstrado, no meu entender, que este é o *único* meio de garantir tal ortodoxia.

Penso que ainda hoje há muito a ser dito sobre a abordagem bastante reativa que encontramos no Novo Testamento. Candidatos ao ofício de supervisor mostrarão a outros supervisores durante um período de treinamento e exame que amam Jesus e sua Palavra, que são competentes para ensinar e pastorear o rebanho e que creem no verdadeiro evangelho.[4] Então serão recebidos como oficiais pela imposição de mãos e oração (1Tm 4.14). A partir desse ponto, se qualquer acusação contra sua ortodoxia for feita, o ônus da prova estará sobre aquele que acusa. Este princípio, algumas vezes chamado de *presunção de inocência*, é comum na lei civil dos Estados Unidos e

[4] Acredito que o treinamento dos oficiais da igreja é mais bem realizado do modo mais pessoal possível, com um mínimo de formalidade acadêmica ou eclesiástica. Veja "Proposal for a New Seminary", disponível em http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1978Proposal.htm.

também é bíblico. Em ambos os Testamentos, acusações deveriam ser confirmadas por "duas ou três testemunhas" (Dt 17.6; 19.5; Mt 18.16; 2Co 13.1; 1Tm 5.19; Hb 10.28), significando que o acusador deveria ter uma causa convincente. Não é responsabilidade do acusado, diante de uma acusação insustentável, provar sua inocência.

Essa forma de disciplina, mesmo na ausência de um teste confessional de ortodoxia extrabíblico, deve ser suficiente – embora não seja infalível – para manter a ortodoxia na igreja, mais do que qualquer outra subscrição confessional que supostamente garantiria uma ortodoxia infalível. Outro benefício de tal disciplina é que ela também preveniria contra falsas acusações. O teste de acusações será a evidência concreta daquilo que aconteceu e o teste final de ortodoxia será a própria Palavra de Deus escrita, o único livro dado por Deus para governar a igreja.

Documentos confessionais extrabíblicos, tais como a *Confissão de Fé de Westminster,* têm prestado um bom serviço à igreja para instrução batismal, testemunho ao mundo e alerta contra falsidade, para listar os já citados três primeiros propósitos de tais documentos. Mas a tentativa de preservar a ortodoxia na igreja pela subscrição confessional não tem, historicamente, alcançado seu objetivo. Muitas denominações que exigem a subscrição, mesmo a subscrição estrita, têm caído no liberalismo e outras heresias.[5] E minha experiência tem sido que, em igrejas que usam as confissões como testes de ortodoxia, gasta-se em exegese da confissão muito tempo que poderia ter sido gasto em exegese da Bíblia.

Assim, nutro algum ceticismo sobre a prática da subscrição confessional. Admito, contudo, a improbabilidade de que esta prática seja algum dia abandonada nas Igrejas Presbiterianas e Reformadas. Assim, mantenho uma posição defensiva. Admitindo-se que as igrejas continuarão a usar a subscrição confessional para preservar a ortodoxia, defendo que a forma de subscrição deva ser flexível a ponto de permitir que a confissão seja reformada pela Palavra de Deus.

Alguns anos atrás, houve um debate na Igreja Presbiteriana na América (PCA) sobre a natureza da subscrição confessional.[6] Alguns argumentaram em favor da *subscrição estrita*, na qual um oficial deve subscrever cada afirmação da confissão. Alguns dos que defendiam essa posição permitiam aos ministros fazerem exceções em alguns pontos menores da confissão, mas proibiam os ministros de ensinarem ou pregarem suas exceções. Formas mais flexíveis de subscrição incluem a *subscrição ao*

[5] Sem dúvida, quanto mais rigorosa a fórmula de subscrição, maior será a tentação de as pessoas fazerem uma subscrição ignorante ou falsa, reservando-se nas partes da confissão que não entendem, ou das quais duvidam.

[6] Veja, *e.g.*, David Hall, org., *The Practice of Confessional Subscription* (Lanham, MD: University Press of America, 1995).

sistema, forma atualmente adotada pela PCA, na qual o ministro subscreve a confissão "como contendo o sistema de doutrina ensinado nas Escrituras". Geralmente entende-se com isso que o ministro não precisa subscrever cada afirmação da confissão, mas deve somente afirmar que a confissão ensina o sistema (os principais elementos) do ensino bíblico.[7] Formas ainda mais flexíveis são usadas em denominações liberais, como quando o ministro concorda somente em "ser guiado" pela confissão.

Em minha opinião, a subscrição estrita viola a suficiência da Escritura. Ela impede qualquer ensino na igreja que contradiga a confissão. Assim, de fato, não se reconhece nenhuma diferença de autoridade entre a confissão e a própria Bíblia. Se a suficiência da Escritura significa alguma coisa na igreja, deve ser possível reconhecer erro em um documento confessional extrabíblico, chamar a atenção da igreja para esse erro e revisar a confissão para torná-la de acordo com a Bíblia. Mas a subscrição estrita garante que a confissão nunca será reformada de acordo com a Palavra de Deus.

No entanto, não se pode negar que Deus usa credos e confissões para comunicar sua Palavra a nós. Vimos, no capítulo 35, que todo ensino e pregação autênticos transmitem a Palavra de Deus e no capítulo 37 faz a mesma alegação em favor da teologia. Os credos e confissões da igreja são essencialmente ensino teológico. Não são infalíveis, mas, quando estão de acordo com a Escritura, comunicam o ensino da Escritura.

De fato, os credos e confissões possuem autoridade sobre outros ensinos. Por um lado, representam o consenso da igreja, e este consenso carrega maior peso do que o ensino de qualquer indivíduo isolado. Os indivíduos devem estar sujeitos a outros no corpo de Cristo, reconhecendo os dons de outros e a sabedoria do corpo como um todo. Além disso, tal consenso é um consenso das pessoas com especial autoridade na igreja: presbíteros, bispos ou anciãos. Embora tais pessoas não sejam infalíveis, Deus as chamou para supervisionar a doutrina e prática da igreja. A autoridade delas deve ser honrada, mesmo depois da morte (Hb 13.7–17).

[7] A seguinte pergunta é feita aos candidatos à ordenação na PCA: "Você sinceramente recebe e adota a *Confissão de Fé* e os *Catecismos* desta igreja como contendo o sistema de doutrina ensinado nas Santas Escrituras e promete ainda que se, em qualquer tempo, não se encontrar de acordo com qualquer dos fundamentos deste sistema de doutrina, irá, por iniciativa própria, fazer conhecida ao seu presbitério a mudança ocorrida em sua visão desde a aceitação deste voto de ordenação?" (*The Book of Church Order* [Assembleia Geral de 2008], 21.5). Note que esta afirmação não somente flexibiliza a subscrição, por meio da frase "sistema de doutrina", mas também exige o escrutínio do presbitério somente sobre os pontos que (1) o ministro identificar em si mesmo como problemáticos, e (2) que considerar em desacordo com aquilo que ele mesmo considera como *fundamento* do sistema de doutrina.

Cada geração deve repensar esses documentos, reformando-os, onde necessário, pela Palavra de Deus. Mas é como "padrões secundários", abaixo da Escritura, que eles devem ser respeitados. E, na medida em que tais documentos transmitem o verdadeiro ensino bíblico, eles nos trazem as palavras pessoais de Deus.

Capítulo 39

A recepção humana da Escritura

Neste capítulo, vou continuar a discutir a lista de eventos apresentada no capítulo 33. Vamos agora considerar brevemente a recepção humana da Escritura. Como já disse, a lista não é, de maneira geral, cronológica. Certamente, a recepção humana da Escritura começa antes de haver teologia, ou ensino, ou traduções, ou mesmo cópias. E há recepção humana da Escritura em cada um desses eventos, pelos copistas, pelos pregadores e mestres, pelo seu público, e outros. Mas a lista é, de certo modo, cronológica ao mostrar o processo pelo qual a Palavra bíblica chegou ao leitor moderno. Então, hoje, a tendência é recebermos a mensagem bíblica por meio de cópias, traduções, edições, teologia, confissões, e assim por diante. Por esses meios, Deus apresenta a Escritura a nós e a recebemos por intermédio deste processo.

No capítulo 6, mencionei a controvérsia teológica sobre se a revelação existe independentemente da recepção humana que se faz dela – na verdade, se ela existe sem uma resposta humana em fé. Argumentei que devemos distinguir entre (1) revelação objetiva, (2) revelação subjetiva recebida com incredulidade, e (3) revelação subjetiva recebida em fé.

1. Revelação objetiva é a revelação que Deus tornou *disponível* ao conhecimento humano, mesmo a pessoas que simplesmente não fazem uso dela. Nesse sentido, tanto a natureza quanto a Escritura contêm a revelação divina que é dirigida a todos.
2. Há muitos exemplos de revelação subjetiva recebida com descrença. Romanos 1 fala da repressão à revelação natural. A Escritura relata as muitas vezes em que Deus falou por meio dos profetas, de Jesus e dos apóstolos e a resposta foi rebelião e rejeição. É importante reconhecermos que tal revelação era genuína. Embora sua audiência não a tivesse recebido em fé, ela existe apesar da reação deles e os deixa sem desculpas (Rm 1.20).
3. Obviamente, Deus deseja que as pessoas recebam sua revelação em fé. Alguns argumentam que a revelação recebida em fé é a única revelação verdadeira, porque, se não fosse assim, a tentativa de comunicação de Deus haveria falhado. Certamente, há alguns tipos de revelação que, por definição, produzem uma resposta em fé (Mt 11.27; Ef 1.17). Mas esse fato não invalida os tipos de revelação listados nos itens 1 e 2. Misteriosamente, algumas vezes o propósito de Deus em sua comunicação é endurecer corações e deixá-los sem desculpas (Is 6.9–10; Mt 13.14–15; At 28.25–27).

Feita essa distinção, podemos também distinguir entre os diferentes tipos de destinatário da Palavra. Notavelmente, Deus fala a si mesmo. Há comunicação entre as pessoas da Trindade (Gn 1.26; Sl 2.7–9; 45.6–8; 110; Mt 11.25–27; Jo 4.34; 5.20; 6.38–39; 17.1–26; At 2.33–36).

A comunicação divina também se faz com o mundo natural (Gn 1.9, 20, 22, 24), com os anjos (Êx 23.20; Dn 3.28; etc.) e com a raça humana como um todo (Gn 1.28–30; Rm 1.18). O evangelho de Jesus Cristo é dado aos apóstolos, mas o Senhor os comissiona a levá-lo ao mundo todo (Mt 28.19–20).

Como Deus quer que a sua Palavra seja recebida? Distinguirei três aspectos que se correlacionam com os atributos de senhorio e minhas perspectivas epistemológicas:

Crença (normativa): quando Deus descreve seus poderosos atos, espera-se que aceitemos sua descrição e interpretação. Quando ele promete abençoar ou ameaça com juízo, não nos atrevemos a pôr sua Palavra em questão.

Obediência (situacional): o que Deus ordena deve ser obedecido sem questionamentos.

Participação (existencial): uma vez que a Palavra não é exclusivamente proposicional ou imperativa, Deus espera mais de nós do que se pode facilmente sumarizar nos dois últimos tópicos (embora qualquer um deles possa ser entendido como uma perspectiva para o todo de nossa resposta). E, uma vez que a Palavra inclui poesia, símbolos, parábolas, exortação e assim por diante, Deus quer levar sua Palavra ao nosso coração, deixá-la agir sobre nós e mudar as pessoas mediante todas essas formas sutis de linguagem. A Palavra, assim, muda nossos interesses, emoções, prioridades, perspectivas e preocupações. Deus quer não somente que creiamos nele e o obedeçamos, mas que estejamos envolvidos com ele pessoalmente em uma ampla variedade de formas.

Como se recebe a Palavra de Deus? Pelo uso das faculdades que Deus nos deu: nossa habilidade de ler, ouvir, pensar, sentir. Mas, obviamente, nosso pecado nos impossibilita de usar essas capacidades de forma correta sem a graça de Deus. É o Espírito Santo quem nos impede de suprimir a verdade (Rm 1.18), trocando-a por uma mentira (Rm 1.25), e de endurecer nosso coração (Is 6.9–10); é ele quem abre nossos olhos para percebermos a plena bênção de Deus destinada a nós e é ele quem nos capacita a nos regozijarmos na bondade de Deus. Ele abre nossos olhos primeiramente para vermos a realidade do nosso próprio pecado e, então, para ver o perdão de Deus para os pecados por meio de Cristo.[1] Assim, podemos entender a revelação de Deus somente por meio do evangelho. Nesse sentido, a Escritura, a mensagem do evangelho, tem primazia sobre toda a revelação de Deus. Ela se torna

[1] Discutirei a obra do Espírito em detalhe no capítulo 42.

os “óculos” (João Calvino) por meio dos quais podemos ver corretamente a revelação de Deus na criação.

Capítulo 40

A interpretação da Escritura

Uma vez que recebemos a Bíblia, é nossa tarefa compreendê-la e, para tanto, devemos interpretá-la corretamente. Assim, a interpretação é o próximo evento da lista que se encontra no capítulo 33, embora, naturalmente, a interpretação ocorra durante todo o processo pelo qual a Escritura chega a nós. Certamente, a interpretação está envolvida em cada passo ao longo do caminho: confissões, teologia, ensino, tradução e até mesmo nas cópias (já que muitos erros dos copistas resultam de interpretações equivocadas).

A literatura sobre interpretação é vasta. Judeus e cristãos têm interpretado passagens da Bíblia ao longo dos séculos. Mas, além disso, no período moderno, a ideia de interpretação foi elevada a um novo nível de abstração e sofisticação filosófica. Pensadores como Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas e Paul Ricoeur expandiram a noção de interpretação (ou *hermenêutica*, como eles preferem) para incluir a comunicação e a filosofia da linguagem. E como a filosofia é uma tentativa de interpretar o mundo, muitos têm identificado a própria filosofia, aliás, qualquer forma de conhecimento humano, como hermenêutica.

Não serei capaz aqui de discutir a hermenêutica de modo tão abrangente. Meu interesse é no antigo e modesto sentido de hermenêutica, a tentativa de entender os textos. E limitarei isso, para o propósito deste livro, ao entendimento do texto bíblico. Além disso, esta discussão será um tanto quanto elementar. Apenas espero apontar aos meus leitores o caminho correto.[1]

O que é interpretação, neste contexto? Frequentemente dizemos que interpretar é achar o significado de um texto. Mas o que é significado?

Normalmente pensamos no significado como uma tradução (veja o c. 34). Assim, encontrar o significado de uma sentença seria pôr em outras palavras o que está sendo dito. Mas por que fazemos isso? No caso da interpretação da Bíblia, por que é

[1] Para um tratamento mais elaborado da interpretação, recomendo especialmente Vern Poythress, *God-Centered Biblical Interpretation* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1999). Poythess reflete sobre estes temas com grande profundidade e, assim como eu, seu interesse principal é estar de acordo com a Escritura. Leitores da minha obra terão especial interesse em sua tripla distinção entre aspectos da linguagem que são de classificação, instância e associação, os quais conduzem a uma visão de significado que equilibra sentido, aplicação, e importância (p. 72–74).

que as palavras originais não são adequadas?

No capítulo 37, fiz uma pergunta similar sobre teologia: por que precisamos da teologia se temos a Bíblia? A resposta não pode ser que a Bíblia é, em algum sentido, inadequada. Pelo contrário, a inadequação está em nós: precisamos de teologia porque *nós* temos problemas para entender a Escritura. A teologia é o ministério de ensino da igreja dirigido a essa necessidade.

As questões humanas sobre a Escritura são de vários tipos: o que significa tal palavra hebraica? O que João 1.1 quer dizer? O que é um pacto? Por que Jesus teve de morrer? Tais questões expõem nossa falta de habilidade para utilizar a Escritura como Deus deseja. Como indiquei no capítulo 37, essas questões podem ser entendidas como questões de *aplicação*. Vemos o texto, mas carecemos da habilidade de relacioná-lo à nossa própria vida. Pode ser que não tenhamos a habilidade de dizer o conteúdo em nossa própria linguagem, ou podemos não saber relacioná-lo às nossas decisões profissionais. Em todas essas situações, estamos tentando entender como *aplicar* a Escritura. Assim, afirmei, no capítulo 37, que a teologia é a aplicação da Escritura. Nesse sentido, a teologia é equivalente ao ensino e à pregação (c. 35), que também podem ser entendidos como aplicação da Escritura. Tendemos a usar o termo *teologia* em referência a uma disciplina acadêmica e *ensino* para nos referirmos ao ministério de uma igreja. Mas esses dois termos são essencialmente os mesmos, embora possam diferir em ênfase e nos tipos de questão a que normalmente se dirigem.

Desse modo, quero sugerir que a interpretação hermenêutica também é aplicação. Como anteriormente perguntei, quando buscamos o "significado" de uma passagem, o que estamos buscando? Agora respondo que estamos buscando uma aplicação.

As questões sobre significado são de diferentes tipos. Quando alguém que fala português pergunta "qual é o significado desta sentença grega", um professor geralmente lhe dá uma sentença equivalente em português. João 1.1 inicia-se da seguinte forma: *En arche en ho logos*. O professor, então, diria a quem lhe pergunta: "Isto significa: 'No princípio era o verbo' ". Com isso estamos tentando dizer que a sentença em português é o "significado" da sentença grega. Mas isso é esquisito, pois, de modo similar, um falante de francês poderá encontrar o significado do grego em uma sentença em francês e o mesmo ocorre para todos os idiomas do mundo. O significado de João 1.1 é que ele seja identificado com sentenças equivalentes em todos os idiomas do mundo?

Além disso, depois de o professor responder a quem lhe pediu uma sentença equivalente em português, o aluno pode dizer que ainda não conhece o significado do texto,[2] pois o próprio português pode ser tão problemático quanto o grego. Por fim, não está óbvio qual o significado de o *verbo* existir no "princípio". Bem, então

busquemos outro nível de significado: talvez uma explanação teológica da origem da sentença. Dizemos ao aluno que o "princípio" é o princípio descrito em Gênesis 1.1, a criação original. E dizemos a ele que o "Verbo" é Jesus Cristo (cf. Jo 1.14). Assim, Jesus Cristo já estava presente (*en*) quando Deus criou o mundo.

Mas mesmo então o aluno pode dizer algo do tipo: "Bem, entendo intelectualmente o que isso significa, mas não sei como isso supostamente afeta minha vida. O que isso significa para *mim*?" Então nos movemos para outro nível de significado. O professor pode responder: "Se Jesus Cristo, este judeu da Galileia, existia no princípio da criação, ele deve ser bastante especial. Precisamos aplicar nosso coração a conhecer mais sobre ele e entender quem ele é e o que ele fez".

Desse modo, temos agora três níveis de significado: (1) uma frase equivalente em nosso idioma; (2) uma explicação teológica dos termos; e (3) um programa para nossa vida. Não conheço nenhum termo que melhor abranja todos esses três tipos de significado (e outros) do que *aplicação*. Quando questionamos o "significado" de uma passagem, estamos simplesmente confessando que não sabemos o que fazer com ela. Quando explicamos o significado de várias maneiras, estamos ajudando as pessoas a aprenderem o que fazer com a linguagem, como aplicá-la a si mesmos.[3]

Ora, usei essa correlação entre interpretação e aplicação no capítulo 28, quando considerei os problemas bíblicos. Um problema era o das apropriações aparentemente indevidas que o Novo Testamento faz de citações do Antigo. Defendi que precisamos ter uma visão ampla do propósito de tais citações. Elas nem sempre são citações de predições sendo cumpridas na era do Novo Testamento. Algumas vezes elas têm o propósito de enfatizar narrativas paralelas (*e.g.*, entre a vida de Jesus e a história de Israel), de destacar paralelos verbais com alguma importância e assim por diante. Podemos ter um entendimento melhor dessas citações se as

[2] Tenho frequentemente notado que expressões problemáticas no grego tendem a ser igualmente problemáticas em nosso idioma. Assim, combinar idiomas não necessariamente ajuda a esclarecer o significado.

[3] Como indiquei na primeira nota de rodapé deste capítulo, Poythress correlaciona aplicação com sentido e importância. *Sentido* é o significado de uma expressão que permanece constante, embora usada em múltiplos contextos. *Aplicação* é "qualquer instanciação de uma passagem em palavra ou ação" (Poythress, *God Centered Biblical Interpretation*, p. 73). *Importância* é a conexão entre uma expressão e outras expressões (seu contexto) e sua função distintiva dentro daquele campo de expressões. Poythress compreende estas expressões como perspectivamente relacionadas, assim é possível (como em minha discussão anterior) entender todo o significado como aplicação, ou como sentido, ou como importância. Desse modo, minha abordagem simplifica a de Poythress. Das categorias *sentido*, *importância* e *aplicação*, penso que a última é a mais "prática", a que a maioria dos leitores achará mais fácil seguir.

considerarmos como aplicações.

Ora, a questão geral mais comum sobre a interpretação bíblica é como podemos entender textos de épocas e culturas tão distantes da nossa. À primeira vista, essa tarefa pode parecer terrivelmente difícil, mas algumas considerações mitigam o problema:

1. Pela providência de Deus, as culturas humanas nunca estiveram fechadas umas às outras. Compartilhamos com pessoas do mundo antigo nossa humanidade comum e há muitos laços entre a linguagem deles e a nossa e entre nossas culturas. Há diferenças entre nós e eles, mas há também importantes similaridades. Essas similaridades são ainda maiores entre os crentes da Antiguidade e os atuais crentes em Cristo.
2. As maiores diferenças culturais são amalgamadas pela contínua existência da igreja ao longo dos séculos. Desde o tempo de Moisés, o povo de Deus tem estudado e aplicado a Escritura a muitas de suas próprias situações. Somos parte dessa história, desse processo interpretativo. Aprendemos da geração anterior, e da geração antes dela, até remontar aos tempos bíblicos. Não estamos lidando, portanto, com um vazio, um grande fosso cultural. Este fosso é preenchido com nossos próprios irmãos e irmãs no Senhor que construíram pontes entre a composição original da Bíblia até os nossos dias. Com a ajuda deles podemos, em pequenos passos, ter acesso às configurações da cultura original da Escritura.
3. Entre os mestres que Deus providenciou para a igreja (c. 35) há pessoas dotadas com conhecimento nesses idiomas e culturas antigas. Eles não são infalíveis, mas podem nos ajudar em um grande número de casos.
4. A própria Escritura é o mais importante guia para sua própria interpretação, e é um guia infalível. Como a *Confissão de Fé de Westminster* I.ix diz: "A regra infalível de interpretação da Escritura é a própria Escritura; portanto, quando houver questão sobre o verdadeiro e pleno sentido de qualquer texto da Escritura (sentido que não é múltiplo, mas único),[4] esse texto pode ser

[4] Neste parêntese, a *Confissão* repudia o "sentido múltiplo" dos intérpretes medievais. Esses intérpretes (e alguns na igreja primitiva) pensavam que a maioria das passagens bíblicas continha um sentido literal, um alegórico, um tropológico (ético-moral) e um sentido anagógico (antecipação do céu e dos últimos dias). Frequentemente os que distinguem entre esses sentidos têm pouco cuidado em relacionar suas interpretações ao contexto bíblico original e suas interpretações não literais são geralmente arbitrárias. Na verdade, elas estão quase sempre (se é que não sempre) erradas. É normalmente apropriado, obviamente, entender o texto de forma literal. Mas isso pode não ajudar a traçar paralelos entre passagens com assuntos aparentemente não relacionados (alegórico, como a de Paulo em Gálatas

estudado e compreendido por outros textos que falem mais claramente". A Escritura interpreta a Escritura; *Scriptura sui ipsius interpres*. Vivos na Palavra de Deus, os crentes do passado vêm para ver como as últimas partes pressupõem as primeiras e como o início antecipa o final. Eles veem como as Escrituras são unidas em uma só cosmovisão, uma única estrutura simbólica, uma ética comum, uma só história, um único evangelho de salvação. O fato de que Deus inspirou a Escritura significa que ela é coerente em todas as suas partes, que conta uma história comum, embora tenha sido escrita por diversos autores humanos ao longo de muitos séculos. Então, cada parte ilumina outra parte. Quando vivemos na Palavra de Deus, as diferenças culturais fazem pouca diferença. Maior diferença faz a unidade da Escritura.[5]

5. Muitas vezes, neste livro, argumento que a identificação final da palavra de Deus é sobrenatural. Isso foi verdade para Abraão; como vimos no capítulo 1, ele soube que Deus estava falando com ele porque o próprio Deus lhe deu a certeza de que era Deus quem falava. Isso foi verdade quando Deus conduziu a igreja no reconhecimento do cânon (c. 22). Assim, tenho notado com frequência, ao longo deste livro, que nossa confiança na Palavra de Deus, de qualquer modo, é dada pelo próprio Deus. Veremos (c. 42) que Deus, na pessoa do Espírito Santo, também nos dá a graça de entender que é ele quem está falando conosco. O Espírito ilumina a Palavra e nos capacita a interpretá-la.

Assim, as dificuldades de interpretação não permanecem no caminho quando se trata de Deus comunicar suas palavras pessoais ao seu povo. Não entendemos tudo na Escritura,[6] mas entendemos muito, pela graça de Deus. E o que entendemos se torna o fundamento de nossa vida, nosso único conforto na vida e na morte.[7]

4.21–31), para indicar aplicações éticas ("tropológico", como frequentemente se faz no Novo Testamento; veja 1Co 10.6–12) e para traçar trajetórias ("anagógico" – tipologia, profecia) para o futuro.

Enquanto olhamos para a *Confissão de Fé de Westminster* I.ix, devemos também notar a ênfase da *Confissão* em que cada passagem tem apenas um significado, não vários. Essa observação entre parênteses, penso, é também uma rejeição do tipo de interpretação de "múltiplo sentido". Isso não implica dizer que o significado de uma passagem nunca seja complexo. Um olhar sobre a elaborada explanação dos dez mandamentos no *Catecismo Maior de Westminster* deixa claro que os escritores da *Confissão*, com frequência, encontravam níveis muito expansíveis de significado na Escritura.

[5] Compare nossa discussão no capítulo 24 sobre a unidade da Escritura.

[6] Veja o capítulo 29, sobre a clareza da Escritura.

[7] Alusão à pergunta 1 do *Catecismo de Heidelberg*.

Capítulo 41

Certeza

Pode parecer que fizemos uma longa e extenuante viagem pelas etapas listadas no capítulo 33: cópia, crítica textual, traduções, edições, ensino, pregação, sacramentos, teologia, confissões, credos, tradições, recepção humana, interpretação e compreensão. Talvez agora mal consigamos perceber o texto autográfico através do nevoeiro. E pode parecer que, a cada passo, perdemos a segurança, pois a cada passo mais erros entram em cena. Podemos ter certeza de que nossa Bíblia é baseada em cópias acuradas, em uma tradição textual apropriada, em uma interpretação e ensino sadios, e assim por diante?

Os crentes entendem que a leitura da Bíblia não é bem assim. Não é como um trabalho árduo por meio de uma selva na qual temos de arrancar milhares de ramos da vegetação até que possamos chegar ao nosso destino. Em vez disso, é muito mais parecido com escutar nosso Pai falando conosco. Como no caso de Abraão, ouvimos na Escritura a palavra pessoal de Deus.

Se os problemas do texto, tradução e assim por diante são tão difíceis que nunca podemos identificar a voz de Deus, então, obviamente, nossa fé é uma ilusão. Na Escritura, fé é precisamente ouvir a voz de Deus, crer, obedecer e tomar para si as palavras dele (c. 39). Abraão é o principal modelo de fé cristã no Novo Testamento (Rm 4.1–25; cf. Jo 8.56; Gl 3.6–29; Hb 6.13–20; 11.8–22; Tg 2.21–23). A frase "ele creu no Senhor, e isso lhe foi imputado para justiça" (Gn 15.6) é citada três vezes no Novo Testamento (Rm 4.3; Gl 3.6; Tg 2.23). Nós também devemos crer em Cristo e nossa fé na promessa da livre graça é o instrumento de nossa salvação.

Isso não significa que nossa salvação não é algo proposicional, como se fosse uma experiência mística fortuita. Não foi esse tipo de revelação que Abraão ouviu. Deus lhe deu mandamentos e uma promessa inteligíveis. Nossa própria salvação está baseada nessa promessa. Sem ela, não há esperança.

Em 1Coríntios 15, Paulo expressa assombro diante de alguns na igreja que chegaram a negar que os mortos ressuscitam. Ele replica:

> Ora, se é corrente pregar-se que Cristo ressuscitou dentre os mortos, como, pois, afirmam alguns dentre vós que não há ressurreição de mortos? E, se não há ressurreição de mortos, então, Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação, e vã, a vossa fé; e somos tidos por falsas testemunhas de Deus, porque temos asseverado contra Deus que ele ressuscitou, se é certo que os mortos não ressuscitam. Porque, se os mortos não ressuscitam,

> também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, é vã a vossa fé, e ainda permaneceis nos vossos pecados. E ainda mais: os que dormiram em Cristo pereceram. Se a nossa esperança em Cristo se limita apenas a esta vida, somos os mais infelizes de todos os homens (1Co 15.12–19).

Se não há ressurreição para os seres humanos, então nem mesmo Cristo ressuscitou. Sabemos que Cristo ressuscitou, então certamente há uma ressurreição para todos os crentes. Mas como os coríntios poderiam saber que Jesus de fato havia ressurgido da morte? A resposta é que eles haviam aprendido isso pela palavra pessoal de Deus:

> Irmãos, venho lembrar-vos o evangelho que vos anunciei, o qual recebestes e no qual ainda perseverais; por ele também sois salvos, se retiverdes a palavra tal como vo-la preguei, a menos que tenhais crido em vão.
>
> Antes de tudo, vos entreguei o que também recebi: que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, e que foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. E apareceu a Cefas e, depois, aos doze. Depois, foi visto por mais de quinhentos irmãos de uma só vez, dos quais a maioria sobrevive até agora; porém alguns já dormem. Depois, foi visto por Tiago, mais tarde, por todos os apóstolos e, afinal, depois de todos, foi visto também por mim, como por um nascido fora de tempo. Porque eu sou o menor dos apóstolos, que mesmo não sou digno de ser chamado apóstolo, pois persegui a igreja de Deus. Mas, pela graça de Deus, sou o que sou; e a sua graça, que me foi concedida, não se tornou vã; antes, trabalhei muito mais do que todos eles; todavia, não eu, mas a graça de Deus comigo. Portanto, seja eu ou sejam eles, assim pregamos e assim crestes.
>
> Ora, se é corrente pregar-se que Cristo ressuscitou dentre os mortos, como, pois, afirmam alguns dentre vós que não há ressurreição de mortos? (1Co 15.1–12).

Bem, os apologetas geralmente citam essa passagem como uma lista de evidências em favor da ressurreição, e ela certamente o é. Paulo lista as aparições da ressurreição aos apóstolos e até mesmo uma aparição a quinhentos irmãos de uma só vez, alguns dos quais ainda estavam vivos e, portanto, devemos presumir, poderiam testificar a esse respeito. Mas os coríntios, a maioria deles, não haviam sido testemunhas pessoais da ressurreição. Não haviam interrogado individualmente as testemunhas. Para eles, o conhecimento sobre a ressurreição vinha de outra fonte, a saber, a pregação de Paulo (v. 1–3, 11–12). O argumento principal de Paulo é que a ressurreição de Cristo era parte da pregação apostólica, a pregação que Deus usou para plantar a igreja. Duvidar disso é duvidar do evangelho inteiro. Rejeitar a ressurreição é rejeitar a pregação de Paulo como "vã" (v. 14) e a própria fé como vã. E se nossa fé é imprestável, ainda permanecemos em nossos

pecados (v. 17).

A pregação de Paulo era como a promessa de Abraão: uma palavra pessoal de Deus. Nossa fé, também, é baseada nessa palavra pessoal. Se não tivéssemos nenhuma palavra pessoal, nossa fé seria fútil e ainda permaneceríamos em nossos pecados. E se não pudermos identificar a Palavra de Deus (a despeito da história dos problemas interpretativos e textuais), então não temos qualquer esperança. O Cristianismo é um delírio.

Mas vimos que Deus deseja falar palavras pessoais ao seu povo. Ele não conhece nenhuma barreira que possa impedi-lo de se comunicar conosco satisfatoriamente. E os crentes, ao longo dos séculos, têm tido a certeza de que a Palavra de Deus é verdadeira. Eles descobriram que a Palavra é confiável o bastante para edificarmos nossa vida sobre ela, para confiarmos nela como nosso único conforto na vida ou morte, para crermos nela e obedecê-la sem importar o que o mundo incrédulo diga.

Como tal segurança é possível? Por um lado, não há nada difícil para Deus. O caso de Abraão também era problemático. Humanamente falando, é difícil entender por que ele deveria aceitar a palavra de Deus. Sua razão e emoções questionaram a ideia de que deveria deixar sua casa para viver em um novo e desconhecido lugar (Gn 12.1). Ainda mais, sua consciência deve ter se rebelado contra a ideia de que Deus requeria que sacrificasse seu amado filho, o filho da aliança (22.2). Qualquer de nós estaria inclinado a dizer que a voz lhe pedindo para fazer essas coisas não era a voz de Deus. Mas, de alguma maneira, Deus se identificou. Abraão estava certo de que aquela era a palavra de Deus e teve a mais alta certeza porque ela vinha do próprio Deus.

Do mesmo modo, Deus alcança os crentes hoje. O mundo incrédulo, a academia e nossa própria rebelião nos inclinam a formular milhares de razões pelas quais não devemos, como servos humildes, aceitar a Escritura. O problema do texto, interpretação e teologia frequentemente parecem insuperáveis. Mas muitos ainda creem e este número aumenta. É difícil explicar isso. Mas é Deus trabalhando.

Subjetivamente, funciona assim: quando alguém crê na palavra de Deus com verdadeira fé, ele não a aceita por meio de sua razão autônoma, do consenso dos estudiosos ou de um exame isento das evidências. Não cremos em Deus porque ele foi aprovado em alguns dos testes que fizemos. Pelo contrário, a Palavra de Deus é a base para o nosso pensamento.[1] A Palavra de Deus é o critério último de verdade e

[1] Deve ser óbvio para aqueles que conhecem sobre tais coisas que não estou afirmando um "fundamentalismo" no sentido em que é geralmente criticado hoje. Para algumas observações sobre este assunto, veja *DKG*, p. 143–145, 402–403. Não creio que todo o conhecimento humano deve ser deduzido da Escritura, como René Descartes tentou deduzir todo o conhecimento humano a partir de seu argumento fundamental. Mas sustento que todo o conhecimento humano deve ser reconciliado com a Escritura.

justiça. É ela quem julga se o que pensamos é válido e correto. O teste definitivo para um estudioso é estar sua obra de acordo com a Escritura. E a Escritura determina em quais evidências devemos crer.

É o próprio Deus quem nos capacita a aceitar sua Palavra como nosso fundamento, nossa pressuposição.

Dizer isso não é negar que a Escritura apresenta problemas para nós. Às vezes não é fácil saber o que a Escritura está dizendo ou responder a objeções que surgem em nosso coração. Assim, há, na Bíblia, muitas coisas das quais *não* podemos ter certeza, mesmo quando buscamos confiar na Palavra de Deus como nossa pressuposição.

Porém, a vida cristã é uma jornada, um movimento de fé para mais fé (certamente, com altos e baixos ao longo do caminho). Esta é uma jornada tanto em direção a um melhor entendimento quanto para a superação de nossa incredulidade (Mc 9.24). Este último processo é chamado de *santificação*. O primeiro também se relaciona à santificação: nosso nível de conhecimento está relacionado ao nosso nível de confiança e obediência.[2] Mas nossa falta de entendimento está, também, relacionada à nossa finitude, nossa inabilidade de resolver todas as questões que o *fenômeno* da Escritura nos apresenta.

Contudo, cada crente inicia pela certeza. Quando confiamos em Cristo, "sabemos" que temos a vida eterna (1Jo 5.13) e "sabemos" que ele ouve as nossas orações (v. 15).[3] Como anteriormente mencionei, se temos fé, *sabemos* que Cristo ressuscitou da morte. A nossa confissão fundamental é que Jesus é o Cristo, o Filho do Deus vivo (Mt 16.16; cf. Jo 6.69). Tais fatos se tornam nossas pressuposições, os fundamentos do conhecimento.

Essas pressuposições são o critério último de verdade para um cristão. Todas as outras ideias devem ser consistentes com essas pressuposições. Elas compõem o fundamento sobre o qual todo o nosso conhecimento deve ser construído. Quando alguém levanta uma objeção que conflita com uma dessas crenças pressuposicionais, sabemos que tal objeção é falsa, quer possamos refutá-la ou não.

Mas há coisas na Bíblia que não entendemos bem o suficiente para afirmá-las com este tipo de certeza. Meu colega Richard Pratt usa um diagrama que ele chama de "cone de certeza" para ilustrar este problema. É um simples cone com a ponta estreita para cima e a parte larga na base. Na parte estreita do cone estão crenças das quais temos certeza: digamos, a existência de Deus, a divindade de Cristo, sua ressurreição, salvação pela graça por meio da fé e assim por diante. Na parte inferior

[2] Veja *DKG*, p. 56–65.

[3] Estou descrevendo aqui a fé de adultos normais. Deus é capaz de fazer provisão especial para aqueles que são incapazes de entender o conteúdo proposicional. Veja *Confissão de Fé de Westminster*, X.iii.

do cone estão assuntos da Escritura dos quais estamos inseguros: onde Caim conseguiu sua esposa (Gn 4.17)? Por que Jefté manteve o voto de fazer de sua filha uma oferta (Jz 11.29–40)? Por que era um crime tão grave apanhar lenha no sábado (Nm 15.32–36)? No topo do cone está a razão por que Deus trouxe o mal ao mundo e o tempo do milênio. Podemos ter pontos de vista sobre esses assuntos, mas não temos certeza sobre eles.

Entre a base e o topo do cone estão os assuntos sobre os quais podemos ter opinião, mas não podemos reivindicar para eles absoluta certeza. Para mim, isso incluiria a forma e conteúdo do batismo, a frequência da ceia do Senhor, o padrão bíblico para governo da igreja e no que consistia a ignorância de Jesus a respeito de certos assuntos (Mt 26.36).

À medida que crescemos como crentes, há movimento no cone. Algumas coisas das quais alguma vez já tivemos certeza passam a ser incertas. E passamos a ter certeza de outras das quais tínhamos dúvidas. Mas o progresso geral, penso, é no sentido de uma maior segurança. A Escritura valoriza a segurança e nossa santificação, portanto, nos move em direção a esse objetivo, como parte da santidade que Deus busca em nós.

A Bíblia, com frequência, nos fala que, como cristãos, podemos, devemos e, de fato, conhecemos a Deus e as verdades da revelação (Mt 9.6; 11.27; 13.11; Jo 7.17; 8.32; 10.4–5; 14.17; 17.3; e muitos outros textos). Estas passagens apresentam este conhecimento não como algo que se tenta alcançar, mas como uma firme base para a vida e esperança.

A Escritura usa a linguagem da certeza com mais parcimônia, mas também é presente. Lucas quer que seu correspondente Teófilo tenha "certeza" (*asphaleia*) das coisas que lhe foram ensinadas (Lc 1.4) e tenha as "provas" (*tekmeria*) pelas quais Jesus apresentou-se vivo após a morte (At 1.3). O centurião na cruz disse: "Verdadeiramente [*ontos*] esse homem era justo" (Lc 23.47).

A carta aos Hebreus diz que Deus fez uma promessa a Abraão jurando por si mesmo, pois não havia outro maior por quem jurar (Hb 6.13). Assim, Deus fez uma promessa e ao mesmo tempo a confirmou com um juramento, "duas coisas imutáveis, nas quais é impossível que Deus minta" (v. 18). Essa é uma "âncora da alma, segura e firme" (v. 19). Do mesmo modo, Paulo (2Tm 3.16–17) e Pedro (2Pe 1.19–21) falam da Escritura como as próprias palavras de Deus, as quais proveem direção segura em um mundo no qual abundam falsos ensinos. A revelação especial de Deus é firme e devemos ter firmeza a respeito dela.

Por outro lado, a Bíblia apresenta a dúvida de um modo extremamente negativo. É um impedimento espiritual, um obstáculo à realização da obra de Deus (Mt 14.31; 21.21; 28.17; At 10.20; 11.12; Rm 14.23; 1Tm 2.8; Tg 1.6). Em Mateus 14.31 e Romanos 14.23, ela é o oposto da fé e, portanto, um pecado. Obviamente, este pecado, como

outros pecados, pode permanecer conosco durante nossa vida terrena. Mas não devemos ser complacentes com ele. Assim como o ideal para a vida cristã é a perfeita santidade, o ideal para a mente cristã é a absoluta certeza sobre a revelação de Deus.

Não devemos concluir que a dúvida é sempre pecaminosa. Mateus 14.31 e Romanos 14.23 (e, de fato, outros textos que já listei) falam da dúvida em face da clara revelação especial. Duvidar daquilo que Deus nos falou claramente é errado. Mas em outras situações é errado não duvidar. Em muitos casos, de fato, é errado reivindicar conhecimento, muito menos certeza. De fato, normalmente o melhor caminho é admitir nossa ignorância (Dt 29.29; Rm 11.33–36). Paulo não está errado em expressar incerteza ante o número de pessoas batizadas (1Co 1.16). De fato, como Tiago nos diz, em alguma medida somos sempre ignorantes em relação ao futuro e não devemos fingir que sabemos mais sobre isso do que de fato sabemos (Tg 4.13–16). Os amigos de Jó estavam errados em pensar que conheciam as razões para o seu tormento e o próprio Jó teve de se humilhar quando lembrado de sua ignorância (Jó 38–42).

Assim, a epistemóloga cristã Esther Meek destaca que o processo de conhecimento no decorrer de nossa vida terrena é uma busca: seguir pistas, perceber padrões, assumir compromissos, respeitando a dúvida honesta. Em grande parte da vida, diz ela, confiança, não certeza, deve ser nosso objetivo.[4]

Concordo. Mas no que diz respeito ao nosso conhecimento da Palavra de Deus, a certeza deve ser nosso objetivo. Não devemos ser complacentes com a dúvida, mas usar todas as habilidades que Deus nos deu para avançar no conhecimento de sua Palavra. Além de seguir pistas, perceber padrões e coisas assim, devemos empregar os nossos recursos espirituais: oração, sacramento, ensino. Em tudo isso, Deus vem a nós, ou seja, obedecemos à porção da revelação da qual estamos certos e Deus nos dará certeza sobre outras coisas mais.

Assim, o processo que descrevi desde o capítulo 33 – cópia, crítica textual, tradução e assim por diante – não é uma jornada rumo a mais e mais incerteza e confusão. Certamente encontraremos erros em cada passo da assimilação humana da Palavra de Deus, mas cada passo também representa progresso rumo a uma compreensão maior. A cada passo, erros entram, mas erros são também corrigidos. Pela fé esperamos que a trajetória geral de nossa certeza seja crescente. A cada passo, crescemos em graça, conhecimento, confiança e certeza.

Falar dessa jornada rumo à certeza é falar da obra do Espírito Santo, o assunto do próximo capítulo.[5]

4 Esther Meek, *Longing to Know* (Grand Rapids: Brazos Press, 2003).

5 Pode ser útil comparar o presente capítulo com meu artigo "*Certainty*", disponível em http://www.frame-poythress.org/frame_articles/2005Certainty.htm.

Capítulo 42

A revelação pessoal: o testemunho divino

Agora, neste ponto, preciso relembrá-lo da macroestrutura deste livro. A parte 1, "Orientação", apresenta o modelo da palavra pessoal e a relação entre a palavra e o senhorio de Deus. A parte 2, "A Palavra de Deus na teologia moderna", cobre a discussão sobre a Palavra de Deus na tradição teológica liberal. A parte 3, "A natureza da Palavra de Deus", apresenta como a própria Escritura considera a Palavra de Deus como poder controlador, autoridade significativa e presença pessoal de Deus. A parte 4, "Como a Palavra chegou a nós", distingue a revelação por meio de eventos, palavras e pessoas. O capítulo 13 discute a revelação-evento. Então os capítulos 14–41 discutem a relação revelação-palavra.

Essa longa seção sobre a relação revelação-palavra deve ter gerado certa confusão sobre o rumo deste livro. Mas, sim, chegamos ao terceiro grupo, a revelação pessoal. Gastei muito tempo falando sobre a revelação por meio de palavras porque esta é a maior ênfase da Escritura e porque ela está no campo em que mais controvérsia e confusão têm surgido.

Mas a revelação pessoal também é importante e de necessidade vital para o processo de comunicação entre Deus e os homens. Ela também é necessária para o nosso correto entendimento e uso da relação revelação-palavra. Você pode querer revisar os capítulos 11 e 12 para se orientar melhor aqui.

Deus se revela em eventos, palavras e pessoas. Essa tríade reflete os atributos de senhorio: controle, autoridade e presença, embora cada um destes meios nos transmita todos os atributos de senhorio. Por exemplo, a revelação por meio de eventos demonstra especialmente o poderoso controle de Deus. Mas ela também carrega sua inteira autoridade e o próprio Deus está pessoalmente presente ali.

As pessoas são um importante meio da comunicação divina. Por um lado, Deus, o único que se revela, é pessoal, em vez de impessoal (c. 2). De fato, como vimos no capítulo 8, a palavra de Deus, sua comunicação, é idêntica ao próprio Deus. Assim, a revelação inclui a manifestação de pessoas divinas, pessoas angelicais[1] e pessoas humanas criadas à imagem de Deus.

[1] Não considerarei as pessoas angelicais aqui, principalmente em razão da minha pouca compreensão sobre o papel delas na revelação. Geralmente, elas são mensageiras de Deus, como seus nomes, *malak* e *aggelos*, sugerem. Mas como a *pessoa* de um anjo revela a Deus? Eu não tenho muito a oferecer sobre esse assunto. Contudo, para alguma reflexão sobre o papel dos anjos na vida cristã, veja *DCL*, p. 253–257.

Outra consideração: se significado é aplicação, ao menos de certa perspectiva (c. 37,40), então não podemos entender a linguagem sem entender como ela se aplica. A linguagem é parte da vida. Para entender a linguagem, devemos ver o que as pessoas *fazem* com ela, como ela é *usada*. Assim, no entendimento da palavra de Deus, é importante aprender como Deus pretende que a palavra seja usada. Isso significa, primeiramente, que devemos entender como o próprio Deus faz uso de sua palavra. E, em segundo lugar, que precisamos ver exemplos de como comunidades de seres humanos usam a palavra de Deus – de maneira errada ou correta – de modo que as pessoas, enquanto falam, ouvem e agem fora da palavra de Deus são, também, um importante objeto para nosso estudo.

Neste capítulo, consideraremos o papel das três pessoas da Trindade como pessoas da revelação, com especial ênfase sobre o testemunho do Espírito Santo. No capítulo seguinte, focaremos os seres humanos como imagem de Deus.

Como vimos no capítulo 8, a palavra é Deus, tanto em seu atributo divino quanto na segunda pessoa da Trindade. Então, onde quer que a palavra esteja, ali Deus está. Deus acompanha sua palavra para executá-la. Assim, a palavra não é nunca um objeto ou força impessoal. É o próprio Deus aproximando-se de nós (lembre-se de Dt 30.11–14; Rm 10.6–9). À medida que lemos ou ouvimos a Palavra, Deus fala conosco. No capítulo 40, consideramos a principal dificuldade na interpretação da Bíblia, a saber, a distância entre o tempo e a cultura dos escritores e a nossa. A resposta final para tal dificuldade é que, em um sentido importante, a palavra da Escritura é sempre contemporânea. Deus fala para nós, em nosso tempo, em nossa cultura. Esse fato não nos livra da responsabilidade de interpretar a Escritura no contexto no qual foi entregue, mas também não elimina a possibilidade de que a fenda histórica possa tornar a Palavra inacessível a nós.

Consideremos agora algumas formas da revelação divina por meio de pessoas.

TEOFANIA

Na teofania, Deus aparece na forma de algo criado, frequentemente um anjo ou homem. O "Anjo do SENHOR" aparece como um anjo, mas, ao mesmo tempo, no contexto, identifica-se como Deus (*e.g.*, Gn 16.7–14; 21.17–21). Em Gênesis 32.22–32, Jacó lutou com "um homem" (v. 24), que, na verdade, é Deus (v. 30). Do mesmo modo, os "homens" que se encontram com Abraão em Gênesis 18.1–33 estão ligados de um modo misterioso ao "SENHOR".

Com muita frequência, a teofania toma a forma de uma "nuvem de glória"[2] na

[2] Veja Meredith G. Kline, *Images of the Spirit* (Grand Rapids: Baker, 1980). Veja também *DG*, p. 585–87, 592–95.

qual Deus é cercado por seres celestiais e pela luz de sua glória. Esta foi a nuvem e a coluna de fogo pela qual Deus guiou Israel no deserto. Nessa nuvem estava o próprio Deus (Êx 16.6–10). Aqui a revelação tem um aspecto fortemente visual. Embora Deus seja invisível, ele voluntariamente assume formas visíveis que impressionam as pessoas com seu estrondoso poder e sua magnificente glória.

Porém, Jesus Cristo também é uma teofania. Quando Filipe lhe pede "mostra-nos o Pai", Jesus replica:

> "Filipe, há tanto tempo estou convosco, e não me tens conhecido? Quem me vê a mim vê o Pai; como dizes tu: Mostra-nos o Pai?" (Jo 14.9).

Obviamente, Jesus é mais do que uma teofania, pois ele é o próprio Deus, a segunda pessoa da Trindade. E ele não é só uma representação visível do Pai; ele realmente se fez homem. E este ato é, em si, uma profunda revelação de Deus, uma vez que o próprio homem é imagem de Deus e Jesus era o mais perfeito dos homens, porque não caído. Contra os docetistas, que pensavam que Jesus só aparentava ter um corpo humano, João diz:

> O que era desde o princípio, o que temos ouvido, o que temos visto com os nossos próprios olhos, o que contemplamos, e as nossas mãos apalparam, com respeito ao Verbo da vida (e a vida se manifestou, e nós a temos visto, e dela damos testemunho, e vo-lo anunciamos, a vida eterna, a qual estava com o Pai e nos foi manifestada), o que temos visto e ouvido anunciamos também a vós outros, para que vós, igualmente, mantenhais comunhão conosco. Ora, a nossa comunhão é com o Pai e com seu Filho, Jesus Cristo (1Jo 1.1–3).

Perceba a eloquente e pulsante linguagem sensorial a respeito do conhecimento dos discípulos de Jesus.

A teofania também está conectada, na Escritura, com o Espírito Santo, a terceira pessoa da Trindade. Kline observa que o pairar do Espírito sobre a criação, em Gênesis 1.2, é a teofania da gloriosa nuvem. Assim, ele regularmente chama essa teofania de a glória do Espírito.

CRISTO, O MEDIADOR DE TODA A REVELAÇÃO

Consideramos Jesus Cristo em sua identidade divina com a palavra de Deus (c. 7, 8, 11) e, como homem, como a principal teofania de Deus. Também olhamos para ele como o principal arauto da palavra autoritativa de Deus (c. 10) e como a voz divina encarnada (c. 14).

Aqui perceberemos que Cristo fala por meio de todas as formas de revelação. Esta afirmação decorre do fato de que ele e o Pai estão envolvidos em todas as obras de Deus no mundo. Ele faz tudo quanto o pai faz (Jo 5.19).

Como o Pai, então, ele é Criador (Jo 1.1–3; Cl 1.15–16; Hb 1.2–3) e o autor da providência (Cl 1.17; Hb 1.3). Assim, a revelação natural, a revelação de Deus por meio da criação, é uma revelação de Cristo. Não é somente Deus quem fala a nós na criação; é especificamente Jesus.

Ele é também o redentor que, não somente em sua própria morte expiatória e ressurreição, mas também em todos os eventos preparatórios, alcançou salvação para seu povo. Desse modo, ele é o tema principal das Escrituras (Lc 24.25–27; Jo 5.45–47; 1Co 10.4).

Cristo é, também, o principal profeta, que interpreta esses eventos (Jo 3.34–36; 6.63; 7.16; 8.28; 12.47–49; 17.8; 19.24, 31). Seu Pai o enviou ao mundo para proferir a Palavra de Deus e lhe deu o Espírito sem medida (3.34). Assim, suas palavras são de extrema importância para o crente, como Pedro disse ao compreender isso: "Senhor, para quem iremos? Tu tens as palavras da vida eterna" (6.68). As palavras dos apóstolos, a quem Jesus comissionou para que repassassem sua palavra a outros, são, também, de fundamental importância para nós.

Veremos no próximo capítulo que o exemplo humano é uma importante forma de revelação, pois, como eu disse, é importante para vermos como pessoas exemplares usam a palavra de Deus. A revelação de Deus vem a nós como palavra e como ato. Jesus é o principal exemplo (*e.g.*, Mt 11.29; 16.24; Jo 13.35; 1Co 11.1; Fp 2.5–11; 1Pe 2.21; 1Jo 3.16).

Deus, Palavra de Deus, teofania, voz divina, criador, provedor, redentor, profeta, exemplo. Jesus é tudo isso e, de todas essas formas, ele é o mediador de toda a revelação. E o uso que Jesus faz da palavra de Deus nos mostra como devemos usá-la.

A OBRA DO ESPÍRITO SANTO

Assim como Jesus, o Filho de Deus, o Espírito faz tudo quanto Deus faz. Ele também está ativo na criação e na providência (Gn 1.2; Sl 104.30). Ele dá vida, física e espiritual (Jó 33.4; Sl 104.30; Jo 3.5–8; 6.63; Rm 8.11). Por meio dele somos lavados, santificados e justificados (1Co 6.11), de modo que a Palavra de Deus é uma palavra sobre as obras do Espírito, bem como sobre as obras de Cristo e do Pai.

O Espírito é também o mestre da igreja, o Espírito dos profetas e apóstolos (Nm 11.25; Mt 10.20; 1Jo 2.27). Em Hebreus 10.15–17, o escritor cita as palavras atribuídas a Deus em Jeremias 31.33 e as atribui ao Espírito. Os profetas falam a palavra dele pela autoridade do Espírito (Gn 41.38; Nm 24.2; 1Sm 10.6; Is 61.1; Lc 1.17; 1Pe 1.11). Assim o fazem Jesus e os profetas (Mt 10.20; Lc 4.14; Jo 3.34; 14.16–17; 15.26; 16.13; At 2.4; 1Co 2.4; 12.3). Assim, o Espírito é aquele que *inspira* as palavras que são ditas, fazendo que sejam idênticas à palavra de Deus (veja o c. 23). E ele também inspira a Palavra escrita. O texto de 2Timóteo 3.16 diz, como vimos, que toda a Escritura é

soprada por Deus. A expressão *soprada* se refere à obra do Espírito. Tanto o termo hebraico quanto o grego para *espírito* se referem a *sopro* ou *vento*. O Espírito é o sopro de Deus. Por ele, Deus propaga suas palavras, de modo que o Espírito é o autor da Bíblia.

O Espírito não somente *inspira* a Bíblia, ele também a *ilumina* aos seus leitores. A Escritura ensina que, sem a graça de Deus, é impossível nos apropriarmos da Palavra de Deus para nossa salvação. Como acontece com a revelação natural em Romanos 1, nossa inclinação pecaminosa é para suprimir a verdade, trocando-a por uma mentira. Por isso Paulo afirma que, quando os judeus leem a lei de Moisés sem Cristo, "o véu está posto sobre o coração deles" (2Co 3.15). Em tais trevas, precisamos da luz de Deus para enxergar sua Palavra da maneira correta. John Murray define iluminação como "a regeneração em seu aspecto noético"[3] O Espírito é quem dá o novo nascimento (Jo 3.5), e essa nova vida inclui mudança em nossas faculdades mentais, em nosso modo de obter conhecimento (Cl 3.10). Assim, ele nos capacita a entender as Escrituras (Sl 119.18; 1Co 2.12–15; Ef 1.17–19). Sem ele, não podemos obter na Bíblia conhecimento espiritual.[4]

John Murray acredita que se deve fazer uma distinção adicional quanto à obra do Espírito:

> A questão que pode ser apropriadamente levantada, contudo, é se a noção de iluminação é ou não plenamente adequada à interpretação da natureza do testemunho do Espírito. Do ponto de vista de que esta consiste meramente na iluminação, o testemunho, considerado de forma estrita, reside inteiramente na própria Escritura e não na sempre presente atividade do Espírito. E a questão é: podemos apropriadamente considerar a constante obra do Espírito como não somente nos transmitindo um conhecimento para perceber a evidência inerente na Escritura, mas também como transmitindo aquilo que é da natureza do testemunho positivo?[5]

Murray responde que sim e encontra esse testemunho positivo no "poder e demonstração" de que Paulo fala em 1Tessalonicenses 1.5:

> "Porque o nosso evangelho não chegou até vós tão somente em palavra, mas,

[3] John Murray, "The Attestation of Scripture", *in The Infallible Word*, org. Ned Stonehouse & Paul Woolley (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1946), p. 51.

[4] A Escritura nunca sugere que a iluminação do Espírito *faz* da Bíblia a palavra de Deus, como muitos teólogos modernos têm sugerido. Ela nem mesmo sugere que o Espírito promove uma momentânea ou transitória união entre a Escritura e a Palavra de Deus, por meio da qual a Escritura se "torna", de tempos em tempos, a Palavra de Deus. A Bíblia é objetivamente palavra de Deus. A obra do Espírito é nos fazer entender a Escritura e aplicá-la.

[5] Murray, "The Attestation of Scripture", p. 51.

> sobretudo, em poder, no Espírito Santo e em plena convicção, assim como sabeis ter sido o nosso procedimento entre vós e por amor de vós".

Compare isso com 1Coríntios 2.4–5:

> "A minha palavra e a minha pregação não consistiram em linguagem persuasiva de sabedoria, mas em demonstração do Espírito e de poder, para que a vossa fé não se apoiasse em sabedoria humana, e sim no poder de Deus".

Essa demonstração de poder conduz à firme convicção. Os ouvintes de Paulo aceitaram sua mensagem como a Palavra de Deus (1Ts 2.13). Essa "demonstração" (*apodeixis*) não acrescenta verdades às que já estão na própria Escritura. Em vez disso, nos convence a abraçar o conteúdo da própria palavra. Cf. 1João 2.20–27.

No decorrer deste livro, tenho argumentado com frequência que nossa identificação da Palavra de Deus é sobrenatural. Somente desse modo Abraão pôde ter certeza de que era Deus quem estava falando com ele, apesar de sua resistência natural ao mandamento que tinha ouvido (c. 1). Somente desse modo o povo de Deus pode identificar a voz divina (c. 14). Somente desse modo, em última análise, o povo de Deus pode identificar os verdadeiros profetas e distingui-los dos falsos (c. 15). O mesmo é verdade a respeito do reconhecimento do cânon por parte da igreja (c. 22), da correta interpretação da Escritura (c. 40) e de nossa segurança final a respeito da verdade (c. 41). A obra do Espírito Santo na iluminação e demonstração é o fato sobrenatural que nos capacita a ouvir as palavras da Escritura como palavras pessoais a nós. É o autor abrindo para nós o texto.[6]

A *habitação* do Espírito também é reveladora. Somos o templo do Espírito (1Co 3.16) e o Espírito habita em nós. A íntima presença do Espírito nos motiva à santidade, o único tipo de caráter apropriado no templo do Espírito. Assim, Paulo admoesta:

> Digo, porém: andai no Espírito e jamais satisfareis à concupiscência da carne. Porque a carne milita contra o Espírito, e o Espírito, contra a carne, porque são opostos entre si; para que não façais o que, porventura, seja do vosso querer. Mas, se sois guiados pelo Espírito, não estais sob a lei. Ora, as obras da carne são conhecidas e são: prostituição, impureza, lascívia, idolatria, feitiçarias, inimizades, porfias, ciúmes, iras, discórdias, dissensões, facções, invejas, bebedices, glutonarias e coisas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos declaro, como já, outrora, vos preveni, que não herdarão o reino de Deus os que tais coisas praticam. Mas o fruto do Espírito é: amor, alegria, paz,

[6] E, neste caso, o autor, e tão somente o autor, tem o absoluto direito de explicar seus escritos a nós, contrariamente a algumas teorias literárias pós-modernas.

> longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, domínio próprio. Contra estas coisas não há lei. E os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne, com as suas paixões e concupiscências.
>
> Se vivemos no Espírito, andemos também no Espírito (Gl 5.16–25).

Assim, o Espírito não somente inspira, ilumina e demonstra a palavra. Ele também faz residência, como pessoa, em nossa vida. E quando reconhecemos os sussurros do Espírito, o tipo de vida que ele exige de nós, buscamos viver desse modo, para encorajar o crescimento de seus frutos em nossa vida.

Por essas razões, o Espírito e a palavra, o sopro e o discurso de Deus, estão sempre juntos (Gn 1.2; Sl 33.6; Is 34.16; 59.21; Jo 6.63; 16.13; At 2.1–4; 1Ts 1.5; 2Tm 3.16; 2Pe 1.21).[7] O Espírito inspira, ilumina e demonstra o conteúdo da palavra de Deus, e sua presença interna nos motiva a obedecer tal palavra.

Assim, na longa trilha de eventos que temos considerado desde a cópia inicial do texto até a recepção que hoje fazemos da Escritura, o próprio Deus anda conosco. Ele nunca nos deixa sós. Ele continua a falar suas palavras pessoais a nós por meio do texto bíblico. Ouvir a Escritura e aprender dela não são tarefas acadêmicas, impessoais. São interações pessoais com Deus à medida que ele nos ensina suas palavras pessoais.

EPISTEMOLOGIA E O TESTEMUNHO DO ESPÍRITO

No capítulo 41, sugeri uma base para nossa segurança sobre a verdade da Palavra de Deus. Aquela discussão foi concluída com uma referência geral ao testemunho do próprio Deus. Neste capítulo, vimos que esse testemunho divino está especialmente ligado ao testemunho do Espírito Santo. Agora tentarei mostrar a relação entre o testemunho do Espírito e o testemunho da própria Escritura, que discutimos no capítulo 41. Muitas questões têm sido levantadas, por exemplo, sobre como o testemunho do Espírito se relaciona com a evidência e os argumentos em favor da autoridade da Escritura.

Em *DKG*,[8] argumentei que o conhecimento humano possui três perspectivas. Ele é uma aplicação das normas reveladas por Deus para o pensamento (normativa) aos fatos da criação de Deus (situacional) por uma pessoa qualificada a fazer tal aplicação (existencial). Como, então, sabemos que a Escritura é a Palavra de Deus? Pelo seu próprio testemunho (normativa), como o descrevi no capítulo 41, por fatos e evidências (situacional) e pelo Espírito trabalhando subjetivamente em nosso

[7] Quando Paulo se refere à falsificação da revelação em 2Tessalonicenses 2.2, curiosamente ele se refere a um espírito de engano, bem como a uma palavra de engano.

[8] Veja especialmente a seção sobre justificação epistemológica, p. 104–164.

coração (existencial), capacitando-nos a ver as reivindicações e exigências bíblicas da maneira correta.

Quando perguntamos por que alguém crê em determinada proposição, há várias respostas possíveis. Um tipo de resposta aponta para as *causas* dessa crença. Elas podem ser psicológicas (*e.g.*, "Fulano acredita nisso porque está delirando"), sociológicas (*e.g.*, "Ele acredita nisso porque cresceu em uma comunidade na qual as pessoas criam assim"), ou de algum outro tipo. Outro tipo de resposta aponta para as *razões* para a crença ("Fulano acredita nisso porque pensa que isso é racionalmente necessário"; ou "acredita nisso em razão das evidências a, b e c"). A distinção entre causas e razões é normalmente importante. Pensadores tais como Karl Marx, Ludwig Feuerbach e Sigmund Freud alegaram que a crença religiosa é ilegítima em razão de suas *causas* (para Marx, econômica; para Feuerbach, projeção; para Freud, desejo de realização). Rejeito essas visões da origem da fé religiosa. Mas mesmo que uma ou mais delas seja verdadeira, as causas de uma crença nunca refutam as razões de tal crença. José pode crer que o mundo é redondo porque tem uma preferência psicológica por círculos. Tal preferência pode ser descrita como uma causa para a sua crença. Mas a existência dessa causa não refuta sua crença de que o mundo é redondo. E nem mesmo refuta as razões que ele pode oferecer para sustentar sua crença. Aplicando isso ao caso religioso: mesmo que os cristãos fossem motivados a crer em Deus, digamos, pelo desejo de realização, isso não provaria que Deus não existe, nem refutaria qualquer das razões que podemos dar para nossa crença em Deus.

O parágrafo anterior pode fazer parecer que as causas para as crenças são irrelevantes e não desempenham qualquer papel na epistemologia. Mas não é esse o caso. As razões para as crenças são importantes, mas as causas também o são. A menos que algo me faça crer em alguma coisa, eu não crerei.[9]

Em geral, o testemunho interno do Espírito, em vez de ser a razão, é a causa da fé. Isso significa que, se alguém perguntar minhas razões para crer que a Escritura é a Palavra de Deus, não devo me referir ao testemunho do Espírito. Eu diria, em vez disso, que creio porque as evidências disponíveis a mim (situacional), interpretadas de acordo com as leis do pensamento (lógica, mas, em última análise, a revelação de Deus) produzem essa conclusão. O testemunho do Espírito Santo (existencial)[10] não é a razão, mas sim a causa da fé.[11] O Espírito é aquele que abre nossos olhos para

[9] Não estou, aqui, defendendo o livre-arbítrio. Se formos livres em um sentido libertário (veja *DG*, c. 4, 8), então a causa da minha crença pode ser uma livre escolha libertária para crer, mas isso ainda é uma causa. Assim, o libertarianismo, nesse nível, não elimina a casualidade. Contudo, rejeito a teoria libertária, como indico no capítulo 8 de *DG*.

[10] Mas perceba as distinções da próxima nota de rodapé.

vermos a evidência de forma apropriada e avaliá-la pelas leis de pensamento de Deus. Ele me *faz* crer. Por causa dele, não posso deixar de acreditar.

Espero que esta discussão aclare algumas das discussões sobre a relação do testemunho do Espírito Santo com a evidência e os argumentos. Considere essa passagem da *Confissão de Fé de Westminster* I.v:

> Pelo testemunho da Igreja podemos ser movidos e incitados a um alto e reverente apreço da Escritura Sagrada; a suprema excelência do seu conteúdo, a eficácia da sua doutrina, a majestade do seu estilo, a harmonia de todas as suas partes, o escopo do seu todo (que é dar a Deus toda a glória), a plena revelação que faz do único meio de salvar-se o homem, as suas muitas outras excelências incomparáveis e completa perfeição, são argumentos pelos quais abundantemente se evidencia ser ela a palavra de Deus; contudo, a nossa plena persuasão e certeza da sua infalível verdade e divina autoridade provém da operação interna do Espírito Santo, que pela palavra e com a palavra testifica em nosso coração.

Essa afirmação inicia listando várias evidências, razões pelas quais devemos aceitar a Escritura como Palavra de Deus. A *Confissão* considera essas evidências como substanciais: por elas "abundantemente se evidencia" o caráter divino da Escritura. Essa frase não chega a dizer que essas evidências certamente garantem que a Escritura é a palavra de Deus, mas também não nega essa ideia.

Então a *Confissão* menciona que a obra interna do Espírito é a base para nossa "plena persuasão e certeza da infalível verdade e divina autoridade" da Escritura. "Plena" parece ser algo mais do que "abundante evidência". A impressão deixada é que a evidência poderia nos dar uns 90% de segurança plena, mas precisamos da obra do Espírito para alcançar os 100%. A evidência nos traz uma persuasão parcial, mas o Espírito nos dá plena persuasão.

A meu ver, essa afirmação (que é similar a muitas outras afirmações na literatura teológica reformada) tem necessidade de refinamento. Primeiro, as evidências na Escritura a respeito de sua própria autoridade divina não são meramente prováveis.

[11] Não devemos concluir que a perspectiva existencial lide, de maneira geral, mais com causas do que com razões. A perspectiva existencial inclui as outras duas perspectivas. Uma mente renovada pelo Espírito (existencial) é aquela que aceitará as verdadeiras evidências (situacional) interpretadas pelas verdadeiras leis do pensamento (normativa). Tal mente chega a conclusões com base naquilo que ele subjetivamente prefere. E ela subjetivamente prefere a verdade objetiva e as leis de pensamento determinadas por Deus. Assim, a perspectiva existencial descreve um modo de raciocinar, bem como as causas de tal raciocínio. Dentro desta perspectiva, o testemunho do Espírito Santo é a causa principal. E já que é o Espírito quem nos capacita a escolher a evidência apropriada e as verdadeiras leis do pensamento, o testemunho do Espírito também é relevante para as outras duas perspectivas.

Elas são cabais. Não são 90% convincentes, são 100%. Mostrei no capítulo 41 que a Escritura adequadamente atesta a si mesma como Palavra de Deus. Quando a Escritura é lida de acordo com os pressupostos escriturísticos,[12] ela provê evidência firme de que é a Palavra de Deus.

Além disso, a obra do Espírito não é acrescentar 10% à probabilidade do argumento, como se pudéssemos percorrer 90% do caminho sem o Espírito e precisássemos da obra interna do Espírito para chegar ao fim da estrada. Pelo contrário, sem a iluminação e demonstração da verdade da Escritura pelo Espírito, não podemos sequer andar 1% do caminho. Se o Espírito não nos regenerar e guiar, estamos cegos para a verdade; nós a suprimimos (Rm 1.18). Podemos conhecê-la bem o bastante para usá-la para nossos próprios propósitos, como os fariseus nos evangelhos, mas não seremos capazes de usar qualquer parte da Escritura como Deus pretendeu que fosse usada.

Assim, o Espírito não apresenta mais evidências ou argumentos a nós. O papel dele não é adicionar outro índice de evidência, ou outro argumento em defesa da fé. Nem ele miraculosamente transforma uma evidência improvável em algo sólido. Em vez disso, ele testifica sobre a evidência de verdade que está objetivamente presente na Escritura. Ele testifica daquilo que é absolutamente verdadeiro. Seu papel é *causar* a fé. Seu papel é retirar nossa cegueira para que possamos ver corretamente a Escritura testificar de si mesma e sejamos convencidos por ela. Ele nos capacita a ver a evidência pelo que ela é: clara e firme revelação que Deus faz de si mesmo. O Espírito nos faz aceitar a atestação que a Escritura faz de si mesma.[13]

Portanto, a obra do Espírito é a causa da fé; o testemunho que a Escritura dá de si mesma é a razão para a fé. Precisamos de ambos para estar seguros da verdade da Escritura. É nesse sentido que Deus vem com suas palavras pessoais para atestá-las em nossa mente e coração.[14]

[12] Novamente, reconheço certa circularidade aqui. Veja minha defesa desta circularidade no capítulo 1 e em *DKG*, p. 146–152.

[13] Alguns podem perguntar a respeito da relação entre a atestação que a Escritura faz de si e as evidências externas em seu favor. Sobre isso, veja *DKG*, p. 120–138. A própria Escritura testifica que o mundo inteiro fala de Deus (Sl 19.1; Rm 1.18–20) e, assim, é evidência dessa realidade. A firmeza do controle de Deus sobre o mundo testifica em favor da verdade de sua palavra falada: note a relação entre o salmo 19.1–6 e os versos 7–11 e entre o salmo 147.1–18 e os versos 19–20. Assim, a Escritura garante o uso de evidência extrabíblica. Mas tal evidência deve ser usada conforme a Escritura requer, não como concorrente para o testemunho que a Escritura já faz de si mesma. Nesse sentido, evidências extrabíblicas se tornam parte do processo de autenticação da Escritura. Elas evidenciam que a Escritura autoriza a si mesma.

[14] Para mais discussão sobre o testemunho do Espírito, comparada com as visões dos teólogos modernos Karl Barth e G. C. Berkouwer, veja meu artigo "O espírito e as Escrituras".

O ESPÍRITO E A SUFICIÊNCIA DA ESCRITURA

Encarando a obra do Espírito desse modo, não encontraremos uma tensão entre ela e a suficiência da Escritura. A suficiência da Escritura, como indiquei no capítulo 32, significa que a Escritura contém todas as palavras divinas de que podemos vir a necessitar para qualquer área da vida. Contudo, suficiência nesse sentido não é negar que a obra do Espírito também é necessária. De fato, a obra do Espírito é indispensável para chegarmos a compreender apropriadamente a Escritura e fazer uso dela.

A contínua obra do Espírito também não significa que o cânon continue aberto. Após a conclusão da obra de Cristo, o Espírito não mais inspira livros para serem acrescentados à Bíblia (veja o c. 22).

No entanto, o Espírito continua a iluminar a Palavra de Deus em todas as suas formas – cópias, textos e edições, na pregação, ensino, teologia, confissão, e assim por diante.

Quando oramos por nosso pastor para que ele pregue um bom sermão, estamos orando para que o Espírito influencie seu discurso. Oramos para que o Espírito retire dele quaisquer palavras que confundam ou prejudiquem o evangelho e para que o Espírito lhe dê em lugar delas palavras que edifiquem. Frequentemente Deus responde a essas orações de maneira afirmativa. E quando o faz, o Espírito realiza um trabalho verbal, purificando as palavras do nosso pastor. Isso não é inspiração, mas é como se fosse um *tipo* de inspiração. O Espírito está retirando os erros que o pastor poderia cometer e está substituindo esses erros por ensino sadio, edificante e bíblico. O sermão não será idêntico ao discurso do próprio Deus, como eram os sermões de Isaías e Paulo. Pode haver erros. Mas, nesse sermão, a Palavra de Deus estará nos lábios do nosso pastor. E, na medida em que a Palavra bíblica está nos lábios dele, ela tem tanta autoridade quanto se estivesse nas páginas da própria Escritura (relembre o c. 35).

Essa é uma visão distintivamente reformada, mas que nos dá alguns pontos para discutirmos com nossos irmãos e irmãs de linha carismática. Quando eles falam da "revelação contínua", geralmente não querem dizer que tais revelações estão no mesmo patamar da Escritura. Mas é normalmente difícil para eles definir quanto essas revelações diferem da Escritura. Algumas vezes (não sempre) eles parecem estar descrevendo a "contínua profecia" como algo muito parecido com aquilo que o povo reformado chama de "pregação cheia do Espírito", tal como acabei de descrever o conceito. É *como* se fossem palavras inspiradas, mas, ao mesmo tempo, diferem da revelação dada a Isaías e Paulo. Podemos ser gratos porque, embora o cânon esteja fechado, o Espírito continua a influenciar as palavras dos crentes, particularmente a pregação e o ensino da Palavra de Deus.[15]

Capítulo 43

Os seres humanos como revelação

Pessoas finitas também são um meio de revelação de Deus. Somos feitos à imagem de Deus (Gn 1.26–27), o que significa que fomos criados para em tudo refletir Deus de alguma maneira.[1] Nosso corpo, mente e personalidade refletem Deus, tanto de forma individual quanto corporativa.[2] Essa imagem continua após a queda, ao contrário do que dizem algumas tradições teológicas (Gn 5.1; 9.6; 1Co 11.7; Tg 3.9). O pecado age contra o conhecimento, a justiça e a santidade da imagem (Ef 4.24; Cl 3.10), mas não a apaga inteiramente. Até mesmo o pecado, em certo sentido, reflete Deus, porque o pecado é basicamente uma tentativa de *ser* Deus, de usurpar de Deus o trono.[3]

Quando alguém confia em Jesus como Salvador e Senhor, as distorções do pecado começam a desaparecer e o crente passa a refletir a imagem de Deus em um sentido mais profundo. Daí a Escritura dizer que, pela graça, somos refeitos "para o pleno conhecimento, segundo a imagem daquele que nos criou" (Cl 3.10; cf. Ef 4.24).

Portanto, somos criados para refletir a natureza de Deus e, na salvação, Deus nos recria como imagem, revelação, de sua graça. As pessoas devem ser capazes de ver a natureza do evangelho ao verem o modo como ele nos transforma. Devemos não somente obedecer a Deus, mas ser exemplo de tal obediência para outros (1Ts 1.7).

Imitar outras pessoas é, em geral, um importante meio de aprendizado e, especificamente, um importante meio de aprender a Palavra de Deus. Como indiquei no último capítulo, entender a Palavra é aplicá-la e não há melhor modo de aprender a aplicar a Palavra do que vendo-a aplicada por outros que entendem bem disso. Assim, o próprio Deus é a norma para nossa vida, como ele diz: "sereis santos, porque eu sou santo" (Lv 11.44; 1Pe 1.15–16; cf. Mt 5.48).[4] E a vida de Jesus, como

[15] Para outros importantes pontos no debate sobre a continuidade da revelação, veja Vern Poythress, "Modern Spiritual Gifts as *Analogous* to Apostolic Gifts: Affirming Extraordinary Works of the Spirit within Cessationist Theology", *JETS* 39, 1 (1996): 71–101, também disponível em http://www.frame-poythress.org/poythress_articles/1996Modern.htm.

[1] Gostaria de acrescentar que cada um de nós reflete, em certo sentido, tudo de Deus. Como diferentes pessoas podem refletir "tudo de Deus"? Refletindo-o de diferentes perspectivas!

[2] Para uma discussão mais extensa do homem como imagem de Deus, veja SBL, p. 85–99, e *DCL*, p. 318–328, 623–630.

[3] O modo no qual o pecado reflete Deus é análogo à imagem de um espelho: reflete cada aspecto dele, exceto em dois sentidos: (1) reverte a realidade de Deus; e (2) é somente imagem, não substância.

homem e Deus, é um exemplo para nós, assim como a de todas as pessoas que o seguem.

A *imitatio Christi* é um tema central do Novo Testamento. Devemos ser como Jesus.[5] Fazemos isso obedecendo ao seu ensino, mas também observando como Cristo interagiu com as pessoas em seu ministério terreno.[6] Devemos copiar não somente o que Jesus disse, mas o modo como ele disse. Porém, a mais profunda forma de imitação é a imitação da expiação de Jesus.

Podemos pensar que é possível imitar Jesus de várias maneiras, mas não em seu amor expiatório. Afinal de contas, nenhum de nós daria a própria vida para obter a salvação de outrem. Mas, notavelmente, no Novo Testamento, é a expiação o principal ponto de comparação entre o amor de Cristo e o amor do cristão. O amor de Deus que devemos imitar é mais plenamente demonstrado na expiação (Jo 3.16; 15.13; Rm 5.8; 8.39 [no contexto]; Ef 2.4–5; 2Ts 2.16; 1Jo 3.16; Ap 1.5; cf. Mc 10.45; Fp 2.1–11; 1Pe 2.18–25). Devemos amar uns aos outros, especificamente como Jesus primeiro nos amou, morrendo pelos nossos pecados (Jo 13.34–35; 1Jo 4.9–11).

O amor de Deus por nós na expiação é sem medida (Ef 3.18–19) no profundo sofrimento de Jesus, incluindo o desamparo do Pai, na grandeza da bênção que adquiriu para nós e também em nossa total incapacidade de recebê-la. Embora destinatários da graça de Deus, tínhamos uma tremenda repulsa a ele. Éramos os publicanos e pecadores (Mt 9.9–13), os "pobres, aleijados, os cegos e os coxos" (Lc 14.21), éramos "ainda pecadores" (Rm 5.8) quando Jesus morreu por nós.

Na verdade, nenhum sacrifício nosso pode expiar o pecado de outra pessoa. Mas essas passagens deixam abundantemente claro que nossa obrigação é nada menos que entregar a vida pelos outros, como Jesus fez por nós.[7]

Em um sentido menor e derivado, também podemos encontrar exemplos dignos de imitação em pessoas piedosas descritas na Escritura. Os apóstolos, particularmente, chamam os crentes a imitá-los (naquilo em que imitam a Cristo).

Os apóstolos põem grande ênfase em si mesmos como revelação pessoal. Podemos ver essa ideia nas passagens em que expressam seus desejos de visitar as igrejas pessoalmente, em vez de meramente escreverem cartas a elas. Em outras

[4] Veja a discussão sobre Deus como norma em *DCL*, capítulo 9.

[5] A tradição liberal geralmente tenta reduzir a obra expiatória de Cristo a uma "influência moral". Os evangélicos estão perfeitamente corretos ao rejeitar este conceito. A obra de Jesus também foi um sacrifício, expiação e propiciação. Contudo, a Escritura apresenta Cristo, várias e várias vezes, como alguém que devemos imitar.

[6] No capítulo 42, falei da centralidade de Cristo na revelação, sumarizando tal conceito pela referência a ele como Deus, Palavra de Deus, teofania, voz divina, criador, provedor, redentor, profeta, exemplo. Aqui exponho um pouco mais esta última categoria.

[7] Veja exemplos de heroísmo moral em *DCL*, capítulo 12.

passagens, elogiam as visitas pessoais de outros líderes de igreja e anseiam por essas visitas. Essas passagens são, por vezes, descritas como um anseio pela *parousia apostólica*, algo análogo ao retorno de Cristo (veja a esse respeito Rm 1.8–17; 15.22–29; 1Co 4.14–21; 5.1–5; 2Co 7.5–16; 12.14; 13.10; Gl 4.12–20; Ef 6.21–22; Cl 4.7–9; 1Tm 3.14–15; 2Tm 4.6–8; Tt 3.12–14; Hb 13.23; 2Jo 12; 3Jo 13–14). Em 2João 12, o apóstolo diz que iria visitar a "senhora eleita" pessoalmente, não por "papel e tinta", a fim de que "nossa alegria seja completa". Outras referências à *parousia apostólica* são ainda mais enfáticas, tais como as de 1Coríntios.

Há, evidentemente, algo numa visita pessoal que vai além do que se pode alcançar em uma carta. Certamente, expressões mútuas de amor são mais significativas quando apresentadas face a face. O exercício da autoridade apostólica, também, é mais facilmente desempenhado pessoalmente. Paulo exerce disciplina contra um pecador na igreja de Corinto, em 1Coríntios 5.3, por carta. Mas ele tem de lembrar à igreja: "Eu, na verdade, ainda que ausente em pessoa, mas presente em espírito". Contudo, outro importante elemento da presença apostólica é que, por meio dela, a igreja é capacitada a observar melhor a vida do apóstolo, o modo como ele põe a palavra em prática. Em 2Timóteo 3.10–11, Paulo recomenda seu próprio estilo de vida como um modelo para o ministério de Timóteo:

> Tu, porém, tens seguido, de perto, o meu ensino, procedimento, propósito, fé, longanimidade, amor, perseverança, as minhas perseguições e os meus sofrimentos, quais me aconteceram em Antioquia, Icônio e Listra, – que variadas perseguições tenho suportado! De todas, entretanto, me livrou o Senhor.

Então ele chama os coríntios: "Sede meus imitadores, como também eu sou de Cristo" (1Co 11.1; cf. 4.16; Fp 3.17; 4.9; 1Ts 1.6; 2Ts 3.9). O caráter de Paulo é uma revelação do seu evangelho. Seu caráter mostra como o povo de Cristo deve viver. Paulo não é perfeito, mas é um crente maduro, que suportou muito sofrimento por causa de Cristo, e devemos estudar sua vida tanto quanto sua doutrina.

E a revelação pessoal continua além da geração dos apóstolos. Uma qualificação principal dos líderes na igreja é que sejam exemplos da obra redentora do Senhor (1Tm 4.12; Tt 2.7; 1Pe 5.3). Um bispo deve ser

> irrepreensível, esposo de uma só mulher, temperante, sóbrio, modesto, hospitaleiro, apto para ensinar; não dado ao vinho, não violento, porém cordato, inimigo de contendas, não avarento; e que governe bem a própria casa, criando os filhos sob disciplina, com todo o respeito (pois, se alguém não sabe governar a própria casa, como cuidará da igreja de Deus?); não seja neófito, para não suceder que se ensoberbeça e incorra na condenação do diabo. Pelo contrário, é necessário que ele tenha bom testemunho dos de fora, a fim de não cair no opróbrio e no laço do diabo (1Tm 3.2–7; cf. Tt 1.5–9).

O mesmo acontece com os diáconos (1Tm 3.8–13) e com as mulheres que ensinam (Tt 2.3–5).

Aprender pela imitação é um importante meio de santificação, um meio vital de apropriação da Palavra de Deus. Devemos imitar Deus, Jesus, os apóstolos e outros personagens exemplares da Escritura. A Bíblia frequentemente se refere a pessoas exemplares (veja Rm 4.16–25; 1Co 10.1–12; Hb 6.11–12; 11.1–12.2; Tg 5.17–18). Por essa razão, oponho-me à noção de que a pregação deve meramente expor a narrativa redentiva da Escritura e nunca apelar a personagens bíblicos como exemplos. Ao expor a revelação passada, a própria Bíblia apela a tais exemplos e não devemos pregar a Palavra como se tivéssemos que omitir tais referências.

E nós mesmos devemos buscar ser exemplos que possam ser imitados por nossos irmãos em Cristo. A vida humana, redimida e madura, é uma profunda forma de revelação. Precisamos disso para, corretamente, aplicar a Palavra de Deus.

Capítulo 44

Escrevendo no coração

A revelação pessoal manifesta o atributo de senhorio da presença pactual de Deus (c. 2). Na revelação pessoal, o próprio Deus vem a nós (c. 42) e transforma seres humanos em meios de sua revelação (c. 43). Mas o modo mais íntimo pelo qual a revelação de Deus está presente conosco é em sua revelação salvadora no coração de seu povo.

Pode haver alguma antecipação dessa ideia em muitas passagens que falam sobre Deus pôr o seu *nome* em seu povo, identificando-se com eles. No antigo Oriente Próximo, os nomes tinham significado. Hoje, muitas vezes damos nomes às crianças principalmente por causa da sonoridade ou de alguma conexão familiar. Mas, nos tempos bíblicos, o nome de uma pessoa refletia os acontecimentos que cercavam o seu nascimento, a esperança de seus pais ou algum outro significado. O nome sempre dizia algo sobre a pessoa.

Em algumas passagens, Deus dá novos nomes a pessoas para significar a entrada delas em seu plano redentor (Gn 17.5; 32.28). A promessa de redenção é uma promessa de um novo nome (Is 62.2; Ap 2.17). Além disso, Deus conhece seu povo pelo nome (Is 43.1), isto é, de forma íntima e plena, e os chama pelo nome (Is 45.3–4) para servir aos seus propósitos.

Na Escritura, o "nome do Senhor" é usado tanto para vários termos que se aplicam a ele, tais como *Yahweh*, *Elohim*, e *Adon*, como para a completa revelação do próprio Deus.[1] Assim, o nome de Deus é um virtual sinônimo para sua *palavra*. Deus zela pelo seu nome, pois representa sua reputação (1Sm 12.22), tal como nos referimos ao "bom nome" de alguém (Pv 22.1). Tal como ocorre com sua *palavra* (caps. 8–11), o nome de Deus é o próprio Deus.

À medida que cantamos louvores a Deus, cantamos louvores ao seu nome (Sl 7.17; 9.2; 18.49; e muitas outras passagens); damos a glória devida ao seu nome (Sl 29.2); exaltamos (34.3) e tememos (61.5) o seu nome. O nome de Deus é um objeto de culto. E como, na Escritura, somente Deus é o objeto apropriado de culto, esta linguagem equipara o nome ao próprio Deus.

Do mesmo modo, o nome de Deus nos protege (Sl 20.1). Confiamos em seu nome para libertação (33.21). O nome de Deus dura para sempre (72.17; 135.13) e "alcança os

[1] Para uma maior discussão sobre "o nome de Deus" e de seus nomes, veja *DG*, p. 21–35, 343–361. Veja também minha abordagem do terceiro mandamento em *DCL*, p. 487–497. Muito do material dos parágrafos seguintes foi retirado de *DG*.

confins da terra" (48.10). Seu nome é santo e tremendo (111.9). Deus nos salva por seu nome (54.1). Ele nos guia "por amor do seu nome" (23.3). Em Isaías 30.27, é o próprio "nome do SENHOR" que vem para trazer juízo sobre as nações e bênçãos sobre seu povo. Assim, o nome de Deus tem atributos divinos e desempenha atos divinos. Em resumo, praticamente tudo o que a Escritura diz sobre Deus, diz também sobre o nome de Deus.[2]

Então, quando Deus escolhe fazer seu "nome" habitar em um lugar (Dt 12.5, 11, 21; 14.23–24; 1Rs 8.29; 9.3; 2Rs 23.27), tal lugar se torna local de sua especial presença. Dizer que o nome de Deus habita tal lugar é dizer que o próprio Deus habita ali. O nome de Deus é sua *glória*: quando Moisés pediu para ver a glória, Deus lhe expôs o seu nome (Êx 33.18–19). Perceba também o paralelo entre o nome e a glória no salmo 102.15 e Isaías 59.19. Dizer que o "nome" de Deus está em um anjo é dizer que esse anjo tem a autoridade de Deus (Êx 23.31).

Não é de surpreender, então, que o terceiro mandamento do decálogo nos diga para não usar de maneira errada o nome de Deus. Devemos falar o nome de Deus com a reverência que devemos ter em sua presença pessoal.

Uma das mais notáveis provas da divindade de Cristo, então, é que o Novo Testamento usa seu nome tal como o Antigo usava o nome de Yahweh. Quando os governantes judeus perguntaram a Pedro e João "com que poder ou em nome de quem" haviam curado um homem aleijado, a resposta de Pedro foi: "em nome de Jesus Cristo, o Nazareno" (At 4.7, 10). E concluiu: "Não há salvação em nenhum outro; porque abaixo do céu não existe nenhum outro nome, dado entre os homens, pelo qual importa que sejamos salvos" (v. 12; cf. v. 17). Em Atos 5.41, lemos que os apóstolos "se retiraram do Sinédrio regozijando-se por terem sido considerados dignos de sofrer afrontas por esse Nome" (cf. 9.21; 22.16). Vemos que esse *nome* pode ser usado como um substituto para *Jesus*, assim como esta expressão substituía o nome de *Yahweh* no Antigo Testamento, e que o nome de Jesus tem os mesmos poderes que o nome de Yahweh. Em Isaías 45.23, Yahweh diz: "Diante de mim se dobrará todo joelho e jurará toda língua". Em Romanos 14.11, Paulo aplica esta passagem a Deus (*Theos*); mas, em Filipenses 2.10–11 ele a aplica a Cristo:

> "Ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai."

Em Romanos 10.13, Paulo cita Joel 2.32: "Todo aquele que invocar o nome do SENHOR será salvo". Joel se refere ao nome de Yahweh; Paulo se refere especificamente ao nome de Jesus. Em Gênesis 4.26, a família de Sete começa "a invocar o nome do SENHOR", uma indicação do início da adoração comunitária. Em

[2] Compare a discussão sobre a palavra de Deus como sendo o próprio Deus, capítulos 8,11.

1Coríntios 1.2, Paulo descreve a igreja cristã como aqueles "que em todo lugar invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo". Invocamos o nome de Cristo para salvação e para louvá-lo. Oramos por cura "em nome do Senhor" (Tg 5.14, com certeza novamente uma referência a Jesus).

De acordo com Mateus 28.19, devemos ser batizados "em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo". Um nome tríplice. O *Filho* está no mesmo nível do *Pai*. O batismo é a iniciação ao discipulado e põe sobre nós o nome que reúne o Pai, o Filho e o Espírito.

A referência ao batismo indica que nós também, tal como o Pai e o Filho, somos portadores do santo nome de Deus. Em nosso caso, o nome não é nosso por natureza; ele não nos torna objetos de adoração. Pelo contrário, o nome habita conosco tal como habitava no tabernáculo. Deus põe seu nome sobre nós, tal como o pôs no tabernáculo e na Terra Santa (Dt 12.5). Na bênção araônica de Números 6.24–26, os sacerdotes, diz Yahweh, "porão o meu nome sobre os filhos de Israel, e eu os abençoarei" (v. 27). Certamente, a bênção apostólica trinitária de 2Coríntios 13.14 tem o mesmo significado. Assim, o povo de Deus é "chamado" pelo seu nome (Jr 14.9; cf. Is 43.7) e, baseado nisso, ora a Deus por libertação (Jr 14.21). Somos templos do Espírito de Deus e por isso somos portadores do seu nome.[3]

Tendo Deus escolhido um povo para si, ele não vai abandoná-lo, por causa do seu nome, o qual identificou com o do seu povo (1Sm 12.22). Em Amós 9.11–12, o Senhor promete:

> Naquele dia, levantarei o tabernáculo caído de Davi, repararei as suas brechas; e, levantando-o das suas ruínas, restaurá-lo-ei como fora nos dias da antiguidade; para que possuam o restante de Edom e todas as nações que são chamadas pelo meu nome, diz o SENHOR, que faz estas coisas.

A palavra de Deus a Amós diz que não somente Israel será chamada pelo nome de Deus, mas também outras nações, falando (veja a citação em Atos 15.17–18) da expansão do evangelho de Cristo a todas as nações do mundo. Novos crentes devem ser batizados no "nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo" (Mt 28.19). O novo nome de Deus vai estar na "fronte" do povo de Deus no último dia (Ap 22.4).

Em um sentido mais amplo, toda a criação leva o nome do Senhor. Como já vimos, o senhorio do Deus da aliança é sobre toda a terra. Ele fez o mundo para ser seu templo e, obviamente, seu nome deve habitar em seu templo. Creio que, em Mateus 5.33–37 (cf. 23.16–22), Jesus deixa implícita a presença do nome de Deus na criação, em sua exposição do terceiro mandamento. Ali ele se dirige àqueles que tentavam evitar a força dos juramentos não fazendo uso de nomes específicos de

[3] Cf. Apocalipse 3.12; 14.1; 22.4.

Deus. Em vez de jurar por Yahweh ou por Deus, juravam pelo céu, pela terra, por Jerusalém, mas nossa cabeça está sujeita à soberania de Deus, de modo que invocar qualquer coisa na criação é invocar o próprio Deus. Se jurarmos: "Que os céus desabem sobre mim se eu não fizer isto", somente Deus pode trazer ou evitar tal desabamento. Se eu jurar: "Quero ficar cego se estiver mentindo", somente Deus pode fazer isso acontecer. Então, quando juramos por coisas criadas, estamos implicitamente jurando pelo próprio Deus, por seu próprio nome. Isso significa que tudo na criação é lugar de habitação do nome de Deus, lugar de sua presença.

Minha aplicação desta rica veia da teologia bíblica é que Deus põe seu próprio nome, uma revelação de si mesmo, na verdade, sua própria presença, em cada crente. Ele põe em nós um selo para indicar que pertencemos a ele e que ele pertence a nós. Essa é uma palavra de Deus que define quem ele é e quem somos nós em relação a ele. Ela diz que nossa natureza mais profunda é sermos seus servos do pacto. Podemos ser descritos de forma inteligível apenas como povo de Deus, e como o povo em quem Deus mesmo escolheu habitar. Somos, por nossa própria natureza, povo de Deus e, portanto, revelação dele.

Alguns de entre o povo de Deus, com certeza, rebelam-se contra ele. Mas esses, também, mesmo em sua rebeldia, revelam a Deus, como indiquei no capítulo 43. Essas pessoas são membros da aliança de Deus, mas, em vez das bênçãos, recebem as maldições da aliança. Mesmo nesse caso, sua natureza íntima é serem servos pactuais de Deus, ainda que servos rebeldes.[4]

Outra expressão na Escritura que mostra a profunda penetração da revelação de Deus em nosso ser é a palavra de Deus escrita em nosso coração. O coração é o centro interior de uma pessoa, o guia básico de sua vida (para o bem ou o mal), é por ele que Deus nos vê. O coração é aquilo que realmente somos, quando todas as máscaras caem. Jesus ensinou: "O homem bom do bom tesouro tira o bem, e o mau do mau tesouro tira o mal; porque a boca fala do que está cheio o coração" (Lc 6.45).

Quando Deus revelou sua lei a Israel, ele pretendia que ela residisse não somente em tábuas de pedra, mas também no coração deles (Dt 6.6). Isso significa que ela deveria governar seus mais profundos pensamentos e motivações, controlar todas as suas ações, em todas as áreas da vida. Eles deveriam viver uma vida rodeada, saturada pelas palavras da lei:

> Estas palavras que, hoje, te ordeno estarão no teu coração; tu as inculcarás a teus filhos, e delas falarás assentado em tua casa, e andando pelo caminho, e ao deitar-

[4] Aqui, é claro, estou usando a palavra *servo* para descrever a situação dos rebeldes, não a submissão de seu coração, a qual irei discutir nas páginas seguintes. Nos termos de *DG*, capítulo 16, essas pessoas são historicamente – não eternamente – eleitas. Esses dois tipos de eleição são marcadamente distintos, embora a Escritura os descreva em termos similares.

> te, e ao levantar-te. Também as atarás como sinal na tua mão, e te serão por frontal entre os olhos. E as escreverás nos umbrais de tua casa e nas tuas portas (Dt 6.6–9; cf. Ap 22.4).

A palavra de Deus deveria estar em toda parte. O povo deveria conhecê-la tão bem a ponto de que ela pudesse direcionar suas decisões mesmo quando não tivessem tempo de pensar a respeito do que decidir. Eles deveriam ser um povo para quem a obediência à palavra de Deus fosse algo instintivo.

Por isso o salmista diz: "Guardo no coração as tuas palavras, para não pecar contra ti" (Sl 119.11). E o sábio ensina ao seu discípulo: "Não te desamparem a benignidade e a fidelidade; ata-as ao pescoço; escreve-as na tábua do teu coração" (Pv 3.3; cf. 7.1–3). O homem justo é aquele que tem a palavra em seu coração (Sl 37.31). No salmo 40.7–8, o homem redimido que se deleita em fazer a vontade de Deus tem a palavra em seu coração.[5]

Nem todos os israelitas tinham a palavra de Deus em seu coração. Mas somente alguns. Deus diz por meio de Isaías:

> "Ouvi-me, vós que conheceis a justiça, vós, povo em cujo coração está a minha lei; não temais o opróbrio dos homens, nem vos turbeis por causa das suas injúrias" (Is 51.7).

Esse povo era o remanescente, os crentes dentre Israel, em oposição àqueles que rejeitaram a Deus. Mas Deus espera um tempo no qual todo o seu povo terá um novo coração e um novo espírito (Ez 11.19; 18.31). Esse novo coração será um dom da pura graça de Deus (Jr 24.7; Ez 36.26; 37.23). O dom de um novo coração é parte de uma nova aliança que Deus fará com seu povo:

> Eis aí vêm dias, diz o SENHOR, em que firmarei nova aliança com a casa de Israel e com a casa de Judá. Não conforme a aliança que fiz com seus pais, no dia em que os tomei pela mão, para os tirar da terra do Egito; porquanto eles anularam a minha aliança, não obstante eu os haver desposado, diz o SENHOR. Porque esta é a aliança que firmarei com a casa de Israel, depois daqueles dias, diz o SENHOR: Na mente, lhes imprimirei as minhas leis, também no coração lhas inscreverei; eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo. Não ensinará jamais cada um ao seu próximo, nem cada um ao seu irmão, dizendo: Conhece ao SENHOR, porque todos me conhecerão, desde o menor até ao maior deles, diz o SENHOR. Pois perdoarei as suas iniquidades e dos seus pecados jamais me lembrarei (Jr 31.31–34).

Nessa aliança, Deus escreverá sua palavra não apenas em tábuas de pedra, mas no

[5] O escritor de Hebreus cita essa passagem no capítulo 10.5–7 de sua carta, aplicandoa a Cristo. Ele não se refere à escrita da palavra em seu coração, sem dúvida porque isso era óbvio no caso de Jesus, cuja inclinação mais profunda era fazer a vontade do Pai.

coração de seu povo. Esses corações serão o documento da aliança (c. 17). Todos eles conhecerão a Deus e terão seus pecados perdoados. E o próprio Deus lhes ensinará (cf. Jo 6.45; 1Ts 4.9; 1Jo 2.27).

O escritor aos Hebreus diz que a nova aliança foi estabelecida pelo novo sacerdócio de Jesus, substituindo a obsoleta aliança mosaica (Hb 8.1–13). Por meio de Cristo, Deus tem escrito sua palavra no coração de seu povo. O povo de Deus no Antigo Testamento, o remanescente fiel, não era salvo por suas obras, mas olhando adiante, para a promessa de Deus em redimir seu povo por meio de Cristo. E aqueles que tinham a palavra escrita em seu coração nessa época (como no Sl 37.31; 40.7–8) eram justos por causa de Cristo, tal como Abraão, que "creu em Deus, e isso lhe foi imputado para justiça" (Rm 4.3; citando Gn 15.6). Por antecipação, os santos da antiga aliança eram membros da nova aliança, embora esta ainda estivesse por ser selada pelo derramamento do sangue de Cristo.

Assim, nós, que cremos em Cristo, temos a palavra de Deus escrita em nosso coração. Apesar de frequentemente falharmos, nossa inclinação mais profunda é seguir a Jesus e obedecer a seu Pai. Paulo chega a dizer da igreja de Corinto:

> Vós sois a nossa carta, escrita em nosso coração, conhecida e lida por todos os homens, 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 3.2–3).

A igreja de Corinto tinha muitos problemas; Paulo os repreende a respeito de muitas coisas. Mas Deus conhecia o coração deles e Paulo também sabia que o coração deles estava com Jesus. Por isso eles servem como uma revelação pessoal. Eles próprios são uma carta de recomendação do ministério de Paulo.

Temos visto, neste livro, que a revelação começa no próprio coração de Deus e que ela normalmente segue um processo bem indireto entre seu discurso e nosso coração. Na natureza e na Escritura, sua palavra é objetiva. Mas o destino da revelação é profundamente subjetivo, pois, como indiquei no capítulo 6, o propósito último da palavra de Deus é a comunicação com suas criaturas, e esse propósito está incompleto até que a palavra habite dentro de seus ouvintes. Assim, a Escritura fala da revelação tanto em termos objetivos como em termos subjetivos (cf. também o c. 39). Neste livro, foquei sobre os termos objetivos. A palavra de Deus existe na criação e na Escritura, independentemente do que alguém possa pensar sobre isso. Mas a Escritura também fala da revelação como algo subjetivo.

Em Isaías 53.1, Deus faz uma pergunta retórica por meio de Isaías: "Quem creu em nossa pregação? E a quem foi revelado o braço do SENHOR?" Pelo paralelismo dessas duas questões, podemos dizer que o braço de Deus aqui (seu poder) foi revelado somente àqueles que creram. Esse verso não fala de uma revelação dada a

qualquer um como um dado objetivo, mas como uma revelação dada àqueles que ouviram e creram na profecia.

Do mesmo modo, Jesus, em Mateus 11.27, diz:

> "Tudo me foi entregue por meu Pai. Ninguém conhece o Filho, senão o Pai; e ninguém conhece o Pai, senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar".

Revelar, aqui, não se refere à revelação natural ou geral, nem ao cânon bíblico. Em vez disso, é um evento no coração daquele a quem se destina. Jesus não meramente torna o conhecimento do Pai disponível objetivamente para caso aconteça de gostarmos de tal conhecimento. Em vez disso, ele nos dá *conhecimento* real do Pai, como um dom.

Um uso similar de *revelação* aparece em Efésios 1.17, em que Paulo ora

> "para que o Deus de nosso Senhor Jesus Cristo, o Pai da glória, vos conceda espírito de sabedoria e de revelação no pleno conhecimento dele".

Essa revelação não é uma revelação natural extra. Nem está Paulo pedindo que Deus dê aos efésios alguns novos livros para serem incluídos no cânon. Pelo contrário, ele está orando para que, em toda a revelação objetiva que Deus concedeu, o Espírito realmente revelasse a Deus a fim de que os crentes de Éfeso pudessem subjetivamente conhecer melhor o Pai.

Para outras referências a tal revelação subjetiva, veja João 3.3; Romanos 1.17; 2Coríntios 4.6; Gálatas 1.15–16; Filipenses 3.15; 1João 2.27.

Nosso coração é o destinatário da revelação de Deus. Em nós, o processo de comunicação alcança seu cumprimento. Em nosso coração, recebemos as palavras pessoais de Deus a nós de um modo tão profundo que elas se tornam o fundamento de todo o nosso pensamento e vida. Ansiamos pela consumação deste conhecimento no último dia, quando Deus arrancará de nós todas as nossas inclinações pecaminosas para desobedecer-lhe e desprezar sua maravilhosa palavra. Deus tem acompanhado sua palavra ao longo de todas as vicissitudes da história, os problemas da Escritura e as batalhas espirituais de nossa vida,[6] para que possamos recebê-la com alegria. E ele continuará a acompanhá-la até que nos receba na glória.

[6] Após escrever essa sentença, notei haver nela uma tríade pactual.

Capítulo 45

Sumário e organização das reflexões

Apresentei a doutrina da palavra de Deus de acordo com aquilo que chamei de *modelo da palavra pessoal* (c. 1). Esse modelo é desenvolvido por analogia com o discurso de Deus a pessoas como Adão, Noé e Abraão, no qual Deus se identifica como Deus e fala com eles como um homem falaria com outro. Por meio dessa conversação, os homens aprendem sobre seu relacionamento com Deus, suas promessas e os direcionamentos para a vida. Se Deus não tivesse falado com eles, não saberiam como confiar nele ou obedecer-lhe. Se Deus não tivesse falado a nós de um modo incomparável, todo o nosso discurso sobre ele seria especulação, na melhor das hipóteses, e desejo de realização, na pior delas.

Por meio de sua palavra, compreendemos a natureza de nosso relacionamento pessoal com ele. Ele é nosso Senhor pactual (c. 2). Assim, sua palavra reflete para nós seus atributos de senhorio: controle, autoridade e presença. Sua palavra tem um poder que controla todas as coisas. Ela possui autoridade suprema, a ponto de criar obrigações nos que a ouvem: obrigações quanto a crer, obedecer e, além disso, participar do que ele nos apresenta (cf. c. 39). E a palavra é, também, o local da própria presença de Deus conosco.

Nos capítulos 3–7, discuti as modernas visões liberais da revelação, desde algo em torno de 1650. O que distingue entre a tradição liberal e a teologia ortodoxa é que os liberais buscam estudar Deus por meio da razão autônoma – razão que não se sujeita a nenhuma autoridade fora de si mesma. Por meio dessa razão autônoma, chegam a conclusões contrárias às reveladas na própria Escritura. Por esse ponto de vista, Deus não pode falar conosco por meio de palavras pessoais. Mas, se ele não pode, então nossa fé é apenas especulação e desejo de realização. Não temos nenhum meio de conhecer as promessas e ordenanças de Deus e não temos nenhuma base para a fé em Cristo.

Nos capítulos 8–44, descrevi a visão da própria Escritura a respeito da comunicação divino-humana. Os capítulos 8–11 mostram que a palavra de Deus é nada menos do que o próprio Deus, em seu poder controlador, autoridade significativa e presença pessoal.

Os *meios de comunicação* pelos quais Deus traz sua palavra a nós (c. 12) refletem, portanto, seus atributos de senhorio. Eles se encaixam nas categorias gerais de eventos, palavras e pessoas (que correspondem aproximadamente ao controle, autoridade e presença). Na *revelação-evento* (c. 13), Deus se revela na criação, na

história geral e na história redentiva.

Na *revelação-palavra* (c. 14–41), Deus identifica sua palavra com as palavras humanas, faladas ou escritas. Há a *voz divina* (c. 14) na qual Deus fala sem qualquer mediação humana. Então, há a revelação por meio dos apóstolos e profetas (c. 15). Embora sejam humanos, a Escritura sempre identifica as palavras deles com as palavras do próprio Deus.

Deus também identifica certas palavras escritas como sendo suas. Elas têm o mesmo poder, autoridade e presença divina que qualquer outra forma da palavra. Elas têm tanto poder, autoridade e presença divina quanto a voz divina ou os profetas e apóstolos. Deus identifica tais palavras para nós como as palavras do Antigo e Novo Testamentos (c. 16–22).

Nos capítulos seguintes, investiguei as características da Escritura como um todo: sua inspiração (c. 23), conteúdo (c. 24), escopo (c. 25), inerrância (c. 26), fenômeno (c. 27), problemas (c. 28), clareza (c. 29), necessidade (c. 30), abrangência (c. 31) e suficiência (c. 32).

No capítulo 33, comecei uma discussão sobre como a Escritura vem de seus escritos originais para a nossa mente e coração. Essa é uma jornada com muitas etapas, começando com as cópias (c. 33) e continuando com a tradução e edição (c. 34), ensino e pregação (c. 35), sacramentos–entendidos como meios pelos quais recebemos a palavra (c. 36), teologia (c. 37), confissões, credos, e tradições (c. 38), nossa recepção do texto (c. 39), nossa interpretação dele (c. 40) e nossa segurança de sua verdade (c. 41).

Os capítulos 42–44 exploram o terceiro modo da revelação, seguindo a revelação-evento e a revelação-palavra. Trata-se da *revelação-pessoa*. O capítulo 42 discute sobre o próprio Deus como revelação, quando ele entra em nossa história como Pai, Filho e Espírito. A discussão do Espírito traz o conceito do "testemunho interno do Espírito Santo". A Escritura testifica de si mesma, mas precisamos do Espírito para iluminar esse autotestemunho e sermos convencidos de que ele é verdadeiro. No capítulo 43, discuti sobre as pessoas humanas como revelação: personagens bíblicos, oficiais da igreja e cristãos individuais como exemplos para outros, veículos da palavra de Deus.

O capítulo 44 descreve a culminação da revelação, quando ela repousa no coração do crente, transformando-o de modo que sua natureza se inclina a ouvir a palavra de Deus e obedecê-la.

REVELAÇÃO GERAL, ESPECIAL E EXISTENCIAL

A estrutura da revelação, tal como a apresentei aqui, sugere algum valor em se repensar a distinção tradicional entre revelação geral e especial. De fato, como

vimos, há muitas formas de revelação e existe certo perigo em se tentar agrupá-las em categorias gerais. Mas alguns podem querer saber por que escolhi a distinção entre eventos/palavras/pessoas em vez da tradicional ordenação geral/especial.

A distinção entre revelação geral e especial sempre foi um pouco incerta. A revelação geral tem sido geralmente entendida como o seguinte:

1. Revelação por eventos (natureza, história), em vez de palavras;
2. Revelação dada a toda a humanidade;
3. Revelação que não apresenta o caminho da salvação.

A revelação especial é:

1. Revelação por palavra;
2. Revelação dada somente ao povo escolhido por Deus para ouvi-lo;
3. Revelação sobre a salvação.

Isso nos leva a perguntas triviais: qual o *status* de escritos seculares, tais como os romances de Machado de Assis? Eles são palavras e revelação (já que tudo é revelação de Deus em um sentido ou outro). Mas como são verbais, não parecem se encaixar na categoria de revelação geral e, uma vez que não apresentam o plano de salvação de Deus, também não se encaixam na categoria de revelação especial.

E apresentei razões neste livro para não se fazer uma distinção aguda entre "questões de salvação" e outros assuntos. Veja os capítulos 24, 25, 27, 29, 31 e 32. Pelo menos deveríamos revisar a terceira qualificação da revelação especial para "revelação sobre a salvação e outros assuntos".

Mais seriamente, alguns têm perguntado se havia revelação especial no Éden, antes da queda dos nossos primeiros pais. Estou inclinado a dizer que sim, porque Deus falou com eles verbalmente. Mas esse discurso não foi sobre a salvação, porque até aí Adão e Eva não precisavam de salvação. Alguns têm chamado essas palavras divinas de "revelação especial pré-redentiva", enfatizando a primeira característica da revelação especial. Outros negam que tal coisa exista, em razão da terceira qualificação. Mas também parece muito estranho encaixar essa revelação como sendo "geral".

Essa discussão, penso eu, como muitas outras discussões teológicas, interpreta conceitos teológicos extrabíblicos com seriedade exagerada. Os termos *revelação geral* e *especial* não são encontrados na Escritura. Eles são uma tentativa dos teólogos de sumarizar algumas das variantes nos modos pelos quais Deus se comunica conosco. Se esses conceitos criam problemas, não devemos nos constranger quanto a redefini-los ou abandoná-los. Considero que, geralmente, será melhor para a teologia distinguir eventos, palavras e pessoas, como fiz aqui, e, então, criar

distinções posteriores dentro dessas categorias.

Se quisermos manter a antiga terminologia *geral/especial*, sugiro que a redefinamos da seguinte maneira:

> Geral: revelação em todos os objetos do conhecimento humano (situacional);
> Especial: Revelação em palavra, estabelecendo os padrões de Deus para a vida humana (normativa).[1]

Então eu acrescentaria:

> Existencial: a revelação de Deus em nossa pessoa [c. 43–44], pela qual nos apropriamos das outras formas de revelação. Esse tipo de revelação é mencionado na Escritura em Isaías 53.1; Mateus 11.27; Efésios 1.17; etc. [c. 44].
>
> Essas três formas são perspectivas nas quais não se pode ter uma sem as demais.

[1] Isso inclui, é claro, a *lei* e o *evangelho*, contudo, estes são definidos. Para minha visão do assunto, veja *DCL*, p. 182–192. Meu ponto aqui é que a revelação especial deve ser definida como aqueles "óculos" (João Calvino) que Deus nos deu para nos capacitar a entender e utilizar corretamente a revelação geral.

Capítulo 46

Epílogo

Ao fim do que é provavelmente o último volume da série Senhorio, talvez me sejam permitidas reflexões de um tipo mais pessoal.

Em meus um tanto quanto conservadores círculos reformados, sou conhecido como bastante progressista. As razões para isso podem ser encontradas em minha multiperspectiva, em minha crítica às denominações,[1] minhas sugestões de revisão da obra de Cornelius Van Til,[2] minha simpatia pelo o culto contemporâneo,[3] minha defesa de uma abordagem bíblica da teologia, em vez de histórico-confessional,[4] minha preocupação em evitar o tradicionalismo[5] e minha avaliação de algum modo negativa das batalhas doutrinárias nos círculos denominacionais.[6]

O presente volume, contudo, provavelmente não será encarado como progressista. Ele não está muito de acordo com a atual tendência entre os evangélicos, que é de encontrar valor na tradição liberal e discutir esses assuntos não a partir da própria Escritura, mas levantando opiniões históricas e contemporâneas. Meu livro é uma regressão a um antigo modo de tratar as doutrinas da revelação e da Escritura, principalmente por ler aquilo que a Escritura tem a dizer sobre o assunto. Esse é o modo com o qual B. B. Warfield normalmente lidava com essas questões, sem mencionar meus professores no Westminster Seminary: Edward J. Young, Meredith G. Kline, Ned Stonehouse, Cornelius Van Til, John Murray e Edmund Clowney.

Não condeno os estudos focados na história e expressões contemporâneas dessas doutrinas. Eles têm sua utilidade. Mas o que precisamos mais é ouvir a voz de Deus, mesmo quando estamos tentando entender o que é a voz de Deus. Pode parecer circular ir à Escritura para aprender o que a Escritura é. Invoco aqui minha expressão comum de defesa: alguma circularidade é exigida quando estamos defendendo um

[1] *ER*.

[2] *CVT*.

[3] *Em Espírito e em Verdade*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006.

[4] *DKG*, p. 93–104, 181–362; "Em defesa de algo próximo ao biblicismo", apêndice C deste volume.

[5] "Tradicionalismo", disponível em http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1999Traditionalism.htm.

[6] "Machen's Warrior Children," in *Alister E. McGrath and Evangelical Theology*, org. Sung Wook Chung (Grand Rapids: Baker, 2003), também disponível em http://www.frame-poythress.org/frame_articles/2003Machen.htm.

padrão último de verdade (c. 1, 4, 8, 16, 42; *DKG*, p. 130–133). Porém, mais importante é o fato de que é para a Escritura que devemos ir a fim de estabelecer qualquer doutrina. Nos campos da própria teologia, antropologia, cristologia e soteriologia, todos que buscam ser ortodoxos reconhecem a Escritura como nossa fonte última de conhecimento. O mesmo é verdade na bibliologia, a doutrina da Escritura.

Fica a impressão de que, nos dias atuais, muitos cristãos, mesmo evangélicos, mesmo aqueles com convicções reformadas, pensam não haver uma doutrina da Escritura na própria Escritura. Eles professam Cristo como o Senhor ressurreto e buscam honrá-lo. Porém, mesmo quando confessam alguma ideia de inspiração, veem a Bíblia, na prática, como nada mais do que algumas reflexões humanas sobre a obra de Jesus, as quais os cristãos reverenciam como fonte primária. Mas, claro, todo historiador sabe que até mesmo as fontes primárias algumas vezes são falhas.[7] Assim, segundo essa visão, podemos esperar por erros na Escritura, os quais podem ser avaliados e corrigidos por... adivinha quem! A razão autônoma (veja os c. 3–7). Mas se esse é o caso, então há dois senhores: Jesus e a razão autônoma. Confiamos em Jesus como nosso Senhor, mas aceitamos como nossa autoridade última os ditames de nossa própria mente. Jesus é Senhor, mas devemos ser nossos próprios senhores. Essa é uma contradição intolerável.

Sobre esse assunto, não posso ser progressista. Se perco alguns amigos conservadores em razão de minhas ideias progressistas, perderei alguns amigos progressistas com a publicação deste livro. Ele pode ser considerado fundamentalista. Se for esse o caso, tudo bem. Entendo *fundamentalista* como um termo jocoso e, por muitas razões, prefiro não ser chamado assim. Sei, pela experiência, que pregar rótulos nos outros é parte do debate teológico, mas tenho a pele grossa. Apesar de todo o seu frequente literalismo, dispensacionalismo e anti-intelectualismo, os fundamentalistas foram corajosos na defesa da Escritura como Palavra de Deus, em face dos ataques de todos os lados.[8] Muitos deles estarão mais

[7] Diversos escritores evangélicos hoje pensam que a inerrância é dispensável ou no mínimo altamente questionável. Para alguns desses escritos, veja minhas resenhas dos livros de Wright, McGowan e Enns. Outros evangélicos parecem pensar que a inerrância é uma incongruência teológica. Eles pensam que devemos refletir sobre as grandes realidades de Cristo e da salvação, em vez de defender a inerrância dos detalhes bíblicos. Simpatizo com este último conceito. Acredito que, neste livro, sintetizei os capítulos sobre inerrância e problemas bíblicos tão bem que ninguém há de me acusar de tê-los enfatizado demasiadamente. Mas a Escritura é a Palavra de Deus; Deus nos diz somente a verdade; e a inerrância significa somente que a Palavra na Escritura é verdade. Quando essa convicção é questionada, ela precisa ser defendida, ao menos de forma concisa.

[8] Para meu tributo a um deles, veja “Remembering Donald B. Fullerton”, disponível em

próximos de Jesus no céu do que muitos dos que buscaram parecer respeitáveis.

Penso que, reacionário como possa ser, este livro introduz algumas novas ideias no debate – o *modelo da palavra-pessoal,* uma ênfase no senhorio divino, algumas distinções em perspectiva tríplice, uma tentativa de delinear o processo da palavra de Deus de sua boca até o nosso coração, um novo entendimento de revelação *geral*, *especial* e *existencial*. Tentei apresentar os argumentos da forma mais concisa possível, sempre que possível descendo direto para as questões cruciais. Tentei ter em mente as questões epistemológicas que sempre surgem quando as doutrinas da revelação e da Escritura são consideradas. A questão sobre "como posso ter certeza" teve sempre a primazia em meu raciocínio.

E o mais importante é que o livro toma de forma absolutamente séria a realidade de Deus como "aquele a quem temos de servir", o Senhor, o absoluto pessoal e real que está ativo em tudo na história e em nossa experiência. A doutrina da palavra de Deus neste livro é incompreensível sem o papel que Deus desempenha em cada momento sustentando sua palavra e acompanhando-a ao seu destino. Ele não é um Deus que foi embora e nos deixou com um livro.[9] Ele é o Deus que traz o seu livro para nós a cada dia, a cada minuto. E esse fato faz que o livro seja ainda mais precioso para nós, porque é sua palavra pessoal a nós não somente entregue por ele, mas falada ao nosso coração onde quer que a ouçamos ou leiamos.

http://www.frame-poythress.org/frame_articles/Remembering_fullerton.htm.

[9] Penso que alguns escritores reformados de fato representam o fechamento do cânon desse modo. Referi-me a essa tendência como *deísmo reformado*. No deísmo reformado, a vida cristã é um estudo acadêmico da Escritura. Falar de experiências pessoais ou de relacionamentos pessoais com Cristo é ser evangélico, carismático ou pietista, não um reformado.

Apêndice A

Antítese e a doutrina da Escritura

> Nota: este ensaio foi meu discurso de posse no Reformed Theological Seminary, quando assumi a cadeira J. D. Trimble de Teologia Sistemática e Apologética. Ele discute a relação entre a doutrina bíblica da Escritura e suas alternativas. Compara a doutrina bíblica com a da teologia liberal e a dos evangélicos comprometidos com o liberalismo. Essa discussão suplementa os capítulos 3–7 deste livro.

A Bíblia frequentemente divide as pessoas em duas classes, relacionadas de forma antitética. Há os filhos de Caim e os filhos de Sete (Gn 4–6), Israel e as nações (Êx 19.5–6), o justo e o perverso (Sl 1), o sábio e o tolo (Pv 1.7), o salvo e o perdido (Mt 18.11), os filhos de Abraão e os filhos do diabo (Jo 8.29–44), o eleito e o não eleito (Rm 9), praticantes da sabedoria do mundo e da sabedoria de Deus (1Co 1–2), crentes e incrédulos (1Co 6.6), os que andam na luz e os que andam em trevas (1Jo 1.5–10) e a igreja e o mundo (1Jo 2.15–17).

Nem todas essas antíteses são equivalentes. Isso quer dizer que elas não são simplesmente nomes alternativos para os mesmos dois grupos. A distinção entre eleitos e não eleitos, por exemplo, não é a mesma distinção entre crente e incrédulo. Há pessoas eleitas entre o atual grupo de incrédulos e esse fato motiva as missões e o evangelismo. Por isso, em Atos 18.10, o Senhor assegurou a Paulo: "tenho muito povo nesta cidade" – muitos eleitos que ainda não tinham abraçado o evangelho.

Similarmente, sob a antiga aliança havia gentios como Melquisedeque, Raabe e Rute que entraram no povo de Deus; e como Paulo diz em Romanos 9.6, "nem todos os de Israel são, de fato, israelitas". Alguns gentios, então, pertencem ao povo de Deus, e alguns judeus, interiormente, não. Assim, a distinção entre eleitos e não eleitos é diferente da distinção entre judeus e gentios, entre Israel e as nações.

Além disso, a antítese entre sábio e tolo, por exemplo, é uma divisão entre o corpo de crentes professos. Entretanto, a mentalidade própria dos crentes no Senhor é a sabedoria, não a tolice. A tolice, de fato, não pertence ao povo de Deus. Em um crente, a tolice contradiz sua fé em Deus. Na glória consumada, todos os crentes serão sábios, não tolos. A distinção entre as antíteses crente/incrédulo e eleitos/não eleitos também é uma distinção destinada à dissolução. No fim, todos os eleitos serão crentes, assim como, até agora, todos os não eleitos são incrédulos.

Nesse sentido, dadas esses nuances e qualificações, a antítese de fato se estabelece. Há um grande e terrível fosso, para abusar da metáfora de Lessing, que percorre toda a comunidade humana. Alguns estão de um lado, outros do outro. Embora a existência de tal fosso nem sempre esteja clara hoje, Deus a tornará clara em seu juízo final. Por fim, as inconsistências dos crentes e dos incrédulos serão

apagadas, cada um deles mostrará suas verdadeiras cores e a antítese será plenamente manifesta.

Ora, os cristãos têm usado com frequência essas antíteses ao lidar com polêmicas teológicas. Deixe-me citar uma delas: "Todo aquele que quiser ser salvo, é necessário, acima de tudo, que sustente a fé católica, e quem não a preservar perfeita e inviolável, certamente perecerá eternamente". Assim começa o chamado Credo Atanasiano,[1] que prossegue resumindo o trinitarianismo de Niceia e a cristologia de Calcedônia, e, então, conclui: "Esta é a fé católica, a qual a não ser que um homem creia firmemente nela, não pode ser salvo". Perceba que o que este credo faz é alinhar a antítese do salvo e perdido com a antítese do ortodoxo e não ortodoxo. Você não pode ser salvo a menos que professe a doutrina ortodoxa.

Esse alinhamento, é claro, não leva em conta, por exemplo, as pessoas que são jovens demais, ou aquelas que não têm a formação ou a capacidade mental suficiente para professar conscientemente essas doutrinas. Não sei em que medida os escritores ou os leitores originais do credo compreendiam essas restrições, mas é óbvio que elas devem ser feitas.

Contudo, não é errado descrever a crença cristã em termos de um conteúdo definido. Tal conteúdo certamente inclui a plena divindade e humanidade de Cristo, como o credo afirma. Embora eu pense que é possível uma pessoa se dedicar a Cristo sem, conscientemente, confessar a fórmula do credo, certamente a igreja não deve reconhecer como cristão alguém que, tendo compreendido tais doutrinas, as *rejeita*. A rejeição dessas doutrinas é o espírito do anticristo, como João afirma em 1João 4.2. Ou, nas palavras de Paulo em Gálatas 1.6–9, aquele que prega outro evangelho, contrário ao dos apóstolos, está debaixo da maldição divina.

Encontramos a mesma linguagem antitética nas polêmicas da Reforma Protestante, que identificou o papa como o anticristo e sua doutrina como diabólica. E com frequência, nos séculos seguintes, com variados graus de justificação, os teólogos invocaram as antíteses bíblicas contra rivais teológicos.

O mais significativo uso recente dessas antíteses, e a meu ver o mais justificável, tem sido na controvérsia entre o liberalismo e a ortodoxia. O liberalismo é um movimento que, desenvolvido no século 17, veio a florescer no Iluminismo do século 18, dominou a teologia acadêmica mundial no século 19 e chegou a reger muitas grandes denominações da igreja no século 20. A posição distintamente liberal é de que a Bíblia não é a Palavra de Deus inspirada, mas um conjunto de reflexões humanas sobre Deus. Essa visão da Bíblia levou muitos a contradizerem os ensinos da Bíblia, tais como profecia, milagres, a divindade de Cristo, seu sangue expiatório,

[1] Provavelmente não escrito por Atanásio, o famoso bispo de Alexandria. Geralmente presume-se que este credo tenha se originado na Europa ocidental, por volta de 500 d.C.

sua ressurreição física e sua segunda vinda.

Entretanto, muitos que discordam dos liberais os consideram como uma legítima facção dentro da igreja, tal como os partidos políticos que, mesmo quando discordam fortemente, reconhecem o direito de seus oponentes de participarem do processo político. Neste modelo, os oponentes veem uns aos outros como sustentando diferentes posições no "espectro da opinião". Muitos na igreja hoje continuam a defender essa abordagem em relação ao liberalismo. Mas, em 1924, em seu grande livro *Cristianismo e Liberalismo*,[2] John Gresham Machen avaliou a situação de maneira bem diferente:

> Na esfera da religião, em particular, o tempo presente é tempo de conflito; a grande religião redentora que sempre foi conhecida como Cristianismo está batalhando contra um tipo totalmente diverso de crença religiosa, a qual é a maior destruidora da fé cristã porque faz uso da terminologia cristã tradicional. Essa moderna religião não redentora é chamada de "modernismo" ou "liberalismo".[3]

Na visão de Machen, o liberalismo não era uma facção ou partido dentro do Cristianismo, uma posição ao longo do "espectro" cristão. Era uma religião inteiramente diferente.[4] Em seu livro, Machen mostra que as duas religiões sustentam posições completamente opostas sobre todos os temas importantes: doutrina, Deus, homem, a Bíblia, Cristo, salvação e a igreja. A abordagem de Machen é antitética. O liberalismo é incrédulo, e não cristão, em sua própria natureza. Podemos, seguindo essa visão, ir além e dizer que o liberalismo não é sábio, mas insensato; não é justo, é ímpio; não é luz, mas trevas; não tem a ver com a igreja, mas com o mundo.

Essa avaliação antitética do liberalismo fez que Machen acabasse deixando o Seminário de Princeton e, posteriormente a Igreja Presbiteriana (EUA), para fundar novas instituições que preservassem o evangelho bíblico contra a incredulidade. Outros seguiram seu exemplo. É significativo que neste ano celebremos o quadragésimo aniversário do Reformed Theological Seminary, que também foi

[2] Editora Os Puritanos. São Paulo, 2001.

[3] *Ibid*.

[4] Muitos seguiram Machen nessa análise, embora ela nunca tenha se tornado a visão majoritária. Jan Karel Van Baalen, em seu *The Chaos of Cults* (Grand Rapids: Eerdmans, 1938), p. 283–317, identifica o modernismo como um culto. Na página 303, citam o liberal Charles Clayton Morrison, por muito tempo editor da *Christian Century*, concordando com Machen em 1924 que o fundamentalismo (como ele preferia chamá-lo) e o modernismo eram, de fato, duas religiões diferentes. Na página 314, Van Baalen cita Morrison novamente e o teólogo liberal Wilhelm Pauck, concordando com afirmação similar de Van Til sobre a neo-ortodoxia.

formado por homens profundamente convencidos de que os seminários existentes na Southern Presbyterian Church comprometiam o próprio evangelho em razão do ensino liberal.

A antítese foi, também, um elemento de peso no pensamento de Cornelius Van Til, discípulo de Machen. Ocasionalmente, ele fazia referências brincalhonas a isso, como quando anunciou, no primeiro dia de aula, que a raça humana consistia de dois grupos distintos, os holandeses e os que não são holandeses. Mas a maior parte do tempo ele era tremendamente sério. Como Machen escreveu *Cristianismo e Liberalismo*, Van Til escreveu *Christianity and Barthianism*.[5] Como Machen considerou o liberalismo como uma religião inteiramente diferente do Cristianismo, assim Van Til teve a mesma visão a respeito da teologia de Barth, Brunner, Hordern, Hendry, Dowey e outros do chamado grupo neo-ortodoxo.

A apologética de Van Til também lidou profundamente com o conceito de uma antítese entre o crente e o incrédulo. Eu o critico por exagerar a antítese, como quando diz que "o incrédulo não pode conhecer nada verdadeiramente",[6] e por outras imprecisões em sua formulação particular. Também me opus ao fato de que ele, algumas vezes, usou a linguagem da antítese para se referir não só ao crente e ao incrédulo, mas também ao reformado e não reformado, e mesmo ao apologeta vantiliano e ao não vantiliano dentro dos círculos reformados. Mas sua percepção básica está corretíssima: a diferença entre fé e incredulidade é relevante para a razão e pensamento humanos, não meramente para alguma dimensão estritamente "religiosa" da vida. A antítese religiosa gera uma antítese epistemológica. O cristão *pensa* de modo diferente do não cristão e, quando não o faz, deveria.

Ao descrever a diferença entre o pensamento cristão e o não cristão, Van Til argumenta que os dois grupos de pessoas mantêm diferentes *pressupostos*. Uma pressuposição, para Van Til, era o mais fundamental compromisso do coração, um compromisso que governava a vida humana. Algumas pessoas são comprometidas com Jesus Cristo e buscam levar "cativo todo pensamento" a ele (2Co 10.5). O restante está comprometido com qualquer outra coisa, seja outra religião, uma filosofia, um movimento político ou sua própria razão. Não há terreno neutro. Para parafrasear Bob Dylan, "você tem de servir a alguém". Nossos compromissos pressuposicionais governam todas as decisões da nossa vida, de fato, todo o nosso pensamento. E, no fim das contas, há somente duas pressuposições: a supremacia de Deus e a supremacia de alguma coisa criada, a qual a Escritura chama de idolatria.

Estar comprometido com Jesus Cristo é honrar sua palavra acima de qualquer

[5] Cornelius Van Til, *Christianity and Barthianism* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1962).

[6] *CVT*, p. 187–213.

outra palavra. Van Til, juntamente com todos os outros crentes ortodoxos, sustentava que a palavra de Cristo, a palavra de Deus, deve ser encontrada nas Sagradas Escrituras, de fato, que a Bíblia *é* a Palavra de Deus. Assim, um modo simples de afirmar o conteúdo da pressuposição do crente é dizer que tal conteúdo é o conteúdo da Bíblia. Obviamente, o grau daquilo que os crentes sabem e entendem da Escritura varia e, portanto, varia também o grau em que aplicam tal pressuposição. Mas eles buscam uma compreensão cada vez maior, a fim de que mais e mais aspectos da vida possam estar sujeitos à Palavra de Deus.

Portanto, Van Til defende que uma forte doutrina da Escritura, tal como a encontrada no primeiro capítulo da *Confissão de Fé de Westminster*, é um elemento indispensável da teologia cristã. Negar a autoridade última da Palavra de Deus escrita é adotar uma autoridade diferente, que, pela natureza da questão, é aliada de Satanás.

Por vários anos durante 1950 e 1960, até onde me lembro, um colega de Antigo Testamento de Van Til, Edward J. Young, fez resenhas de livros para a *Christianity Today*, muitas vezes publicando um resumo anual de obras na área de Antigo Testamento. Embora comentasse obras de autores ortodoxos e liberais, ele fazia uma clara distinção entre eles. Quando havia um livro difícil de classificar nestas categorias, ele fazia cuidadosas observações sobre os aspectos ortodoxos e os elementos liberais presentes na obra. Como Van Til, ele via os estudiosos da Bíblia por meio de um padrão antitético. Ou eles honravam a Bíblia como Palavra de Deus ou não honravam, às vezes oscilando instavelmente entre as duas posições. E, para Young, o mais importante elemento na resenha de um livro era identificar onde o autor se colocava em termos dessas duas posições.

Hoje, as resenhas de Young parecem muito fora de moda, embora ninguém possa negar sua perícia e percepção analítica. A partir de 1960, foi se tornando cada vez mais difícil classificar as obras dos estudiosos no padrão antitético de Machen, Van Til, e Young. Foi ficando cada vez mais difícil separar escritos "liberais" de "ortodoxos" e muitos, evidentemente, pensam ser, de certo modo, perda de tempo até mesmo fazer tal distinção. Aqueles que vêm das tradições liberais do meio acadêmico tendem (com exceções, como o chamado Seminário Jesus) a chegar a conclusões cada vez mais conservadoras a respeito das datas, autores e precisão histórica dos textos bíblicos. Por outro lado, aqueles que vêm de tradições evangélicas estão cada vez mais obtendo doutorados em instituições do sistema acadêmico, adotando, portanto, o hábito de realizar seus estudos usando os métodos e, às vezes, os pressupostos de tal sistema. Assim, à medida que as duas partes se tornaram mais e mais próximas, chegou-se a uma unidade entre os estudiosos da Bíblia sem precedentes desde 1700. Esse é o mais notável evento que ocorreu em nosso tempo.

Como exemplo, considere o livro *The Last Word*, de N. T. Wright,[7] que recentemente analisei no informativo do *Penpoint*.[8] O subtítulo do livro promete nos conduzir para "além dos conflitos bíblicos a um novo entendimento da autoridade da Escritura". Devo mencionar que o título e o subtítulo se encontram apenas na edição americana, não na edição britânica original. Evidentemente, o autor ou editor queria se referir aos conflitos sobre a inerrância bíblica, que os cristãos europeus tendem a considerar como conflitos americanos e, portanto, sem importância. Contudo, o livro, de fato, não trata desse assunto de maneira nenhuma. Em vez disso, Wright fornece aos seus leitores um contexto para a autoridade bíblica no qual, pensa ele, não surgem questões sobre a inerrância bíblica e outras semelhantes.

Wright é considerado conservador em sua avaliação da história bíblica. Ele não exibe nenhum preconceito sobre a ideia dos milagres e, em outras partes, tem defendido firmemente a crença na ressurreição de Jesus. Ele considera a erudição ultraliberal do Seminário Jesus com aberto desprezo. Porém, não segue o antigo padrão evangélico americano de declarar a Escritura como inerrante, ou de traçar um quadro de antítese entre crença e descrença na Escritura. Em vez disso, deixa a impressão de que essas questões não surgiriam se entendêssemos a Escritura em seu contexto adequado.

Esse contexto é o da própria autoridade de Deus. Wright nos diz que

> "a frase 'autoridade da Escritura' pode fazer sentido cristão somente se for um sinônimo para 'a autoridade do Deus triuno, exercida de algum modo *por meio* da Escritura' ".[9]

Qual a força deste *por meio*? Como Deus exerce sua autoridade por meio da Escritura? A autoridade de Deus, diz Wright, "é seu poder soberano que acompanha a renovação de toda a criação".[10] A Escritura é um instrumento dessa autoridade. Especificamente, a Escritura é a história, a narrativa, desse poder soberano. Assim, não devemos ler a Escritura como uma "lista de regras" ou um "compêndio de doutrinas verdadeiras", embora tanto as doutrinas quanto as regras possam ser encontradas no texto.[11] Apesar de Wright não chegar a dizer, acho que o caráter narrativo da Escritura, para ele, nos impediria de levantar os tipos de questão

[7] N. T. Wright, *The Last Word: Beyond the Bible Wars to a New Understanding of the Authority of Scripture* (São Francisco: HarperCollins, 2005). O livro foi publicado na Grã-Bretanha sob o título *Scripture and the Authority of God*, pela Society for Promoting Christian Knowledge.

[8] *Penpoint* 17, p. 4 (agosto de 2006).

[9] Wright, *Last Word*, p. 23.

[10] *Ibid.*, p. 29.

[11] *Ibid.*, p. 25–26.

distintiva dos conflitos sobre a Bíblia. Ele parece pensar que, enquanto considerarmos a Escritura como história ou narrativa, não precisamos nos preocupar com a infalibilidade de seu ensino doutrinário ou ético, muito menos com a inerrância de suas afirmações sobre outros assuntos.

Obviamente, Wright não é o primeiro erudito a optar pela narrativa como a forma básica da revelação divina na Escritura. A literatura em prol de uma "teologia narrativa" ou "teologia dos relatos" é enorme e a discussão dela já se arrasta por muitas décadas.

E nós devemos traçar seu desenvolvimento até muito antes do nascimento da teologia narrativa na década de 1980. A busca ritschliana pelo Jesus histórico procurou mudar o foco da Escritura como um texto inspirado para uma investigação neutra da história das origens do Cristianismo, a partir da qual se pensou que surgiriam juízos de valor que pudessem guiar nossa reflexão histórica.

A "nova busca do Jesus histórico" pós-bultmaniana de Käsemann, Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling e outros, de alguma maneira, tentou traçar as raízes do evangelho existencialista de Bultmann até Jesus. A chamada "terceira busca", da década de 1990, repudiou compromissos teológicos e tentou situar Jesus em seu contexto judaico. O nome de N. T. Wright tem sido associado com este movimento, bem como com o movimento da teologia narrativa.

Voltando ao começo e meio do século 20, devemos notar Karl Barth, que também identificou a revelação com uma espécie de história. Barth e seus associados desprezaram o programa ritschliano e enfatizaram que Deus fala a nós do alto, não pela nossa pesquisa histórica autônoma. Mas Barth, como Ritschl, negou que a revelação deveria ser identificada com o texto da Escritura. Em vez disso, no círculo barthiano, como no de Ritschl, a revelação era um evento, um tipo de história (*Geschichte*). Vou tentar não desembrulhar o difícil conceito de Barth aqui, mas, para resumir, parece-me que, para ele, a revelação é o evento no qual Deus abre sua boca para falar – como Barth certa vez disse: *Dei loquentis persona*. O que Deus realmente diz quando abre sua boca não pode ser traduzido em palavras ou frases humanas; são somente indicadores para o evento de sua enunciação, uma palavra de poder pela qual ele derruba nossa justiça própria. Barth também defende a historicidade literal (*historisch*) de alguns eventos sobrenaturais, tais como o nascimento virginal e a ressurreição de Cristo, mas a relação entre esses eventos e nossa salvação real torna-se altamente obscura. Quando Barth diz que Deus realizou nossa salvação por eventos históricos, ele parece se referir não a eventos que aconteceram no tempo e espaço, mas a eventos dentro da própria vida interior de Deus.

A teologia dos "atos de Deus" de meados do século 20, advogada por G. Ernest Wright e outros, também situa a revelação na história. Na visão de Wright, os eventos em questão podem até terem sido notáveis em si mesmos, mas eles se

tornaram revelação quando foram interpretados pela fé. Wolfhart Pannenberg e seu círculo criticaram esse tipo de subjetivismo e optaram por edificar a fé sobre o fundamento objetivo da investigação histórica racional, levando-nos de volta, em certos aspectos, ao projeto ritschliano.

Assim, devemos ver a teologia narrativa como uma dentre muitas tentativas de situar a revelação de Deus nos eventos históricos. Esse projeto não é desprovido de base bíblica. A Escritura tem muito a dizer sobre os poderosos atos de Deus – seus sinais e maravilhas, os eventos da história pelos quais nossa salvação nos chegou. Esses eventos são reveladores. Deus diz, a respeito dos acontecimentos do êxodo, que, por meio deles, "saberão os egípcios que eu sou o SENHOR" (Êx 7.5; cf. v. 17). Expressões similares são encontradas com frequência na Escritura.

Mas seria errado pensar que Deus se revela na Escritura *somente* nos eventos e atos e não também por palavras e sentenças. James Barr, em seu livro de 1966, *Old and New in Interpretation*,[12] levou seus colegas liberais a pensarem de acordo com essa suposição. Como homens modernos, podemos, diz ele, negar a ideia de Deus falando às pessoas em proposições autoritativas, mas não podemos negar que os escritores bíblicos afirmaram tal conceito. E certamente devemos estar muito cegos para não perceber que a comunicação verbal de Deus aos seres humanos é um tema que perpassa toda a Bíblia, do jardim do Éden à consumação da redenção. E, de fato, essa revelação verbal frequentemente toma uma forma escrita, como quando Deus escreveu os dez mandamentos com seu próprio dedo (Êx 31.18).

Só podemos negar que isso pode acontecer em razão de um ceticismo geral a respeito do sobrenatural, que é, no fim, um ceticismo em relação à realidade de Deus. Se permitimos a possibilidade, mas negamos o acontecimento de tal revelação, é somente em razão de um ceticismo geral a respeito das alegações da própria Bíblia. Nenhum ceticismo é digno de pessoas que professam ser cristãs.

Então, por que tal ceticismo chegou a dominar o ensino supostamente cristão da teologia? Com certeza, nenhum concílio da igreja autorizou isso. Com certeza, não há nada na Escritura ou no corpo da tradição da igreja que apoie isso. A única explicação que faz algum sentido é que os teólogos não estão mais dispostos a pensar de acordo com as pressuposições cristãs e bíblicas. Eles querem, como seus colegas de outras disciplinas, pensar de forma autônoma ou neutra.

N. T. Wright não é, a meu ver, um adepto da posição supostamente neutra. Ele defende, e de maneira muito efetiva, o sobrenatural bíblico. Mas, em seu livro *The Last Word*, ele nada diz sobre a Bíblia como a revelação verbal de Deus. Ele afirma que a Bíblia é uma narrativa do poder salvador de Deus. Também diz, em certo ponto,[13] que a providência de Deus juntou os livros que pertencem ao nosso cânon.

[12] James Barr, *Old and New in Interpretation* (Londres: SCM Press, 1966).

Ora, existem por aí outros livros que também narram a vinda do reino de Deus, alguns escritos pelo próprio Wright. E a providência de Deus juntou alguns deles em minha biblioteca. Isso os torna Escritura? Certamente que não. Para ser Escritura, um livro deve ser mais do que uma narrativa e mais do que uma providencial coleção de livros. Ele deve ter Deus como autor; deve ser escrito pelo dedo de Deus; deve ser soprado ou inspirado por ele. Sobre isso, Wright nada nos diz, e aparentemente espera que as questões não surjam, para não voltarmos aos conflitos bíblicos.

Não tenho nenhuma nostalgia da controvérsia entre fundamentalistas e modernistas. Na verdade, prefiro que haja tão pouca controvérsia quanto possível na igreja. Mas a questão sobre um texto de autoria divina está longe de findar. E permanece um ponto maior de discórdia entre cristãos ortodoxos e o sistema de ensino bíblico e teológico atual.

O livro de Wright, penso, é sintomático em relação aos muitos títulos na teologia e estudos bíblicos que buscam evitar, disfarçar ou suprimir a antítese entre Cristianismo e liberalismo. Podemos ser gratos a Deus pelo que Wright e outros nos têm ensinado. Em outras circunstâncias, eu ficaria feliz em recomendar o quadro que Wright traça da Escritura como uma ferramenta do avanço do reino de Deus. Aqueles que buscam, por exemplo, evitar as implicações políticas do evangelho precisam lidar seriamente com o modelo de Wright. Tal modelo é uma condição necessária para o nosso entendimento do lugar da Escritura, mas não *suficiente*. A Escritura é uma narrativa sobre o reino de Deus, mas não é *meramente* isso. É o relato do próprio Deus sobre esse reino e é a constituição escrita desse reino.

Não é, portanto, apenas narrativa. É também doutrina, ensinos pelos quais Deus governa sua igreja. A narrativa envolve a doutrina e a doutrina envolve a narrativa. A narrativa nos mostra como Deus redime todos os aspectos da vida humana e nos governa por meio de sua palavra, falada pelos profetas e apóstolos, encarnada em Jesus, escrita na Bíblia. A doutrina nos diz que devemos ser salvos por Deus por meio de seus poderosos atos em Cristo. A Escritura é, ao mesmo tempo, situacional, contando-nos sobre os eventos da história, e normativa, regendo nossa crença e a nossa vida.

Os lados situacional e normativo da Escritura são perspectivas – maneiras de olhar para a Escritura que pressupõem e implicam uma a outra. Nenhuma delas pode existir sozinha. Os que estão familiarizados com os meus escritos estão esperando a terceira perspectiva, e eu não irei desapontá-los: a Escritura também é existencial – uma mensagem de Deus para o coração humano.

Quando Wright expressa reservas sobre usar a Escritura como uma "corte de apelação", ele está questionando a perspectiva normativa. Quando critica seu uso

[13] Wright, *Last Word*, p. 37.

como *lectio divina*,[14] está questionando a perspectiva existencial. Portanto, sua falta de equilíbrio se deve, em parte, à adoção de uma única perspectiva.

Em todo caso, a tentativa de Wright e de muitos outros de isolar a perspectiva situacional e negar as demais é biblicamente indefensável e acaba por obscurecer a antítese central.

Há lições aqui para o povo reformado, especialmente para aqueles de linha ortodoxa. Temos nossas próprias razões para pôr muita ênfase na perspectiva situacional, pois nós, dentre todos, queremos insistir que Deus salva seu povo por meio de eventos históricos, mais particularmente por meio da encarnação, morte sacrificial, ressurreição, ascensão e retorno de Jesus Cristo. Como acontece com todos os eventos históricos, estes devem ser vistos no contexto de outros eventos históricos, especialmente, nesse caso, a história da aliança de Deus com Adão, Noé, Abraão, Moisés e Davi, no decorrer da história de Israel. Daí a ênfase em nossos círculos sobre a história redentiva.[15] Devemos lembrar, contudo, que os melhores advogados de um método histórico-redentivo, tais como Vos, Gaffin, Clowney, e Kline (e em certa medida Herman Ridderbos) também insistem na dimensão normativa: aprendemos dessa história por meio de uma Bíblia de autoria divina.

Pelas mesmas razões, há perigos em elaborações muito próximas entre teologia e história, como, creio, Richard Muller fez em seu *The Study of Theology*.[16] Também tenho chamado a atenção para os perigos de abordagens teológicas que enfatizam a história da igreja acima da exegese bíblica.[17] Nos últimos trinta anos tem se tornado comum os teólogos evangélicos e reformados adquirirem PhD em história da igreja ou teologia histórica, pois nessas disciplinas parece haver menos conflito entre as convicções evangélicas e o meio acadêmico liberal. Isso é compreensível e pode ser necessário. Mas, nessa atmosfera, é muito fácil jovens teólogos se esquecerem da indispensável normatividade da teologia. A teologia é a disciplina que vai às Escrituras e reporta seu ensino como norma, dizendo: "Assim diz o Senhor". Não se pode dizer isso em um programa de graduação em uma universidade secular sem ser

[14] *Ibid*., p. 64–65.

[15] A abordagem histórico-redentiva à teologia é, algumas vezes, chamada de "teologia bíblica", mas esse é um termo impróprio. Toda teologia é bíblica, se for sã teologia.

[16] Richard A. Muller, *The Study of Theology: From Biblical Interpretation to Contemporary Formulation*, Foundations of Contemporary Interpretation 7 (Grand Rapids: Zondervan, 1991). Minha resenha desse livro foi publicada no *WTJ* 56, 1 (primavera de 1994): 438–442, e agora está disponível em: http://www.frame-poythress.org/ frame_articles/1994Muller.htm.

[17] "Em defesa de algo próximo ao biblicismo", *WTJ* 59 (1997): 269–318, também disponível como apêndice C do presente volume. Veja também meu artigo "Tradicionalismo", *Chalcedon Report* (outubro de 2001): 15–19 (novembro de 2001): 434–435, disponível como apêndice D do presente volume.

ridicularizado. Você não vai obter seu doutorado com esse tipo de teologia. Mas, após o doutorado, é importante que esses jovens teólogos retornem às raízes e recobrem a exposição normativa da Escritura como a infalível Palavra de Deus.

No passado, muitas vezes incentivei os teólogos reformados a que pusessem mais ênfase na perspectiva existencial – para evitar o falso intelectualismo e pôr uma ênfase genuinamente bíblica sobre os sentimentos humanos –, o lado subjetivo do conhecimento de Deus. Ainda penso que essa é, também, uma importante necessidade em nosso meio. Mas, neste apêndice, quero pedir que acentuem o normativo. Historicamente, a teologia reformada tem um bom registro sobre este ponto; talvez isso se deva a uma ênfase algumas vezes exagerada. Alguns podem até pensar que, neste artigo, estou apenas chovendo no molhado. Mas, hoje, o pêndulo se deslocou para o ponto onde sinto a necessidade de que estejamos novamente em alerta para ver a enorme diferença entre aqueles que compreendem a Escritura como a Palavra de Deus e aqueles que não pensam assim.

Não quero retornar aos dias em que gastávamos uma quantidade incalculável de tempo debatendo a historicidade de cada pequena coisa na Bíblia. A teologia deve focar naquilo que é o foco da Bíblia – o evangelho de Cristo. Nem quero simplesmente rejeitar os estudos escritos de um ponto de vista liberal. Tais estudos têm muito a nos ensinar, como o até mesmo Cornelius Van Til e Edward J. Young bem sabiam. Mas é importante traçar uma linha aqui, e onde essa linha foi indistinta devemos descrever como e por quê. Ao avaliar um teólogo liberal, deve haver um ponto em que não meramente dizemos que este ou aquele detalhe de seu pensamento é falso, ou que há muita ênfase sobre determinado tema enquanto outro não mereceu atenção, mas que o método teológico inteiro está equivocado. Devemos ser mais gentis, mais cordatos e mais cuidadosos ao fazer esses julgamentos do que alguns dos antigos fundamentalistas. Mas tais julgamentos devem ser feitos. Ao fim, a doutrina da Escritura cria uma antítese, e enganamos os nossos leitores se deixamos de reconhecer isso.

E, em nosso próprio trabalho teológico, devemos deixar claro que a Bíblia é nossa única autoridade final, ou seja, não devemos dar a impressão de que estamos meramente triangulando – nos posicionando entre Barth aqui, Pannenberg ali, talvez Voz ou Ridderbos acolá. O teólogo, como o pregador, deve estar pronto para dizer: "Assim diz o Senhor". Que ele nos dê a percepção e a coragem para fazer isso, custe o que custar.

Apêndice B

Sem Escritura, sem Cristo[1]

> *Nota*: este artigo é uma das minhas primeiras formulações da doutrina da Escritura (1972). Ele foca o conceito da *necessidade* da Escritura e, portanto, suplementa o capítulo 30 do presente volume.

Por que é tão importante crer em uma Bíblia inspirada, infalível e inerrante? Por causa de Jesus Cristo. Não estamos aqui traçando o ponto comum da relação entre Cristo e a Escritura. Esse ponto comum é que Cristo endossou a autoridade do Antigo Testamento e aprovou previamente a autoridade do Novo. Esse ponto é perfeitamente válido (cf. Mt 5.17–19; Jo 5.45–47; 10.33; 14.26; 15.26s.; 16.13), mas vamos, agora, traçar um ponto diferente, a saber, que a menos que tenhamos uma Escritura completamente autoritativa, não há sentido em confessarmos a Cristo como Senhor e Salvador.

CRISTO, O SENHOR

O que significa confessar a Cristo como Senhor? Entre outras coisas, significa nos confessarmos servos dele. Na Bíblia, o servo é alguém que não tem o direito de fazer reivindicações ao Senhor Deus. Ele sabe que seu Senhor possui (Sl 24.1) e controla (Ef 1.11) todas as coisas e, portanto, não deve bem ou favor algum a ninguém (Dt 10.14–17). Ele nada deve – e tem direito de tudo exigir. O servo nada pode reivindicar; Deus, por sua vez, detém controle absoluto sobre o servo. E absoluto, aqui, tem três sentidos: (1) A reivindicação de Deus não pode ser questionada. O Senhor tem o direito de exigir obediência firme, inabalável. Deus abençoou Abraão "porque Abraão obedeceu à minha palavra e guardou os meus mandados, os meus preceitos, os meus estatutos, e as minhas leis" (Gn 26.5). Ele não duvidou (Rm 4.20), mesmo quando ordenado a sacrificar Isaque, seu filho (Gn 22.18). Duvidar teria sido pecado. (2) A reivindicação do Senhor é absoluta também no sentido em que transcende todas as outras reivindicações; ele exige lealdade exclusiva. O servo deve amar o Senhor com todo o seu coração, alma e força (Dt 6.5; cf. Mt 22.37). Não se pode servir a dois senhores (Mt 6.22ss.). No Novo Testamento, Jesus Cristo exige – e recebe – precisamente este tipo de lealdade de seus seguidores (Mt 8.19–22; 10.37; 19.16–30; Fp 3.8). O Senhor exige o primeiro lugar. (3) A reivindicação de Deus é, portanto, também absoluta no sentido em que ele governa todas as áreas da vida. O

[1] Este artigo foi originalmente publicado em *Synapse* II 1,1 (Janeiro, 1972) e reimpresso em *Guardian* (Janeiro, 1979), p. 10–11. Usado com permissão. Para propósitos estilísticos, esse apêndice foi editado para inclusão neste volume.

que quer que façamos, até mesmo comer e beber, deve ser feito para a glória de Deus (1Co 10.31; cf. Rm 14.23; 2Co 10.5; Cl 3.17). Não pode haver compartimentos em nossa vida nos quais o Senhor fique de fora, onde ele seja proibido de exercer sua autoridade.

CRISTO, O SALVADOR

Mesmo se não fôssemos pecadores, ainda teríamos um Senhor; somos chamados para ser servos de Deus simplesmente porque somos criaturas dele. Mas, de fato, não somos apenas criaturas, somos também pecadores. Precisamos não apenas de um Senhor, mas também de um Salvador; precisamos não apenas de autoridade, mas também de perdão por desobedecermos a essa autoridade (Rm 3.23; 1Jo 3.4). A Escritura nos diz que Jesus Cristo, o eterno Filho de Deus, morreu na cruz para salvar seu povo dos pecados deles (Rm 5.8). Mas como podemos saber que isso é o bastante? Sabemos porque Deus nos disse. Quem mais poderia pronunciar que nossos pecados estão perdoados? Quem mais poderia prometer salvação àqueles que creem em Cristo? O Senhor, que fala para exigir obediência, também fala prometendo salvação. Aquele que fala a lei fala também o evangelho. Como Abraão (Rm 4.19s.), somos chamados a crer no evangelho simplesmente porque é promessa do próprio Deus. Sabemos que os crentes são salvos porque Jesus nos disse que são (Jo 5.24). Somente o Senhor pode falar a palavra de perdão, a palavra que declara justos os pecadores, a palavra que promete vida eterna.

CRISTO, O AUTOR DA ESCRITURA

Mas onde podemos encontrar tal palavra? Onde podemos encontrar uma palavra que nos faça uma reivindicação absoluta e uma promessa absoluta de perdão? Devemos tê-la, do contrário não há para nós qualquer esperança. Devemos tê-la, do contrário não teremos nenhum conhecimento da exigência de nosso Senhor ou do perdão do nosso Salvador. Sem tal palavra, realmente não temos um Senhor e não temos nenhum Salvador.

Teólogos liberais e neo-ortodoxos não podem prover tal palavra. Eles não conhecem nenhuma palavra em nossa existência que possa exigir obediência inquestionável, transcendendo todas as reivindicações, governando todas as áreas da vida humana. Eles não conhecem qualquer palavra que possa comunicar de forma inequívoca a “firme promessa de Deus”. Para onde, então, iremos? Outros sugerem que Deus concede a cada um de nós uma revelação privada, particular; mas os que fazem essa sugestão diferem grandemente sobre o que Deus realmente disse. Se todos eles estiverem certos, então Deus frequentemente se contradiz. Como

poderíamos determinar quando Deus está de fato falando e quando não está? Como distinguir a voz de Deus das vozes dos demônios e das imaginações do nosso coração?

O Deus da Bíblia dirige seu povo para um livro. É verdade que ele falou a alguns homens individualmente – Abraão, Moisés, Isaías, Paulo – mas ele instrui seu povo como um todo a buscar sua vontade em um livro.

Quando livrou seu povo da escravidão no Egito, Deus lhes deu um livro (Êx 24.12). Esse era um livro que havia sido escrito pelo próprio Deus; as palavras do livro eram suas próprias palavras (31.18; 32.16). De fato, ele permitiu que Moisés cooperasse com a escrita (34.27), mas a autoridade das palavras que foram escritas era divina, não meramente humana (Dt 4.1–8; 5.29–33; 6.4–25; Sl 19; 119; Mt 5.17–20; Jo 5.45–47). Posteriormente, outros escreveram livros a mando de Deus, completando aquilo que conhecemos como Antigo Testamento – livros que Jesus endossou tanto em palavra (veja referências do segundo parágrafo deste texto) como de fato (pois Jesus se submeteu inteiramente à Escritura, vivendo "para que pudesse se cumprir o que estava escrito"). A igreja do Novo Testamento se voltou para tais livros como a transcrição definitiva da lei e da promessa de Deus. Os livros do Antigo Testamento foram "divinamente soprados" (2Tm 3.16, tradução literal) – isto é, as palavras foram realmente ditas por Deus. Além disso, os primeiros cristãos passaram a reconhecer outros escritos, os escritos dos apóstolos e outros, como tendo o mesmo tipo de autoridade divina do Antigo Testamento (1Co 14.37; 2Ts 3.14; 2Pe 3.16). É para tais escritos que o crente deve se voltar a fim de evitar ser confundido (2Tm 3; 2Pe 1.12–2.22). São esses escritos que pronunciam a palavra de autoridade suprema e perdão infalível. São esses escritos que expressam a reivindicação absoluta e a firme promessa de Deus, sua lei e seu evangelho. É por meio desses escritos que ele nos fala como Senhor e Salvador.

Sem tal palavra, não pode haver nem senhorio nem salvação. Sem tal palavra, não temos nenhuma base para confessar a Cristo como Senhor e Salvador. Senhorio e salvação, sem uma Escritura autoritativa, são conceitos sem significado. Eis por que a autoridade da Escritura é tão importante. Eis por que não podemos dizer que amamos a Cristo e, ao mesmo tempo, negamos a Bíblia (cf. Jo 14.15, 21, 23; 15.10; 1Jo 5.3).

E eis por que, quando apresentamos o evangelho, devemos fazê-lo como uma palavra de autoridade e firme promessa – uma palavra que exige prevalecer sobre qualquer outra; uma palavra que não será julgada pelo critério da filosofia e da ciência modernas, mas que possui autoridade para julgar todos os pensamentos do homem (Jo 12.48–50). Apresentar tal palavra como qualquer coisa menos do que isso é depreciar o próprio senhorio de Cristo e a grandeza de sua salvação. Como nosso Senhor e Salvador, Cristo é o autor da Escritura.

Apêndice C

EM DEFESA DE ALGO PRÓXIMO AO BIBLICISMO: REFLEXÕES SOBRE *SOLA SCRIPTURA* E HISTÓRIA NO MÉTODO TEOLÓGICO[1]

> *Nota*: neste ensaio, formulo e defendo aspectos importantes da *sola Scriptura* e sua relevância para a teologia. Este texto nasceu da minha primeira discussão com Richard Muller e suplementa o capítulo 5 deste volume, sobre revelação e história; o capítulo 32, sobre a suficiência da Escritura; e o capítulo 37, sobre o método teológico.

Ao longo dos anos, algumas vezes me envolvi em brincadeiras com colegas a respeito da importante relação entre a História da Igreja e a Teologia Sistemática. Nesses argumentos, eu estava, é claro, do lado da Sistemática, zombando da tendência de muitos dos nossos acadêmicos de majorar a importância de nosso próprio campo de especialização. Isso acontecia, obviamente, dentro de um clima de descontração. Penso que os leitores honestos de *A doutrina do conhecimento de Deus* concordarão que tenho um grande respeito para com os historiadores da igreja e para com as contribuições que podem fazer para nosso entendimento da Palavra de Deus. De fato, preservo certa admiração pelos estudiosos desse campo. Minha impressão, que, como impressão, nunca foi verificada, é de que os autores dessa disciplina dominam muito mais informações e a organizam de maneira mais impressionante do que a maioria daqueles (e isso me inclui) que estão no campo da Sistemática e da Apologética.

Entretanto, creio que a situação atual, na teologia evangélica e reformada, exige um olhar mais cuidadoso sobre as relações entre o campo da História e da Teologia Sistemática. A necessidade é tal que as brincadeiras terão de dar licença, por um momento, para considerações mais sérias sobre a questão.

Estou escrevendo, primeiramente, para a comunidade ortodoxa reformada de estudos teológicos da qual faço parte. Por essa razão, darei pouca atenção a algumas opiniões que são importantes para a comunidade teológica geral, embora não sejam especificamente importantes para aqueles a quem me dirijo aqui. Reconheço, é claro, a necessidade de estudiosos reformados que falem à sociedade em geral, e espero que este ensaio, entre outras coisas, nos capacite a fazer isso melhor. É que, às vezes, temos de nos fechar para pensar melhor sobre o que devemos dizer ao mundo, antes de realmente fazer isso.

[1] Este artigo é uma reimpressão de *WTJ* 59 (1997): 269–318, e está sendo usado com permissão. Para fins estilísticos, este apêndice foi editado a fim de fazer parte deste volume.

Meu propósito geral, aqui, é reiterar a doutrina reformada da *sola Scriptura*, a doutrina de que somente as Escrituras nos dão os padrões últimos para a doutrina e a vida, e aplicar tal doutrina ao trabalho da própria teologia, incluindo disciplinas históricas e sistemáticas. Esse ponto pode parecer óbvio para muitos de nós, mas estou convencido que há aplicações dessa doutrina que precisam ser novamente enfatizadas na situação presente.

1. HISTÓRIA

O termo *história* pode ser usado tanto de forma objetiva quanto de forma subjetiva. Objetivamente, refere-se a fatos reais do passado, ou àquela porção deles que é significativa para os seres humanos. Subjetivamente, refere-se às lembranças, descrições, interpretações e reconstruções humanas de tais fatos. Nesta categoria subjetiva, este artigo examinará especialmente as disciplinas históricas que contribuem para o trabalho da teologia: história do Oriente Próximo, história da igreja e história da doutrina.

Teologia Sistemática é aquela disciplina que "busca aplicar a Escritura *como um todo*".[2] Em meu entendimento, ela está perspectivamente relacionada com a teologia exegética (que foca passagens individuais) e a teologia bíblica (que foca os aspectos histórico-narrativos do texto bíblico, a Escritura como uma história da redenção).[3] Com *perspectivamente* quero dizer que essas três disciplinas examinam a mesma questão com diferentes focos ou ênfases, em vez de examinarem três diferentes questões. As três examinam a totalidade da revelação bíblica e as três alegam fazer aplicações significativas dessa revelação à nossa doutrina e vida. A questão diante de nós diz respeito à relação entre a Teologia Sistemática, assim definida, e a Teologia Histórica, que, em minha definição, "aplica a Palavra ao passado da igreja com o objetivo de edificar a igreja no presente".[4]

Dado que a Escritura e o caminho bíblico da salvação são profundamente históricos, a teologia deve sempre estar interessada na história. Daí a importância da disciplina da história redentiva (teologia bíblica). Outras formas de estudo histórico também são importantes: a história do antigo Oriente Próximo, a história da igreja e a história geral da humanidade. A história do período bíblico nos capacita a aplicar melhor a Palavra a nosso próprio tempo. Ela nos ajuda a evitar os erros do passado e, por outro lado, a edificar sobre os fundamentos estabelecidos por aqueles que vieram antes de nós.

No entanto, às vezes as teologias com foco histórico têm se constituído

[2] *DKG*, p. 212.
[3] *Ibid.*, p. 206–212.
[4] *Ibid.*, p. 310.

armadilha e ilusão para a igreja. Isso tem acontecido sempre que os teólogos adotam um método histórico autônomo[5] e substituem a autoridade bíblica pela história no sentido subjetivo como a norma teológica última. Isso aconteceu no final do século 19, quando, por um lado, os ritschlianos e, por outro, a Escola de História das Religiões buscaram, pelo estudo histórico, superar o "grande, terrível fosso" de Gotthold Ephraim Lessing entre a história e a fé. Albrecht Ritschl buscou retornar ao Jesus histórico por meio de Martinho Lutero e da Reforma (um duplo uso da ciência histórica). Contudo, Cornelius Van Til afirmou sobre seu esforço:

> Não se pode, portanto, dizer que Ritschl vence o misticismo e o racionalismo que buscou superar com seu apelo ao Jesus histórico. Seu "Jesus histórico" é uma figura absolutamente ambígua. Na medida em que se diz que ele pode ser conhecido, ele nada mais é do que qualquer outra personalidade humana. Na medida em que se diz que ele é mais do que uma personalidade humana, ou seja, na medida em que ele é Deus, nada mais é do que uma projeção ideal do que seria um homem autônomo e, portanto, inteiramente desconhecido.[6]

O método histórico de Ritschl é o método da historiografia secular, que começa com a suposição de que a Escritura é um mero livro humano e que sua verdade está sujeita à avaliação de critérios meramente humanos. O resultado é uma soma na qual Jesus é um mero homem. Ritschl, é claro, vai dizer que Jesus é divino, em certo sentido, porque, quando nos deparamos com este homem na história, passamos a valorizá-lo como Deus. Mas fazer isso, diz Van Til, é sujeitar Jesus aos nossos padrões de avaliação e, assim, negar completamente sua divindade.

A Escola de História das Religiões, da qual Ernst Troeltsch era o teólogo sistemático, adotou o relativismo histórico como seu conceito central, tanto que seus adeptos negaram a singularidade do Cristianismo entre as religiões do mundo. Como aconteceu com Ritschl, esses pensadores avaliaram a história bíblica de acordo com os padrões desse tipo de ciência histórica secular.

As correntes influentes da teologia do século 20 tentaram restaurar algum significado positivo à ideia de revelação na história. O conceito central da teologia de Karl Barth era a *Geschichte*, história em seu sentido revelacional pleno. Mas Barth falhou em posicionar a *Geschichte* no tempo e espaço histórico concreto, criando mais confusão do que nunca sobre "o que realmente aconteceu" e sobre como tais acontecimentos estavam relacionados à salvação humana.

Oscar Cullmann, C. H. Dodd, G. Ernest Wright e outros aproveitaram o conceito de J. A. Bengel de *Heilsgeschichte* e buscaram apresentar a Escritura como "o livro dos

[5] Um método histórico autônomo é aquele que não se sujeita à autoridade última da Escritura.

[6] Cornelius Van Til, *The Triumph of Grace* (Filadélfia: Westminster Theological Seminary, 1958), p. 64.

atos de Deus". Para eles, a revelação era evento, em vez de palavra, sendo, portanto, preeminentemente "histórica". Ao contrário de Barth, Cullmann enfatizou a história como algo que se desdobrava ao longo do tempo. A revelação ocorreu quando um evento histórico foi percebido pela fé. Mas a declaração de que apenas evento, nunca palavra, poderia funcionar como revelação era flagrantemente contrária à Bíblia, como demonstrado por muitos, tais como o erudito liberal James Barr.[7] E tal proposição é incapaz de se sustentar, exceto quando se pressupõe a autonomia da razão, a doença do velho liberalismo que esses pensadores buscaram superar.

Entretanto, muitos teólogos influentes recentes, tais como Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg e os teólogos da libertação, têm buscado tornar a "história" a única fonte de revelação: história, novamente, em oposição à palavra. Especialmente para Pannenberg, a história da revelação é descoberta pelo critério do racionalismo secular, pela reflexão autônoma que, em si mesma, não está sujeita à revelação.

Presumo que essas abordagens específicas centradas na história não sejam opções reais para teólogos reformados ortodoxos; daí meu tratamento relativamente breve sobre elas. Algo que deve estar claro com este levantamento é que uma ênfase na "história" não é suficiente para justificar um método teológico. É importante, também, perguntar o que a história significa para os teólogos em questão, se estão corretos acerca da relação entre revelação e história e como justificam suas descrições, interpretações e avaliações da história. E devemos responder a essas questões de um modo consistente com a própria Escritura.[8] Portanto, a Escritura, não um conceito de história desenvolvido de forma independente da Escritura, deve ser, de modo geral, o padrão último na teologia e, de fato, na formulação de um método teológico.

2. BIBLICISMO

O termo *biblicismo* geralmente é depreciativo. Ele é comumente aplicado às visões de (1) alguém que não aprecia a importância da verdade extrabíblica na teologia, que nega o valor da revelação geral ou natural; (2) aos que supostamente creem que a Escritura é um livro-texto de ciência, ou filosofia, política, ética, economia, estética, governo da igreja e assim por diante; (3) aos que não respeitam as confissões, credos e os teólogos do passado, que insistem em ignorá-los e voltam-

[7] James Barr, *Old and New in Interpretation* (Londres: SCM Press, 1966).

[8] Obviamente, fazer isso é introduzir um tipo de circularidade em nosso processo de pensamento: a Escritura deve julgar nossa maneira de ler a Escritura. Mas esse tipo de circularidade é inevitável quando estamos buscando justificar nosso padrão último de verdade e falsidade. Lidei com essa questão mais recentemente em *CVT*, p. 299–309.

se para a Bíblia a fim de construir suas formulações doutrinárias partindo do zero; (4) àqueles que empregam um método de "texto-prova", em vez de tentar ver os textos da Escritura em seus contextos histórico, cultural, lógico e literário.

Gostaria de rechaçar esse tipo de biblicismo. No entanto, também quero indicar quão difícil é traçar a linha entre esse biblicismo e uma autêntica doutrina reformada da *sola Scriptura*. Considere, primeiro, que (1) *sola Scriptura* é a doutrina de que a Escritura, e somente a Escritura, tem a palavra final sobre tudo, toda a nossa doutrina e toda a nossa vida. Assim, ela tem a palavra final mesmo sobre nossa interpretação da Escritura, mesmo em nosso método teológico.

É comum traçar uma linha nítida entre a interpretação da Escritura e o uso da Escritura para nos guiar em questões de filosofia, política, economia, etc. Isso é, algumas vezes, descrito como a diferença entre encontrar o *significado* e fazer uma *aplicação*. Em outro texto apresentei razões para se questionar a nitidez dessa distinção.[9] Por ora, deixe-me simplesmente ressaltar que nem a interpretação nem a aplicação são mera leitura da Escritura. Em ambos os casos, o estudioso faz perguntas ao texto e dá respostas usando informações da Escritura e de fora dela. Essa atividade ocorre mesmo nos níveis mais fundamentais da interpretação bíblica: o estudo das palavras e sintaxe, o trabalho de tradução, a tentativa de fazer uma paráfrase. Assim, aquilo que chamamos de *interpretação* é uma espécie de aplicação: nela, os estudiosos fazem suas próprias perguntas ao texto e aplicam o texto a tais perguntas. Questões de interpretação bíblica e questões de, vamos supor, teoria política cristã são, é claro, diferentes em conteúdo, embora exista aí alguma superposição. E as questões de interpretação, em qualquer estudo bem conduzido, certamente precedem as questões de, por exemplo, aplicação à política contemporânea. Mesmo assim, às vezes nossas conclusões sobre a política apresentam analogias aplicáveis a outros campos e, portanto, possuem uma importância hermenêutica mais ampla. Assim, as conclusões sobre política, de certo modo, podem vir "antes" das conclusões hermenêuticas, bem como o contrário, ilustrando ainda mais a ampla circularidade do empreendimento teológico. Mas meu ponto principal aqui é que esses dois tipos de estudo envolvem fazer perguntas contemporâneas ao texto e, assim, é útil agrupá-los sob a categoria geral de aplicação. Em ambos os casos, aplicamos a Escritura a informações e questões que estão fora da Escritura.

Há, portanto, uma unidade epistemológica entre todas as diferentes formas de reflexão cristã. Em todos os casos, lidamos com informações extrabíblicas e, em todos os casos, consideramos esses dados sob o princípio da *sola Scriptura*. Esse princípio se aplica à política cristã tanto quanto à doutrina da justificação. Em ambos

[9] *DKG*, p. 97–101, 109–114, 156.

os casos, a Escritura, e somente a Escritura, provê as normas últimas para nossa análise e avaliação da informação problemática perante nós.

É importante distinguir e reconhecer as importantes relações entre a Escritura em si e a informação extrabíblica para a qual estamos buscando aplicar os princípios bíblicos. A Escritura é algo diferente do material extrabíblico. Mas aquilo que sabemos da informação extrabíblica, sabemos pelos princípios, normas, permissão da Escritura. Em certo sentido, então, todo o nosso conhecimento é conhecimento bíblico. Tudo o que sabemos, sabemos da Escritura. Confessar algo como verdade é reconhecer a exigência bíblica sobre nós. Nesse sentido, embora haja *dados* extrabíblicos, não há um *conhecimento* extrabíblico. Todo conhecimento é conhecimento daquilo que a Escritura requer de nós.

Neste ponto, podemos já estar suspeitando de certo biblicismo, pois os biblicistas, como vimos, também depreciam o conhecimento extrabíblico. Mas, ao contrário dos biblicistas, reconhecemos a importância dos *dados* extrabíblicos na obra da teologia e em toda reflexão cristã.

O que nos coloca (2) entre as distinções do biblicismo: de um ponto de vista governado pela *sola Scriptura*, o "escopo"[10] da Escritura, o alcance do conteúdo ao qual ela pode ser aplicada, é ilimitado. Como Van Til disse, há um sentido no qual a Escritura "fala de tudo":

> Não queremos dizer que ela fala diretamente sobre jogos de futebol, ou átomos, etc., mas queremos dizer que ela fala de tudo, quer direta ou indiretamente. Ela nos fala não somente de Cristo e de sua obra, mas também de quem Deus é e de onde o universo veio. Ela nos dá tanto uma história quanto uma filosofia da história. Além disso, as informações sobre esses temas são tecidas em um todo inextrincável. Somente se você rejeitar a Bíblia como a Palavra de Deus será possível separar a assim chamada instrução religiosa e moral daquilo que a Bíblia diz, por exemplo, sobre o universo físico.[11]

Aqui ouvimos a afirmação de Abraham Kuyper de que todas as áreas da vida e do pensamento humano devem se curvar diante da Palavra de Deus. Então começamos novamente a sentir o cheiro de biblicismo: a Escritura fala de jogos de futebol, átomos, cosmologia, filosofia. Mas há uma diferença. Van Til não está dizendo que a Escritura é um "livro-texto" sobre todas essas matérias. Daí sua distinção entre "direta" e "indiretamente". Van Til também não nega, como os biblicistas muitas vezes são acusados de fazer, que a Escritura é um livro com um foco central. Como fiel discípulo de Geerhardus Vos, ele entendeu que a Escritura se preocupa em contar

[10] Ou, se preferir, *scopus*.

[11] Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1963), p. 8.

uma "narrativa" específica, a narrativa da redenção que Deus providenciou para o seu povo por meio de Jesus. A distinção entre direto e indireto deve ser feita para melhor estabelecer este ponto: que Cristo é central à mensagem bíblica de um modo que jogos de futebol e átomos não o são. Mas, como os biblicistas, Van Til acreditava que todo pensamento humano deve ser uma resposta à palavra de Deus na Escritura. Para muitos, essa afirmação soará biblicista no presente contexto da discussão teológica.

Distinguir (3) o biblicismo levanta a questão da relação entre a Escritura e as tradições da igreja. A doutrina da *sola Scriptura* tem sido, historicamente, uma poderosa ferramenta de limpeza. Por esse princípio, os reformadores ganharam a liberdade de questionar as deliberações de papas, sínodos e concílios, bem como de instruídos e respeitados teólogos do passado. Eles respeitaram a tradição, particularmente os Pais da Igreja e Agostinho. Mas o que era distinto na Reforma era sua diferença, não sua continuidade, com o passado.

Contudo, certamente os reformadores não tentaram reconstruir a fé a partir dos alicerces. Eles se viam como pessoas que estavam reformando – e não abolindo – o ensino da igreja. Eles viam as igrejas protestantes não como novas igrejas, mas como a antiga igreja purificada das obras de justiça, do sacerdotalismo, da tirania papal, da idolatria da missa. Portanto, não foram biblicistas nesse sentido (3). Mas chegaram perto. Pela atual crítica católica romana à doutrina da *sola Scriptura,* somos lembrados de quão próximo o Protestantismo chegou do biblicismo.

A *sola Scriptura* realmente nos fornece suporte para a teologia contra (4) o último tipo de biblicismo, pois ela coloca *toda* a Bíblia como autoridade sobre qualquer proposta exegética particular. Por isso a *Scriptura ipsius interpres*. Isso exige atenção aos contextos, próximo e remoto, pois uma interpretação falsificada por um contexto relevante não é uma interpretação da *Escritura*. As interpretações também devem ser consistentes com aquilo que sabemos sobre os gêneros literários e o pano de fundo histórico dos textos em análise. Assim, como vimos no tópico (1), a teologia requer consideração dos dados extrabíblicos. O objetivo disso não é nos alinharmos com o modo secular de pensar. Muito pelo contrário: consideramos os dados extrabíblicos para aprender o verdadeiro significado da Bíblia e, assim, estarmos sujeitos à Escritura.

Mas, além de toda essa atenção aos contextos bíblico e extrabíblico, a *sola Scriptura* também exige que as propostas teológicas estejam atreladas à Escritura de um modo específico. Não é suficiente para os teólogos reivindicar que uma ideia é bíblica; eles devem estar preparados para mostrar em que passagem tal ideia pode ser encontrada na Escritura. A ideia pode se basear em um princípio geral, não em um texto específico, mas um princípio não é geral a menos que, primeiro, seja particular, a menos que possa ser exemplificado em textos específicos. Assim, uma

teologia que se preze deve sempre estar preparada para mostrar de que parte específica das Escrituras suas ideias derivam e, assim, mostrar que tudo se reduz, em última análise, a citações de textos específicos. Eis por que os textos-prova, apesar do que pode ser dito sobre os abusos, têm desempenhado um grande papel na história do pensamento protestante. E há algo muito correto sobre isso.

Concluo que, embora a teologia protestante sob o princípio da *sola Scriptura* não seja biblicista, nem sempre é fácil distingui-la dele. Devemos esperar que aqueles que sustentam uma autêntica visão da *sola Scriptura* algumas vezes sejam confundidos com biblicistas. De fato, se vez por outra não formos acusados de biblicismo, devemos nos preocupar com a fidelidade do nosso ensino nessa área.

3. *SOLA SCRIPTURA* EM WESTMINSTER

Nascido da controvérsia entre fundamentalismo e modernismo, o Seminário Teológico de Westminster (tanto no campus da Filadélfia quanto no da Califórnia) sempre buscou, acima de tudo, repassar a seus alunos "todo o conselho de Deus". Ele se manteve firme sobre a inerrância bíblica, sem ser hermeneuticamente ingênuo, enquanto outros evangélicos vacilaram. O seminário promoveu quatro simpósios em sua história, e todos eles lidaram, em alguma medida, com a autoridade, suficiência e interpretação da Bíblia.[12]

O seminário não somente tem ensinado uma autêntica teologia reformada da Escritura, mas tem mostrado um zelo particular pelo ensino da Escritura a seus alunos. Westminster têm enfatizado o ensino das línguas bíblicas originais, quando tal ênfase caiu em desapreço entre os evangélicos. Ele tem fornecido instruções muito completas sobre várias partes da Escritura e nas disciplinas de Teologia Exegética, Teologia Bíblica e Teologia Sistemática. Na Homilética, tem enfatizado o uso da Teologia Bíblica e, em geral, a responsabilidade do pregador de não proclamar a si mesmo, mas a Palavra. Na Apologética e na Filosofia Cristã, tem dado prosseguimento à ênfase de Van Til de que a Escritura tem o direito de governar cada área do pensamento e da vida humana.

Mas é a visão do método de John Murray na Teologia Sistemática que desejo considerar mais detidamente. Murray ensinou em Westminster de 1930 a 1966 e deixou uma marca indelével no seminário. Em seu artigo "Teologia Sistemática",[13]

[12] Paul Woolley & Ned Bernard Stonehouse (orgs.), *The Infallible Word* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946); John H. Skilton (org.), *Scripture and Confession* (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1973); Harvie M. Conn (org.), *Inerrancy and Hermeneutic* (Grand Rapids: Baker, 1988); William S. Barker & W. Robert Godfrey (orgs.), *Theonomy: A Reformed Critique* (Grand Rapids: Zondervan, 1990).

[13] Em *Collected Writings of John Murray* (Edimburgo: Banner of Truth, 1982), 4:1–21.

Murray revisa a história das dogmáticas, mencionando nomes como Atanásio, Agostinho e João Calvino.[14] Ele, então, comenta:

> Embora tenham sido alcançados avanços em alguns períodos e apesar das grandes contribuições de alguns indivíduos isolados, não podemos supor que a construção teológica tenha atingido um caráter definitivo. Há, por um lado, o perigo do tradicionalismo estagnante, para o qual devemos estar alertas; por outro lado, há o risco de nos desfazermos de nossos laços históricos.[15]

Ele cita o encontro do próprio Calvino com o "tradicionalismo estagnante", quando o reformador se atreveu a discordar da visão de Atanásio e outros de que o Filho de Deus "*deriva* sua divindade do Pai e que o Filho, portanto, não era "αὐτόθεος".[16] Ele continua:

> Quando qualquer geração se contenta em descansar em sua herança teológica e se recusa a explorar por si mesma as riquezas da revelação divina, então a decadência já está a caminho e a heterodoxia será a herança da próxima geração. (...) Uma teologia que não está construída sobre o passado ignora nossa dívida para com a história e ingenuamente menospreza o fato de que o presente é condicionado pela história. Uma teologia que repousa no passado se esquiva das demandas do presente.[17]

Murray, aqui, reconhece a importância da história da igreja na obra da teologia sistemática, mas nos alerta a não permanecermos contentes nem mesmo com as melhores formulações dos teólogos do passado. No restante do artigo, Murray aprofunda o tema da teologia histórica inteiramente e foca sobre a centralidade da exegese e da teologia bíblica para a obra da sistemática.[18] Os escritos teológicos de Murray consistem quase que inteiramente da exegese de textos específicos: os textos-prova das doutrinas em análise.

Houve teólogos reformados (Berkouwer é o exemplo que primeiro me vem à mente) que construíram seus escritos teológicos em diálogo com os textos teológicos passados e contemporâneos. Nessas teologias, a Escritura certamente desempenha um importante papel, mas a exegese é, muitas vezes, um tanto superficial e, com frequência, parece ser um adendo às páginas da análise histórica. Murray evitou, de

[14] *Ibid.*, p. 5.

[15] *Ibid.*, p. 7–8.

[16] *Ibid.*, p. 8.

[17] *Ibid.*, p. 8–9.

[18] Compare B. B. Warfield, que em "The Idea of Systematic Theology", em *Studies in Theology* (Grand Rapids: Baker, 1981), falou da relação das teologias sistemáticas e históricas como "muito menos próxima" do que a relação entre a teologia sistemática e a exegética (p. 65). Veja também seus comentários sobre a tradição na página 101.

modo muito consciente, tal modelo de teologia.

Lembro-me de que há muitos anos ajudei a reunir os resultados de uma pesquisa com ex-alunos de Westminster sobre o ensino que haviam recebido no seminário. Um aluno lamentou que o Seminário não tivesse uma "teologia sistemática real". Em sua visão, os cursos de Murray não eram verdadeiros cursos de teologia sistemática, eram meros cursos de exegese. Discordo radicalmente da avaliação daquele aluno, mas admito que ele captou uma genuína e importante diferença entre o ensino de Murray e o de outros teólogos sistemáticos.

Minha própria observação como estudante era de que a abordagem de Murray era uma maravilhosa inspiração de ar fresco, a despeito de sua linguagem frequentemente opaca, arcaica, e sua insistência para que os estudantes reproduzissem as aulas quase que textualmente nos exames. Meus amigos fundamentalistas de faculdade criticavam os pensadores reformados por confiarem em suas tradições, não na Bíblia. Murray me mostrou que a fé reformada era pura e simplesmente o ensino da Escritura. Assim, ele apresentou a doutrina reformada do modo mais persuasivo à mente e ao coração cristão. Essa é a resposta apropriada a qualquer um que considere o método de Murray como biblicista.

Em resumo, os estudantes de Westminster eram treinados para perguntar em primeiro lugar, sobre qualquer assunto em questão, o que a Escritura tem a dizer. E isso preparou os estudantes para esperarem que a Escritura respondesse, de uma maneira ou de outra, a toda questão possível.

4. A CRIATIVIDADE TEOLÓGICA DE WESTMINSTER

A noção de que a Escritura se dirige, em alguma medida, a todas as questões importantes produziu em Westminster uma alta qualidade de criatividade teológica. Frequentemente associamos a ortodoxia com estagnação e tradicionalismo. Mas, em Westminster, o compromisso com a *sola Scriptura* impulsionou o seminário na direção oposta.

Mencionei a independência da teologia de Murray. Ele seguiu conscientemente o exemplo da luta de Calvino pela αὐτόθεος — "uma teologia que repousa no passado evita as demandas do presente". Assim, a teologia de Murray impressiona o leitor tanto por sua fidelidade à Escritura quanto pela independência e criatividade de suas formulações.

O mesmo é ainda mais obviamente verdadeiro a respeito do pensamento de Cornelius Van Til, que insistiu fortemente sobre a autoridade e suficiência da Escritura, corajosamente inovou na epistemologia, na apologética, e até mesmo em algumas formulações teológicas. Também outros exemplos não são difíceis de encontrar, tais como a ênfase histórico-redentiva de R. B. Kuiper, Ned Stonehouse,

Edmund Clowney, Meredith Kline e Richard Gaffin, com base na obra de Geerhardus Vos. Devo mencionar também o aconselhamento noutético de Jay Adams, construído sob a percepção de que a Escritura tem muito a dizer sobre os problemas humanos e de que ela, de fato, contém todas as normas perfeitas para resolvê-los.

Até mesmo o ensino de Westminster sobre a história da igreja tem sido criativo. Lembro-me de Paul Woolley como um brilhante e afável professor, mais parecido com um professor de Princeton do que qualquer outro de seus colegas em Westminster. Brincávamos que Woolley era a prova viva de que não era necessário ter um PhD para saber tudo. Sua independência de espírito era lendária: nas reuniões da faculdade e no conselho da igreja, ele era frequentemente uma minoria de um só homem, e raramente acontecia de alguém adivinhar com antecedência de que lado ele iria se colocar. Como professor, ele possuía a rara habilidade (muito semelhante a J. Gresham Machen) de entrar na pele de figuras históricas cujas ideias eram muito diferentes das suas. Muitos de nós saíamos de suas aulas convencidos de que o caminho reformado era o melhor. Mas, se prestássemos atenção, não poderíamos evitar uma genuína simpatia por aqueles que estavam em outras tradições.

Às vezes a criatividade de Westminster tem sido problemática. A teonomia, por exemplo, com certeza é filha de Westminster. Seu fundador, Rousas J. Rushdoony, via-se como alguém que estava aplicando as descobertas de Van Til às áreas da política, economia e ética social. Gary North e, posteriormente, Greg Bahnsen estudaram em Westminster. Os dois seminários de Westminster não têm sido hospitaleiros para com a teonomia,[19] mas certamente o movimento introduziu algumas novas abordagens no uso da Escritura e tem desafiado os estudiosos reformados a levarem mais a sério os elementos legais da Palavra de Deus.

Não falarei da reformulação da doutrina da justificação feita por Norman Shepherd, ou do "multiperspectivismo" de John Frame e Vern Poythress, a respeito dos quais diferentes leitores terão diferentes opiniões, basta dizer que, também nesses casos, antigos estudantes da faculdade de Westminster foram levados a reconsiderar as ideias tradicionais por meio de um retorno à Escritura. O importante é que essa criatividade não se deu à custa da *sola Scriptura*; não foi um movimento de afastamento da Escritura para acomodar pensamentos seculares, nem que isso seja o que *criatividade* geralmente signifique no contexto teológico. Em vez disso, como no caso dos primeiros reformadores protestantes, foi uma criatividade motivada pela própria Escritura.

Pode-se também levantar a questão acerca da relativa ausência, em Westminster (novamente, penso de forma especial sobre o início de 1960, quando eu era

[19] Veja Barker & Godfrey, *Theonomy*.

estudante), de um foco confessional ou tradicional. Devo ser cuidadoso aqui em minha formulação. Mas senti, como estudante, que éramos mais estimulados à originalidade do que doutrinados em uma tradição. Esse pode ser um comentário surpreendente, e eu preciso imediatamente qualificá-lo. Todos os professores subscreviam de coração a *Confissão* e os *Catecismos* de Westminster, e a forma de subscrição era mais detalhada e forte do que muitos dos votos de ordenação em denominações presbiterianas. Nossos professores amavam os grandes mestres do passado: Agostinho, Lutero, Calvino e muitos outros até seu tempo. Mas o seminário era independente do controle denominacional e recebia estudantes de muitas origens denominacionais, reformadas ou não. Não se esperava que os estudantes subscrevessem a doutrina reformada para que pudessem se matricular ou colar grau. Havia – e digo isso por experiência própria – um clima de abertura. Éramos encorajados a fazer perguntas difíceis e nossos professores normalmente simpatizavam com as perguntas, se não com nossas respostas.

Durante meus anos de estudante, nunca me pediram para ler qualquer das confissões reformadas, ou as *Institutas* de Calvino, exceto pequenos trechos. Não cheguei a ler quaisquer padrões oficiais de governo ou disciplina da igreja, nem a mencionar as *Regras de Ordem de Robert*. Usamos Charles Hodge e Louis Berkhof em nossas aulas de sistemática, mas, na maior parte do tempo, éramos qualificados não por nossa leitura, mas por nosso conhecimento das aulas de Murray. Após me formar, fui ordenado na Igreja Presbiteriana Ortodoxa [OPC] e confesso que fiquei um pouco surpreso com a seriedade com que meus colegas de ministério encaravam os padrões confessionais e as tradições presbiterianas. No fim das contas, eu me tornei mais parecido com meus presbíteros na Presbiteriana Ortodoxa (e, posteriormente, na Igreja Presbiteriana na América [PCA]), mas não sem alguma nostalgia pela abertura da discussão teológica durante meus anos de seminário.

É legítimo criticar essa abertura em alguns aspectos. Em minhas próprias aulas de teologia, sempre destaquei partes relevantes das confissões e procurei ter certeza de que cada estudante havia entendido as formulações tradicionais, mesmo quando eu buscava melhorá-las. Certamente uma função importante de um seminário é perpetuar e recomendar as tradições confessionais. Estudantes que buscam ser ordenados em igrejas reformadas devem entender plenamente o que lhes está sendo exigido subscrever. O seminário de Westminster do início dos anos 1960 não fez um trabalho suficientemente profundo nesse aspecto de seu ensino; creio que ele tem melhorado desde então.

Mas como uma comunidade teológica acadêmica, buscando encorajar estudantes a cuidadosa e detidamente refletirem sobre questões teológicas, o Westminster do início de 1960 foi espetacular. Eu não estava inteiramente pronto para a Igreja Presbiteriana Ortodoxa, mas estava mais do que pronto para a pós-graduação na

Universidade de Yale. Alguns estudantes, penso, responderam a essa combinação de liberdade e ortodoxia da maneira errada: tomando os *insights* originais de, digamos, Van Til, Kline ou Adams e tentando torná-los testes de ortodoxia.[20] Mas isso se deu, assim penso, mais por culpa dos estudantes do que dos professores. De qualquer modo, fica claro que o entendimento particular de Westminster quanto à *sola Scriptura* não conduziu a um tradicionalismo estagnante, mas ao florescimento de um pensamento teológico original e impressionante.

5. ALGUMAS OBSERVAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS

O uso da *sola Scriptura* na teologia de Westminster é praticamente inevitável se entendermos corretamente a relação entre norma e fato no conhecimento humano. Uma simples descrição dos fatos históricos da igreja não nos diz em quê devemos crer. Em e por si mesma, uma descrição não significa prescrição; não implica *dever*. Supor isso tem sido chamado de *falácia naturalista*. Assumir que a origem histórica de uma ideia determina para ela uma avaliação adequada é o que se chama de *falácia genética*. Para evitar essas falácias, nossas formulações doutrinárias devem sempre apelar a algo além da história da igreja, à norma bíblica.

É a insistência neste ponto que distingue a *sola Scriptura* protestante da visão da tradição católica romana. E, de fato, esse princípio está baseado, em última análise, na garantia escriturística, pois a própria Escritura condena qualquer apelo à tradição que ponha a tradição e a Escritura num mesmo nível de autoridade (Is 29.13; Mt 15.8–9; Mc 7.6–7; Cl 2.22).

6. *SOLA SCRIPTURA* E O INTELECTUALISMO EVANGÉLICO

O Protestantismo tem normalmente evitado opor a *sola Scriptura* à razão humana como tal. A razão é uma faculdade dada por Deus que aplica as normas da Escritura aos dados da experiência.[21] Portanto, os reformadores não viam conflito entre a *sola Scriptura* e altos padrões de erudição. Lutero e Calvino eram eruditos e suas características teológicas eram o resultado de cuidadosa e erudita exegese. De fato, no Protestantismo, em alguma medida, até mesmo o culto imita o modelo do ensino acadêmico. Ulrich Zwínglio excluiu inteiramente a música do culto da igreja em Zurich e transformou o culto da igreja em um encontro para ensino. Em razão disso, ele foi acusado de racionalismo.[22] Sua política não foi seguida por outros

[20] Compare minhas observações sobre a "mentalidade de movimento" entre alguns dos seguidores de Van Til em meu *CVT*, p. 8–14, 17–18 e outras partes.

[21] Aqui não estou definindo razão, mas descrevendo uma de suas importantes funções na teologia.

reformadores, mas houve entre os líderes das igrejas reformadas uma atitude muito ácida a respeito da música. Seguindo o Livro Terceiro da *República* de Platão, eles reconheceram um grande poder emocional na música que podia, se não fosse firmemente controlado, provocar emoções desgovernadas e afastar os adoradores do puro ensino da Palavra. As primeiras igrejas reformadas excluíram os instrumentos musicais, e muitas excluíram a maioria dos hinos que não fossem salmos. Houve razões teológicas para essas decisões,[23] mas o efeito cascata de tais mudanças foi tornar a adoração uma experiência muito mais intelectual do que estética.

Alguns eruditos reformados defenderam a "primazia do intelecto", a doutrina de que o intelecto governa ou deveria governar unilateralmente a vontade, as emoções e outros aspectos da personalidade humana.[24] Rejeito este conceito tanto quanto o modelo acadêmico de culto e, portanto, creio que os protestantes levaram seu intelectualismo um pouco longe demais.

Mais grave, no entanto, foi o posterior apelo modernista aos padrões acadêmicos como uma justificativa para o virtual abandono da autoridade bíblica. Os modernistas teológicos pensavam que um respeito consistente pelo intelecto exigia que aceitassem as conclusões dos estudos universitários mais recentes. O Protestantismo afirma a razão; por que não deveríamos aceitar as conclusões de estudos reconhecidos?

Uma resposta apropriada a essa questão exige uma distinção entre o intelecto em si e as normas que o intelecto deve seguir para chegar às suas conclusões. Calvino afirmou o intelecto, mas ele cria que o intelecto deve ser usado em sujeição às normas da Palavra de Deus. Os modernistas substituem tais normas pelas da erudição secular, particularmente pelas disciplinas históricas. Como Van Til enfatizou, o intelecto, como o gume de uma serrote, não pode funcionar muito bem sendo usado na direção errada. Para fazer o corte correto, o serrote não apenas deve funcionar de maneira eficiente, mas também ser governado por uma norma que aponte na direção correta.

O evangelicalismo americano herdou muitas das ideias dos reformadores, mas também muitas influências anabatistas, pietistas e arminianas. Às vezes ele produziu notáveis estudos, mas também passou por alguns períodos nos quais o anti-intelectualismo foi dominante, particularmente no período seguinte ao infame

[22] Veja Klaas Runia, "The Reformed Liturgy in the Dutch Tradition", in *Worship: Adoration and Action* (org.) D. A. Carson (Grand Rapids: Baker, 1993), p. 99; Carlos M. N. Eire, *War against the Idols* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

[23] Razões que discuti e rejeitei no livro *Em Espírito e em Verdade* (São Paulo, SP: Editora Cultura Cristã, 2006), c. 11.

[24] Critiquei esse conceito em Gordon Clark e Van Til em meu *CVT*, p. 141–149.

julgamento de Scopes. Após a Segunda Guerra Mundial, no entanto, Carl F. H. Henry, Harold John Ockenga, J. Howard Pew, Billy Graham e outros procuraram estabelecer bases para um "novo" evangelicalismo mais receptivo a estudos sérios e compassiva ação social. Os novos intelectuais evangélicos, no entanto, repetiram o erro dos primeiros protestantes ao não enfrentar diretamente a questão das normas intelectuais. Eles rejeitaram a apologética de Van Til, que insistia na regra da Escritura em todo o pensamento humano, e buscaram, em várias medidas e graus, encontrar uma base comum com os incrédulos. Acredito que este intelectualismo acrítico pavimentou o caminho para a rejeição da inerrância bíblica por muitos evangélicos nos idos de 1960. Para muitos daqueles evangélicos, um sério compromisso com a racionalidade exigia aceitar as normas de estudos da crítica bíblica. Poucos sequer fizeram a pergunta sobre se a Escritura continha suas próprias normas para estudo, diferentes e opostas às apresentadas pelas críticas negativas. Assim, a por vezes nítida diferença entre estudos evangélicos e liberais tem se tornado turva desde 1960.

Contudo, um sopro de ar fresco durante esse período veio de Francis Schaeffer e seus seguidores, tais como Os Guiness, Udo Middelmann, Ranald Macaulay, Jerram Barrs e David Wells. Eles afirmaram a inerrância bíblica e insistiram, como Van Til, professor de Schaeffer, que havia uma acentuada antítese entre aqueles que criam no Deus bíblico e os que ensinavam que o universo era meramente matéria, movimento, tempo e acaso. Tal posição, argumentavam, destruía todo o significado e inteligibilidade. Esses escritores defendiam seus posicionamentos de forma erudita e graciosa, ganhando uma ampla quantidade de leitores e uma posição de respeito, embora não dominante, dentro do evangelicalismo.

Esses escritores apresentam uma teologia com espinha dorsal, corajosamente ereta contra o pensamento secular e os movimentos de secularização dentro do evangelicalismo. Mas algumas dificuldades permanecem. Não consigo encontrar nessa literatura qualquer afirmação clara de que a Escritura contém suas próprias normas epistemológicas distintas, diferentes das normas do pensamento secular. Schaeffer, de fato, deu a impressão de que os filósofos seculares gregos afirmaram um conceito adequado de verdade – "verdade verdadeira" ou "verdade objetiva" – que havia se perdido com o surgimento da dialética de Hegel. E a apologética de Schaeffer foca, em alguma medida, a "verdade objetiva" como uma abstração, em vez de um tipo distintivo de verdade, a Palavra divina, que é idêntica ao próprio Cristo. Nesse sentido, o movimento de Schaeffer também não tem sido completamente consistente com a *sola Scriptura* reformada.

7. CONFESSIONALISMO

A recente *Declaração de Cambridge* da Aliança de Evangélicos Confessionais[25] busca recomendar às igrejas evangélicas um renovado confessionalismo. Ela é organizada em torno dos grandes *solas* da reforma protestante: Escritura, Cristo, graça, fé e glória a Deus. Muitas ênfases desse documento são bem-vindas e grandemente necessárias. Naturalmente, estou satisfeito com o fato de que o primeiro artigo reafirma a *sola Scriptura* e segue com a sentença: "Afirmamos tais verdades não pelo seu papel em nossas tradições, mas porque cremos que são centrais para a Bíblia".

O documento tem reconhecidamente a influência de David Wells. Na seção sobre a *sola Scriptura* lemos: "Técnicas terapêuticas, estratégias de *marketing* e as apostas do mundo do entretenimento, e não a Palavra de Deus, muitas vezes têm ditado o que a igreja quer, como funciona e o que oferece". A discussão prossegue para dizer que, nessas e em outras áreas às quais Wells tem dado atenção, a mensagem da igreja deve ter como base a Escritura, não a cultura. Isso é bem verdade. Mas, como nos livros de Wells, creio que algo mais precisa ser dito. A tentativa que as igrejas têm feito de aprender com os terapeutas, marqueteiros e consumidores não é, a meu ver, motivada por incredulidade pura e simples. Se a falta de fé é um fator, existe também o motivo de tentar alcançar o mundo, aplicar os princípios escriturísticos de um modo que seja relevante ao mundo presente e comunicável aos que estão fora da igreja. As forças e fraquezas desse documento são similares, então, às forças e fraquezas dos próprios escritos de Wells.

De maneira positiva, o documento recomenda um retorno às atitudes e convicções de um período anterior:

> A fidelidade da igreja evangélica no passado contrasta nitidamente com sua infidelidade no presente. No princípio deste mesmo século, as igrejas evangélicas sustentavam um empreendimento missionário admirável e edificaram muitas instituições religiosas para servir à causa da verdade bíblica e do reino de Cristo. Foi uma época em que o comportamento e as expectativas cristãs diferiam sensivelmente daqueles encontrados na cultura. Hoje raramente diferem. O mundo evangélico de hoje está perdendo sua fidelidade bíblica, sua bússola moral e seu zelo missionário.[26]

A última sentença é uma grande verdade, mas o resto do parágrafo me parece bastante ingênuo em sua apreciação da cristandade evangélica no início do século 20. O movimento missionário daqueles dias foi, de muitas formas, algo maravilhoso, mas foi apoiado e instigado pelo imperialismo das nações ocidentais, não algo inteiramente contracultural, nem era inequivocamente justo. O documento, como

[25] Estou trabalhando aqui com uma versão fotocopiada do documento, sem data da publicação.
[26] *Declaração de Cambridge*, 5.

os livros de Wells, nos convida a uma nostalgia por épocas passadas. Isso, a meu ver, é uma cana quebrada. Também nos chama de volta a uma grande fidelidade à Escritura. Esse é um elemento forte no documento, mas que precisa ser descrito em detalhes: o que a Escritura diz sobre missões, crescimento de igreja, *marketing*, em oposição às noções prevalecentes em nossa cultura hoje? Precisamos de um documento que nos dê uma orientação positiva, em vez de simplesmente contestar as tendências atuais.

Certamente sou a favor de um renovado confessionalismo, se isso significar uma melhor apreciação pelo ensino dos *solas* da Reforma, aliás, pelos ensinos distintivos da fé reformada. O argumento deste artigo, contudo, deve nos ajudar a nos prevenir contra certos abusos da posição confessionalista, tais como (1) enfatizar as confissões e tradições como se tivessem a mesma autoridade da Escritura; (2) igualar *sola Scriptura* à aceitação das tradições confessionais;[27] (3) automática suspeição de qualquer ideia que venha de fontes fora da tradição; (4) focar sobre problemas históricos em vez de tratar dos perigos do presente; (5) enfatizar diferenças com outras tradições confessionais até a virtual exclusão de pontos que são reconhecidamente comuns,[28] e (6) falhar em encorajar a autocrítica dentro das comunidades confessionais, teológicas e denominacionais específicas.

Uma reafirmação do confessionalismo para nosso tempo deve repudiar aquilo que comumente se entende como uma equação entre confessionalismo e tradicionalismo. Em vez disso, deve reiterar a doutrina da *sola Scriptura* tal como a temos na *Confissão de Westminster*: uma doutrina que encoraje a reflexão cuidadosa sobre os movimentos do nosso tempo, em vez das condenações exageradas; e que desencoraje as noções românticas sobre o passado. Uma doutrina da *sola Scriptura* deve, de fato, na prática, nos dirigir aos nossos padrões, à própria Escritura, e não a generalizações sobre tendências históricas.

8. CONCLUSÕES

De muitas maneiras podemos melhorar as análises de Wells por meio de uma aplicação mais consistente da *sola Scriptura*: podemos ver mais plenamente os caminhos nos quais a cultura moderna se afastou do padrão de Deus, mas também entender como usar certos elementos dessa cultura com a bênção de Deus. *Sola Scriptura*, que é geralmente visto como uma doutrina limitadora, estreita, na verdade abre a nossa visão para contemplar uma maior complexidade na cultura

[27] De fato, como argumentei, seria mais preciso derivar deste princípio uma postura crítica em relação às tradições.

[28] Para mais observações sobre esse assunto, veja meu *ER*, agora já esgotado. Ele também está disponível em http://www.frame-poythress.org/frame_books.htm.

moderna que, de outro modo, não reconheceríamos. E essa é uma doutrina *libertadora* no sentido de que nos dá maior liberdade do que qualquer mero tradicionalismo ou *via negationis* poderia dar. Ao mesmo tempo, ela apresenta restrições verdadeiras sobre o uso da cultura com maior clareza e nos dá orientação para evitar as armadilhas dos modernistas e os "acomodacionistas" evangélicos.

A ênfase de Westminster na *sola Scriptura*, portanto, nos dá uma poderosa ferramenta para a análise crítica da cultura, algo raramente encontrado em qualquer parte dos estudos evangélicos. Ela nos guarda tanto do secularismo quanto do tradicionalismo. Seremos sábios em enfatizar esse princípio continuamente, sem comprometê-lo ou nos esquecer de aplicá-lo a cada ponto de controvérsia.

A Escritura, portanto, deve ter a primazia em relação à história, à sociologia, ou a qualquer outra ciência. É a Escritura que dá suporte às normas de tais ciências e que governa o ponto de partida, método e conclusões de cada uma delas.[29]

[29] Este artigo servirá como minha resposta a "The Study of Theology Revisited: A Response to John Frame", de Richard Muller, WTJ 56 (outono de 1994): 409–417. Eu não havia tratado especificamente dos argumentos de Muller, assim como ele não abordou os meus. Mas sua resposta ainda me deixa com a impressão de que seu método teológico, a fim de evitar alguns aspectos da circularidade hermenêutica, dá prioridade ao estudo histórico neutro ou autônomo em prejuízo dos princípios metodológicos da própria Escritura.

Apêndice D

TRADICIONALISMO

> *Nota*: este ensaio sobre *sola Scriptura* e tradições suplementa os capítulos 32, 37 e 38 do presente volume. Também lida, em alguma medida, com a tradição teológica liberal discutida nos capítulos 3–7.

Um dos maiores problemas, hoje, na teologia evangélica e reformada, é a tendência ao tradicionalismo. Espero, neste artigo, delinear alguns passos no sentido de analisar esse perigo e prescrever seu antídoto, a doutrina reformada da *sola Scriptura*.[1]

TRADICIONALISMO E *SOLA SCRIPTURA*

Tradicionalismo é algo difícil de definir. É correto e apropriado reverenciar a tradição, uma vez que Deus tem levantado, ao longo dos anos, muitos mestres para sua igreja que, por meio de seus escritos, continuam falando a nós. Um mestre na igreja não perde sua autoridade quando morre. Assim, Deus deseja que aprendamos desses mestres do passado, ou, em outras palavras, da tradição. Por outro lado, a doutrina protestante da *sola Scriptura* nos ensina a imitar os reformadores, que testavam cada tradição humana, mesmo os ensinos dos mais respeitados mestres da igreja, pela Palavra de Deus.

O tradicionalismo existe onde o *sola Scriptura* é violado, seja acrescentando ou subtraindo algo da Palavra de Deus (Dt 4.2). Fazer subtração à Palavra é contradizer ou negligenciar seu ensino. Fazer acréscimo à Palavra é dar ao ensino humano o tipo de autoridade que pertence somente à Palavra de Deus (Is 29.13–14; Mt 15.8–9). Uma reverência demasiada pela tradição pode conduzir a esses dois erros.

Neste artigo, focarei sobre um modo pelo qual os teólogos evangélicos e reformados são tentados a fazer adições à Palavra de Deus: buscando resolver questões teológicas substantivas com base em tradições históricas, sem examinar as Escrituras.

Esse erro no método teológico, obviamente, tem sido característico da teologia católica romana desde antes da Reforma, e era uma das principais queixas dos

[1] Já tratei anteriormente desses temas, em meus livros ER e CWM e no texto "In Defense of Something Close to Biblicism", publicado no *WTJ* 59 (1997), p. 269–318, com respostas a Richard Muller e David Wells. Também participei de um debate por *e-mail* sobre este e outros assuntos com Darryl Hart no início de 1998, disponível em http://www.frame-poythress.org. Veja também meu artigo "A Theology of Opportunity: Sola Scriptura and the Great Commission", disponível em http://www.frame-poythress.org/ frame_articles/1999Antigo Testamentoheology.htm.

reformadores contra o magistério romano. Ele tem sido, também, característico da teologia liberal dos últimos séculos. A teologia liberal é, ao menos em definição, a tentativa de apresentar a mensagem cristã em alguma outra base que não a da infalível autoridade da Escritura.[2] É claro que os liberais usam a Escritura em suas obras teológicas, mas eles se reservam o direito de discordar dela. Assim, em última análise, estão agindo de forma independente, baseando seus pensamentos na sabedoria humana, na tradição humana.

Como os liberais chegam a conclusões teológicas sem apelar para a autoridade última da Escritura? Não é fácil. Eles basicamente apelam para a tradição cristã. Com algumas exceções, os liberais não gostam de apresentar sua obra como sendo fruto de mera especulação. Eles querem ser reconhecidos como mestres cristãos, como membros da comunidade teológica histórica. Por isso, buscam se posicionar dentro da tradição teológica da igreja. Mencionarei três modos pelos quais eles fazem isso, usando minha própria nomenclatura:

1. *Identificação*: escolhendo um movimento histórico ou contemporâneo e endossando-o, permitindo que ele estabeleça padrões para a verdade.
2. *Antítese*: escolhendo um movimento histórico e opondo-se a ele, tornando-o um caso paradigmático de erro (assim, o sistema de teologia liberal tem tipicamente demonizado especialmente o "fundamentalismo" moderno e os teólogos protestantes pós-Reforma).
3. *Triangulação*: identificando dois ou mais movimentos históricos que se pensa ser de algum valor, identificando fraquezas nesses movimentos e definindo uma nova posição que supostamente supera tais fraquezas.[3]

Quando eu estudava na Universidade de Yale, em meados dos anos 1960, os cursos rotulados de *Teologia Sistemática* eram, na verdade, cursos sobre história da teologia liberal desde Friedrich Schleiermacher (a teologia anterior a Schleiermacher era chamada de *História da Doutrina*). Não importava o movimento que o professor houvesse desposado (teologia do processo, teologia narrativa, o individualismo kierkegaardiano, etc.), desde que houvesse a "identificação". O fundamentalismo ou ortodoxia protestante proviam a "antítese". A triangulação era o método recomendado aos estudantes para que desenvolvessem suas próprias

[2] Por *liberal* me refiro à inteira tradição, do racionalismo iluminista ao presente, que agora domina o sistema de discussão teológica e o treinamento ministerial em grandes denominações. Isso inclui não apenas o "velho liberalismo" de Albrecht Ritschl e Adolf von Harnack, mas também a neo-ortodoxia, a teologia existencial, a teologia secular, a teologia da libertação, o pós-liberalismo e outros movimentos.

[3] Esses três métodos formam uma tríade hegeliana de tipos.

perspectivas teológicas. Karl Barth punha uma ênfase exagerada na transcendência; Rudolf Bultmann, na imanência; assim, os estudantes eram encorajados a irem além de ambos, a tomar uma posição que fizesse justiça às visões de Barth e Bultmann, sem cair em tais indefensáveis extremos. Fazendo sua própria triangulação, alguns professores apontavam para as teologias "futuristas" de Jürgen Moltmann, Gustavo Gutiérrez e Wolfhart Pannenberg, nas quais o futuro provê a transcendência e o movimento concreto da história provê a imanência. Porém, mais importante ainda, os estudantes eram estimulados a seguir um caminho próprio e, triangulando entre os movimentos que os inspiravam, desenvolverem suas próprias marcas teológicas distintivas.

TRADICIONALISMO EVANGÉLICO

Muitas vezes os eruditos evangélicos se formam em instituições liberais e, assim, não é de surpreender que os métodos de identificação, antítese e triangulação também tenham entrado na teologia evangélica, algumas vezes em razão de uma preocupação genuína com a *sola Scriptura*. Certamente não há nada de errado com os três métodos em si, desde que a Escritura forneça as normas para avaliação. Mas usá-los sem normas bíblicas (como nos exemplos da minha experiência em Yale) descamba para a autonomia teológica e a perda da *sola Scriptura*.

A maioria dos teólogos na tradição evangélica confessa a *sola Scriptura*. Mas, paralelamente a essa confissão, tem surgido uma crescente ênfase sobre a tradição.

Trinta anos atrás, os mais conhecidos estudiosos evangélicos eram apologetas, eruditos bíblicos e teólogos sistemáticos (Gordon Clark, Carl F. H. Henry, E. J. Carnell, Cornelius Van Til, F. F. Bruce, J. I. Packer).[4] Hoje, os líderes acadêmicos evangélicos estão largamente no campo da Teologia Histórica, ou são teólogos sistemáticos que enfatizam grandemente a história da igreja: Donald Bloesch, Robert Godfrey, Stanley Granz, Hendrik Hart, Michael Horton, George Marsden, Alister McGrath, Richard Muller, Mark Noll, Thomas Oden, David Wells e outros.[5]

Em adição, devemos notar (1) o movimento em direção a um renovado confessionalismo conduzido pela *Aliança de Evangélicos Confessionais*, e (2) recentes "conversões" do povo de formação evangélica a comunhões que dão mais ênfase às tradições históricas da igreja: Anglicanismo, Catolicismo romano, Catolicismo ortodoxo.

[4] Bruce e Packer também foram, como se sabe, historiadores. Mas, durante os anos de 1960, eram mais conhecidos, respectivamente, pela erudição bíblica e teologia sistemática.

[5] Esclareço que tenho profundo respeito por esses homens e pela qualidade dos estudos que desenvolvem. Minha crítica ao historicismo evangélico, que pode, em parte, se aplicar a esses irmãos, não pretende de modo nenhum desonrá-los ou menosprezar suas realizações.

O que está por trás dessas tendências? Uma resposta adequada a essa pergunta provavelmente exige historiadores do calibre dos homens que listei acima. Mas aqui estão algumas sugestões que fazem algum sentido para mim.[6]

1. Exposição evangélica aos métodos da teologia liberal

As estrelas acadêmicas do evangelicalismo são, em grande medida, escolhidas pelo sistema acadêmico liberal e secularista vigente. Aqueles dentre os evangélicos cujos estudos são mais admirados são os que conseguiram seus títulos ou obtiveram nomeação em renomadas universidades seculares. O sistema acadêmico secular, obviamente, não recompensa teólogos que extraem suas conclusões da divina e infalível autoridade da Escritura. Mas evangélicos talentosos podem se dar bem no meio secular se escreverem suas teses e concluírem suas frases em termos *históricos*. Não se pode, por exemplo, esperar que a Universidade de Oxford conceda um PhD a uma tese que defenda a inerrância bíblica. Mas não é difícil imaginar tal título sendo dado a um trabalho sobre a *história* da doutrina da inerrância, na qual as avaliações do próprio escritor são expressas em termos da identificação,[7] antítese e triangulação.

Se um candidato evangélico a doutorado tem um viés em favor da teologia do século 16, em vez da do século 19 ou 20, o sistema secular normalmente não considerará essa atitude como um tipo de afronta, conquanto ele respeite os métodos e padrões aprovados pelo sistema. De fato, os orientadores do candidato e seus leitores podem considerar seu viés como uma espécie singular de fossilismo, uma encantadora afetação adequada à vocação acadêmica.

Assim, tem sido natural para os evangélicos focar nos estudos e métodos históricos, mesmo quando procuram dar algum suporte normativo às características evangélicas.

Isso não é errado, em minha opinião. Não implica necessariamente comprometimento. Faz-se o que pode ser feito em tal situação. E isso está acontecendo já há bastante tempo. Lembro-me que, quando o erudito reformado John H. Gerstner ensinou no liberal *Pittsburgh Theological Seminary*, ele exerceu a função de professor de História da Igreja, embora, a meu ver, a maioria dos seus interesses estivesse nos campos da Teologia Sistemática e Apologética. Por sustentar convicções conservadoras, ele não foi convidado a ensinar Teologia Sistemática, mas ministrou cursos regulares em "história" de várias doutrinas: autoridade bíblica,

[6] Para os que estão familiarizados com minhas "perspectivas", as três sugestões a seguir podem ser classificadas respectivamente como situacional, normativa e existencial.

[7] É claro que, em tal contexto, o estudioso deve se identificar com um movimento que tenha a aprovação do sistema liberal vigente.

justificação e assim por diante. Gerstner exerceu uma tremenda influência. R. C. Sproul atribui seu *Ligonier Ministries* à inspiração teológica de Gerstner.

Embora a ênfase sobre a história possa certamente ser justificada pelo valor inerente dos estudos históricos e pela pragmática da posição marginal do evangelicalismo no mundo acadêmico, há uma desvantagem. Os estudiosos podem[8] adquirir o hábito de usar os métodos de identificação, antítese e triangulação, sem tomar o cuidado necessário para encontrar os padrões bíblicos de avaliação.[9]

a. Identificação: eles podem, algumas vezes, ligarem-se a algum movimento no passado ou presente que cheguem a virtualmente considerar como um padrão de verdade.[10] Nos círculos reformados, essa tendência conduz a um fervoroso tradicionalismo, no qual não somente as confissões, mas também as práticas extraconfessionais da tradição reformada, em áreas como culto, evangelismo e cuidado pastoral são postas acima de questionamento. Em uma atmosfera de tal tradicionalismo, não é possível considerar uma reforma futura, além daquela que acompanhou o próprio período da Reforma. Não há uma contínua reforma dos padrões e práticas da igreja pela confrontação com a Escritura. Assim, não há nenhum modo no qual novas práticas, dirigidas às necessidades do tempo presente, possam ser consideradas ou avaliadas teologicamente. Isso é irônico, porque uma das mais básicas convicções da própria tradição reformada é a *sola Scriptura*, que demanda reforma contínua, *sempre reformanda*. Neste ponto, o tradicionalismo reformado é profundamente antitradicional.

Em outros círculos influenciados pelo evangelicalismo, há uma identificação com o feminismo evangélico. *The Ordination of Women,*[11] de Paul K. Jewett, é tão

[8] Não estou dizendo, obviamente, que estudar em instituições liberais conduz *necessariamente* a essas distorções. Alguns estudantes têm resistido a essas influências com êxito, sendo J. Gresham Machen um notável exemplo. Mas, sendo a natureza humana caída como é, não é de surpreender que alguns tenham sucumbido a essas tentações.

[9] Usei o exemplo de David Wells em meu "In Defense of Something Close to Biblicism", citado em nota anterior. Veja também meu comentário sobre Richard Muller, "Muller on Theology", *WTJ* 56 (primavera de 1994), p. 133–151. Veja também comentários sobre Hart, Marva Dawn e outros, em CWM.

[10] Hart, no debate anteriormente citado, descreve a tradição reformada como um tipo de *pressuposição*, no sentido vantiliano do termo. Em outras partes do debate, ele afirma crer na *sola Scriptura*, o que não é muito digno de crédito, em vista de sua enorme reverência pela tradição. Ele expressa terror de se apartar, no mais mínimo que seja, da tradição reformada, comparando esse terror ao que Lutero experimentou com a perspectiva de ruptura de comunhão com a Igreja de Roma.

[11] Grand Rapids: Eerdmans, 1980. Sua última teologia sistemática, *God, Creation, and Revelation: A Neo-Evangelical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), também afirma o

fortemente governado por pressupostos feministas que até mesmo a autoridade do apóstolo Paulo é questionada.

b. *Antítese*: tais estudiosos tendem também a focar sobre outros movimentos que servem de paradigma de erro. Nos círculos reformados, esses movimentos geralmente incluem o Catolicismo romano, o Arminianismo, o movimento carismático, o dispensacionalismo e movimentos contemporâneos, como o liberalismo, Marxismo, feminismo e a cultura "pop". Não sou defensor de qualquer desses movimentos e os vejo como profundamente falhos. Mas penso que é errado fazer deles *paradigmas* de erro, de modo que nada verdadeiro ou bom possa jamais ser encontrado em qualquer deles. Nosso mundo é caído, mas também é objeto da graça comum e especial de Deus. Portanto, tanto o bem como o mal podem ser encontrados em todas as pessoas e instituições sociais.[12]

Mas, às vezes, quando lemos teologia evangélica, fica a impressão de que é errado encontrar qualquer coisa boa em tais movimentos, ou mesmo formular nossas próprias posições a fim de "tornar insensível nosso testemunho" contra esses movimentos. É quase como se uma teologia não pudesse ser genuinamente reformada a menos que se posicione de modo muito nítido contra esses outros movimentos.

Na pior das hipóteses, esse método da antítese se torna uma *via negativa*: tentamos definir a verdade olhando para um movimento de que não gostamos e definimos nossa posição própria em oposição a tal movimento. Assim, ironicamente, o falso movimento se torna, por uma inversão lógica, o padrão de verdadeiro Cristianismo. A antítese se torna uma forma perversa de teologia natural. Mas certamente isso é errado. Devemos definir a mensagem cristã de forma positiva, a partir da clara revelação da Palavra de Deus. Considero a *via negativa* como fatal para a doutrina da *sola Scriptura*.

c. *Triangulação:* é quando eruditos evangélicos treinados nos métodos da teologia liberal buscam desenvolver formas novas e atuais de evangelicalismo pelo método da triangulação. Vejo alguma evidência disso em *A teologia do século 20*,[13] de Stanley

movimento feminista e adota o igualitarismo sexual como um dos seus principais temas estruturais. Veja páginas 13–14, 322–325, e os sermões da pastora Marguerite Shuster incluídos no livro.

[12] Mantenho uma visão de antítese vantiliana entre a igreja e o mundo, entre verdade e erro. Mas o próprio Van Til reconhece a importância da graça comum e fala de uma "mistura de verdade e erro" no pensamento dos incrédulos. Ele também reconhece que a antítese no sentido bíblico apropriado requer definição com base nos padrões bíblicos não com base na nossa avaliação autônoma dos movimentos históricos. Veja meu *CVT*, especialmente o capítulo 15.

Grenz e Roger Olson, na qual tudo gira em torno dos conceitos de transcendência e imanência e o desafio dos evangélicos é buscar um "equilíbrio" que Kant, Karl Barth, Paul Tillich e outros falharam em alcançar. Minha resposta: não busque equilibrar as noções profundamente equivocadas de transcendência e imanência encontradas na teologia liberal, antes, volte-se para a Bíblia.

Também creio que a "teologia relacional" de Clark Pinnock, Richard Rice, David Basinger e outros é essencialmente uma triangulação entre o Arminianismo tradicional e a teologia do processo. O Arminianismo não preserva de forma adequada seu próprio conceito de livre-arbítrio em razão de sua afirmação da presciência divina. A teologia do processo supera esse problema, negando a presciência, mas o deus deles é tão imanente que não se distingue claramente do mundo. Logo, teologia relacional: Deus é transcendente, mas não tem conhecimento completo do futuro. Teria sido melhor, a meu ver, para Pinnock e outros, se olhassem com mais atenção para a Escritura.[14] Um olhar mais cuidadoso para a Escritura os conduziria à questão central de seu sistema: a visão libertária do livre-arbítrio humano.

2. Enfado evangélico acerca do debate da inerrância

A "batalha pela Bíblia" virtualmente definiu evangelicalismo americano desde o tempo de B. B. Warfield até muito recentemente. Nos primeiros dias daquele período, a batalha era contra os liberais, que se definiam, de fato, como opostos à inerrância bíblica. Em meados da década de 1960, contudo, tornou-se evidente que alguns, dentro da tradição evangélica, também encontravam dificuldades em afirmar a inerrância bíblica, e a batalha tornou-se feroz tanto fora quanto dentro do movimento evangélico. O Concílio Internacional sobre a Inerrância Bíblica realizou conferências e publicou um grande número de escritos sobre o assunto, antes de ser desfeito, mas continua a ser debatido até onde essa discussão tem conduzido o movimento do evangelho.

Uma vez que a inerrância tem sido mencionada frequentemente como a doutrina que define o evangelicalismo contra seus rivais liberais protestantes, o questionamento da inerrância dentro do evangelicalismo conduz a uma profunda crise de identidade. Os adeptos da inerrância "parcial" ou "limitada" não eram liberais; eram sobrenaturalistas que sustentavam "fundamentos" tradicionais

[13] São Paulo, SP: Editora Cultura Cristã, 2003.

[14] Entendo que seus escritos incluem argumentos exegéticos, mas os considero bastante implausíveis. Ironicamente, parece-me que sua exegese cai no erro que ele regularmente atribui aos calvinistas: suas conclusões exegéticas são guiadas por seus dogmas. Para minha resposta à teologia relacional, veja *DG* e *NOG*.

(nascimento virginal, milagres, expiação vicária, ressurreição física, segunda vinda), *exceto* o da inerrância bíblica. Mas, com essa tão profunda divisão sobre uma questão central, como pode a família evangélica permanecer unida?

Há diferentes respostas para essa questão entre os evangélicos. Alguns adeptos da inerrância simplesmente encaram seus oponentes como pessoas que estão fora do movimento. Outros tentam reconhecer a base comum restante, juntamente com as diferenças. As questões de inerrância, ao menos alguma vezes, acabam se tornando questões de interpretação (*e.g.*, a questão sobre se Gênesis 1 ensina uma sequência temporal da criação divina em um dia de vinte e quatro horas), e a compreensão crescente desse fato levou alguns, em ambos os lados, a verem a questão como não sendo algo assim tão preto no branco. E houve uma *reaproximação* até mesmo das partes mais distantes: estudiosos da tradição liberal estavam levando a Bíblia mais a sério e chegando a conclusões mais conservadoras em questões históricas e dogmáticas. Assim, a diferença entre evangélicos e liberais estreitou-se, parecendo, em alguns casos, ser um *continuum*, em vez de uma antítese.

Com esses desdobramentos, sobreveio certo relaxamento quanto ao debate sobre a inerrância. Há, hoje, muito menos interesse, mesmo entre os que são comprometidos com uma forte visão da inerrância, em provar o direito da Bíblia sobre cada questão da história, geografia e ciência do que havia vinte anos atrás. Além disso, alguns têm sentido a necessidade de uma metodologia comum que capacite os que creem na inerrância, os evangélicos que creem na inerrância limitada e os liberais a trabalharem juntos sem discutir a todo o instante a precisão dos detalhes dos textos bíblicos.

A metodologia é essencialmente a dos estudos históricos. Quando Wolfhart Pannenberg, vindo de uma tradição liberal, declarou a necessidade de verificar todas as afirmações teológicas pelos (religiosamente neutros) estudos históricos, ele foi aplaudido por muitos evangélicos.[15] Eles perceberam essa afirmação como uma exigência por evidências apologéticas. E, de fato, muitos evangélicos com diferentes convicções sobre a inerrância e muitos liberais de diferentes linhas estão, agora, trabalhando juntos para desenvolver teologia seguindo este modelo.

Mas uma teologia religiosamente neutra, baseada em estudos históricos, deve encontrar seus padrões de verdade em qualquer outro lugar que não na Escritura. E, assim, os métodos desse tipo de teologia tendem a ser os métodos da identidade, antítese e triangulação já discutidos neste artigo, em vez de qualquer apelo direto e

[15] Para saber por que *não* apoio a neutralidade religiosa na apologética, história e teologia, veja meu AGG e CVT. Veja também os artigos já mencionados, "Muller on Theology" e "Em defesa de algo próximo ao biblicismo". Por *neutralidade religiosa* quero dizer o estudo no qual os padrões últimos de verdade são encontrados em qualquer outro texto que não na Escritura.

detalhado aos textos bíblicos.

3. Vergonha evangélica acerca de limitações passadas

Os evangélicos foram, muitas vezes, neste século, chamados a se reexaminarem. O livro *The Uneasy Conscience of American Fundamentalism*, [16] de Carl Henry, castigou os evangélicos em razão da pobre erudição e por se retirarem das questões de justiça social. O "novo" evangelicalismo do período pós-guerra tentou reconstruir o fundamentalismo seguindo as linhas sugeridas por Henry e outros. No debate sobre a inerrância, por volta de 1967–1990, novamente a própria natureza do evangelicalismo esteve em discussão.

Enquanto isso, outros evangélicos acharam que sua tradição carecia dos sentidos das grandes tradições da igreja. O evangelicalismo, ao que parecia, não estava bem conectado com as raízes do Cristianismo: os pais da igreja, Agostinho, os pais ortodoxos, as grandes tradições litúrgicas do Catolicismo e do Protestantismo. Isso estava ligado ao sentimento de que o evangelicalismo era liturgicamente inadequado: muito simplista, sem um senso de transcendência ou profundidade, sem valor estético, culturalmente limitado. Alguns evangélicos estudaram cuidadosamente as grandes tradições da igreja, e alguns desertaram para organismos eclesiásticos que normalmente não são considerados evangélicos: Anglicanismo, Catolicismo romano, Catolicismo ortodoxo.

Outros se mantiveram dentro das igrejas evangélicas, mas pediram às suas denominações um respeito maior pelas grandes tradições cristãs. Aplaudo este desenvolvimento como sintoma do despertamento de um ecumenismo bíblico.[17] Mas, na medida em que esse movimento representa um enfraquecimento do princípio da *sola Scriptura*, temo que seu impulso último seja contrário a qualquer ecumenismo, pois será privado da única base firme para uma reunião da igreja.

Naturalmente, tais desenvolvimentos vieram por meio dos estudos históricos, e têm tanto pressuposto quanto confirmado uma avaliação mais alta da importância da tradição do que tem sido comum no evangelicalismo. De fato, as conversas com ex-evangélicos que debandaram para outros movimentos gira em torno do tema da *sola Scriptura*. Convertidos do evangelicalismo normalmente relatam que o ponto de mudança se deu com um questionamento radical da *sola Scriptura*, levando a uma identificação da tradição (que, é claro, *inclui* a Escritura) como a fonte fundamental de revelação.

[16] Grand Rapids: Eerdmans, 1947.

[17] Veja *ER*.

OS RESULTADOS DO TRADICIONALISMO

Como alguém comprometido de coração e alma com o princípio da *sola Scriptura*, considero a tendência ao tradicionalismo algo muito infeliz. Ele tem, a meu ver, enfraquecido o testemunho evangélico em nosso tempo.

1. Tem aprisionado a consciência dos cristãos em áreas nas quais a Escritura nos dá liberdade. Os tradicionalistas têm insistido com frequência, por exemplo, que a música popular é sempre e completamente inadequada para uso no culto cristão. Mas onde a Escritura diz isso? Qual o princípio bíblico implícito nessa afirmação? Como esse escrúpulo se harmonizaria com o desejo de Paulo de fazer-se "de tudo para com todos, com o fim de, por todos os modos, salvar alguns" (1Co 9.22)?[18] O argumento contra o uso da música contemporânea na adoração é amplamente baseado em um argumento histórico sobre o início do gênero e sua incompatibilidade com certas tradições.[19]
2. Isso tem, portanto, levado a divisões desnecessárias e partidarismos entre as igrejas e denominações, o que desagrada o nosso Senhor (Jo 17; 1Co 1–3).
3. O tradicionalismo tem enfraquecido a base racional da teologia cristã na medida em que substitui uma argumentação baseada em exegese por uma que tem por base a história e a tradição. No Cristianismo, somente a Escritura possui a autoridade última. Argumentos baseados somente, ou majoritariamente, em tradições (sejam evangélicas ou não) não serão persuasivos ao coração dos cristãos.
4. Muitos argumentos tradicionalistas devem ser classificados como falácias genéticas. Por exemplo, às vezes ouvimos o argumento de que alguma coisa é boa (*e.g.*, a liturgia reformada) porque se trata da tradição reformada.[20] Isso pressupõe que tudo o que está ligado historicamente à tradição reformada é bom. Logo, ou a tradição reformada em si é a norma última ou o argumento é uma falácia. Ou, de maneira negativa, algumas vezes ouvimos que um cântico vem da tradição da cultura pop, sendo, por isso, inadequado para o culto cristão. Esse é um argumento antitético, assim como o anterior era um

[18] NVI.

[19] Há, também, argumentos bíblicos que são bastante superficiais, baseados no pressuposto de que a música contemporânea na adoração não reflete, por exemplo, a transcendência de Deus. A meu ver, a ênfase na transcendência divina (santidade, majestade e poder) é uma das forças dessa música. Veja meu *CWM*.

[20] Esse tipo de coisa é ainda pior, é claro, quando uma ideia é adotada porque "soa" reformada e outra é rejeitada porque "soa" arminiana. Tenho com frequência encontrado esse tipo de pensamento superficial entre os estudantes de teologia.

argumento que apelava para a identificação. Ele só seria válido sob o pressuposto de que não há absolutamente nada de bom em toda a cultura pop – um pressuposto impossível de provar e estranho à visão bíblica da graça comum. É difícil, para mim, evitar a impressão de que o tradicionalismo é responsável por grande parte da má qualidade do pensamento e argumentação que encontramos hoje nos escritos evangélicos.[21]

5. O argumento tradicionalista ou historicista de que a igreja deve estar completamente separada da cultura moderna é difícil de conciliar com a Grande Comissão de Mateus 28.18–20. A postura bíblica para os cristãos não é se isolar do mundo, mas ir adiante e conquistar o mundo para Cristo. Não devemos ser "do" mundo, mas devemos estar "no" mundo. E, para cumprir o mandato evangelístico, devemos, em certa medida, nos tornar como o mundo, como a cultura dominante. Paulo diz: "fiz-me de tudo para com todos, com o fim de, por todos os modos, salvar alguns" (1Co 9.22).[22]

   Isso levanta a questão da comunicação, pois, como embaixadores de Cristo, devemos proclamar o evangelho nas linguagens do mundo. O movimento de música contemporânea na adoração é essencialmente uma tentativa de falar a linguagem musical que muitas pessoas estão falando hoje. Os tradicionalistas proibirão isso e exigirão que usemos uma música arcaica. Mas será que eles consideraram de forma adequada a ênfase de Paulo sobre a comunicação inteligível na adoração (1Co 14)?

6. Há sinais preocupantes de que alguns estão tentando *definir* os movimentos evangélico e reformado de um modo tradicionalista. Chamei a atenção para esse perigo na *Declaração de Cambridge*, da Aliança de Evangélicos Confessionais.[23] Também ouvi recentemente sobre uma conferência realizada por essa organização na qual um palestrante fez um ataque mordaz às formas contemporâneas de culto e música na adoração. Essas questões,

[21] Falo, com certeza, como um daqueles que têm sido "queimados" por críticos que atacaram meus escritos sem qualquer argumento significativo, mas meramente porque discordo das tradições com as quais eles se identificam. Veja, por exemplo, a troca entre Mark Karlberg e eu a respeito do meu livro *CVT* em *Mid-America Journal of Theology* 9, 2 (outono de 1993): 279–308.

[22] O argumento de que temos de evitar qualquer contaminação da cultura contemporânea em nossos meios de proclamação do evangelho me parece também estar em contradição com a exortação de Abraham Kuyper de trazer toda a cultura sob o domínio de Cristo (cf. Paulo em 2Co 10.5). Alguns aspectos da cultura – sua imoralidade e centralidade no eu – devem ser evitados. A Escritura nos diz o que evitar. Mas, em sua maior parte, a Escritura nos chama a conquistar, não a ocultar.

[23] Em meu artigo sobre o "biblicismo", citado em nota anterior.

> com certeza, são complexas, e eu certamente não insisto para que todos os evangélicos concordem comigo. Explorei esse assunto no espaço de um livro inteiro[24] e admito que há muito mais a ser dito. Fico feliz em ver essas questões sendo discutidas de forma livre e vigorosa. Contudo, desejo que a Associação veja o valor de apresentar mais do que uma visão dessas questões, já que, afinal, não são questões resolvidas pelas próprias confissões.

Esse é um tempo de definição para os evangélicos, especialmente para aqueles que, como eu, genuinamente desejam ser conhecidos como *confessionais*. E temo que a mensagem que as pessoas estão ouvindo nos escritos e conferências da Associação de Evangélicos Confessionais é que aqueles que são movidos pela Grande Comissão a falar para a glória de Deus na linguagem do nosso tempo não estão aptos a ostentar o nome de evangélicos. Isso sugere, penso eu, algo que é anacrônico, cismático e falso.

O ANTÍDOTO: *SOLA SCRIPTURA*

Nessa situação, o princípio reformado (tradicional!) da *sola Scriptura*, a suficiência da Escritura, precisa ser novamente escutado. A própria Escritura o proclama:

> Nada acrescentareis à palavra que vos mando, nem diminuireis dela, para que guardeis os mandamentos do SENHOR, vosso Deus, que eu vos mando (Dt 4.2; cf. 12.32; Js 1.7; Pv 30.6; Ap 22.18–19).

> Este povo se aproxima de mim e com a sua boca e com os seus lábios me honra, mas o seu coração está longe de mim, e o seu temor para comigo consiste só em mandamentos de homens (Is 29.13, que Jesus cite contra os tradicionalistas farisaicos em Mt 15.8–9).

> Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra (2Tm 3.16–17).

É claro que a Escritura não nos diz tudo que precisamos saber a respeito de tudo. Devemos buscar fora da Escritura instruções específicas sobre como consertar uma pia ou fazer reparos num automóvel. Mas a Escritura nos diz tudo o que Deus quer que saibamos, "todas as coisas necessárias para glória dele e para a salvação, fé e vida do homem" (*CFW* I.vi). A Escritura não nos diz como consertar um carro, mas nos diz como glorificar a Deus ao consertar um carro, a saber, fazendo-o "em nome do Senhor Jesus, dando por ele graças a Deus Pai" (Cl 3.17), e trabalhando "de todo o

[24] *CWM*.

coração, como para o Senhor e não para homens" (v. 23).

Mesmo em se tratando do culto, há algumas coisas que não podem ser derivadas da Escritura, "há algumas circunstâncias, quanto ao culto de Deus e ao governo da igreja, comuns às ações e sociedades humanas, as quais têm de ser ordenadas pela luz da natureza e pela prudência cristã, segundo as regras gerais da Palavra, que sempre devem ser observadas" (*CFW* I.vi). Assim, há espaço para a tradição. Mas a Escritura e somente a Escritura tem a palavra final. Nada fora da Escritura pode ser imposto como lei sobre o povo de Deus. Nenhum argumento meramente histórico, nenhuma crítica da cultura, nenhuma tradição humana, nem mesmo uma confissão da igreja pode ser a lei suprema para a igreja de Deus.

Alguns argumentarão que a igreja precede a Escritura. Em certo sentido isso é verdade. De Adão a Moisés não há nenhum registro claro de qualquer revelação escrita. Mas quando Deus concedeu sua Palavra escrita a Israel, essa Palavra passou a funcionar como seu pacto escrito com eles, a constituição escrita do povo de Deus. Esse documento pactual deve ser a mais alta autoridade para o povo de Deus, a Palavra do próprio Deus vivo. Assim, o povo não deveria fazer acréscimos ou subtrações à Palavra; não deveria se desviar para a esquerda ou para a direita. Abra aleatoriamente em qualquer página de Deuteronômio e você provavelmente encontrará admoestações para que se obedeça à lei de Deus, à lei escrita, em todos os seus mandamentos, estatutos, testemunhos, palavras, julgamentos e assim por diante.

A nova aliança em Jesus também é tema da Palavra de Deus escrita (2Tm 3.16–17). Não se permite que nenhuma sabedoria humana tenha precedência sobre a Escritura, nem permita aquilo que a Escritura proíbe ou proíba aquilo que a Escritura permite.

Logo, quando surgem questões a respeito do culto, devemos perguntar, em primeiro lugar, o que a Escritura ordena. O que ela exige? Quais são as áreas nas quais a Escritura nos deixa livres para tomar decisões dentro dos limites de seus princípios gerais?

Mesmo onde temos liberdade para fazer nossas próprias escolhas (como, creio, em relação ao estilo da música), ainda temos de avaliar as possibilidades. Há estilos de música contemporânea que são incompatíveis com os padrões bíblicos para o culto? Penso que sim. Mas se alguém quer argumentar que determinado estilo é incompatível com a Escritura, precisa demonstrar que entendeu cuidadosamente o que tal princípio significa, e não apenas que está se apoiando numa falácia genética, em argumentos históricos, ou em argumentos que pressupõem que a tradição nunca deve mudar. E terá de fazer justiça a *todos* os princípios bíblicos relevantes: não só à transcendência e à santidade de Deus, mas também à Grande Comissão e à importância de edificar os que cultuam.

Portanto, a *sola Scriptura* nos proíbe de tornar a tradição absoluta ou de pôr as conclusões de estudos históricos no mesmo nível da Escritura. Assim, esse princípio é uma carta de liberdade para o cristão, no entanto, a Escritura, com certeza, restringe essa liberdade de várias maneiras. O jugo de Cristo é leve e, quando levamos este jugo sobre nós, deixamos o jugo tirânico daqueles que desejam impor suas tradições como lei. Que Deus nos permita compreender e celebrar seu suave fardo e sua maravilhosa liberdade.

Bibliografia

American Heritage College Dictionary. 3ª- ed. Boston e Nova York: Houghton Mifflin Co., 2000.

Aquino, Tomás de. *Summa Theologiae*. 1.265–1.274.

Atenágoras. *A Plea for the Christians*. Disponível em: http://www.monachos.net/content/patristics/patristictexts/313-athenagoras-plea-link.

Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.

Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. Nova York: Dover, 1946.

——— (org.). *Logical Positivism*. Glencoe, IL: Free Press, 1959.

Bahnsen, Greg. "The Inerrancy of the Autographa." *In:* Norman Geisler (org.). *Inerrancy*, p. 156–59. Grand Rapids: Zondervan, 1979.

Baillie, John. *The Idea of Revelation in Recent Thought*. Nova York: Columbia University Press, 1956.

Barker, William S. & W. Robert Godfrey (orgs.). *Theonomy: A Reformed Critique*. Grand Rapids: Zondervan, 1990.

Barr, James. *Old and New in Interpretation*. Londres: SCM Press, 1966.

Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Vol. 1.1, *The Doctrine of the Word of God*. Nova York: Scribner, 1936.

———. *Church Dogmatics*. Vol. 2.1, *The Doctrine of God*. Nova York: Scribner, 1957.

———. *Church Dogmatics*. 4 vols. Edimburgo: T&T Clark, 1936–56.

———. *The Holy Ghost and the Christian Life*. Londres: Muller, 1938.

———. *The Theology of the Reformed Confessions*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.

Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics*. Vol. 1. Grand Rapids: Baker, 2003.

Beale, G. K.; D. A. Carson. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

Beegle, Dewey M. *The Inspiration of Scripture*. Filadélfia: Westminster Press, 1963.

Berkouwer, G. C. *Holy Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

Bilheimer, Robert S. (org.). *Faith and Ferment*. Mineápolis: Augsburg, 1983.

Bloesch, Donald. *Holy Scripture: Revelation, Inspiration and Interpretation*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994.

The Book of Church Order. Office of the Stated Clerk of the General Assembly of the Presbyterian Church in America, 2008.

Bouma, Hessel, *et al*. *Christian Faith, Health and Medical Practice*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

Bromiley, Geoffrey. *Historical Theology: An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
Brunner, Emil. *The Divine Imperative*. Filadélfia: Westminster Press, 1947.
———. *Dogmatics*. Vol. 1, *The Christian Doctrine of God*. Filadélfia: Westminster Press, 1950.
———. *Truth as Encounter*. Filadélfia: Westminster Press, 1964.
Buber, Martin. *I and Thou*. 2ª- ed. Nova York: Scribner, 1958.
Calvino, João. *Calvin's Commentaries*. Disponível em: http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.i.html.
———. *The Institutes of the Christian Religion*. 2 vols. Filadélfia: Westminster, 1960.
Carson, D. A. (org.). *Worship: Adoration and Action*. Grand Rapids: Baker, 1993.
Carson, D. A.; John D. Woodbridge (orgs.). *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Grand Rapids: Baker, 1995.
———. *Scripture and Truth*. Grand Rapids: Zondervan, 1983.
Clark, Gordon H. *Religion, Reason and Revelation*. Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1961.
Coleman, Richard. "Reconsidering 'Limited Inerrancy.'" *JETS* 17 (1974): 207–214.
Committee on Biblical Authority of the Christian Reformed Church. *The Nature and Extent of Biblical Authority*. Grand Rapids: Board of Publications of the Christian Reformed Church, 1972.
Conn, Harvie M. (org.). *Inerrancy and Hermeneutic*. Grand Rapids: Baker, 1988.
Conn, Harvie M.; Samuel F. Rowen (orgs.). *Missions and Theological Education in World Perspective*. Farmington, MI: Associates of Urbanus, 1984.
Dawn, Marva. *Reaching Out without Dumbing Down*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
De Graaff, Arnold H.; Calvin Seerveld. *Understanding the Scriptures*. Toronto: Association for the Advancement of Christian Scholarship, 1968.
Dodd, C. H. *The Apostolic Preaching and Its Developments*. Londres: Hodder and Stoughton, 1936.
———. *In the Twilight of Western Thought*. Nutley, NJ: Craig Press, 1968.
Dooyeweerd, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought*. Lewiston, NY: Edward Mellen Press, 1997.
Dowey, Edward A. *The Knowledge of God in Calvin's Theology*. Nova York: Columbia University Press, 1952.
Downing, F. Gerald. *Has Christianity a Revelation?* Londres: SCM Press, 1964.
Edwards, Jonathan. *A Treatise on the Religious Affections*. *In*: Edward Hickman (org.). *The Works of Jonathan Edwards*. Edimburgo: Banner of Truth, 1974.
Eire, Carlos M. N. *War against the Idols*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
Enns, Peter. *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old*

Testament. Grand Rapids: Baker, 2005.
Fletcher, Joseph. *Situation Ethics*. Filadélfia: Westminster Press, 1966.
Flew, Antony; Alasdair C. MacIntyre (orgs.). *New Essays in Philosophical Theology*. Londres: SCM Press, 1955.
Frame, John M. "Above the Battle?" 2003. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/2003Above.htm.
———. *The Amsterdam Philosophy*. *In*: *The Collected Works of John M. Frame*. CD e DVD. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing; Whitefish, MT: Bits & Bytes Inc., 2008. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_books/1972Amsterdam.htm.
———. "Antithesis and the Doctrine of Scripture." 2006. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/2006Antithesis.htm.
———. *Apologética para a glória de Deus*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011.
———. "Certainty." 2005. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/2005Certainty.htm.
———. *Contemporary Worship Music: A Biblical Defense*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1997.
———. *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1995.
———. "Covenant and the Unity of Scripture." 1999. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1999Covenant.htm.
———. *Doctrine of the Christian Life*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2008.
———. *Doctrine of God*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2002.
———. *A doutrina do conhecimento de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.
———. *Evangelical Reunion*. Grand Rapids: Baker, 1991. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_books.htm.
———. "God and Biblical Language." *In*: John W. Montgomery (org.). *God's Inerrant Word*. Mineápolis: Bethany Fellowship, 1974, p. 159–177. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1974BiblicalLanguage.html.
———. "In Defense of Something Close to Biblicism." *WTJ* 59 (1997): 269–318. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/Biblicism.htm.
———. "Machen's Warrior Children." *In*: Sung Wook Chung (org.). *Alister E. McGrath and Evangelical Theology*. Grand Rapids: Baker, 2003. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/2003Machen.htm.
———. "Muller on Theology." *WTJ* 56 (primavera, 1994): 133–151. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1994Muller.htm.
———. "No Scripture, No Christ." *Synapse* II 1, 1 (janeiro, 1972). Reimpresso em *Guardian* (janeiro, 1979): 10–11. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1972No.html.

———. “The Problem of Theological Paradox.” In: Gary North (org.). *Foundations of Christian Scholarship*, p. 295–330. Vallecito, CA: Ross House, 1976.

———. “Proposal for a New Seminary.” *JPP* 2, 1 (inverno, 1978): 10–17. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1978Proposal.htm. Republicado com algumas alterações como “Case Study: Proposals for a New North American Model.” *In*: Harvie M. Conn; Samuel F. Rowen (orgs.). *Missions and Theological Education in World Perspective*, p. 371. Farmington, MI: Associates of Urbanus, 1984.

———. “Rationality and Scripture.” In: Hendrik Hart; Johan Van Der Hoeven; Nicholas Wolterstorff (orgs.). *Rationality in the Calvinian Tradition*. Lanham, MD: University Press of America, 1983. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1983Rationality.html.

———. “Remembering Donald B. Fullerton.” Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/Remembering_fullerton.htm.

———. “Reply to Mark W. Karlberg.” *Mid-America Journal of Theology* 9, 2 (outono, 1993): 279–308.

———. “Reply to Richard Muller and David Wells.” *WTJ* 59, 2 (outono, 1997): 311–318.

———. Resenha de David VanDrunen. *A Biblical Case for Natural Law*. Disponível em: http:/ /www.frame-poythress.org/frame_articles/2010VanDrunen.htm.

———. Resenha de Norman Geisler (org.). *Biblical Errancy: An Analysis of Its Philosophical Roots*. *WTJ* 45, 2 (outono, 1983): 433–41. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1983Geisler.htm.

———. Resenha de John Wenham. *Christ and the Bible*. Banner of Truth (julho-agosto, 1973): 39–41. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1973Wenham.html.

———. Resenha de Hessel Bouma, *et al. Christian Faith, Health and Medical Practice*. *Christian Renewal* (junho 18, 1990): 16–17. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1990ReviewBouma.htm.

———. Resenha de R. C. Sproul; John H. Gerstner; Arthur Lindsley. *Classical Apologetics*. *WTJ* 47 (outono, 1985): 279–99.

———. Resenha de Peter Enns. *Inspiration and Incarnation*. 2008. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/2008Enns.htm.

———. Resenha de N. T. Wright. *The Last Word*. *Penpoint* 17, 4 (agosto, 2006). Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/2006Wright.html.

———. Resenha de Richard Muller. *The Study of Theology*. *WTJ* 56, 1 (primavera, 1994): 438–442. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1994Muller.htm.

———. Resenha de Gordon Kaufman. *Systematic Theology*. *WTJ* 32, 1 (novembro, 1969): 119–124. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1969Kaufman.htm.

———. Resenha de David H. Kelsey. *The Uses of Scripture in Recent Theology*. *WTJ* 39, 2 (primavera, 1977): 328–353. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1977Kelsey.htm.

———. Resenha de William White, Jr. *Van Til, Defender of the Faith*. *WTJ* 42, 1 (outono, 1979): 198–203. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1979White.htm.

———. *Salvation Belongs to the Lord*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2006.

———. "Scripture Speaks for Itself." In: John W. Montgomery (org.). *God's Inerrant Word*. Grand Rapids: Bethany Fellowship, 1974, p. 178–200. Disponível em: http:// www.frame-poythress.org/frame_articles/1974Scripture.html.

———. "The Spirit and the Scriptures." In: D. A. Carson; John D. Woodbridge. *Hermeneutics, Authority and Canon*. Grand Rapids: Zondervan, 1986, 217–235. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1986Spirit.htm.

———. "A Theology of Opportunity: Sola Scriptura and the Great Commission." Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1999ATheology.htm.

———. "Traditionalism." 1999. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1999Traditionalism.htm..

———. "Traditionalism and Sola Scriptura." *Chalcedon Report* (outubro, 2001): 15–19 e (novembro, 2001): 434–35.

———. *Van Til: The Theologian*. Phillipsburg, NJ: Pilgrim, 1976. Disponível em: http:// www.frame-poythress.org/frame_articles/1976VanTil.htm.

———. "The Word of God in the Cosmonomic Philosophy." *Guardian* (outubro, 1972): 123–125 e (novembro, 1972): 140–142.

———. *Em Espírito e em verdade*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006.

Gaffin, Richard B. "Old Amsterdam and Inerrancy." *WTJ* 45, 1 (outono, 1983): 219–272.

Gaussen, Louis. *The Inspiration of the Holy Scriptures*, tradução: D. D. Scott. Chicago: Moody Press, 1949.

Geehan, E. R. (org.). *Jerusalem and Athens*. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1971.

Geisler, Norman L. (org.) *Biblical Errancy: An Analysis of Its Philosophical Roots*. Grand Rapids: Zondervan, 1981.

——— (org.). *Inerrancy*. Grand Rapids: Zondervan, 1979.

Geisler, Norman L.; Thomas A. Howe. *When Critics Ask*. Wheaton, IL: Victor Books, 1992.

Gerstner, John H. "The View of the Bible Held by the Church: Calvin and the Westminster Divines." In: Norman L. Geisler. *Inerrancy*. Grand Rapids: Zondervan, 1979, p. 385–412.

———. "Warfield's Case for Biblical Inerrancy." In: John W. Montgomery. *God's Inerrant Word*. Minneapolis: Bethany House, 1974, 115–142.

Godfrey, W. Robert. "Biblical Authority in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: A Question of Transition." In: D. A. Carson; John D. Woodbridge (orgs.). *Scripture and Truth*. Grand Rapids: Zondervan, 1983, p. 225–243.

Grant, F. C. *Introduction to New Testament Thought*. Nashville: Abingdon Press, 1950.

Grenz, Stanley; Roger Olson. *Teologia do século 20*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

Grudem, Wayne. "Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture." In: D. A. Carson; John D. Woodbridge (orgs.). *Scripture and Truth*. Grand Rapids: Zondervan, 1983, p. 19–59.

———. "Shall We Move beyond the New Testament to a Better Ethic?" *JETS* 47 (2004): 299–346.

———. *Systematic Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1994.

Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973.

Hall, David (org.) *The Practice of Confessional Subscription*. Lanham, MD: University Press of America, 1995.

Hart, Hendrik; Johan Van Der Hoeven; Nicholas Wolterstorff (orgs.) *Rationality in the Calvinian Tradition*. Lanham, MD: University Press of America, 1983.

Hendry, George. *The Holy Spirit in Christian Theology*. Filadélfia: Westminster Press, 1956.

Henry, Carl F. H. *God, Revelation and Authority*. 6 vols. Waco, TX: Word, p. 1.976–1.979.

———. *The Uneasy Conscience of American Fundamentalism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1947.

——— (org.) *Revelation and the Bible*. Grand Rapids: Baker, 1958.

Hepp, Valentine. *Het Testimonium Spiritus Sancti*. Kampen: Kok, 1914.

Hickman, Edward. *The Works of Jonathan Edwards*. Edimburgo: Banner of Truth, 1974.

Hodge, Charles. *Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1952.

Holmes, Arthur Frank. *All Truth Is God's Truth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

Jewett, Paul King. *God, Creation, and Revelation: A Neo-Evangelical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

———. *The Ordination of Women*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Johnson, Robert Clyde. *Authority in Protestant Theology*. Filadélfia: Westminster

Press, 1959.
Jones, Peter R. *Spirit Wars: Pagan Revival in Christian America*. Escondido, CA: Main Entry Editions, 1997.
Kant, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*. 1934; reimpressão, NY: Harper and Bros., 1960.
Kaufman, Gordon D. *Systematic Theology: A Historicist Perspective*. Nova York: Scribner, 1968.
Kelsey, David H. "Appeals to Scripture in Theology." *Journal of Religion* 48, 1 (janeiro, 1968): 1–21.
———. *The Fabric of Paul Tillich's Theology*. Nova York e Londres: Yale University Press, 1967.
———. *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Filadélfia: Fortress Press, 1975.
Kierkegaard, Søren. *Fear and Trembling: The Sickness unto Death*. 1941; reimpressão, Garden City, NY: Doubleday, 1954.
Kline, Meredith G. *Images of the Spirit*. Grand Rapids: Baker, 1980.
———. *The Structure of Biblical Authority*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
Klooster, P. "Toward a Reformed Hermeneutic." *RESTB* 2, 1 (maio, 1974): 5.
Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
Kuyper, Abraham. *Principles of Sacred Theology*, tradução: J. H. De Vries. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
Lane, Anthony N. S. "John Calvin: The Witness of the Holy Spirit." In: Robert S. Bilheimer (org.). *Faith and Ferment*. Mineápolis: Augsburg, 1983.
Lecerf, Auguste. *An Introduction to Reformed Dogmatics*. Londres: Lutterworth, 1949.
Lessing, Gotthold Ephraim. "On the Proof of the Spirit and of Power." In: H. B. Nisbet (org. e trad.). *Lessing: Philosophical and Theological Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
Lewis, C. S. "Modern Theology and Biblical Criticism." In: Walter Hooper (org.). *Christian Reflections*. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.
Machen, J. Gresham. *Cristianismo e liberalismo*. São Paulo: Editora Os Puritanos, 2001.
McGowan, A. T. B. *The Divine Authenticity of Scripture: Retrieving an Evangelical Heritage*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2008.
———. *The Divine Spiration of Scripture: Challenging Evangelical Perspectives*. Nottingham, UK: Apollos, 2007.
——— (org.) *Always Reforming*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006.
McPherson, Thomas. "Religion as the Inexpressible." In: Antony Flew; Alasdair C. MacIntyre (orgs.). *New Essays in Philosophical Theology.* Londres: SCM Press, 1955, p. 131–143.

Meek, Esther. *Longing to Know*. Grand Rapids: Brazos Press, 2003.
Moltmann, Jürgen. *Theology of Hope*. Nova York: Harper and Row, 1967.
Montgomery, John W. (org.) *God's Inerrant Word*. Minneapolis: Bethany Fellowship, 1974.
Muller, Richard A. *The Study of Theology: From Biblical Interpretation to Contemporary Formulation*. Foundations of Contemporary Interpretation 7. Grand Rapids: Zondervan, 1991.
———. "The Study of Theology Revisited: A Response to John Frame." *WTJ* 56 (outono, 1994): 409–417.
Murray, John. "The Attestation of Scripture." In: Ned Bernard Stonehouse; Paul Woolley (orgs.). *The Infallible Word*. Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1946.
———. *Calvin on Scripture and Divine Sovereignty*. Grand Rapids: Baker, 1960.
———. *Collected Writings of John Murray*. 4 vols. Edimburgo: Banner of Truth, 1982.
———. *Principles of Conduct*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.
Jack W. Hayford (org.). *New Spirit Filled Life Bible*. Nashville: Thomas Nelson, 2002.
Niesel, Wilhelm. *The Theology of Calvin*. Filadélfia: Westminster, 1956.
North, Gary (org.). *Foundations of Christian Scholarship*. Vallecito, CA: Ross House, 1976.
Olthuis, James H. *Ambiguity Is the Key*. Toronto: Association for the Advancement of Christian Scholarship, 1969.
Olthuis, James H.; Bernard Zylstra. "Confessing Christ in Education." *IRB* 42 (verão, 1970): 41ss.
Orr, James. *Revelation and Inspiration*. Nova York: Scribner's, 1910; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1969.
Pache, René. *The Inspiration and Authority of Scripture*, tradução: Helen I. Needham. Chicago: Moody Press, 1969.
Packer, J. I. *Beyond the Battle for the Bible*. Westchester, IL: Cornerstone Books, 1980.
———. *Fundamentalism and the Word of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1958.
Pannenberg, Wolfhart. *Jesus, God and Man*. Filadélfia: Westminster Press, 1968.
Pink, Arthur W. *The Doctrine of Revelation*. Grand Rapids: Baker, 1975.
———. *The Holy Spirit*. Grand Rapids: Baker, 1970.
Pinnock, Clark H. *Biblical Revelation*. Chicago: Moody Press, 1971.
Poythress, Vern. "A Biblical View of Mathematics." In: Gary North (org.). *Foundations of Christian Scholarship*. Vallecito, CA: Ross House, 1976, p. 159–188. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/poythress_articles/1976Biblical.htm.
———. *God-Centered Biblical Interpretation*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1999.
———. "Modern Spiritual Gifts as Analogous to Apostolic Gifts: Affirming Extraordinary Works of the Spirit within Cessationist Theology." *JETS* 39, 1

(1996): 71–101. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/poythress_articles/1996 Modern. htm.

———. *Philosophy, Science and the Sovereignty of God*. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1976.

———. "The Presence of God Qualifying Our Notions of Grammatical-Historical Interpretation: Genesis 3:15 as a Test Case." *JETS* 50, 1 (2007): 87–103. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/poythress_articles/2007Presence.htm.

———. "Problems for Limited Inerrancy." *JETS* 18, 2 (primavera, 1975): 93–102. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/poythress_articles/1975Problems.htm.

———. *Redeeming Science*. Wheaton, IL: Crossway, 2006. Disponível em: http://www.frame-poythress.org/Poythress_books/NAllPoythressRedeemingScience20061017.pdf.

Pratt, Richard. "Historical Contingencies and Biblical Predictions." Disponível em: http://reformedperspectives.org/newfiles/ric_pratt/TH.Pratt.Historical_Contingencies.html.

Ramm, Bernard. *The Witness of the Spirit*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.

Ridderbos, Herman. *The Authority of the New Testament Scriptures*, org. por J. M. Kik, translated by H. de Jongste. Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1963.

Rogers, Jack. "Van Til and Warfield on Scripture in the Westminster Confession." In: E. R. Geehan (org.). *Jerusalem and Athens*. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1971, p. 162ss.

Rogers, Jack B.; Donald K. McKim. *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*. São Francisco: Harper and Row, 1979.

Runia, Klaas. "The Reformed Liturgy in the Dutch Tradition." In: D. A. Carson (org.). *Worship: Adoration and Action*. Grand Rapids: Baker, 1993.

Runner, H. Evan. *The Relation of the Bible to Learning*. Pella, IA: Pella Publishing, 1960.

Ryle, Gilbert. *Dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.

Sailhamer, John. *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*. Grand Rapids: Zondervan, 1995.

Schaeffer, Francis A. *The Great Evangelical Disaster*. Westchester, IL: Crossway, 1984.

Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith*. Edimburgo: T&T Clark, 1928.

Schrotenboer, Paul G. "The Bible, Word of Power." *IRB* 32–33 (janeiro–abril, 1968): 1–4.

———. "The Bible as the Word of God." Não publicado.

———. "Orthodoxy and the Bible." *CalCon* (fevereiro 21, 28, 1972): 1.

———. "Theology, Its Nature and Task." Não publicado.

Seeberg, Reinhold. *Textbook of the History of Doctrines*. Grand Rapids: Baker, 1954.
Shepherd, Norman. "Bible, Church and Proclamation. Response to Prof. Johan A. Heyns." *IRB* 54 (verão, 1973): 6oss.
———. "The Nature of Biblical Authority." Palestra não publicada.
Skilton, John H. (org.) *Scripture and Confession*. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1973.
Spier, J. M. *An Introduction to Christian Philosophy*. Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1954.
Spinoza, Baruch. *Ethics*. 1674.
———. *Tractatus Theologico-Politicus*. 1670.
Sproul, R. C.; John H. Gerstner; Arthur Lindsley. *Classical Apologetics*. Grand Rapids: Zondervan, 1984.
Spykman, Gordon J. "A Confessional Hermeneutic." *RESTB* 1, 3 (dezembro, 1973): 9.
Stonehouse, Ned Bernard; Paul Woolley (orgs.) *The Infallible Word*. Grand Rapids: Eerdmans, 1946.
Thielicke, Helmut. *The Evangelical Faith*. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
Toulmin, Stephen Edelston. *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
Van Baalen; Jan Karel. *The Chaos of Cults*. Grand Rapids: Eerdmans, 1938.
Vander Stelt; John C. *Philosophy and Scripture*. Marlton, NJ: Mack Publishing, 1978.
VanDrunen, David. *A Biblical Case for Natural Law*. Grand Rapids: Acton Institute, 2006.
Van Hook, Jay M. "Knowledge, Belief and Reformed Epistemology." *Reformed Journal* 31, 7 (julho, 1981): 12–17.
Van Til, Cornelius. *Christianity and Barthianism*. Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1962.
———. *A Christian Theory of Knowledge*. Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1969.
———. *The Defense of the Faith*. Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1963.
———. "The Doctrine of Scripture." Resumo não publicado. Ripon, CA: Den Dulk Foundation, 1967.
———. *An Introduction to Systematic Theology*. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1974.
———. " 'Ela diz': 'A Escritura diz': 'Deus diz'." In: Benjamin Breckinridge Warfield, *A inspiração e autoridade da Bíblia*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010, p. 239–280.
———. "Nature and Scripture." In: Ned Bernard Stonehouse; Paul Woolley (orgs.). *The Infallible Word*. Grand Rapids: Eerdmans, 1946, p. 255–293.
———. "Os oráculos de Deus." In: Benjamin Breckinridge Warfield, *A inspiração e*

autoridade da Bíblia. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010, p. 291–327.
———. *The Protestant Doctrine of Scripture*. Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1967.
———. "The Terms 'Scripture' and 'Scriptures' as Employed in the New Testament." In: Benjamin Breckinridge Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*. Grand Rapids: Baker, 1948, p. 229–241.
———. *The Triumph of Grace*. Filadélfia: Westminster Theological Seminary, 1958.
Von Meyenfeldt, Frederik Hendrik. *The Meaning of Ethos*. Hamilton, ON: Guardian Press, 1964.
Warfield, Benjamin Breckinridge. "Calvin's Doctrine of the Knowledge of God." In: *Calvin and Calvinism*. Nova York: Oxford University Press, 1931, 27–130.
———. "The Idea of Systematic Theology." In: *Studies in Theology*. Grand Rapids: Baker, 1981.
———. *A inspiração e autoridade da Bíblia*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.
Webb, William. *Slaves, Women and Homosexuals*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.
Wells, David F. *God in the Wasteland*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
———. *No Place for Truth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
Wenham, John William. *Christ and the Bible*. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1973.
White, William, Jr. *Van Til, Defender of the Faith*. Nashville: Thomas Nelson, 1979.
Wiseman, P. J. *Ancient Records and the Structure of Genesis*. Nashville: Thomas Nelson, 1985.
Wittgenstein, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief: Compiled from Notes Taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor*, org. por Cyril Barrett. Oxford: Blackwell, 1966.
Wolterstorff, Nicholas. *Reason within the Bounds of Religion*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
Woodbridge, John D. *Biblical Authority: A Critique of the Rogers/McKim Proposal*. Grand Rapids: Zondervan, 1982.
Woodbridge, John D.; Randall H. Balmer. "The Princetonians and Biblical Authority: An Assessment of the Ernest Sandeen Proposal." In: D A. Carson; John D. Woodbridge (orgs.). *Scripture and Truth*. Grand Rapids: Zondervan, 1983, p. 251–279.
Wright, George Ernest. *God Who Acts*. Londres: SCM Press, 1952.
Wright, George Ernest; Reginald Horace Fuller. *The Book of the Acts of God*. Garden City, NY: Doubleday, 1957.
Wright, N. T. *The Last Word: Beyond the Bible Wars to a New Understanding of the Authority of Scripture*. São Francisco: Harper Collins, 2005.

———. *The Resurrection of the Son of God*. Mineápolis: Fortress Press, 2003.
Young, Edward J. *Thy Word Is Truth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.
Zylstra, Bernard. "Thy Word Our Life." *IRB* 49–50 (primavera/verão, 1972): 57–68.

ÍNDICE DE NOMES

Arão, 91
Abraão, 14, 28–30, 43, 63, 68, 69, 71, 81, 84, 87, 88, 92, 95, 102, 104, 118, 124, 131, 137, 138, 140, 162, 163, 168, 172, 198, 200, 219, 228, 252–256, 259, 262, 273, 275, 280, 287, 289, 290, 324, 329
Adão, 14, 28–30, 36, 41, 66–68, 83, 87, 104, 124, 131, 137, 138, 167, 177, 191, 192, 198, 200, 219, 228, 231, 275, 277, 287, 314
Adams, Jay, 299, 301
Agostinho, 239, 297, 298, 300, 311, 323, 333
Anaximandro, 37
Anaxímenes, 37
Áquila, 223
Aquino. *Veja* Tomás de Aquino, Aristóteles, 32, 38
Atanásio, 129, 189, 190, 298, 341, 342
Atenágoras, 134, 325, 349
Austin, J. L., 349

Bahnsen, Greg, 209, 300, 333, 334
Baillie, John, 143, 326, 349
Barr, James, 47, 143, 144, 285, 294, 317, 326, 341, 342, 347, 347, 349
Barrs, Jerram, 303
Barth, Karl, 7, 14, 15, 36, 43, 47–49, 52, 53, 57, 58, 65, 102, 103, 121, 146, 225, 239, 282, 285, 288, 294, 307, 310, 318, 322, 326, 339, 349
sobre a revelação-evento, 143, 326
sobre a subjetividade da revelação, 41, 51–53, 55, 318
sobre história, 43, 47–49
sobre identidade entre Cristo e a Palavra, 225
sobre inspiração, 121
sobre juízo, 146
sobre revelação, 57–58, 102, 285
sobre testemunho do Espírito, 121, 339
sobre Van Til, 282
Basinger, David, 310
Bauckham, Richard, 39
Baur, F. C., 39, 174
Bavinck, Herman, 134
Baxter, Richard, 333

Beale, G. K., 329, 349
Beegle, Dewey, 326, 349
Bengel, J. A., 294
Berkeley, George, 317
Berkhof, Louis, 300
Berkouwer, G. C., 298, 326, 339, 349
Bloesch, Donald, 308, 349
Blomberg, Craig, 39
Borg, Marcus, 39
Bromiley, Geoffrey, 350
Bruce, F. F., 39, 308, 343, 347
Brunner, Emil, 43, 52, 53, 65, 101, 143, 146, 282, 326, 350
Buber, Martin, 43, 52, 326, 350
Bultmann, Rudolf, 39, 43, 65, 147, 148, 164, 239, 284, 307

Caim, 67, 87, 256, 280
Calvino, João, 22, 23, 84, 133, 148, 153, 159, 231, 239, 248, 298–302, 327, 333, 340, 350
sobre a Ceia do Senhor, 231–232
sobre acomodação, 328
sobre autoridade bíblica, 153, 159
sobre ditado, 134
sobre infalibilidade, 327
sobre intelecto, 302
sobre óculos da Escritura, 248, 340
Carnell, E. J., 308
Carson, D. A., 329, 342, 346, 349–350, 352–353, 356–357
Celso, 166
Clark, Gordon, 42, 308, 326, 343, 346, 349–350, 354
Clowney, Edmund P., 6, 8, 24–25, 278, 287, 299
Cone, James, 43
Crossan, John Dominic, 39
Cudworth, Ralph, 39
Cullmann, Oscar, 7, 43, 47–49, 52, 294

Davi, 30, 81, 108, 112, 119, 124, 134, 137–138, 168, 173, 232, 237, 271, 287
Dawn, Marva, 344, 347, 350
De Graaff, Arnold, 350
Delitzsch, Franz, 39
Denney, James, 21

Descartes, René, 338
Diderot, Denis, 39
Dilthey, Wilhelm, 249
Dodd, C. H., 222, 294, 335, 350
Dooyeweerd, Herman, 65, 317, 318, 321, 350
Dowey, Edward A., 282, 350
Downing, F. Gerald, 326, 350
Dylan, Bob, 283

Ebeling, Gerhard, 284
Ebner, Ferdinand, 52
Edwards, Jonathan, 22, 239, 350, 353
Einstein, Albert, 53
Elias, 74, 88, 92, 96, 99, 197
Eliseu, 96
Enns, Peter, 173, 174, 317, 325, 328–329, 340, 350, 352
Ésquilo, 119
Euclides, 45
Eva, 28–30, 36, 66–67, 138, 177, 192, 198, 219, 231, 277

Feuerbach, Ludwig, 263
Fletcher, Joseph, 326, 350
Flew, Anthony, 350, 354
Frame, John, 5–7, 9, 21–22, 300, 350, 354
Freud, Sigmund, 263
Fuchs, Ernst, 284
Funk, Robert, 39

Gadamer, Hans-Georg, 249
Gaffin, Richard B., 287, 299, 353
Gaussen, Louis, 353
Geisler, Norman, 166, 213, 317, 333–334, 349, 352, 353
Gerstner, John, 308–309, 352–353, 354
Godfrey, Robert, 308, 342, 347, 349, 353
Graham, Billy, 153, 302
Grant, F. C., 353
Grenz, Stanley, 310, 353
Grudem, Wayne, 5, 204, 322, 332, 353
Gutiérrez, Gustavo, 43, 307, 327, 353

Habermas, Jürgen, 249
Harnack, Adolf von, 65, 343, 347
Hart, Darryl, 343–344, 347
Hart, Henrik, 308, 351, 353
Hegel, G. W. F., 32, 303
Heidegger, Martin, 249
Hendry, George S., 282, 353
Hengstenberg, E. W., 39
Henry, Carl F. H., 302, 308, 311, 353
Hepp, Valentine, 353
Heráclito, 319
Herbert de Cherbury, 39
Herrmann, Wilhelm, 65
Hobbes, Thomas, 39
Hodge, Charles, 234–236, 300, 335, 353
Hordern, William, 282
Horton, Michael, 308
Howe, Thomas A., 166, 213, 334, 353

Irineu, 127
Isaque, 30, 69, 84, 92, 104, 172–173, 200, 289

Jefferson, Thomas, 210
Jeoaquim, 108, 110
Jewett, Paul K., 309, 353
Jó, 29, 176–179, 257
Johnson, Elizabeth, 43
Johnson, R. C., 354
Jonas, 96–98, 197
Josefo, 129, 174
Josué, 16, 30, 107–108, 112, 128, 131, 134, 140

Kant, Immanuel, 43, 49–50, 51, 162, 210, 310, 354
Karlberg, Mark, 344, 348, 351
Käsemann, Ernst, 284
Kaufman, Gordon D., 326, 352, 354
Keil, J. F. K., 39
Kelsey, David H., 325, 352, 354
Kierkegaard, Søren, 14, 28, 52–53, 354
Kline, Meredith G., 6, 39, 106, 138–139, 141, 260, 278, 287, 299, 301, 317, 326, 331,

338, 354
Kuhn, Thomas, 354
Kuiper, R. B., 299
Kuyper, Abraham, 22, 134, 296, 345, 348, 354

Ladd, George E., 39
Lecerf, Auguste, 354
Lessing, Gotthold Ephraim, 14, 39, 49–50, 85, 281, 293, 317, 354
Lewis, C. S., 164, 329, 354
Lindsley, Arthur, 352, 354
Locke, John, 317
Lutero, Martinho, 189–190, 239, 293, 300–301, 317, 324–325, 331, 344, 347

Macaulay, Ranald, 303
Machen, J. Gresham, 39–40, 282–283, 300, 316, 341, 343, 345, 347, 354
Marcião, 127, 326
Marsden, George, 308
Marx, Karl, 263
McGowan, Andrew, 316, 325, 328–329, 340, 354
McGrath, Alister, 308, 340, 351
McKim, Donald, 153, 155–156, 326–327, 356–357
McPherson, Thomas, 354
Meek, Esther, 257, 338, 354
Middelmann, Udo, 303
Moltmann, Jürgen, 7, 43, 148, 294, 307, 326, 354
Morrison, Charles Clayton, 341, 345
Moisés, 15, 28–30, 46, 69–70, 78, 87, 90–92, 96, 104–105, 107–109, 111–112, 116, 124, 129, 131, 134, 137–138, 140, 160, 168, 173, 178–179, 184–185, 197, 210–211, 215, 218, 251, 261, 270, 287, 290–291, 314, 323, 329
como autor do Pentateuco, 70, 107–109, 111–112, 128, 131, 134, 173, 178–179, 210, 261, 291, 179
como profeta, 15, 69, 78, 87, 90–92, 96, 105, 116
Muller, Richard, 287, 292, 308, 317, 341, 343–345, 347–349, 351–352, 354
Murray, John, 6, 261, 278, 298–300, 338, 342, 352, 354–355

Niesel, Wilhelm, 355
Noé, 14, 28, 30, 62, 67–68, 87, 92, 102, 104, 124, 131, 137–138, 168, 198, 219, 231, 275, 287, 320
Noll, Mark, 308
North, Gary, 300, 351, 355

Ockenga, Harold, 302
Oden, Thomas, 308
Olson, Roger, 310, 353
Olthuis, James, 355
Orígenes, 166, 189
Orr, James, 154–155, 157, 327, 355

Pache, René, 355
Packer, J. I., 21–22, 308, 343, 347, 355
Pannenberg, Wolfhart, 47–49, 52, 147–148, 239, 285, 288, 294, 307, 311, 327, 355
Pauck, Wilhelm, 341, 353
Paulo, 36, 41, 54, 57, 60, 63–64, 68–69, 71, 73, 82, 84, 93–96, 99, 102, 106, 118–123, 125–126, 130–131, 134, 152, 162, 164, 169, 172–174, 178, 185, 188, 192, 197–198, 201, 206, 210, 217, 222–223, 225–226, 228–229, 231, 237, 241–243, 253–254, 256–257, 261–262, 265, 267–268, 270, 273–274, 280–281, 290, 309, 312–313, 323–325, 328, 333–334, 337–338, 345, 348
como apóstolo, 60, 94, 96
sobre a ressurreição, 69, 102, 229, 254
sobre a revelação-pessoa, 276
sobre o Antigo Testamento, 198
uso de amanuenses, 134
Pedro, 58, 70, 85, 92, 94, 121–123, 126, 130, 135, 159, 173–174, 199, 201, 256, 260, 270, 324
sobre as cartas de Paulo, 126
sobre o Antigo Testamento, 121–123
Pew, J. Howard, 302
Pinnock, Clark, 310, 355
Platão, 38, 119, 159, 166, 302
Poythress, Vern, 5, 300, 327, 330, 332–333, 337, 339, 355
Pratt, Richard, 6, 97–98, 256, 332, 355

Reimarus, H. S., 39
Rice, Richard, 310
Ricoeur, Paul, 249
Ridderbos, Herman, 287, 288, 355
Ritschl, Albrecht, 43, 47–49, 52, 65, 285, 293–294, 343, 347
Rogers, Jack, 153, 155–156, 326–327, 356–357
Rushdoony, Rousas J., 300

Samuel, 98–99, 134, 178

Sara, 63, 68–69, 162, 329
Saul, 98–99
Schaeffer, Francis, 303, 354
Schleiermacher, Friedrich, 14, 43, 51–52, 54, 145–146, 234, 236, 249, 307, 326, 335, 354
Schrotenboer, Paul G., 354
Schweitzer, Albert, 39, 146–147
Seeberg, Reinhold, 354
Seerveld, Calvin, 350
Shepherd, Norman, 25, 300, 354
Simon, Richard, 39
Spier, J. M., 354
Spinoza, Baruch, 38–39, 42–43, 49, 51–52, 354
Sproul, R. C., 309, 352, 354
Spykman, Gordon, 354
Stonehouse, Ned B., 39, 278, 299, 338, 342, 343, 354, 356–357
Strauss, D. F., 39

Tales, 37–38
Tércio, 134, 333
Thielicke, Helmut, 354
Tillich, Paul, 310
Timóteo, 102, 120–121, 222, 267, 322
Tindal, Matthew, 39
Tomás de Aquino, 38
Toulmin, Stephen, 354
Troeltsch, Ernst, 294
Turretin, Francis, 153

Van Baalen, Jan Karel, 341, 345, 354
Van Hook, Jay M., 354
Van Til, Cornelius, 6, 33, 278, 282, 293–294, 296, 298–303, 308, 317, 341–346, 348, 351–352, 356–357
analogia do serrote, 302
sobre a Escritura falando sobre tudo, 296
sobre antítese, 282–283, 287, 348
sobre autonomia, 317n1
sobre distinção criador-criatura, 33
sobre revelação geral e especial, 276–277

sobre Ritschl, 294
Voltaire, 39
Vos, Geerhardus, 39, 287, 296, 299

Warfield, B. B., 6, 22, 39, 118–120, 278, 310, 323–324, 342, 351, 356–357
Webb, William, 357
Weiss, Johannes, 39, 146, 147
Wellhausen, Julius, 39, 174, 329
Wells, David, 303–304, 308, 343, 347, 351, 357
Wenham, John, 322, 352, 357
Whichcote, Benjamin, 39
Wilson, Robert Dick, 39
Wiseman, P. J., 104, 323, 357
Wittgenstein, Ludwig, 357
Woodbridge, John, 153, 327, 350, 352–353, 357
Woolley, Paul, 299, 338, 342, 352, 354, 356–357
Wright, G. Ernest, 47, 285, 294, 326, 357
Wright, N. T., 110, 143–144, 283–284, 286–287, 317, 323, 325, 328–329, 340–341, 350, 352, 357

Young, Edward J., 6, 39, 278, 283, 287, 357

Zahn, Theodor, 39
Zwínglio, Ulrich, 225, 229, 231, 301
Zylstra, Bernard, 355, 357

ÍNDICE DE ASSUNTOS

abertura para o futuro, 147
aborto, 196
Absoluto (Hegel), 32
abstração, 249, 303
aconselhamento noutético, 299
adicionar ou subtrair à Palavra de Deus, 333
adoração, 41, 113, 189–190, 192, 206–207, 224–225, 241, 270, 302, 312–313, 331, 344, 348
álcool, 206
Aliança de Evangélicos Confessionais, 308, 313
aliança, pacto, 34, 43, 46, 53, 63, 69, 84, 87, 92, 97, 99, 102, 104–108, 110, 113–114, 118, 124–126, 128–129, 131, 135, 137–143, 144–149, 173, 179, 185, 187–188, 191, 199, 205, 227–229, 231–232, 250, 255, 271–273, 280, 287, 303, 308, 313–314, 322
  como redentivo, 83–84, 138, 146
  e unidade da Escritura, 141–142, 148
  sinais do, 83–84
alma, 74, 111–112, 141, 145, 181, 191, 242, 256, 289, 312
amanuenses, 134, 209, 333
American Standard Version (ASV), 220
amor, 5, 32, 37, 46, 60, 66, 70, 84, 135, 138–143, 145–146, 168–169, 191–192, 261–262, 267, 270
anabatistas, 195, 203–204, 206, 302
Anglicanismo, 308, 312
anjos, 60, 66, 199, 248, 338
antiga aliança, 126, 199, 273, 280
Antigo Testamento, 34, 68, 70, 84, 93, 95–96, 104–114, 115–126, 136, 149, 161, 170–174, 184, 197–200, 212, 217, 220, 229, 231, 237, 242, 270, 273, 283, 289, 324, 329
  apóstolos sobre, 93, 95, 96, 118–123, 136, 220
  cânon do, 127–132
  diversidade teológica do, 135, 137, 142, 149
  Jesus sobre, 115–117, 136, 200, 220, 242, 270, 289, 323
  sobre revelação escrita no, 70, 104–114, 148
  uso pelo Novo Testamento, 171–173, 197–198, 291, 324, 329
anti-intelectualismo, 302
antítese (no tradicionalismo), 307–312

antítese, 174, 280–288, 303, 317
aparente contradição, 162, 174
aplicação, 173, 185, 200, 201–203, 205, 226, 237, 239, 241, 244, 250–251, 258, 263, 295, 304, 327, 333, 335, 337
  na pregação, 173, 185, 205, 226, 241, 250, 333
  teológica como, 185, 200–201, 215, 237–239, 244, 250, 295, 327
apologética, 145, 213, 221, 280, 282, 292, 298–299, 302–303, 309, 311, 344, 348, 351
apostolicidade (critério para o cânon), 130
apóstolos, 60, 63, 69, 80, 87, 90–102, 108, 118–126, 129–131, 133–136, 141, 160, 179–181, 188, 199, 201, 206, 208–209, 211–212, 214, 217, 219–220, 222–223, 235, 240–242, 247–248, 254, 260–261, 267–268, 270, 276, 281, 286, 291, 322, 334
  como profetas, 93, 95, 208, 322
  como revelação-pessoa, 93
  escritos como autoritativos, 95, 131, 133–134, 136
  sinais dos, 94, 96
  sobre o Antigo Testamento, 96, 108, 118–124, 136, 211–212, 214, 219–220
aprender por imitação, 237, 266–268
aramaico, 212, 219
arca da aliança, 53, 106–107, 128, 141, 146, 179, 185
arco-íris, 83, 102
arminianismo, 309–310
arqueologia, 174
arrependimento, 28, 97–98, 103, 172, 192, 229
árvore do conhecimento do bem e do mal, 66, 138
assim diz o Senhor, 287–288
ato. Veja revelação-evento; poderosos atos de Deus, 46, 84–85, 140, 285, 318
atos de Deus teologia, 47, 85, 140
atributos de senhorio, 34, 62, 65, 72, 79, 83, 88, 100, 180, 182, 185, 209, 218, 227, 248, 258, 275
atributos invisíveis, 82
atributos, 34, 61–62, 65, 74–75, 79, 82–83, 88, 100, 120, 180, 182, 185–186, 194, 209, 218, 227, 248, 258, 270, 275, 330
  da Escritura. Veja atributos de senhorio
autógrafos, 209, 211–215
  vs. texto, 209, 211–212
autonomia, 36–40, 42, 44, 48–50, 52, 67, 83, 85, 119, 144, 163, 176, 189, 294, 308, 317
  e o fenômeno da Escritura, 161–162, 255
  e revelação natural, 83
  e sentimentos, 37, 52

incoerência da, 44
na historiografia, 48, 56
autoridade, 5–7, 22, 25, 29, 31, 34–37, 39. Veja também Escritura
autoridade (como atributo de senhorio), 34, 62, 65, 72, 79, 83, 88, 100, 180, 182, 185, 209, 218, 227, 248, 258, 275
e clareza da Escritura, 180–185
e obrigação, 29
N. T. Wright sobre, 283–284

banquete messiânico, 232
batalha pela Bíblia, 310
batismo, 87, 172, 192, 227–230, 233, 241–243, 256, 270, 334, 336
bênção e maldição, 97, 147. Veja também sanções
Bíblia, 5–7, 21–22, 28–29, 31, 33–34, 36, 38, 40–41, 46, 49–50, 59–60, 66, 75, 79, 113, 120, 122, 128, 135, 137–138, 142–143, 149, 152–156, 158–159, 164–171, 174–178, 180–182, 187, 194–196, 198, 200–203, 205, 210, 212, 215–216, 218–219, 221–222, 234, 236–241, 245, 249, 251, 253, 255–256, 259, 261, 265, 268, 279–291, 294–299, 303, 310–311, 317–318, 323–324, 328–331, 333, 338, 357. Veja também Escritura
como livro-texto de ciência, 177, 295–296
biblicismo, 6, 292–305, 331–333, 335, 340–341, 344–345, 348
bibliolatria, 75
big bang, 329–330
bispos, presbíteros, 71, 126, 141, 222, 246, 301
budismo, 46

cânon, 5, 30–31, 56, 60, 102, 104, 108, 127–133, 135, 139, 152–153, 198–199, 204, 211, 222, 240, 252, 262, 265, 273–274, 286, 324–325, 332, 341, 350, 352
como fechado, 222, 265
do Novo Testamento, 127, 129

Cântico de Moisés, 107
caráter, 43, 48, 53, 80, 90, 130, 140, 146, 162, 201, 223, 236, 262, 264, 268, 284, 298, 326
carismáticos, 195, 204–205, 332–333
Catecismo de Heidelberg, 338
Ceia do Senhor, 227–228, 230–233, 256
centurião, 63, 256
certeza, 253–257, 338
ceticismo, 31, 245, 285

ciência, 48, 145, 146, 151, 153, 157, 161, 177–178, 182, 191, 195, 201, 214, 217, 234–235, 291, 293–295, 305, 311, 328, 330
e Bíblia, 177–178, 234, 295, 328
neutralidade da, 284, 286
circularidade, 5, 31, 44, 59, 278, 295, 321–322, 339, 342–343, 346–347
circunstâncias, 92, 97, 101, 149, 171, 183, 194, 196, 200, 286, 314
do culto público, 194
clareza, como específica à pessoa, 184
comportamento, 97–98, 102, 116, 119, 169, 237, 304
comunhão, 71, 228–232, 235, 260, 344, 347
comunicação, 6, 22, 24, 28, 31, 36, 55, 61–62, 66, 78–79, 84, 101, 105, 115, 147, 157, 182, 208–209, 212, 221–222, 238, 247–249, 258, 273–274, 285, 313
Bíblia como, 222, 225–226, 239, 241, 258, 273, 275
Concílio da Calcedônia, 33, 281
Concílio Internacional sobre a Inerrância Bíblica, 310
Concílio Vaticano Segundo, 203
Confissão de Westminster, 194, 214, 217
sobre autoridade bíblica, 152, 327
sobre batismo, 227–228, 245, 314
sobre Ceia do Senhor, 230
sobre clareza da Escritura, 181
sobre Escritura, 283, 298–299
sobre interpretação da Escritura, 251
sobre necessidade da Escritura, 187
sobre sacramentos, 227–228
sobre *sola Scriptura*, 297, 299, 301, 305
sobre suficiência da Escritura, 194, 203, 206
sobre testemunho do Espírito Santo, 264
confissões, 7, 34, 182, 206–207, 209, 240–247, 249, 253, 276, 295, 300–301, 304, 309, 313, 336
como tradição escrita, 240
e coação à ortodoxia, 243, 245
e membresia na igreja, 244
conhecimento humano, 37–38, 204, 247, 249, 263, 277, 301, 338
conhecimento natural, 200
conhecimento, 28, 36–38, 40, 42, 44, 49–50, 52–54, 66, 79, 82, 92, 94–95, 109, 128, 130, 137–138, 141, 149, 157, 162, 164, 181, 183–184, 187, 199–201, 203–205, 216, 221, 234, 238, 241, 244, 247, 249, 251, 254–257, 260–261, 263, 266, 274, 277–278, 287, 290, 292, 296, 300–301, 310, 318, 322, 330, 332, 334, 338

como objetivo e subjetivo, 53
consciência, 5, 24, 51, 113, 120, 168, 206, 234, 255, 312
constituição, revelação escrita como, 53, 79, 101, 107, 110, 143, 204, 286, 314
consumação, da redenção, 84, 192, 232, 274, 285
contexto, 178–179
contingência histórica, 99
contradição, 37, 61, 69, 162, 167–168, 171, 174, 178, 279, 345, 348
controle (atributo de senhorio), 184–185, 187, 218, 258, 275
cópias, da Escritura, 128, 139, 208–209, 211–212, 214–216, 218, 220, 225, 233, 247, 249, 253, 265, 276, 333
coração, 6, 29, 35, 41, 51, 53, 55, 63–64, 73–74, 77–78, 82, 91, 94, 96, 99, 103, 107, 111–112, 116, 122, 132, 140, 144, 168, 181, 183–185, 188, 191–192, 197, 208, 233, 239, 242, 248, 250, 255, 261, 263–265, 269–274, 276, 279, 283, 286, 289–290, 299–300, 312, 314, 330, 340
palavra de Deus escrita no, 269–274, 340
Corão, 59, 212
Credo Atanasiano, 281, 341
Credo Apostólico, 242–243, 336, 342
credos. Veja Confissões
crença e descrença, 22, 30, 49, 58, 116, 154, 247–248, 263, 281–282, 284, 286, 338
incredulidade, 54, 63, 68, 85, 108, 116, 141, 162, 164, 247, 255, 282, 303
crença, 22, 49, 58, 116, 154, 248, 263, 281–282, 284, 286, 338
criação, 29, 33–34, 36–37, 46, 53, 62, 64, 66–67, 72–74, 79, 81–83, 87, 112, 120, 134, 137, 140, 144, 161, 174–175, 177–178, 181, 187, 204–205, 248, 250, 260–261, 263, 271, 273, 275, 284, 311, 319, 329
e palavra de Deus, 46, 53, 62, 177, 250, 273, 311, 319
estrutura poética da, 176
limitações da, 79
criação, queda e redenção, 46, 79, 319
criatividade, 224
no Seminário de Westminster, 299–300
crítica bíblica, 31, 39, 302
crítica textual, 203, 208, 214–215, 217–218, 253, 257, 332
culto contemporâneo, 278
cultura pop, 313
cultura, 25, 30, 49, 78–79, 106, 122, 158, 191, 251, 259, 303–305, 309, 313, 328, 331, 334, 344–345, 348
crítica da, 305, 314
separação da, 30, 304, 313

cumprimentos na Escritura, 172

Declaração de Auburn, 39
Declaração de Cambridge, 303, 313, 343, 346
dedo de Deus, 53, 105–106, 139, 286
dedução, 38, 72, 107, 156, 195, 327, 332
deístas, 39
demonstração, do Espírito Santo, 262
denominações, 39, 131, 244–245, 278, 281, 300, 312, 336, 343, 347
descanso cognitivo, 52
desobediência, 67, 85, 97, 107–108, 139, 142, 146, 198–199
destino, 46, 209, 220–221, 253, 273, 279
Deus conosco, 34, 72, 87, 90, 186, 228, 237, 275
Deus,
    como personalidade absoluta, 32–33
    como revelação, 276
    como tripessoal, 32
discurso de, 51–52, 62, 65, 72–74, 88, 91, 113, 120, 155, 208, 218, 262, 265, 273, 275, 319–320, 324
    imanência de, 307, 310
    inspirada por, 120–121, 133, 135, 152, 174–175, 197, 201, 209, 221, 281, 289, 314, 324
    mudou de ideia, 96
    onipresença de, 72, 320
    palavras pessoais de, 30–31, 40, 43, 49, 51–53, 55–58, 69, 83, 100–101, 106, 114, 120, 123, 125–126, 128–129, 133, 135–136, 155, 163, 169, 171, 189, 204, 208, 217–218, 220, 233, 246, 252, 255, 262–263, 265, 274–275, 318
    plano eterno de, 73, 167, 188, 319
    senhorio de, 34, 85, 146, 180, 183–184, 186, 191, 193, 227, 258, 317, 321
    soberania de, 22, 53, 89, 95, 103, 148, 162, 167, 271, 317, 322
    transcendência de, 167, 307, 310–311, 315, 321, 344, 348
dessemelhança, método da, 175
Deuteronômio,
    como documento pactual, 106, 139, 141, 148, 195, 197, 314
dez mandamentos, 53, 88, 106, 116, 128, 139, 187, 285, 337
diáconos, 141, 268
dialética hegeliana, 174
diálogo, da narrativa bíblica, 29, 66, 113
didachē, 24, 226

dilúvio, 62, 67, 102, 131, 140, 175, 177, 198, 231, 320
  em tradições não israelitas, 175
dinamite, 319
discernimento, 95, 99, 325
disciplina, 24, 125, 140, 174, 237–239, 244, 250, 267–268, 287, 292, 293, 300
discurso, como atributo divino, 61, 72, 259
dispensacionalismo, 279, 309
distinção Criador-criatura, 33
docetistas, 243, 260
documento pactual, 106, 139, 141, 148, 195, 197, 314
dogmática, 167, 238
dois reinos, 317, 331
domínio, 66, 137, 145, 191–192, 262, 345, 348
doutrina, 335
dualismo epistemológico, 166
duas tábuas da aliança, 106, 118, 128, 187
dúvida, 28–29, 38, 105, 142, 157, 243, 256–257

Eclesiastes, 109, 139, 142, 176, 179, 234
ecumenismo, 312
Éden, 277, 285
edições da Bíblia, 221
edificação, 93, 129, 163, 215–216, 223–224, 235–236, 239, 336
El Shaddai, 140
eleitos e não eleitos, 280
Elohim, 140, 269, 329
emoção, e razão, 52
encarnação, 33–34, 48–49, 81, 242, 287
encontro divino-humano, 52
endurecimento do coração, 63
engano, e erro, 338
English Standard Version (ESV), 120, 133, 221, 228, 335
entusiastas, 195, 203–204, 206
epistemologia cristã, 167
epistemologia, 31, 49, 174, 263, 299, 316–317
e metodologia, 21
Escritura sobre, 174, 299, 317
e testemunho do Espírito, 263–265
erros, na mídia humana, 78–80

escatologia, 147
escolasticismo, 38, 110
escopo da Escritura, 276, 296, 317, 331
Escritura. Veja também Bíblia "torna-se" palavra de Deus, 53, 57
abrangência da, 151, 180, 182, 186, 191–194, 176, 331
autoria da, 38, 59, 105, 106, 113, 133, 138, 152, 178–179, 286–287
autoridade da, 5, 25, 31, 39, 59, 152
cânon da, 56, 60, 127–133, 222, 324
clareza da, 180–185, 198, 276, 330, 337
como artefato humano, 174
como contemporânea, 24, 151, 156, 259, 278
como história da redenção, 124, 293
como narrativa, 29, 47, 36, 66–68, 84, 105, 108, 110, 113, 128, 143, 158–159, 161, 173, 175–177, 179, 237–238, 251, 268, 284–286, 296, 307, 321
como norma última, 202
como palavra de Deus, 35–36, 52, 134, 151
como palavra pessoal de Deus, 6, 31, 36, 110, 117, 119, 131, 134, 151–152, 160–161, 163, 189–190, 204, 221, 226, 253
como regra de fé e vida, 60
como relevante, 128, 130, 152, 156, 178, 195–196, 197, 297, 315
como revelação do nome de Deus, 140, 149
como santa, 103, 118, 336
como testemunho de Deus contra o homem, 103, 107, 199
confissões como, 34, 182, 207, 209, 240–247, 249, 276, 295, 304, 336
conteúdo da, 46, 137–153, 161, 184, 195, 203, 239, 321, 324–325
data e contexto da, 178–179
dificuldades na, 162, 166, 169
doutrina da Escritura na, 25, 278–289, 316–317, 322, 331, 341
e natureza, 121, 204
e racionalidade, 42, 44–45, 331
e razão humana, 38, 43, 51, 167, 196, 301
e salvação, e ciência, 145–146, 151, 153, 161, 177–178, 182, 191, 195, 201, 214, 235, 291, 295, 305, 311, 328
estrutura pactual da, 137, 147–149
fenômeno da, 161–165, 255
historicidade da, 39, 47, 50–51, 176, 285, 287
humanidade da, 80, 90
interpreta a Escritura, 38, 251
necessidade da, 186–190, 289, 331

padrões secundários, 246
perspicuidade da, 180
poder da, 62, 180
recepção humana da, 247–248, 337
sacramentos como, 227
selos, 228
sobre historiografia, 48, 294
suficiência da, 180, 182, 186, 194, 241, 245, 265, 276, 292, 298–299, 313, 322, 325, 330–332, 336
testemunho da, 263
transmissão da, 208–217
tratando de tudo na vida, 195
unidade e diversidade na, 53, 137, 139, 142, 148–149, 219
usos da, 156, 203, 213–214, 295, 300
variedade na, 97, 135, 178
visão de si mesma, 7, 22, 31, 43, 131, 137, 152, 162, 202, 235, 264–265, 275–276, 301, 322, 339
Escrituras hebraicas, 219
espada do Espírito, 63, 197
Espírito Santo, 261–265
como sopro, 261–262, 320
e cânon, 131
e criação, 22
e epistemologia, 263–265
e estudo da Bíblia, 149, 183, 205
e inspiração, 119
e Pentecostes, 122
habitação do, 106
iluminação do, 53, 130, 196, 252
poder e demonstração do, 94
espírito,
como atributo divino, 61
estático, 324
vs. dinâmico, 324
estipulações (tratados de suserania), 106–107, 138, 145, 187, 210
estória. Veja teologia narrativa
estudos de crítica histórica, 143
eternidade, do discurso divino, 74
ética deontológica, 169

ética existencial, 168
ética teleológica, 168
ética, 38, 110, 145, 156, 168–169, 184, 192, 195, 198, 200–202, 237, 251, 295, 300, 317, 331–332
Evangelho de Judas, 127
Evangelho de Tomé, 127
Evangelho, 30, 45–46, 53, 55, 63–64, 70, 73, 75, 84, 94–96, 102, 115, 118, 122, 126, 127, 129, 134, 137–138, 141, 147, 149, 152, 159, 164, 170, 174–175, 178, 185, 188, 190, 192, 216–217, 219–220, 222–223, 228–229, 232, 240, 242, 244, 248, 251, 254, 261, 264–266, 268, 271, 280–282, 284, 286–287, 290–291, 310, 313, 321, 331, 334, 340, 344, 348
Evangelhos, como suplementares e não contraditórios, 175
ex opera operato, 228
exegese, 7, 31, 245, 287, 298–299, 301, 312, 334, 344, 348
experiência, como análoga aos dons carismáticos, 333
expiação substitutiva, 40
expiação, 30, 40, 46–48, 81, 131, 188, 230, 232, 242, 266–267, 310, 317, 339

falácia genética, 301, 315
falácia naturalista, 301
falsificação, 338
falsificação da voz divina, 88
falso ensino, 121, 201, 243
falso intelectualismo, 287
falsos cristos, 88
falsos profetas, 88, 95–96, 121–122, 197, 243
fariseus, 131, 197, 200, 206, 211, 240, 264, 322, 330
fato e interpretação, 329
fé, 30, 34, 46–49, 51–54, 60, 63–64, 68–69, 73, 82, 85, 102, 118, 120, 138, 141, 143, 146–147, 152, 155, 162–163, 165, 166, 183, 185, 187–188, 192, 194–195, 211, 214, 228, 229, 231, 235, 236, 241–242, 244, 247, 253–257, 262–265, 267, 275, 280–283, 285, 293–294, 297, 299, 303–304, 314, 317, 322, 324–325, 327, 329–330, 336, 338
  como ouvir e cumprir a palavra de Deus, 60, 317
  e história, 49
  e vida, 195, 241, 314, 330
  e razão, 244
feminismo, 309
fenômeno, 161–165, 255, 276, 324
  da Escritura, 161–165

fidelidade, 5–7, 21, 25, 74, 142, 144, 262, 272, 297, 299, 303–304
  do discurso divino, 155
filho de Deus, 61, 116, 189–190, 261, 290, 298
Filho, como Palavra falada, 74
Filo, 319
filosofia grega, 37–38, 189
filosofia, 37–38, 145–146, 151, 168, 173, 189, 195, 238, 241, 249, 283, 291, 295–296, 298, 317, 335
finitude, e problemas com a Escritura, 79, 164, 255
fogo, 62–64, 74, 88, 94, 259, 320
fosso de Lessing, 49
fundamentalismo, 110, 143, 206, 297, 307, 311, 338, 341, 345

gênero, 148, 157, 176–177, 312
Gereformeerde Kerken in Nederland, 151
Geschichte, 48–49, 285, 294
Gnosticismo, 127, 324
graça comum, 82, 309, 313, 331, 344, 348
graça. 67. Veja também lei e graça.
Grande Comissão, 192–193, 219, 313, 315, 331
grego *koiné*, 159, 334

Hebreus, 69, 130, 159, 178, 199, 256, 273, 340
henoteísmo, 174
heresias, 121, 198, 245
heréticos, 220
hermenêutica, 31, 56, 122, 203, 249–250, 295, 332, 343, 347
Hinduísmo, 46
história da igreja, 84, 153, 189, 215, 287, 292–293, 298–299, 301, 308–309
história geral, vs. história redentiva, 81, 275
história redentiva, 145, 198, 219, 275, 287, 293
história secular, 85
história,
  como perspectiva situacional, 34–35, 59, 77, 186, 191, 287
  como revelação-evento, 79, 86, 275, 318
  e escatologia, 147
  e fé, 49
  na Escritura, 51, 176
  neutralidade da, 344, 348

perigo da, 49
historicismo, 343, 347
Historie, 14, 48–49
Hititas, 106, 138. Veja tratados de suserania
homossexualismo, 168
humanidade, 33, 67, 80, 90, 92, 96, 106, 134, 167, 219, 251, 276, 281, 293
humildade, 167

identificação, da voz de Deus, 88
ídolos, 37, 74, 82, 145
como surdos e mudos, 74
idolatria, 37, 75, 82, 105, 262, 283, 297
ignorância, 147, 155, 184, 256–257, 328
igreja
autoridade da, 131
e Escritura, 39
governo, 123, 194, 196, 204, 256, 295, 300, 314
membresia, 244
Igreja Católica Romana, 131, 155, 181, 327
sobre cânon, 127
sobre Ceia do Senhor, 230
sobre Escritura, 181, 203, 336
sobre infalibilidade, 155, 327
sobre sacramentos, 230
sobre *sola Scriptura*, 297, 301, 304
sobre suficiência da Escritura, 203, 206
sobre testemunho da igreja, 130
sobre tradição, sobre
adoração, 196, 203, 240, 301, 332
Igreja Presbiteriana na América (PCA), 245, 301, 336
Igreja Presbiteriana Ortodoxa (OPC), 300
igreja primitiva, sobre cânon, 337
igreja visível, entrada na, 229
igualitarismo, 344, 348
iluminação, 46, 53, 55, 94, 147, 194, 196, 261–262, 264, 338
Iluminismo, 39, 49, 281
ilustração, na pregação, 224, 226
imagem de Deus, 258–260, 266, 339
imitação de Cristo, 266, 268

incredulidade, descrença, 54, 63, 68, 85, 108, 116, 141, 162, 164, 247, 255, 282, 303
individualismo, 307, 334
inerrância limitada, 154–155, 311
inerrância, 31, 139, 145, 154–160, 163, 169, 173, 177–178, 180, 211, 214–215, 276, 284, 298, 302–303, 308, 310–311, 323, 325, 327–329, 340
como qualidade das proposições, 159
e transmissão textual, 214–215
limitações do termo, 31, 154, 157, 211, 213
oposição liberal à, 39
rejeitada por evangélicos, 39, 302, 310–311
inerrantismo, 154
infalibilidade, e inerrância, 122, 139, 156, 211, 284, 327
influência, 136, 303, 309, 317, 333, 339
informação extrabíblica, 200, 202–203, 296
inspiração mecânica, 134–135
inspiração orgânica, 134
inspiração plenária, 135
inspiração verbal, 135
inspiração, como identidade entre palavra divina e a humana, 86, 133, 135

inspiração, 86, 121, 133–136, 170, 173, 175, 180, 197, 209, 211–212, 215, 265, 276, 279, 299, 309, 321, 323–325, 331
intenção do autor, 21, 24
interpretação literal, 176–178
interpretação,
da Escritura, 38, 169–170, 173, 176–178, 209, 215, 223, 233–234, 237–238, 248–253, 255, 259, 261–262, 295, 297–298, 311, 317, 329, 332, 337
da revelação geral, 202
intuição, 51
ira de Deus, 82, 137
irracionalismo, 37
islã, 219

Jeremias, 91–92, 108
Jesus Cristo
como autor da Escritura, 290–291
como criador, 22, 33–34, 167, 339
como exemplo, 260
como mediador de toda revelação, 260

como Palavra de Deus, 69
como profeta, 260, 339
como redentor, 69, 146, 260, 339
como revelação, 57–58, 69–71, 125
como salvador, 125, 153, 199, 244, 266, 289–291
cumpre a Escritura, 115
ensino de, 334
palavras pessoais de, 70
pessoa de, 33, 129
ressurreição de, 38, 40, 47–48, 69, 84, 86, 102, 140, 144, 161, 188, 242, 254, 284–285
retorno de, 46, 57, 81, 171, 198, 206, 267, 287
senhorio de, 291
sobre o Antigo Testamento, 115–117, 323
traz mandamentos, 141
Jesus histórico, "busca" do, 47, 284, 293–294
Judaísmo, 33, 46, 173
juízo, 30, 58, 72, 81, 146, 219, 248, 270, 281, 320
julgamento, 29, 41, 46, 48, 56, 62, 64, 67, 73, 82, 85, 97, 99, 118, 140, 146, 156, 214, 318. Veja também sanções
justificação, 68, 189–190, 229, 281, 296, 300, 309, 324–325, 338

kerygma, 222–223
King James Version (KJV), 220, 228, 334–335

lealdade exclusiva ao pacto (tratado de suserania), 138–139, 142, 145, 289
lealdade pactual. Veja lealdade exclusiva ao pacto
lei deuteronômica, 112, 128
lei e evangelho, 321, 331
lei e graça, 144
lei natural, 331
lei pactual, 142
lei,
e amor, 145
escrita no coração, 185, 340
perfeição da, 113
lei-revelação, 69, 140
liberalismo, 31, 39–41, 51, 65, 142, 165, 189, 258, 278, 280–282, 287, 306–310, 335, 347. Veja também

teologia moderna
sobre autoridade bíblica, 55, 123, 164
sobre história, 30, 47
sobre inspiração, 281
sobre palavras pessoais de Deus, 55, 189, 258, 275
sobre revelação, 56
sobre tradição, 31, 39, 46, 56, 165, 275, 311, 339, 343
teologia da libertação, 36
Ligonier Ministries, 309
língua grega, 120, 122, 133, 203, 212, 219–220, 318–320, 324, 335
linguagem, 65–66, 78, 80, 90–91, 104, 112–113, 125–126, 135, 155–160, 173, 177, 195, 208, 212, 218, 222, 248–251, 256, 258, 260, 262, 269, 278, 281–282, 299, 313, 319–323, 328, 337
autoridade da, 29, 34, 65
como metafórica, 63, 281
diversidade da, 137, 219
ordinária e técnica, 328
significado da, 65
variações na, 159
linguagem humana, e a palavra de Deus, 80, 87, 135, 208, 218, 320–321
línguas, no Pentecostes, 94, 219
literatura de sabedoria, 109, 142, 326
livre-arbítrio, 310, 338
Livro da Lei, 103, 106–108, 112, 184
lógica, 186, 195, 201, 264, 310, 327, 329, 332
logos, 250, 318–319
luteranos, 64, 230

maldição inscricional, 195, 197, 200
maldição, sob Adão e Eva, 66–67, 138, 177, 198, 231
maná, 231
mandato cultural, 191–193, 331
Marcos, final longo de, 214
marxismo, 309
maturidade espiritual, 99, 183
meios ordinários, 181, 183
meios de graça, Ceia do Senhor como, 230–231
memoriais pactuais, 102
mesa da comunhão com Deus, 231

método teológico, 238, 288, 292, 294–295, 306, 317, 343, 347
mídia, da revelação, 78–81, 83, 87, 101, 121, 136, 211, 320–321
milagres, 40, 46, 88, 96, 99, 140, 164, 170, 199, 242, 281, 284, 310, 321–322, 334
missa romana, 225
missão, 69, 81
mistério, 95, 129, 148, 167–168, 188, 240
    na Bíblia, 95, 129
misticismo, 294
mito, 324
modelo linguístico da Trindade, 121
monoteísmo, 174
morte, da desobediência, 67, 97, 139, 142, 146, 199
muçulmanos, 59
mulheres, e ofícios gerais, 223, 268
multiperspectvismo, 22, 300
música contemporânea, 207, 312–313, 344, 348
música, 207, 224–225, 302, 312–314

nações, 37, 68, 84–85, 91, 175, 192, 219–220, 270–271, 280, 304
narrativa não cronológica, 158–159
nascimento virginal, 40, 285, 310
natureza e extensão da autoridade bíblica, 110
natureza e graça, 317, 331
natureza,
    como decaída, 43
    como revelação-evento, 79, 86, 275, 318
neo-ortodoxia, 65, 341, 343, 345, 347
neutralidade, na pesquisa histórica, 344, 348
New American Standard Bible (NASB), 220, 335
New Living Translation (NLT), 220
Nínive, arrependimento de, 96–98, 197
nome do grande rei (tratado de suserania), 138
nomeando os animais, 66
nomes, 39, 65–66, 140, 147, 269, 271, 280, 298, 319, 329, 338, 340
normas últimas, 202, 296
normatividade, vs. descrição, 287
nostalgia, 286, 301, 304
noumênico, 49
nova aliança, 124, 129, 131, 138–141, 147, 205, 232, 272–273, 314, 322

sanções da, 63, 66, 92, 99, 138, 147–148
como verbal, 124
como escrita, 148, 187, 340
nova revelação, 205, 224
Nova Versão Internacional (NVI), 122, 220, 344, 348
novo coração, 272
Novo Testamento,
cânon, 127, 129
citações do Antigo Testamento, 170–171, 173–174, 178–179, 212, 219, 329
como documento pactual, 106, 139, 141, 148, 188, 195, 197, 314
como palavras de Deus escritas, 110–114
nuvem de glória, 259

objetividade e subjetividade, do discurso teológico, 56–57
objetivo e subjetivo, 53
obrigação, 29, 34, 54, 66, 141–142, 155, 230, 267, 331
óculos da Escritura, 84–85, 148, 248, 340
ofertas do tabernáculo, 231–232
ofício especial, 223, 225
ofício geral, 223
oração, e estudo da Bíblia, 181
ordenação, 225, 228, 276, 300, 335–336
ortodoxia morta, 53
ouvir, em obediência, 30, 63–64, 66, 70–71, 73, 79, 83, 87, 90, 92, 97, 105, 119, 125, 151, 159, 184–185, 205, 253, 262, 276, 278, 321

pacto da graça, 138, 227–228
pacto das obras, 138
Pai, 22, 32, 34, 54, 57, 60–61, 69–71, 74, 87, 92–93, 102, 115–117, 121–122, 144, 192, 218, 240, 243, 253, 259–261, 267, 270–271, 273–274, 276, 298, 314, 318–319, 340
pais da igreja, 125, 153, 166, 297, 311, 327
palavra de Deus,
adicionar ou subtrair à, 333
autoridade da, 25, 29, 35, 66, 195, 219
como “comunicação linguística”, 218–219
como divina e humana, 133
como objeto de culto, 215, 269
como poder, 181, 258
como presença pessoal de Deus, 72, 184, 258

e resposta humana, 55
escrita no coração, 185, 340
humanidade da, 80, 90, 92
na criação, 34, 53, 62, 73, 79, 82, 120, 177, 181, 187, 204–205, 273
poder controlador da, 62–64, 72, 180, 258, 318
presença da, 93
palavra pessoal, modelo de revelação, 5–7, 28–31, 57, 83, 258, 275, 279, 317
palavra, como mídia, 78–80
palavra, evento, 86, 294
parábolas, 157–158, 176, 179, 182, 238, 248, 330
paráfrases, da Escritura, 226
parousia apostólica, 267, 322
participação, 22, 228, 233, 248, 326
Páscoa, 93, 231–232
passado, vergonha evangélica do, 311
pecado, 29, 42, 46, 63, 81–82, 84, 92, 105, 137, 145, 164, 167–168, 188–189, 192, 216, 229, 232, 243, 248, 257, 266–267, 289, 322, 331, 339
como autonomia, 37, 42
e problemas com a Escritura, 42, 67, 167–168
pensar os pensamentos de Deus após ele, 83, 178
Pentecostes, 46, 93, 94, 131, 219
como inverso de Babel, 94, 219
e palavra, 94
e teofania, 131
testemunho do, 94
perdão, 82, 229, 237, 248, 290–291
pergaminho de Baruque, 108, 110
perspectiva existencial, 34–35, 77, 186, 286–287, 338–339
como sentimento, 56, 168
e clareza da Escritura, 180–185
e participação, 248
e subjetividade da revelação, 41, 168
e testemunho do Espírito Santo, 264
perspectiva normativa, 34–35, 41, 45, 59, 77, 186, 286
e autoridade da Escritura, 77, 186
e razão, 41, 45
perspectiva situacional, 34–35, 59, 77, 186, 191, 287
e abrangência da Escritura, 59, 186
perspectivismo, 22

platonistas de Cambridge, 39
poder,
  da palavra de Deus, 62, 65, 319
  do Espírito Santo, 54, 64, 180
  e significado, 319
poderosos atos de Deus, 46, 84–85, 140, 285, 318
pós-liberalismo, 343, 347
precisão, 21, 56, 95, 99, 134, 154, 156–160, 168, 170, 173, 175, 212, 283, 311, 328
pregação, 57, 63, 83, 95, 122, 125–126, 145, 181, 188, 195, 203, 205–206, 208, 222–227, 233, 235, 238, 245, 250, 253–254, 262, 265, 268, 273, 276, 321, 332, 335
  aspectos objetivos e subjetivos da, 57
  como "revelação contínua", 204–205, 265, 333
  como revelação, 57, 83, 95
  e história da redenção, 268
presença (atributo de senhorio), 184, 269
  e clareza da Escritura, 184
presença divina, 72, 79, 83–84, 92, 95, 100, 106, 114, 209, 228, 276, 320
pressuposições, 174, 255–256, 283, 286
primazia do intelecto, 302
Primeira Causa (Aristóteles), 32
prioridade, vs. circularidade, 65, 126, 248, 343
Priscila, 223
processo pactual, 97
profecia, 38, 92–93, 96–99, 122, 130–131, 141, 164, 204–205, 210, 224, 235, 265, 273, 281, 321, 332, 337
  cumprimento da, 92, 171–172
  escrita, 108, 128
profetas,
  como advogados da aliança, 97, 99
  como testemunhas contra a incredulidade de Israel, 108
  e voz divina, 87, 92, 95–96, 99, 101, 113, 125, 131, 136, 163, 181, 208, 260, 276, 339
  no Novo Testamento, 93, 131, 136
prólogo histórico (tratados de suserania), 187, 330
Provérbios, 109, 139, 142, 149, 235
providência, 62, 64, 67, 73, 81, 140, 148, 161, 179, 186–187, 214–215, 217–218, 251, 260–261, 286, 320, 333–334
proximidade, da palavra, 57, 73, 185
prudência cristã, 194, 196, 314, 332
psicologia, 151, 238

pureza, do discurso divino, 74

queda, 36, 46, 79, 83, 138, 167, 192, 231, 266, 277, 319, 331

racionalismo, 37, 42, 51–52, 59, 294, 302, 343
razão natural, 38
razão,
  certo e errado, 41–42
  como boa dádiva, 41–42
  como perspectiva normativa, 41, 45
  e emoção, 52
  e Escritura, 43, 51
  e obediência, 185
  e revelação, 41–44
  limitações da, 44
realismo, 7
reconhecimento (iluminação como), 196
Reforma, 127, 129, 156, 189–190, 203, 206, 225, 227, 281, 293, 297, 303–304, 306–307, 309, 323
regeneração batismal, 230
reino de Deus, 192, 262, 286, 319
reis, 141, 170, 178
relativismo, 294
relíquias, 215
repressão, 247. Veja supressão da verdade
ressurreição, 38, 40, 46–49, 69, 81, 84, 86, 94, 102, 131, 140, 144, 161, 188, 192, 200–201, 229, 232, 242, 253–254, 256, 260, 281, 284–285, 287, 310, 317
revelação contínua, 204–205, 265, 333
  pregação como, 265
revelação na escritura, 53. Veja palavra-revelação
revelação especial pré-redentiva, 277
revelação especial, 203, 256, 276–277, 330, 340
  cessação da, 205
  e dúvida, 257
revelação existencial, 22, 41, 56, 202, 228, 263–264, 276–277, 279, 286, 329, 332, 335, 338, 343
revelação geral, 132, 137, 200, 202–205, 276–277, 279, 295, 340
  como contínua, 140, 199, 204–205, 265, 333
  e Escritura, 23, 31, 132, 200, 202–203, 277

revelação individual, 147
revelação natural, 196, 234, 238, 247, 260–261, 273–274, 330–331
  e aplicação da revelação redentiva, 273
  e Escritura, 196, 234, 238, 247
  insuficiente para o conhecimento da salvação, 187
revelação pessoal, 22, 258–265, 267–269, 273, 338
  seres humanos como, 266
  e revelação proposicional, 28, 143
revelação proposicional, e
revelação pessoal, 28, 143, 147
revelação sobrenatural, 332
revelação subjetiva, 53–54, 247, 274
revelação verbal, 79, 86–87, 133, 195, 217, 232–233, 285–286, 321
  inspiração da, 134–135
  permanência da, 103
revelação. Veja também palavra de Deus
  como objetiva e subjetiva, 54
  como pactual, 269
  e história, 41, 45–50
  e razão, 41–44
  e redenção, 69
  e subjetividade humana, 51–55
  em momento de crise, 102
  mídia da, 78–80
  o ministério de Jesus, 175
  perspectiva existencial sobre, 186, 286–287, 338
  perspectiva normativa sobre, 34–35, 41, 45, 59, 77, 186
  perspectiva situacional sobre, 186, 191, 287
revelação-palavra, 79, 86, 258, 276
  como voz divina, 276
  e revelação natural, 234
  e revelação-evento, 86, 276
  por meio da Escritura, 79, 234
  por meio dos profetas e apóstolos, 276
rhema, 63, 318

sabedoria de Salomão, 109
sabedoria humana, 95, 188, 190, 262, 307, 314
sabedoria pactual, 139

sabedoria, 21, 25, 37, 54, 57, 66, 67, 95, 109, 111–112, 120, 123, 126, 138–139, 141–142, 149, 163, 169, 187–190, 197, 232, 238, 245, 262, 274, 280, 307, 314, 321, 323, 325, 331–332
sacerdócio de todos os crentes, 223
sacerdotes, 38, 74, 103, 107–108, 141, 175, 229, 232, 242, 271
sacramentos, 140, 209, 225–226, 227–233, 253, 257, 276, 335
sacrifícios animais, 232
sacrificium intellectus, 43
saduceus, 197, 200–201
sagrado/secular distinção, 146, 161, 331
salmos, 108, 112–113, 117, 138–139, 149, 176, 235, 302
salvação, 30, 33, 40, 46, 83, 94, 102, 115, 120, 126, 129, 140–142, 144, 154, 161–163, 176, 181–183, 187–191, 194, 199, 229, 231–232, 251, 253, 256, 260–261, 266–267, 270, 276–277, 282, 285, 290–291, 293–294, 314, 322, 327, 330–331, 340
sanções, 63, 66, 92, 99, 138, 141–143, 147–149
santidade, níveis de, 106, 146, 168, 256–257, 262, 266, 315, 344
santificação, 229, 255–256, 268
Satanás,
  contradiz a palavra de Deus, 67
  falsifica os sinais de Deus, 96
Segunda Confissão Helvética, 205, 224–225
segundo templo do Judaísmo, 173
segurança, 95, 130–131, 148, 253, 255–256, 262–264, 276
Seminário Jesus, 39, 283–284
Seminário Teológico de Westminster, 297
senhorio,
  como abrangente, 146
  como absoluto, 32
  e salvação, 144, 291
sentido múltiplo da Escritura, 337
sentimentos, 30, 37, 51–52, 55–56, 233–234, 287, 323, 325
Septuaginta, 212, 219–220
seres humanos, 30–31, 33, 36–37, 39, 47, 52, 58, 66, 69, 78, 80–82, 85, 87, 101, 132, 134–135, 144, 152, 162, 164, 168, 174, 178, 182, 186, 189, 202, 208–209, 212, 216, 218, 254, 259,
  como revelação, 266–268
Sermão do Monte, 116, 149
Shema, 191
significado,

como aplicação, 337
e poder, 93
silogismo, 42, 195, 201, 203, 332
simbolismo, 231–232
símbolos, 128, 146, 158, 229, 248
sinais e maravilhas, 96, 285
sistema de subscrição, 206–207, 244–245, 300, 336
soberania divina, 148, 317
e responsabilidade humana, 148, 317
soberania, 22, 53, 89, 95, 103, 148, 162, 167, 271, 317, 322
sociologia, 238, 305
sola Scriptura, 194, 207, 292–293, 295–297, 299–301, 303–304, 306, 308–310, 312–313, 315, 341, 343, 348
e biblicismo, 292, 341
e confessionalismo, 313
e crítica cultural, 203
e ecumenismo, 312
e intelectualismo evangélico, 279, 301–302
e tradicionalismo, 306, 312, 343
e via negativa, 310
na Declaração de Cambridge, 303
no Seminário de Westminster, 297, 299, 301, 305
sonhos, 204
soprada, inspirada, 73, 120, 133, 261
subjetivismo, 52, 285
subscrição confessional, 244–245
subscrição estrita, 245
substância, e pessoa, 168, 241
suficiência geral, 197–199
suficiência particular, 197, 199
supervisores, 222–225, 244, 335
bispos, 222
presbíteros, 222
tabernáculo, 34, 72, 103, 106, 118, 129, 146, 231–232, 270–271, 320, 323
tábuas da aliança, 106, 118, 128, 187
Taoísmo, 46
técnicas de marketing, 303–304
temor, do Senhor, 109, 112, 142
templo, 34, 72, 83, 103, 106, 129, 146, 170, 173, 175, 211, 231, 262, 271, 320, 323, 334

teofania, 259–260, 321, 339
teologia bíblica, 25, 237, 271, 293, 298, 341
teologia da esperança, 147
teologia do processo, 307, 310
teologia exegética, 237, 293, 298
teologia existencial, 343
teologia histórica, 238, 287, 293, 298, 308, 335
teologia moderna, 35–36, 51, 58–59, 106, 142–143, 145, 258, 317, 320. Veja também liberalismo
  autonomia da, 36
  sobre amor e lei, 145
  sobre graça e lei, 144
  sobre revelação, 36
  sobre revelação-evento, 143
teologia narrativa, 284–285, 307
teologia natural, 310
teologia prática, 238
teologia relacional, 310, 344
teologia sistemática, 21, 23, 237–238, 280, 292–293, 298–299, 307, 309, 335, 342–344
teologia,
  como aplicação, 22
  como uma ciência, 295
teonomia, 300
teoria do ditado, 134
terra jovem, 177–178
Testemunhas de Jeová, 33
texto,
  corrupção do, 213–214
  da Escritura, 136, 183, 208–209, 237–238, 251, 285
  dificuldades no, 255
  preservação do, 53, 215
  transmissão do, 55, 208–217, 333
  vs. autógrafo, 209, 211–217, 219–221, 225–226, 233, 239, 253
textos-prova, 295
theopneustos, 73, 120–121, 133
tipologia, 337
todo o conselho de Deus, 194, 297, 327, 330
tolice, 36, 216, 280, 324
Torá, 110, 140–141, 149

torre de Babel, 94, 219
tota Scriptura, 331
tradição apostólica, 53
tradição oral, 102, 104, 241
tradição, 37, 39, 42, 46, 53, 85, 102, 104, 124, 129, 148, 165, 179, 195–197, 203, 205–207, 211, 224, 227, 240–241, 253, 258, 275, 278, 286, 297, 300–301, 304, 306–312, 314–315, 332, 334, 339, 342–344
"de homens", 65, 122, 144, 195, 197, 206, 306–307, 314
dos fariseus, 240, 322
revelação como, 102

tradicionalismo evangélico, 307–312
tradicionalismo, 312–313, 315, 332–333, 336, 340–341, 343
tradução interlinear, 334
traduções e edições da Escritura, 41, 46, 133, 154, 208, 211, 215–216, 218–221, 225–226, 233, 237, 247, 253, 334
traduções inglesas, da Bíblia, 41, 46, 219–221
trajetórias, 257
transmissão, da Escritura, 208–217, 333
transubstanciação, 230
tratados de suserania, 106–107, 138, 145, 187, 210
triangulação (no tradicionalismo), 307–311
Trindade, 34, 40, 61, 72, 74, 78, 87, 121, 129, 162, 189, 229, 241, 259–260
comunicação dentro da, 60, 78, 248
modelo linguístico da, 74, 121
união com Cristo, 228–229

vento, 88, 94, 261, 320
verdade objetiva, 52–53, 234–236, 303, 338
verdade proposicional, 28, 149, 156, 160
verdade,
do discurso divino, 155
e precisão, 157–159, 175
inerrância como, 154, 156
vc. precisão, 157, 175
verdadeiro profeta, 96, 98–99, 108
vida cristã, 25, 30, 84, 144–145, 195, 205, 241, 255, 257, 338, 340
visões, 46, 51, 70, 195, 203–204, 206, 233, 238, 263, 275, 295, 307, 332, 339
voz divina, 86–92, 94–96, 99, 101–102, 105, 110, 113, 125, 130–131, 135–136, 160, 163,

181, 208, 218, 260, 262, 276, 321, 339
e discurso humano, 276
nos apóstolos, 88, 95–96, 99, 101, 136, 163, 181, 208
nos profetas, 88, 92, 95–96, 99, 101, 136, 163, 181, 208

Índice de citações bíblicas

Gênesis

1 62, 66, 75, 176–177, 187, 215, 250, 311, 319
1.1 76, 236
1.2 73–74, 260–262, 319
1.3 60, 62, 177
1.5 65
1.6 60
1.8 65
1.9 60, 62, 248
1.10 65
1.11 62
1.14–19 177
1.22 62
1.26 248
1.26–27 266
1.28 29, 66, 137, 191, 219
1.28–30 248
1.29 231
1.31 29
2.4 104
2.16–17 66
2.17 41
2.19 66
3 36–37, 66
3.8–13 67
3.15 198, 351
3.16–19 30
3.17–19 83
4–6 280
4.17 256
4.26 270
5 177
5.1 104, 266
6–9 140
6.9 104
8.20 102

8.21–22 62
8.22 83
9.1 219
9.3 231
9.6 266
9.12–17 102
9.16 83
9.24–27 92
10.1 104
11 177
11.1–9 94, 219
11.10 104
11.27 104
12.1 68, 255
12.2–3 68
12.3 219
12.7 102
12.10–20 68, 328
13.18 102
15.6 253, 273
15.17 88
16 172–173
16.1–4 328
16.1–16 68
16.7–14 259
17.1 140
17.5 269
17.15–21 68
18.1–33 259
18.12–15 68
18.14 63–64, 74, 84, 320
18.22–33 29
18.25 29
20.1–18 328
21.17–21 259
22 28, 69
22.1–19 328
22.11–14 69
22.18 289, 328

25.12 104
25.19 104
26.5 289
27.27–29 92
28.18 102
31.52–54 231
32.22–32 259
32.24 259
32.28 269
32.30 259
35.14 102
36.1 104
36.9 104
37.2 104
41.38 261
49.1–27 92

Êxodo

3 88
3.5 323
3.6 201
3.7–22 90
3.14 140, 149
3.15 34, 140
4 92
4.10 90
4.11–12 91
4.13 91
4.13–16
4.14–16 91
6.1–3 140
6.1ss. 149
6.7 34
7.1–2 321
7.5 34, 84, 285
7.17 34, 285
8.22 34
10.2 34
12 231

14.4 34
14.18 84, 140
15 85
15.4–12 84
16.1–35 231
16.6–10 259
19 88
19.5 187
19.5–6 280
19.9 92
20 87–88
20.1–2 218
20.1–17 138
20.2 85, 87, 138
20.3 85
20.3–17 87
20.7 63
20.11 41
20.12 63
20.14 202
20.18–19 87
20.18–21 88
20.19 90
23.20 248
23.31 270
24.9–11 231
24.12 105, 123, 138, 291
25.30 231
31.18 123, 138–139, 285, 291
32.9–14 97
32.15s. 138
32.16 105, 139, 291
33.12–23 29
33.18–19 270
33.19 140
33.19ss. 149
34.1 105, 138, 325
34.5s 140
34.6ss 149

34.6–7 97
34.27 134, 138, 291
34.27–28 105, 179, 325
34.28 106, 187
34.32 138

Levítico

7.11–18 232
8.5–6 229
11.44 266
14.8–9 229
14.15 229
18.5 63
19.5–8 232
19.18 326
24.7 232
24.8 232
24.5–9 231
26.15 187

Números

4.7 231
6.24–27 229, 271
11.25 261
12.3 179
12.8 78, 87
15.32–36 256
22.27–30 319
23.19 155
24.2 261

Deuteronômio

1.3 92
4–11 111
4.1–8 92, 111, 291
4.2 107, 131, 195–196, 210, 306, 314
4.6 142
4.7–8 72
4.12 87
4.13 87, 106, 138, 187, 322

4.26 83, 148
4.37 144
5.15 41
5.22 322
5.22–33
5.28–31 87
5.29–33 291
5.32 112
6.1–9 111
6.4–5 34, 191, 242
6.4–25 291
6.4ss. 143, 146
6.5 289, 326
6.6 272
6.6–9 112, 272
6.24–25 111
7.7 144
7.11 111
8.3 63, 163, 181, 186–187, 193
8.11 111
8.11–18 84
9.4–6 144
9.9 106, 187
9.10 105, 138
9.10–11 322
9.11 106, 187
9.15 106
10.2–4 138, 322
10.4 105
10.5 53
10.14–17 289
10.15 144
12.5 270, 271
12.11 270
12.32 107, 131, 195, 314
14.23–24 270
17.4 156
17.6 244
18 90–93, 96, 99, 130

18.10 320
18.16 105
18.18 87
18.20 99, 197, 211
18.20–22 243
18.22 96, 98–99
19.15 244
25.4 126
26.5–10 242
27–28 63, 139
27.7 232
27.12–28.68 147
28.14 112
29 85
29.9 106
29.21 106
29.29 257
30 185
30.11–14 57, 73–74, 129, 184–185, 259
30.12–13 185
30.15–20 185
30.19 83, 148
31.1–8 139
31.9 107
31.9–13 107, 112, 139
31.10–11 103
31.10–13 53
31.11–13 107
31.14–29 148
31.19–22 107, 125
31.24 128
31.24–29 107, 128, 179
31.26 103, 106, 125, 139
31.26–28 107
31.28 83, 148
32 107
32.1 83, 148
32.46–47 107
33.9 106, 187

34 179

Josué

1.7 195, 314
1.7–8 107, 112
7.9 140
11.15 112
23.6 112
24 108
24.25s. 139
24.25–28 107, 128

Juízes

11.29–40 256

1 Samuel

10.1–7 98
10.6 261
12.22 269, 271

2 Samuel

9.7–13 231
19.28 231

1Reis

2.7 231
4.26 213
8.21 187
8.29 270
8.43 140
9.3 270
10.6 156
13.18 197
17.1 92, 99
18.24 63
18.24–35 74
19.12 88
22.5–12 197
22.20–23 88

2Reis

18.4 215
22.8–20 103
23.2 125
23.3 187
23.27b 270

1Crônicas
16.15 187
21.26 63

2Crônicas
6.11 187
6.15 64
9.25 213
34.31 187
35.13 187

Neemias
8.1–8 125

Jó
33.4 261
37.12 62
38–42 257
40.2 29
40.3–5 29
41.19–21 63
42.1–6 29

Salmos
1 280
1.2 141, 163
2.7–9 248, 319
7.17 140, 269
9.2 75, 113, 269
9.10 140
12 112
12.6 112
14.1 41
16 108
18 24

18.2 24
18.7–8 63
18.13–14 63
18.15 62
18.30 113
18.49 140, 269
19 60, 63, 81, 112, 181, 291
19.1 339
19.1–6 60, 339
19.3 83
19.7 60, 108, 141, 181
19.7–9 181
19.7–11 112, 339
19.7–14
19.7ss. 74
20.1 269
23.3 270
23.5 232
24.1 289
29 74
29.1–2 83
29.2 269
29.3–11 83
29.10–11 83
33.6 62, 73–74, 187, 262
33.9 62, 187
33.11 62
33.13–15 155
33.21 269
34.3 75, 113, 269
37.31 272–273
40.7–8 272–273
45.6–8 248
46.6 62
48.10 269
51.6 156
54.1 270
56.4 75, 156
56.10 75

61.5 269
66.5–7 84
68.4 75, 113, 140
69.9 119
72.17 269
74.18 140
78 112
78.1–8 53
78.5–8 112
78.19–20 231
82.6 117, 321
83.18 140
86.12 140
89.34 187
91.14 140
92.1 140
94.12 108
102.15 270
103.20 60
104 140
104.24 66
104.30 261
106.2 46
110 248
111.7 113
111.9 269
111.10 109, 142
112.1 142
115.5–7 74
119 108–110, 113, 181, 291
119.1 108
119.7 74
119.11 272
119.15–16 113
119.18 113, 261
119.20 113
119.24 113
119.25 63, 113
119.28 113

119.40 74, 113
119.43 156
119.47 113
119.48 75, 113
119.49 113
119.50 63, 113
119.52 113
119.54 113
119.72 113
119.86 74
119.89 74
119.89–91 62
119.120 75
119.129 74
119.137 74
119.142 74, 156
119.151 156
119.160 74, 156
119.161 75
119.162 75
119.176 113
135 84
135.13 269
135.16 74
136 84
136.4 140
136.25 140
138.2 75, 113
145.4 46, 84
145.4–6 140
145.12 46, 84, 140
147.1–18 339
147.4 65, 74
147.15–18 60, 187
147.15–20 60, 181
147.19–20 339
148.5 62
148.8 60
150.2 46

Provérbios

1–4 109
1.7 109, 142, 280
1.8 142
1.32 41
2.6–8 109
3.3 272
7.1–3 272
8–9 109
9.2 232
9.10 109, 142
15.33 109
22.1 269
30.5–6 109, 210
30.6 131, 195, 314

Eclesiastes

12.11 109
12.13–14 142

Isaías

1.18 41
2.2–4 108
6 63, 88
6.5–7 92
6.9–10 92, 180, 182, 248
6.10 63
8.1–2 108
11.9 108
25.1 140
26.8 140
29.13 301, 314
29.13–14 197, 210, 306
30.8–11 108
30.27 270
30.30–31 62
34.16 73, 262
34.16–17 108
38.1–5 97

40.8 103
40.25ss. 149
40.26 65, 74
41.1–4 149
42.1–3 172
43.1 74, 269, 319
43.3 140
43.7 271, 319
45.3–4 269
45.23 57, 270
49.2 63
51.7 272
52.6 140
53.1 273, 277
53.4 172
55.10–11 182
55.11 34, 64, 74
56.6 140
59.19 270
59.21 73, 262
61.1 261
62.2 74, 269, 319
65.15 74, 319
66.1 83
66.5 75
66.6 62

Jeremias

1 92
1.4–12 91
5.14 63
7.10 319
11.11 98
11.14 98
14.9 271
14.14 95
14.21 271
16.21 140
18 98

18.5–10 97
20.9 63
23.29 63
24.7 272
25.13 108
26.3 97
26.13 97
26.17–18 108
26.18 128
26.19 97
30.2 108
31.31–34 272
31.33 261
32.17 319
32.27 319
33.2 140
36 108, 110
36.4 134
36.32 108
42.10 97
51.60–61 108

Lamentações

2.14 95

Ezequiel

1.3 64
3.22 64
11.19 272
18.31 272
20.9 140
36.26 272
37.23 272

Daniel

2.47 57
3.28 248
9.1–2 108
9.9–15 108

Oséias

11.1 171–172

Joel

2.11 62
2.13–14 97
2.28–32 92
2.32 270

Amós

1.2 62
4.2 98
5.8 140
6.8 98
7.1–6 97
8.7 98
9.11–12 271
9.12 319

Jonas

2.9 144
3.4 96
3.6–9 96
3.10 96
4.1–2 97
4.10 96

Miquéias

3.12 128
3.12–13 108
4.1–5 108

Habacuque

2.14 108
2.18–20 74

Zacarias

14.9 140

Malaquias

3.6 149
3.16 140

Mateus

1.1 104
2.13–14 171
2.15 172
3.2 192
3.6 229
3.11 229
3.15 172
3.17 87
4.4 116, 153, 163, 181, 186–187, 193, 217
4.5–10 170
4.10 116
4.14 115
4.17 192
4.23 192, 222
5–7 149
5.3 192
5.17 115, 172
5.17–18 115
5.17–19 116, 289
5.17–20 70, 291
5.21 116
5.27 116
5.27–28 202
5.27–30 116
5.31 116
5.33–37 271
5.34–35 83
5.45 82
5.48 266
6.10 192
6.22ss. 290
7.12 115
7.15 95
7.15–20 243
7.16 243
7.21 119
7.21–23 70
7.21–27 188

7.21ss. 141
7.24–27 119
7.24–28 135
7.24–29 70
7.29 57–58
8.1 159
8.4 179
8.17 115, 172
8.19–22 290
8.27 62
8.28–34 171
9.6 256
9.9–13 267
9.35 222
10.19–20 93
10.20 136, 261
10.37 290
10.40–41 93
11.1 222
11.10 116
11.13 115
11.25–27 248, 319
11.27 54, 57, 69, 102, 147, 205, 240, 247, 256, 273, 277
11.29 260
12.5 115
12.17 115
12.17–21 172
12.38–39 96
13 330
13.3 176
13.10–13 182
13.10–17 180
13.11 256
13.14 115
13.14–15 63, 92, 182, 248
13.18–23 330
13.31–32 169, 213
13.35 115
14.13–21 232

14.31 256–257
15.6 131, 322
15.8–9 301, 306, 314
15.38 232
16.1–4 96
16.2–3 200
16.16 255
16.18ss. 141
16.24 260
17.1–8 122
17.5 87
18 149
18.11 280
18.15–17 243
18.16 244
19.4–5 118
19.7–8 179
19.16–30 290
21.13 116
21.21 256
22.24 179
22.31–33 200
22.37 289
22.37–40 326
22.40 115
22.42–45 108
22.43 121, 136
23.4 240
23.16–22 271
23.23 115, 211
24.11 243
24.24 88, 96
24.35 135
24.37–39 68
24.43–44 68
25.14–30 42
25.24–26 42
25.26 42
26.24 116

26.27 232
26.31 116
26.36 256
26.54 115
26.56 115
28.17 256
28.18 192
28.18–20 313
28.19 219, 229, 270–271
28.19–20 192, 248
28.20 193

Marcos
1.5 158
4.11–12 63
4.12 92
5.1–20 171
7.6–7 301
7.8 197, 210–211
7.13 240
8.38 70, 135, 141, 187
9.2–9 122
9.24 255
10.45 267
12.10 116
13.31 135
16 214
16.9–20 214
16.18 334

Lucas
1.1–4 178
1.4 256
1.17 261
1.37 63, 74
1.41 330
1.44 330
4.5–12 170
4.14 261

4.21 116, 267
5.1–10 85
6.26 243
6.45 272
7.7 63
7.8 63
7.9 63
8.10 63, 92
8.21 70, 141
8.26–39 171
9.26 70
9.26ss. 141
9.28–36 122
10.7 126
12.47–48 183
12.48 85
13.29 232
14.15–24 232
16.29–31 92
16.31 96
17.30 206
18.15 330
22.17 232
22.19 232
22.20 232
22.30 232
23.47 256
24.13–35
24.25 164
24.25–27 115, 260
24.27 137
24.30 232
24.44–47 115

João

1 115
1.1 34, 57, 60, 63, 69, 74–75, 250
1.1–3 260
1.1–14 61, 75–76

1.3 62, 187
1.10 62
1.14 60, 69, 250
1.17 69
1.18 69
1.46 323
2.1–11 206
2.11 84
2.2–7 223
3.3 274
3.5 261
3.5–8 261
3.16 46, 267
3.34 135, 260–261
3.34–36 260
4.34 248, 319
5.19 260
5.19–30 319
5.20 248
5.24 290
5.36 115
5.37–40 164
5.39 115, 137
5.39–40 183, 185, 200
5.45–47 92, 115–116, 260, 289, 291
5.47 135
6.35–58 230
6.35–59 232
6.38 319
6.38–39 248
6.45 273
6.53–58 231
6.63 70, 73, 135, 260–262
6.65 144
6.68 58, 94, 125, 129, 135, 188, 260
6.69 255
7.16 260
7.17 256
7.38 116

8.28 69, 115, 260
8.29–44 280
8.32 256
8.42 115
8.47 70, 135, 141
8.56 253
8.58 149
10.1 219
10.4–5 256
10.18 69, 115
10.27 130
10.33 289
10.33–36
19.34–36 116
10.34–35 321
10.35 117, 321
12 70
12.37–40 63
12.47–49 260
12.47–50 70
12.47ss 141
12.48 70, 87, 187
12.48–49 70
12.48–50 291
12.49 70, 87, 115
12.49–50 69
12.50 70
13.34–35 267
13.35 145, 260
14.6 156
14.9 259
14.10 69, 135
14.15 70, 141, 145, 187, 291
14.16–17 261
14.17 256
14.21 30, 70, 141, 145, 187, 291
14.21–24 144
14.23 70, 187, 291
14.23s. 141, 145

14.24 135
14.26 93–94, 102, 125, 141, 289
15.7 70, 141, 145, 187
15.10 70, 141, 145, 187, 291
15.13 267
15.14 70, 141, 145
15.15 69, 115
15.22 63
15.26 141, 261
15.26ss 289
15.26–27 93–94
16.13 73, 93–94, 141, 261–262, 289
16.23s. 140
17 312
17.1–26 248, 319
17.3 156, 256
17.6 70, 141
17.8 135, 260
17.17 70, 74, 141, 156
17.20 102
18.37 58, 69
19.24 260
19.31 260
20.31 137
21.9–14 232
21.24 178
21.25 175, 217

Atos

1.1 320
1.1–3 178
1.3 192, 256
1.8 94
1.16 121, 136
1.22 94
2.1–4 73, 262
2.1–12 219
2.4 94, 261
2.17–18 93

2.22 84
2.30 108
2.33–36 248
2.38 140
2.38–39
2.39 330
2.42 235
4.7 270
4.8 94
4.10 270
4.12 270
4.17 270
4.24–25 118
4.25 119, 121
4.31 94
5.41 270
5.42 222
6.1–6 141
6.3–5 94
6.10 94
7.38 118
7.55–56 94
8.5 223
8.12 192
8.26–40 336
9 94
9.17–20 94
9.20 223
9.21 270
10.20 256
10.41 232
11.12 256
11.27–28 93
13.1–3 93
13.9–10 94
13.34–35 118
14 82
14.1–7 223
14.17 82

15.12 84
15.15 135
15.17–18 271
15.32 93
15.35 222
16.10–24 130
16.25–34 336
17.28 33
18.10 280
18.26 223
19.6 93
19.8 192
20.5–21.18 130
20.25 192
20.35 71
21.9–14 93
22.16 270
24.14 119
27.1–28.16 130
28.3–5 334
28.23 192
28.25 121
28.25–27 248
28.26–27 92
28.26–28 63
28.31 192, 222

Romanos

1 37, 53–54, 82–83, 137, 164, 247, 261
1.1 94
1.4 84
1.8–17 267
1.16 63, 129, 180
1.16–17 95
1.17 118, 274
1.18 137, 147, 248, 264
1.18–20 339
1.18–21 82
1.18–32 36, 184

1.19–20 83
1.20 54, 82–83, 183, 247, 330
1.21 54
1.25 30, 137, 248
1.32 83
2.21 222
3.2 118, 240
3.4 118, 156
3.23 168, 290, 331
4.1–25 68, 253
4.3 253, 273
4.11 228
4.16–25 68, 268
4.17 62
4.19s. 290
4.19–21 162
4.20 34, 289
4.20–21 29, 29
5.8 46, 267, 290
6 192
6.3–6 229
7.7–25 63
7.12 118, 323
8.1 41
8.11 261
8.19 83, 206
8.19–22 148
8.20–23 83
8.39 267
9 280
9.1–28 64
9.6 280
9.15 119
9.17 118
9.20 169
10.5–9 185
10.6–8 57, 73–74
10.6–9 259
10.9 34

10.9–10 144, 242
10.13 270
10.14–17 83
10.17 188
11.8 63
11.33–36 257
12.1 41
12.6 93
14 331
14.11 270
14.19 334
14.23 146, 192, 256–257, 290
15.2 334
15.4 119, 201
15.10 119
15.19 63
15.22–29 267
16.22 134, 333
16.25 57, 63, 181
16.25–26 95, 240

1Coríntios

1–2 280
1–3 312
1.2 270
1.7 126, 206
1.13 229
1.15 229
1.16 257
1.18 84
1.19 188
1.20 41
1.30 57
2.4 261
2.4–5 181, 262
2.6–13 188
2.9 218
2.9–10 240
2.10–13 95

2.12–15 261
2.13 135
3.16 262
3.16–17 129
4.1 95
4.14–21 267
4.16 268
5.1–5 267
5.3 267
5.9 60, 217
5.9–12 243
6.6 280
6.11 261
6.16 119
7.40 95
8–10 331
8.1 334
9.22 312, 313
10.1–12 268
10.2 229
10.4 260
10.6 120
10.6–12 337
10.11 120
10.16 228, 232
10.16–18 230–231
10.31 146, 192, 196, 290
11.1 260, 268
11.4–5 93
11.7 266
11.18–22 230
11.24 232
11.25 232
11.26 230, 232
12–13 126
12.2 74
12.3 34, 242, 261
12.8 332
12.10 93

12.13 229
12.28 321
14 313
14.1–40 93
14.3–5 334
14.6 57, 235
14.12 334
14.17 334
14.23–25 223
14.26 57, 223–225, 226, 334
14.29 99
14.37 291
14.37–38 126
14.40 241
15 253
15.1–2 49
15.1–12 254
15.2–3 240
15.3 102
15.3–7 242
15.8 94
15.11 49
15.12–19 254
15.27 119
15.29 334
16.21 333

2Coríntios

3.2–3 273
3.14 164
3.15 261
4.1–6 94
4.6 94, 274
6.2 119
7.5–16 267
7.8 217
10.5 143, 283, 290, 344
10.8 334
11.13 95, 243

12.12 96, 334
12.14 267
12.19 334
13.1 244
13.4 84
13.10 267, 334
13.14 271

Gálatas

1.1 94
1.6–9 281
1.9 95
1.11–12 95
1.12 57, 94
1.15–16 274
1.16 147
2.2 57, 95
2.4 243
3.6 253
3.6–9 68, 129
3.6–29 253
3.8 118
3.13 141
3.16 119, 328
3.27–28 229
4.1–7 191
4.12–20 267
4.21–31 172, 337
5.6 324
5.16–25 262
6.11 333

Efésios

1.4 141
1.11 85, 289
1.13 129
1.17 54, 57, 147, 205, 247, 274, 277
1.17–19 261
1.19–21 84

2.4–5 46, 267
2.21 129
3.3 57, 95
3.14–15 74
3.18–19 267
4.8 119
4.12 334
4.16 334
4.24 156, 266
4.29 223, 334
5.14 119
6.1 184
6.17 63
6.21–22 267

Filipenses

2.1–11 267
2.5–11 243, 260
2.10–11 57, 270
2.11 34, 242
2.16 63
3.8 290
3.10 84
3.15 57, 147, 274
3.17 268
4.9 268

Colossenses

1.15–16 260
1.17 260
1.28 222
2.8 240, 322
2.11–12 229
2.22 301
3.10 261, 266
3.16 223
3.17 140, 146, 192, 290, 314
3.23 192, 314
3.24 146

4.7–9 267
4.14 130
4.16 125

1Tessalonicenses

1.5 55, 63–64, 73–74, 95–96, 181, 261–262
1.6 268
1.7 266
2.13 55, 63–64, 95, 181, 262
4.9 273
5.11 334
5.20 93
5.27 125

2Tessalonicenses

1.7 206
2.2 73, 88, 197, 338
2.9 88
2.15 102, 125, 240
2.16 267
3.6 102, 240
3.9 268
3.14 291
3.14–15 125, 243
3.17 333

1Timóteo

1.4 334
1.10 235, 335
1.15 243
1.18 93
2.5 331
2.7 222, 235
2.8 256
2.12 223
3.1 243
3.1–7 141, 223
3.2 222, 243
3.2–7 268
3.8–13 268

3.14–15 267
4.6 135, 235
4.12 268
4.14 93, 244
4.16 236
5.17–18 126
5.19 244
5.23 206
6.2–5 243
6.3 135, 141
6.3–4 71, 236
6.20 102, 240

2Timóteo

1.10 63
1.12–14 102, 240
1.13 135
2.2 102, 240
2.11–13 243
2.13 155
2.15 181
3 291
3.1–9 121, 201, 243
3.5 243
3.10–11 267
3.15 106, 118, 323
3.15–17 110, 120–121, 124
3.16 73–74, 121, 133, 135, 152, 209, 261–262, 291, 325, 330
3.16–17 197–199, 201, 256, 314
3.17 121, 131
4.2 222, 236, 243
4.3 335
4.6–8 267
4.11 130

Tito

1.2 155
1.5–9 268
1.9 236, 335

2.1 335
2.2–5 223
2.3–5 268
2.7 268
3.4–8 243
3.12–14 267

Filemom

24 130

Hebreus

1.1–3 57, 74–75, 125
1.1–4 198
1.2 62, 131
1.2–3 260
1.3 62, 187, 260
1.6 118
2.1–4 199
2.3 131
2.4 84
3.7 118, 121
4.12 181
4.12–13 34, 74, 155
5.12 118, 223
6.4–6 141
6.11–12 268
6.13 256
6.13–20 253
6.18 155, 256
6.19 256
8.1–13 273
8.5 119
9.8 121
10.5–7 340
10.15–17 261
10.26–31 141
10.28 244
11 30
11.1–12.2 268

11.3 62
11.7 68
11.8–19 68
11.8–22 253
11.19 69
13.7–17 246
13.23 267

Tiago

1.6 256
1.22 119
1.25 118–119
2.8 118
2.10 119
2.12 118
2.14–26 144
2.21–23 253
2.21–24 68
2.22 69
2.23 253
3.9 266
4.5 119
4.6 119
4.11–12 119
4.13–16 257
5.14 270
5.17–18 268

1Pedro

1.7 206
1.11 261
1.15–16 266
1.18 240
2.18–25 267
2.21 260
4.11 118
4.13 206
5.3 268

2Pedro

1.3 199
1.3–11 199
1.12–2.22 291
1.13–15 121
1.16–18 122
1.19–21 110, 121–124, 201, 256
1.20 144
1.21 73–74, 262
2 122, 127
2.1 121
2.1–22 201, 243
2.5 68
2.14 121
2.21 102, 240
3 62
3.2 135
3.5–7 62, 319
3.15–16 126
3.16 291

1João
1.1–3 57, 74–75, 260
1.5–10 280
1.6 156
2.3 187
2.3–5 70, 141
2.3–6 145
2.4 156
2.15–17 280
2.20–27 262
2.27 261, 273–274
3.4 290
3.16 46, 260, 267
3.22 70, 141
3.23 140
4.1 243
4.1–3 243
4.1–6 99
4.2–3 100, 322

4.2 281
4.8–11 46
4.9–11 267
5.2s 141, 145
5.2–3 70
5.3 187, 291
5.13 255
5.15 255

2João

4 156
6 70, 141, 145, 187
9 236
10 243
12 101, 267

3João

13–14 267

Judas

3 53, 102, 143, 240
17 135

Apocalipse

1.1 57
1.3 93, 135
1.5 46, 267
2–3 134
2.2 95
2.17 269
3.12 129, 340
3.14 74–75
11.3–13 93
12.9 66
12.17 70, 141
13.5–6 88
14.1 340
14.6 219
14.12 70, 141
15.3–4 84

16.13 88, 243
19.9 135, 230, 232
19.13 74–75
19.20 88, 243
20.10 88, 243
21.5 135
22.4 271–272, 340
22.6–10 135
22.7 93
22.18–19 131, 135, 195, 210, 314