

**A HISTÓRIA DAS  
DOCTRINAS  
CRISTÃS**

**Louis Berkhof**



# A HISTÓRIA DAS DOCTRINAS CRISTÃS

“Esta obra é realmente excelente e promete manter o seu lugar por longo tempo entre os livros mais valiosos de teologia. É especialmente útil como manual concernente ao assunto tratado.

Como seria de se esperar de um homem ocupando alta posição teológica, semelhante a teólogos eruditos como Charles Hodge e Benjamin Warfield, este livro foi elaborado de maneira magistral e é um companheiro digno para os outros livros do mesmo autor. Constitui um complemento adequado para a série sobre Dogmática.

O material é tão bem coordenado e assinalado que, como livro de texto, é ideal na sua apresentação. Vinculada a cada secção está uma lista de perguntas para ajudar em estudo posterior. Também está relacionada uma lista de livros sobre cada assunto. Estas aumentam consideravelmente o valor da obra”.

Da revista *The Evangelical Quarterly*

Louis Berkhof faleceu em 1957, com 83 anos. Ele era um professor americano extraordinário e autor de 22 livros. Depois de dois pastorados, ele começou sua longa carreira como professor em Calvin Seminary, Grand Rapids, em 1906. Ficou ali por 38 anos, dedicando seus talentos e imensos recursos de conhecimento ao preparo de homens para o ministério da Palavra de Deus. Sua *Teologia Sistemática* foi a sua magnum opus.



**PUBLICAÇÕES EVANGÉLICAS SELECIONADAS**

Rua 24 de Maio, 116 - 3º andar - sala 17 - 01041.000

São Paulo, SP.

# **A HISTÓRIA DAS DOCTRINAS CRISTÃS**

**BIBLIOTECA AUBREY CLARCK  
SIBIMA**

**RUA DO GIRO, 30 - PARANGABA  
CEP: 60.270-020  
FORTALEZA/CE**

# **A HISTÓRIA DAS DOCTRINAS CRISTÃS**

**L. Berkhof**

volume acompanha a Teologia Sistemática do autor e  
tém o material histórico a ser usado com aquela obra



**PUBLICAÇÕES EVANGÉLICAS SELECIONADAS**

Caixa Postal 1287 — 01059-970 São Paulo - SP

**Título original:**  
The History of Christian Doctrines

**Editora:**  
Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

**Primeira Edição:**  
1937

**Copyright:**  
L. Berkhof

**Tradutores:**  
João Marques Bentes  
Gordon Chown

**Revisor:**  
Antonio Poccinelli

**Primeira edição em português:**  
1992. Permissão concedida por Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

**Capa:**  
Ailton Oliveira Lopes

**Composição e impressão:**  
Imprensa da Fé

# PREFÁCIO

O volume originalmente intitulado *Dogmática Reformada* agora aparece com novo título, *A História das Doutrinas Cristãs*. Obras sobre o desenvolvimento gradativo da verdade teológica na Igreja de Jesus Cristo geralmente são postas ao lado das que tratam de teologia sistemática, assim destacando-se como obras distintas. Julgou-se melhor seguir essa prática, pois frisa a verdade que, em última análise, a história do desenvolvimento do pensamento cristão no seio da Igreja é um estudo distinto.

Apesar de ser um estudo distinto, porém, não é um que os estudantes de teologia possam dar-se ao luxo de negligenciar. O estudo da verdade doutrinária, à parte de seu fundo histórico, leva a uma teologia truncada. Já houve muito disso no passado, e no presente muito se vê de tal coisa. O resultado tem sido uma compreensão errônea e uma avaliação incorreta da verdade. Não tem havido apreciação do fato que o Espírito Santo guiou a Igreja na interpretação e desenvolvimento da verdade, segundo ela é revelada na Palavra de Deus. As senhas e marcas do passado não foram tomadas em consideração, e antigas heresias, desde há muito condenadas pela Igreja, são constantemente repetidas e apresentadas como novos descobrimentos. As lições do passado são bastante negligenciadas, e muitos parecem sentir que devem seguir seu próprio rumo, como se quase nada tivesse sido feito no passado. Sem dúvida um teólogo deve levar em conta a situação atual do mundo religioso, reestudando sempre a verdade, mas não pode negligenciar impunemente as lições do passado. Enfim que este breve estudo da história das doutrinas sirva para criar maior interesse em tal estudo histórico, conduzindo a uma melhor compreensão da verdade.

L. Berkhof

Grand Rapids, Michigan  
1º de agosto de 1949

## Nota de Esclarecimento

É norma da PES usar a letra “I” maiúscula nas suas publicações quando se refere à verdadeira Igreja de Cristo, em sua totalidade. Outrossim, usamos “i” minúsculo em todas as referências à igreja numa determinada localidade. Em particular usamos minúsculas em toda alusão à igreja católica romana — ou quando as palavras “a Igreja” se referem a essa entidade — pois não a consideramos uma igreja verdadeiramente cristã, muito menos “A Igreja”. Não é sempre fácil saber a que “Igreja” o Berkhof está aludindo, portanto provavelmente tenhamos errado em certas ocasiões.

Semelhantemente, usamos “E” maiúsculo ao referir-nos aos “Evangélicos” ou ao “Evangelho de João”, etc. Conservamos “e” minúsculo para a mensagem anunciada, que se chama “o evangelho.”

# ÍNDICE

## INTRODUÇÃO GERAL

|    |  |    |
|----|--|----|
| 1. | O ASSUNTO DA HISTÓRIA DO DOGMA .....   | 17 |
| 1. | <i>Significado da palavra “dogma”</i> .....  | 17 |
| 2. | <i>Origem e caráter dos dogmas</i> .....   | 18 |
| 2. | A TAREFA DA HISTÓRIA DO DOGMA .....  | 21 |
| 1. | <i>Suas pressuposições</i> .....   | 21 |
| 2. | <i>Seu assunto</i> .....   | 24 |
| 3. | O MÉTODO E AS DIVISÕES DA HISTÓRIA<br>DO DOGMA .....                                 | 26 |
| 1. | <i>Divisões da história do dogma</i> .....   | 26 |
| 2. | <i>Método de tratamento</i> .....  | 27 |
|    | (a) A distinção entre o método horizontal e o vertical .....                         | 27 |
|    | (b) A distinção entre um método puramente objetivo<br>e um método confessional ..... | 28 |
| 4. | O DESENVOLVIMENTO DA HISTÓRIA<br>DO DOGMA .....                                      | 30 |
| 1. | <i>Fatores que originaram a história do<br/>dogma como disciplina separada</i> ..... | 30 |
| 2. | <i>Obras anteriores sobre a história do dogma</i> .....                              | 31 |
| 3. | <i>Obras posteriores sobre a história do dogma</i> .....                             | 33 |

## DESENVOLVIMENTO DOUTRINÁRIO PREPARATÓRIO

|    |   |    |
|----|---|----|
| 5. | OS PAIS APOSTÓLICOS E SUAS<br>PERSPECTIVAS DOUTRINÁRIAS ..... | 37 |
| 1. | <i>Escritos a eles atribuídos</i> .....                       | 37 |
| 2. | <i>Características formais de seus ensinamentos</i> .....     | 38 |
| 3. | <i>Conteúdo real de seus ensinamentos</i> .....               | 39 |
| 6. | PERVERSÕES DO EVANGELHO .....                                 | 42 |
| 1. | <i>Perversões judaicas</i> .....                              | 42 |
|    | (a) Os Nazarenos .....  | 42 |



|     |  |    |
|-----|--|----|
|     | (b) Os Ebionitas .....   | 43 |
|     | (c) Os Elquesaitas .....   | 43 |
| 2.  | <i>Perversões gentílicas: gnosis gentílico-cristã</i> .....                    | 43 |
|     | (a) Origem do gnosticismo .....  | 44 |
|     | (b) Caráter essencial do gnosticismo .....                                     | 44 |
|     | (c) Ensinos principais do gnosticismo .....                                    | 45 |
|     | (d) Significação histórica do gnosticismo .....                                | 47 |
| 7.  | MOVIMENTOS REFORMADORES NA IGREJA .....  | 49 |
| 1.  | <i>Márcion e seu movimento de reforma</i> .....                                | 49 |
|     | (a) Seu caráter e propósito .....  | 49 |
|     | (b) Seus ensinamentos principais .....   | 49 |
| 2.  | <i>Reforma dos montanistas</i> .....   | 50 |
|     | (a) Sua origem .....   | 50 |
|     | (b) Seus ensinamentos principais .....   | 51 |
|     | (c) Seu acolhimento pela Igreja .....  | 51 |
| 8.  | OS APOLOGETAS E O COMEÇO DA TEOLOGIA<br>DA IGREJA .....                        | 53 |
| 1.  | <i>Tarefa dos apologetas</i> .....   | 53 |
| 2.  | <i>Sua construção positiva da verdade</i> .....                                | 54 |
| 3.  | <i>Significação dos apologetas na história do dogma</i> .....                  | 56 |
| 9.  | OS PAIS ANTI-GNÓSTICOS .....   | 58 |
| 1.  | <i>Pais anti-gnósticos</i> .....   | 58 |
| 2.  | <i>Suas doutrinas sobre Deus, o homem e a história<br/>da redenção</i> .....   | 59 |
| 3.  | <i>Suas doutrinas sobre a Pessoa e obra de Cristo</i> .....                    | 60 |
|     | (a) Irineu .....   | 60 |
|     | (b) Tertuliano .....   | 60 |
| 4.  | <i>Suas doutrinas sobre a salvação, a Igreja e as<br/>últimas coisas</i> ..... | 62 |
| 10. | OS PAIS ALEXANDRINOS .....   | 65 |
| 1.  | <i>Pais alexandrinos</i> .....   | 65 |
| 2.  | <i>Suas doutrinas sobre Deus e o homem</i> .....                               | 66 |
| 3.  | <i>Suas doutrinas sobre a Pessoa e obra de Cristo</i> .....                    | 67 |
| 4.  | <i>Suas doutrinas sobre a salvação, a Igreja e as<br/>últimas coisas</i> ..... | 68 |

|     |                                       |    |
|-----|---------------------------------------|----|
| 11. | O MONARQUIANISMO .....                | 71 |
| 1.  | <i>Monarquianismo dinâmico</i> .....  | 71 |
| 2.  | <i>Monarquianismo modalista</i> ..... | 72 |

## A DOCTRINA DA TRINDADE

|     |  |    |
|-----|--|----|
| 12. | A CONTROVÉRSIA TRINITARIANA .....  | 77 |
| 1.  | <i>Pano de fundo</i> .....   | 77 |
| 2.  | <i>Natureza da controvérsia</i> .....  | 78 |
|     | (a) <i>Ário e o arianismo</i> .....  | 78 |
|     | (b) <i>Oposição ao arianismo</i> .....                                       | 78 |
| 3.  | <i>Concílio de Nicéia</i> .....  | 80 |
| 4.  | <i>Conseqüências</i> .....   | 80 |
|     | (a) <i>Natureza insatisfatória da decisão</i> .....                          | 80 |
|     | (b) <i>Ascendência temporária do semi-arianismo na Igreja Oriental</i> ..... | 81 |
|     | (c) <i>Mudança da maré</i> .....   | 82 |
|     | (d) <i>A disputa em torno do Espírito Santo</i> .....                        | 83 |
|     | (e) <i>Complementação da doutrina da Trindade</i> .....                      | 83 |
| 13. | A DOCTRINA DA TRINDADE NA TEOLOGIA POSTERIOR .....                           | 86 |
| 1.  | <i>Doutrina da Trindade na teologia latina</i> .....                         | 86 |
| 2.  | <i>Doutrina da Trindade no período da Reforma</i> .....                      | 87 |
| 3.  | <i>Doutrina da Trindade após o período da Reforma</i> .....                  | 88 |

## A DOCTRINA DE CRISTO

|     |  |     |
|-----|--|-----|
| 14. | AS CONTROVÉRSIAS CRISTOLÓGICAS .....                         | 93  |
| 1.  | <i>Primeiro estágio da controvérsia</i> .....                | 94  |
|     | (a) <i>Pano de fundo</i> .....                               | 94  |
|     | (b) <i>Os partidos da controvérsia</i> .....                 | 95  |
|     | (c) <i>Decisão do Concílio de Calcedônia</i> .....           | 98  |
| 2.  | <i>Segundo estágio da controvérsia</i> .....                 | 99  |
|     | (a) <i>Confusão após a decisão do Concílio</i> .....         | 99  |
|     | (b) <i>A controvérsia monotelita</i> .....                   | 100 |
|     | (c) <i>Estruturação da doutrina por João Damasceno</i> ..... | 101 |
|     | (d) <i>Cristologia da Igreja Ocidental</i> .....             | 101 |
| 15. | AS DISCUSSÕES CRISTOLÓGICAS POSTERIORES .....                | 104 |
| 1.  | <i>Na Idade Média</i> .....                                  | 104 |

|   |     |
|---|-----|
| 2. <i>Durante a Reforma</i> .....                     | 105 |
| 3. <i>No Século XIX</i> .....                         | 107 |
| (a) Ponto de vista de Schleiermacher .....            | 107 |
| (b) Concepções de Kant e de Hegel .....               | 108 |
| (c) A teoria kenótica .....                           | 109 |
| (d) Concepção de Dorner da encarnação .....           | 110 |
| (e) Posição de Ritschl sobre a Pessoa de Cristo ..... | 111 |
| (f) Cristo na teologia moderna .....                  | 111 |

## **DOCTRINA DO PECADO E DA GRAÇA E DOCTRINAS AFINS**

|  |     |
|--|-----|
| 16. ANTROPOLOGIA DO PERÍODO PATRÍSTICO .....                     | 115 |
| 1. <i>Importância dos problemas antropológicos</i> .....         | 115 |
| 2. <i>Antropologia dos Pais gregos</i> .....                     | 115 |
| 3. <i>Surgimento gradual de outra posição no Ocidente</i> .....  | 117 |
| 17. DOCTRINAS PELAGIANA E AGOSTINIANA DO PECADO E DA GRAÇA ..... | 119 |
| 1. <i>Agostinho e Pelágio</i> .....                              | 119 |
| 2. <i>Posição de Pelágio sobre o pecado e a graça</i> .....      | 120 |
| 3. <i>Posição de Agostinho sobre o pecado e a graça</i> .....    | 121 |
| (a) Sua idéia do pecado .....                                    | 121 |
| (b) Sua idéia da graça .....                                     | 123 |
| 4. <i>Controvérsias pelagianas e semi-pelagianas</i> .....       | 124 |
| 18. ANTROPOLOGIA DA IDADE MÉDIA .....                            | 127 |
| 1. <i>Idéias de Gregório o Grande</i> .....                      | 127 |
| 2. <i>A Controvérsia Gottschalkiana</i> .....                    | 128 |
| 3. <i>A Contribuição de Anselmo</i> .....                        | 129 |
| (a) Sua doutrina do pecado .....                                 | 129 |
| (b) Sua doutrina da liberdade da vontade .....                   | 130 |
| 4. <i>Peculiaridades da antropologia católica-romana</i> .....   | 131 |
| 19. ANTROPOLOGIA DO PERÍODO DA REFORMA .....                     | 133 |
| 1. <i>Antropologia dos reformadores</i> .....                    | 133 |
| 2. <i>Posição de Socínio</i> .....                               | 135 |
| 3. <i>Antropologia arminiana</i> .....                           | 136 |
| 4. <i>Posição do Sínodo de Dort</i> .....                        | 137 |
| 5. <i>Posição da escola de Saumur</i> .....                      | 138 |

|     |  |     |
|-----|--|-----|
| 20. | <b>IDÉIAS ANTROPOLÓGICAS DOS TEMPOS PÓS-REFORMADOS</b> .....             | 140 |
| 1.  | <i>Pontos de vista divergentes</i> .....                                 | 140 |
|     | (a) Modificação da posição arminiana para o arminianismo wesleyano ..... | 140 |
|     | (b) Modificação da posição reformada na Nova Inglaterra .....            | 141 |
| 2.  | <i>Algumas modernas teorias do pecado</i> .....                          | 142 |
|     | (a) Filosóficas .....  | 142 |
|     | (b) Teológicas .....   | 143 |

## **A DOCTRINA DA EXPIAÇÃO OU DA OBRA DE CRISTO**

|     |  |     |
|-----|--|-----|
| 21. | <b>A DOCTRINA DA EXPIAÇÃO ANTES DE ANSELMO</b> .....         | 149 |
| 1.  | <i>Na teologia dos Pais gregos</i> .....                     | 149 |
| 2.  | <i>Na teologia dos Pais latinos</i> .....                    | 151 |
| 22. | <b>A DOCTRINA DA EXPIAÇÃO DESDE ANSELMO À REFORMA</b> .....  | 155 |
| 1.  | <i>Doutrina da expiação conforme Anselmo</i> .....           | 155 |
| 2.  | <i>Teoria da expiação conforme Abelardo</i> .....            | 157 |
| 3.  | <i>Reação de Bernardo de Clairvaux contra Abelardo</i> ..... | 159 |
| 4.  | <i>Visões sincretistas da expiação</i> .....                 | 159 |
|     | (a) Pedro Lombardo .....                                     | 159 |
|     | (b) Boaventura .....   | 160 |
|     | (c) Tomás de Aquino .....                                    | 160 |
| 5.  | <i>Duns Scoto sobre a expiação</i> .....                     | 162 |
| 23. | <b>A DOCTRINA DA EXPIAÇÃO NO PERÍODO DA REFORMA</b> .....    | 164 |
| 1.  | <i>Os reformadores aprimoram a doutrina de Anselmo</i> ..... | 164 |
| 2.  | <i>Concepção sociniana da expiação</i> .....                 | 166 |
| 3.  | <i>Teoria grotiana da expiação</i> .....                     | 167 |
| 4.  | <i>Idéia arminiana da expiação</i> .....                     | 169 |
| 5.  | <i>Transigência na escola de Saumur</i> .....                | 171 |
| 24. | <b>A DOCTRINA DA EXPIAÇÃO APÓS A REFORMA</b> .....           | 173 |
| 1.  | <i>Controvérsia da Medula na Escócia</i> .....               | 173 |

|    |  |     |
|----|--|-----|
| 2. | <i>Schleiermacher e Ritschl sobre a expiação</i> .....           | 174 |
|    | (a) Schleiermacher .....   | 174 |
|    | (b) Ritschl .....  | 175 |
| 3. | <i>Teorias mais recentes da expiação</i> .....                   | 176 |
|    | (a) Teoria governamental da teologia de<br>Nova Inglaterra ..... | 176 |
|    | (b) Diferentes tipos da teoria da influência moral .....         | 176 |
|    | (c) Teoria mística da expiação .....                             | 178 |

## A DOCTRINA DA APLICAÇÃO E APROPRIAÇÃO DA GRAÇA DIVINA

|     |  |     |
|-----|--|-----|
| 25. | SOTERIOLOGIA DO PERÍODO PATRÍSTICO .....                                     | 183 |
|     | 1. <i>Soteriologia dos três primeiros séculos</i> .....                      | 183 |
|     | 2. <i>Soteriologia dos séculos restantes do<br/>período patrístico</i> ..... | 185 |
| 26. | SOTERIOLOGIA DO PERÍODO ESCOLÁSTICO .....                                    | 190 |
|     | 1. <i>Concepção escolástica da graça</i> .....                               | 190 |
|     | 2. <i>Concepção escolástica da fé</i> .....                                  | 191 |
|     | 3. <i>Concepção escolástica da justificação e do mérito</i> .....            | 192 |
| 27. | SOTERIOLOGIA DA REFORMA E<br>PÓS-REFORMA .....                               | 195 |
|     | 1. <i>A ordem luterana da salvação</i> .....                                 | 195 |
|     | 2. <i>A ordem reformada da salvação</i> .....                                | 197 |
|     | 3. <i>A ordem arminiana da salvação</i> .....                                | 198 |
|     | 4. <i>Concepções secundárias da ordem de salvação</i> .....                  | 199 |
|     | (a) Antinomiana .....  | 199 |
|     | (b) Mística .....  | 200 |

## A DOCTRINA DA IGREJA E A DOS SACRAMENTOS

|     |   |     |
|-----|---|-----|
| 28. | A DOCTRINA DA IGREJA .....                  | 205 |
|     | 1. <i>No período patrístico</i> .....       | 205 |
|     | 2. <i>Na Idade Média</i> .....              | 209 |
|     | 3. <i>Durante e após a Reforma</i> .....    | 212 |
|     | (a) A idéia luterana .....                  | 212 |
|     | (b) A idéia anabatista .....                | 213 |
|     | (c) A idéia reformada .....                 | 214 |
|     | (d) Idéias divergentes pós-reformadas ..... | 214 |

|     |   |     |
|-----|---|-----|
| 29. | A DOCTRINA DOS SACRAMENTOS .....                            | 217 |
| 1.  | <i>Os sacramentos em geral</i> .....                        | 217 |
|     | (a) Desenvolvimento da doutrina antes da Reforma .....      | 217 |
|     | (b) Doutrina dos reformadores e da teologia posterior ..... | 220 |
| 2.  | <i>Batismo</i> .....  | 222 |
|     | (a) Desenvolvimento da doutrina antes da Reforma .....      | 222 |
|     | (b) Doutrina dos reformadores e da teologia posterior ..... | 223 |
| 3.  | <i>A Ceia do Senhor</i> .....                               | 225 |
|     | (a) O desenvolvimento da doutrina antes da Reforma .....    | 225 |
|     | (b) A doutrina dos reformadores e da teologia posterior ... | 227 |

## A DOCTRINA DAS ÚLTIMAS COISAS

|     |  |     |
|-----|--|-----|
| 30. | O estado intermediário .....                 | 233 |
| 31. | A segunda vinda e a esperança milenial ..... | 236 |
| 32. | A ressurreição .....                         | 239 |
| 33. | O juízo final e os galardões finais .....    | 241 |
|     | <i>Bibliografia</i> .....                    | 245 |
|     | <i>Índice de nomes</i> .....                 | 249 |
|     | <i>Índice de assuntos</i> .....              | 252 |

---

# INTRODUÇÃO GERAL

---

# O ASSUNTO DA HISTÓRIA DO DOGMA

A história do dogma não se preocupa com a teologia em geral. Trata primariamente dos dogmas, no estrito sentido do termo, e só em sentido secundário aborda as doutrinas que ainda não receberam a sanção eclesiástica.

## I. SIGNIFICADO DA PALAVRA “DOGMA”

A palavra “dogma” se deriva do termo grego *dokein*, o qual, na expressão *dokein moi* significava não só “parece-me” ou “agrada-me”, mas também “determinei definitivamente algo de modo que para mim é fato estabelecido”. “Dogma” chegou a designar uma firme resolução ou um decreto, especialmente de forma pública. Era termo aplicado a verdades indubitáveis da ciência, a convicções filosóficas que são tidas como válidas, a decretos governamentais e a doutrinas religiosas oficialmente formuladas.

A Bíblia usa o vocábulo como designação de decretos governamentais na Septuaginta (Est. 3:9; Dan. 2:13; 6:8; Luc. 2:1; At. 17:7), de ordenanças do Velho Testamento (Ef. 2:15; Col. 2:14) e das decisões da assembléia de Jerusalém (At. 16:4). Apesar de que não foi o uso bíblico do termo, porém o filosófico, que originou seu significado posterior na teologia, ocorre que seu uso em At 16:4 indica pontos de semelhança com seu uso posterior na teologia. É verdade que a assembléia de Jerusalém não formulou doutrina, mas regulamentou a vida ética da Igreja; sem embargo, sua decisão foi motivada por uma controvérsia doutrinária, teve vínculos doutrinários e não serviu apenas de aviso, pois foi injunção positiva e dotada de sanção eclesiástica.

Embora a palavra “dogma” algumas vezes seja usada na religião e na teologia com sentido amplo, sendo praticamente sinônimo de “doutrina”, geralmente tem um sentido mais restrito. Doutrina é a expressão direta, às vezes ingênua, de uma verdade religiosa. Não é



necessariamente formulada com precisão científica, e mesmo quando o é, pode ser meramente a formulação de uma só pessoa. Um dogma religioso, por sua vez, é uma verdade religiosa baseada sobre autoridade, oficialmente formulada por qualquer assembléia eclesiástica. Esse sentido do termo não é determinado por seu uso bíblico, dentro do qual sempre denota um decreto, mandamento ou regra de vida prática, mas está mais em harmonia com o uso filosófico da palavra, denotando proposição ou princípio. Alguns dos primeiros Pais da Igreja usaram-na para descrever a substância da doutrina. Cf. Hagenbach, *History of Doctrines* I, pág. 2 s.; Hauck, *Realencyclopaedie*, Art. *Dogmatik*.

## 2. ORIGEM E CARÁTER DOS DOGMAS

Há doutrinas religiosas nas Escrituras, embora não em forma elaborada; contudo dogmas no sentido corrente do termo não se acham ali. É que estes últimos são fruto da reflexão humana, da reflexão da Igreja, com freqüência motivados ou intensificados pelas controvérsias teológicas. Os católicos romanos e os protestantes divergem um tanto em sua descrição da origem dos dogmas. Os primeiros reduzem ao mínimo, se não chegam a excluir, a reflexão da Igreja, *como o corpo dos crentes*, substituindo-a pelos estudos da igreja docente ou seja, a hierarquia. Sempre que surge uma nova forma ou erro, a igreja docente, isto é, o clero, que agora tem um porta-voz infalível no papa, após cuidadoso exame, formula a doutrina ensinada nas Escrituras ou pela tradição, declarando-a verdade revelada e impondo sua aceitação por parte de todos os fiéis. Diz Wilmers, em seu *Handbook of the Christian Religion*, pág. 151: “Um dogma, por conseguinte, é uma verdade revelada por Deus, e ao mesmo tempo proposta pela Igreja para nossa crença”. Similarmente, diz Spirago-Clarke em *The Catechism Explained*: “Uma verdade que a igreja nos expõe como revelada por Deus é chamada verdade de fé, ou *dogma*”, pág. 84. E visto que a igreja é infalível em questões de doutrina, uma verdade assim proposta não só é autoritária, mas por semelhante modo é irrevogável e imutável. “Se alguém asseverar ser possível que algumas vezes, conforme o progresso da ciência, seja dado às doutrinas propostas pela igreja um sentido diferente daquilo que ela tem entendido ou entende, que seja anátema”. *Dogmatic Decrees of the First Vatican Council*, cânones IV 3.

Os reformadores substituíram esse ponto de vista católico-romano por um outro que, a despeito de suas similaridades, diverge do mesmo em pontos importantes. Segundo eles, todos os autênticos dogmas religiosos derivam seu conteúdo material das Escrituras, e exclusivamente delas. Não reconhecem a palavra oral, nem a tradição, como

fonte de dogmas. Ao mesmo tempo, não consideram os dogmas como declarações extraídas diretamente da Bíblia, porém os apresenta como fruto da reflexão da Igreja, como corpo dos crentes, acerca das verdades reveladas, e como formulações oficiais de corpos representativos competentes. Visto que a reflexão da Igreja com freqüência é determinada e aprofundada pelas controvérsias doutrinárias, as formulações a que os Concílios ou os Sínodos da Igreja são finalmente levados por orientação do Espírito Santo freqüentemente trazem sinais dos conflitos passados. Não são infalíveis, embora se revistam de alto grau de estabilidade. Todavia, são autoritárias, não meramente porque são propostas pela Igreja, mas porque são *formalmente* definidas pela Igreja e porque estão *materialmente* alicerçadas sobre a Palavra de Deus.

Sob a influência de Schleiermacher, Ritschl, Vinet e outros, desenvolveu-se um conceito radicalmente diferente da origem dos dogmas, que foi prontamente aceito em muitos círculos protestantes. Representa a consciência, a experiência, a fé ou a vida cristã como fonte do conteúdo material dos dogmas, e reputa isso como algo mais em harmonia com os princípios da Reforma. Os dogmas da Igreja seriam apenas formulações intelectuais de suas experiências, sentimentos e crenças, as quais, de acordo com alguns, seriam despertados por um fator objetivo, no qual a piedade reconhece uma revelação divina. Schleiermacher contende pela imediação dessas experiências religiosas, ao passo que Ritschl e sua escola asseveram que são mediadas por algum fator objetivo, que a fé honra como revelação de Deus. A comunidade religiosa reflete sobre essas experiências e, finalmente, mediante algum corpo competente, lhes dá uma expressão intelectual formal e assim transforma-as em dogmas. Segundo esse ponto de vista, bem como o outro, a formulação de dogmas não é obra de um teólogo particular, e sim de uma comunidade, quer seja a Igreja (Schleiermacher), quer seja o Estado de mãos dadas com a Igreja (Lobstein). Essa concepção da origem dos dogmas é defendida por Schleiermacher, Ritschl, Kaftan, Lobstein, Vinet, Sabatier, Is. Van Dijk e outros. Dever-se-ia notar, entretanto, que ela não descreve o modo como os dogmas existentes realmente se originaram nas igrejas protestantes, mas somente como, de acordo com esses escritores, os dogmas deveriam vir à existência. Eles reputam antiquados os velhos dogmas, por serem demasiadamente intelectuais e por não exprimirem adequadamente a vida da Igreja, e assim requerem novos dogmas que vibrem com a vida da comunidade religiosa.

A opinião de Harnack merece menção especial aqui. Em sua obra monumental, *The History of Dogma*, ele busca lançar no descrédito o

ensino inteiro (isto é, o complexo total de dogmas) da Igreja Primitiva, representando-o como uma mistura desnatural da filosofia grega e da verdade cristã, dentro da qual o ingrediente filosófico estranho é o elemento preponderante. Diz ele: “O dogma, em sua concepção e desenvolvimento, é obra do espírito grego no solo do evangelho”. A Igreja teria cedido ante à tentação de apresentar sua mensagem em forma que a fizesse parecer sabedoria, e não loucura, para que assim ganhasse o devido respeito de pessoas educadas. A fé prática da Igreja teria sido transmutada em um conceito intelectual, em um dogma, e isso ter-se-ia tornado o eixo real da história da Igreja. Teria sido grande equívoco, um equívoco que continuou a ser feito na formulação posterior de dogmas; e assim a história inteira do dogma na realidade é a história de um erro colossal. É grande ambição da escola de Ritschl, à qual Harnack pertence, eliminar toda metafísica da teologia.

Um dogma pode ser definido como uma doutrina, derivada da Bíblia, oficialmente definida pela Igreja e declarada firmada sobre a autoridade divina. Essa definição em parte dá nome e em parte sugere suas características. Seu assunto se deriva da Palavra de Deus, pelo que é autoritário. Não é mera repetição do que se encontra nas Escrituras, mas é fruto da reflexão dogmática. E é oficialmente definido por um corpo eclesiástico competente, sendo declarado ter base na autoridade divina. Tem significação social por ser a expressão de uma comunidade, e não de um só indivíduo. É reveste-se de valor tradicional, pois transmite as preciosas possessões da Igreja para gerações futuras. Na história do dogma, vemos a Igreja tornando-se mais e mais consciência das riquezas da verdade divina, sob a orientação do Espírito Santo, atenta às suas elevadas prerrogativas como coluna e fundamento da verdade, atarefada na defesa da fé que de uma vez por todas foi entregue aos santos.

## A TAREFA DA HISTÓRIA DO DOGMA

A tarefa da história do dogma consiste, em poucas palavras, em descrever a origem histórica do dogma da Igreja e de seguir o curso de suas alterações e desenvolvimentos subseqüentes; ou, conforme as palavras de Seeberg, consiste em “mostrar como o dogma na sua totalidade e os dogmas em separado têm surgido, e indicar o curso de desenvolvimento pelo qual foram conduzidos até chegarem à forma e interpretação que prevalecem nas igrejas em qualquer época”. As observações gerais que se seguem podem ser feitas acerca de suas pressuposições, do seu conteúdo geral e do ponto de vista do qual foi escrito esta história.

### I. SUAS PRESSUPOSIÇÕES

A grande pressuposição da história do dogma parece ser que o dogma da Igreja é mutável e de fato tem passado por muitas modificações durante seu desenvolvimento histórico. O que é imutável não é passível de desenvolvimento e nem tem história. A teologia protestante sempre manteve a posição de que o dogma da Igreja, posto que caracterizado por alto grau de estabilidade, está sujeito a modificações e no curso da história vem sendo enriquecido por novos elementos, recebendo formulação mais cuidadosa, e até certas transformações. Ela não encontra dificuldades, portanto, com a idéia de uma história do dogma. Todavia, a situação é um tanto diferente no caso da teologia católica-romana. Os católicos romanos ufanam-se no fato de possuírem um dogma imutável e se sentem muito superiores aos protestantes, os quais, nas palavras do cardeal Gibbons, “apelam para uma Bíblia imutável em apoio às suas doutrinas em constante mutação”. Diz ele que o credo da igreja “é atualmente idêntico ao que era no passado”. *Faith of our Fathers*, págs. 11,87. Wilmers fala em tom similar, quando diz: “A religião cristã é imutável em todas as suas doutrinas reveladas — em todos aqueles preceitos e instituições que visam a todos os homens. Nenhum artigo de fé (pois quanto a artigos doutrinários há

principalmente dúvidas) pode ser adicionado ou subtraído; e nem pode qualquer dogma receber significação diversa da que foi dada por Cristo”. *Handbook of the Christian Religion*, pág. 67. Por repetidas vezes os autores católicos-romanos afirmam que a igreja não pode fazer novos dogmas, podendo apenas transmitir a outros o depósito sagrado que lhe foi confiado.

Todavia, se são verdadeiras as reiteradas afirmações de que a igreja não pode adicionar novos dogmas, então segue-se que os dogmas já haviam sido dados no depósito original, na fé “uma vez por todas entregue aos santos”, a qual está contida nas Escrituras e na tradição apostólica. Nenhum dogma jamais foi adicionado ao depósito sagrado, e nenhum dogma ali contido foi alterado em qualquer ocasião. Só a igreja tem o poder de declarar uma verdade como algo revelado por Deus, conferindo-lhe uma interpretação infalível, assim dissipando incertezas e aumentando o conhecimento positivo dos fiéis. Assim ela fez no passado e continuará fazendo, sempre que as oportunidades históricas o exijam. Portanto, o próprio dogma não se desenvolve e, assim sendo, não tem história; só há desenvolvimento na apreensão subjetiva do mesmo, ficando assim determinado o conceito católico - romano da história do dogma. Diz B.J. Otten, autor católico-romano de *A Manual of the History of Dogmas* (3ª edição): “Ela (a história dos dogmas) pressupõe que as verdades reveladas são objetivamente permanentes e imutáveis, e também que a apreensão subjetiva e a expressão externa delas admitem progresso”. Vol. I, pág. 2.

Por longo tempo os católicos romanos olharam de soslaio para a história do dogma. Neander diz que um “moderno teólogo, Hermes de Bonn, asseverou que tratar a história dos dogmas como um ramo especial de estudo, devido à mudança de desenvolvimento que ela pressupõe, milita contra a igreja católica, e por essa razão ele tinha escrúpulos em fazer preleções a respeito.” *The History of Christian Dogmas*, I, pág. 28. Petavius foi o primeiro dos católicos romanos a sugerir algo parecido com uma doutrina de desenvolvimento, mas sua obra não foi bem acolhida, e ele foi obrigado a qualificar suas afirmações. Mais tarde, Moehler, e sobretudo Newman, advogaram uma teoria de desenvolvimento que obteve considerável favor, embora não universal. A teoria deste último em efeito dizia que muitas das doutrinas da igreja estavam presentes no depósito original em forma apenas germinal. Seriam como sementes implantadas na mente da igreja, prenhes de insuspeitadas possibilidades e, no curso do tempo, desdobradas em doutrinas amadurecidas. Embora as novas expressões doutrinárias com freqüência encontrassem oposição, gradualmente foram ganhando terreno e se foram tornando populares. Finalmente, a

igreja docente, a hierarquia, interveio a fim de testar os resultados desse novo desenvolvimento, apondo o selo de sua infalível aprovação quanto a alguns deles, e isso pela declaração que eram verdades divinamente reveladas. Essa teoria foi favorecida por muitos católicos romanos, entretanto não se impõe diante de todos, e nunca recebeu aprovação oficial.

Uma segunda pressuposição da história do dogma é a de que o desenvolvimento do dogma da Igreja se deu ao longo de linhas orgânicas, pelo que foi sobretudo um crescimento contínuo, a despeito do fato que os líderes eclesiásticos, nos seus esforços de apreender a verdade, com freqüência se desviaram para becos sem saída, perseguindo fogos-fátuos e brincando com elementos estranhos; e que a própria Igreja, no seu todo ou em parte, algumas vezes errou na sua formulação da verdade. A revelação especial de Deus é o desdobramento gradual do conhecimento estereotipado de Deus e da idéia remidora ligada a Cristo Jesus. É um todo orgânico no qual as partes estão toda interrelacionadas, a expressão completa do pensamento divino. A Igreja, em suas tentativas para apreender a verdade, simplesmente tenta pensar os mesmos pensamentos que Deus pensa. Ela faz isso sob a direção do Espírito Santo, que é o Espírito da verdade e, como tal, garante que ela irá vendo crescentemente a verdade como um organismo internamente estruturado. A história do dogma, talvez, não seja mera crônica, registrando a história externa dos vários dogmas da Igreja. É a história de um crescimento orgânico, bem como das operações internas da mente da Igreja, pelo que também pressupõe um desenvolvimento contínuo do dogma eclesiástico.

Se a Igreja do passado houvesse agido sobre a pressuposição, agora advogada por muitos, de que as condições mutáveis da vida religiosa de vez em quando requerem um novo dogma, e de que cada época deve formular seu próprio dogma, desfazendo-se do velho e substituindo-o por outro que melhor se harmonize com a condição espiritual do momento, então teria sido perfeitamente impossível escrever uma história do dogma no sentido orgânico do termo. Teremos de prosseguir baseados na pressuposição de que a Igreja, apesar das melancólicas aberrações que caracterizam sua busca da verdade e que com freqüência a têm levado a caminhos errados, mesmo assim vai gradualmente avançando em sua apreensão e formulação da verdade. Teremos de supor que nem mesmo uma tremenda reviravolta religiosa como foi a Reforma constituiu rompimento completo com o desenvolvimento doutrinário do passado. Apesar de que muitos erros foram desmascarados e corrigidos, os reformadores buscaram apoio para seus pontos de vista nos Países da Igreja Primitiva, não hesitando mesmo

em adotar algumas das posições que foram moldadas durante a Idade Média. Houve continuidade de pensamento até nisso.

## 2. SEU ASSUNTO

O fato que a história do dogma aborda primariamente os dogmas da Igreja não quer dizer que ela não deva interessar-se por aqueles desenvolvimentos doutrinários que ainda não tinham sido incorporados nos credos oficiais e que talvez nunca seriam. Seria equívoco supor que poderia começar com o Concílio de Nicéia e terminar com a adoção da última das confissões históricas. A fim de descrever a gênese dos mais antigos dogmas da Igreja, o ponto inicial dela tem que ser o fim do período de revelação especial no estudo dos Pais Apostólicos. Ela terá de levar em conta aquelas formações prévias dos dogmas da Igreja que resultaram das discussões teológicas da época e que receberam aprovação quase geral, embora não tenham gozado do selo oficial da Igreja, assim como aquelas verdades periféricas que necessariamente se derivaram do dogma central e controlador, embora não tivessem recebido sanção eclesiástica especial, e finalmente aqueles desenvolvimentos posteriores da verdade doutrinária que prevêm e preparam o caminho para formulações adicionais de dogmas teológicos. Já que o dogma da Igreja não é fruto de construção mecânica, e sim de um crescimento orgânico, o estudo da história dele não pode pensar em limitar sua atenção aos resultados claramente definidos que foram obtidos em diferentes épocas, mas também deve considerar os estágios intermediários com sua promessa de frutos ainda melhores e mais ricos.

Segue-se disso que, no que concerne à história externa, a história do dogma não pode negligenciar as grandes controvérsias doutrinárias da Igreja, as quais foram as dores de parto de novos dogmas e que com freqüência exerceram influência determinante sobre sua formulação. Embora esse estudo nem sempre seja edificante, ele é absolutamente essencial à compreensão apropriada da gênese de dogmas eclesiásticos. Nessas controvérsias tornaram-se patentes as diferenças de opinião e, em alguns casos, isso deu origem a diferentes linhas de desenvolvimento, tendo surgido formulações doutrinárias que não combinavam com a consciência unida da Igreja em geral ou de alguma denominação específica. Entretanto, até mesmo tais desvios da linha principal de pensamento são importantes na história do dogma, visto que com freqüência levaram a mais clara e aguda formulação da verdade.

Mas se a história do dogma não pode ignorar qualquer dos fatos

externos que estão vinculados ao desenvolvimento do dogma, jamais deveria perder de vista o fato que ela se importa, primariamente, com o desenvolvimento do pensamento teológico na consciência da Igreja, razão por que deveria acompanhar o desenvolvimento da idéia inerente à revelação feita pelo próprio Deus. Hegel e Baur prestaram bom serviço à história do dogma quando chamaram a atenção para o fato de que o desenvolvimento do dogma é controlado por uma lei interna, embora o princípio interpretativo deles não se recomende ao pensamento cristão. Podemos discernir certa necessidade lógica nos estágios sucessivos do desenvolvimento de cada dogma, bem como na ordem em que se apresentaram os vários problemas dogmáticos. De modo geral, pode-se dizer que a ordem lógica, usualmente seguida no estudo da dogmática, se reflete mais ou menos na história do dogma.



# O MÉTODO E AS DIVISÕES DA HISTÓRIA DO DOGMA

Tem havido consideráveis diferenças na divisão do assunto da história do dogma e no método seguido em seu tratamento. De modo resumido apresentamos algumas dessas diferenças.

## 1. DIVISÕES DA HISTÓRIA DO DOGMA

A divisão comum da maior parte das obras mais antigas sobre a história do dogma tem sido história geral e história especial do dogma. Essa divisão é seguida em cada um dos períodos sucessivos, nos quais a história geral esboça o pano de fundo filosófico geral, os principais temas de discussão e a direção geral do estudo doutrinário em cada período sob discussão. Semelhantemente, a história especial traça a gênese e o desenvolvimento dos dogmas separados, especialmente aqueles que são centrais e exercem influência controladora sobre a formação dos dogmas mais periféricos. Os dogmas especiais são geralmente discutidos sob os títulos costumeiros de *dogmática*: teologia, antropologia, cristologia, e assim por diante. Isso se chama o *lokal-methode*, seguido por Hagenbach, Neander, Sheldon e outros. Ritschl rejeitou ambas as partes desse método de divisão, sob a alegação que representam um método anatômico, e não um método orgânico de exame; e nas obras posteriores sobre a história do dogma são abandonados tanto as suas divisões em história geral e história especial como o *lokal-methode*. Essa é uma das notáveis diferenças entre as palavras de Harnack, Loofs, Seeberg e Fisher, por um lado, e a maioria das histórias anteriores, por outro lado. A grande objeção à divisão da história do dogma em geral e especial é que ela separa o que pertence a uma coisa só. Do mesmo modo a objeção ao *lokal-methode* é que ele é artificial, ao invés de histórico, não fazendo justiça à diferença de ênfase nos vários períodos, e nem àquilo que é distintivo nas discussões sobre cada período. Os escritores posteriores, embora não totalmente acordes quanto à divisão a ser aplicada no estudo da história do dogma,

esforçam-se todos por expor um ponto de vista mais unificado sobre a gênese e o desenvolvimento do dogma da Igreja. As divisões usadas por Harnack e Loofs revelam grandes similaridades, enquanto que as de Seeberg seguem de perto essas linhas. Ele divide da seguinte maneira: *I. Formulação da Doutrina na Igreja Primitiva. II. Preservação, Transformação e Desenvolvimento da Doutrina na Igreja da Idade Média. III. Desenvolvimento do Sistema Doutrinário durante a Reforma, e Cristalização Opositora de Doutrina pelo Catolicismo Romano.*

## 2. MÉTODO DE TRATAMENTO

Sob este título geral duas distinções exigem consideração.

(a) *A distinção entre o método horizontal e o vertical.* Alguns seguem o método horizontal e outros o vertical, ao estudarem a história do dogma. Os que adotam o primeiro consideram a história do desenvolvimento doutrinário como um todo, em períodos, e traçam a gênese de todos os vários dogmas em cada período específico, deixando-os no estágio em que são encontrados no fim do período, e então os retomam nesse ponto a fim de seguir seu posterior desenvolvimento. Assim, o desdobramento da doutrina sobre Deus é estudada até ao início da Idade Média; daí é abandonado, sendo seguido pelo estudo do desenvolvimento da doutrina sobre Cristo até aquela altura; novamente isso é interrompido, sendo sucedido pela consideração do desenvolvimento gradual das doutrinas antropológicas do pecado e da graça ao longo do mesmo período; e assim por diante até o fim em todas as matérias: Por outro lado, os que seguem o método vertical consideram o estudo dos dogmas separados na ordem em que se tornaram o centro da atenção da Igreja, seguindo seu desenvolvimento até atingirem sua forma final. A doutrina acerca de Deus é a primeira a ser ventilada, por ter sido a primeira que mereceu a atenção da Igreja, e seu desenvolvimento é acompanhado até ao tempo de sua formulação final nos credos históricos do período posterior à Reforma. De modo semelhante, as doutrinas centrais restantes, tais como a sobre Cristo, o pecado, a graça, a expiação, e assim por diante, são estudadas em seus vários estágios de crescimento até atingirem sua forma oficial e definitiva. O primeiro método é seguido por Hagenback, Neander, Sheldon, Harnack, Loofs e Seeberg; o segundo, embora com certas diferenças, por Thomasius, Shedd e Cunningham. Cada método tem suas vantagens e desvantagens. Em nossa breve discussão, parece melhor seguir o segundo método, porquanto mantém os dogmas separados em alto relevo diante da mente, capacitando-nos a seguir seu desenvolvimento do começo ao

fim, sem desviarmos a atenção do fluxo regular de pensamento devido a uma divisão mais ou menos mecânica. Naturalmente, há sempre o perigo — o qual deve ser evitado tanto quanto possível — de que as doutrinas sob consideração pareçam mais ou menos desligadas do seu fundo histórico e da sua conexão lógica com os sistemas de pensamento dos grandes teólogos da Igreja, como Tertuliano, Orígenes, Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino, Lutero, Calvino e outros. Felizmente, esse perigo é afastado até certo ponto pelo fato que as doutrinas centrais da Igreja, com as quais nos ocupamos principalmente, não ocuparam o foco de atenção simultaneamente. Ademais, a leitura de outra obra sobre a história do dogma, tal como a de Seeberg, a de Sheldon ou a de Fischer, ajudará a eliminar essa desvantagem. Enquanto seguirmos esse método, não terminaremos nossa discussão histórica de cada um dos dogmas no ponto em que foram incorporados no último dos grandes credos históricos, mas consideraremos as mudanças ou desenvolvimentos sugeridos pela literatura teológica posterior, visto que, com a passagem do tempo, poderiam levar a formulações dogmáticas mais sadias, mais claras ou mais completas.

(b) *A distinção entre um método puramente objetivo e um método confessional.* Alguns opinam que o único modo apropriado e científico de tratar da história do dogma é empregar um método puramente objetivo. Acham que a tarefa do historiador é descrever o início e o desenvolvimento do dogma da Igreja sem quaisquer preconceitos, sem manifestar simpatia ou antipatia, e sem de maneira alguma julgar a veracidade ou falsidade das várias formulações doutrinárias. Dizem-nos que tal juízo não cabe na história do dogma, e sim somente na própria dogmática. Assim, sempre que o curso geral do desenvolvimento doutrinária se divide em várias correntes, que produzem doutrinas diversificadas e até mesmo antitéticas, como, por exemplo, nas igrejas grega, católica romana, luterana e reformada, o historiador deveria simplesmente descrever as mesmas, uma após outra, sem testá-las e sem expressar quaisquer preferências. Contudo, dr. Kuyper corretamente chama atenção para o fato que ninguém poderia usar esse método ao descrever a história do seu país, ou ao escrever a biografia de um amigo, pois ninguém poderia escrever como um espectador desinteressado.

Assim também o historiador, o qual tenha convicções doutrinárias definidas e concorde com certo credo, achará difícil, se não mesmo impossível, escrever uma história dos dogmas sem quaisquer preconceitos e sem deixar entrever seu ponto de vista eclesiástico. Haverá de preferir o método confessional, segundo o qual terá como ponto de partida a sua própria confissão, buscando dar uma explicação genética

de seu conteúdo. Ao avaliar os vários desenvolvimentos doutrinários, ele empregará não só o padrão da Palavra de Deus, mas também o critério de sua própria confissão — a Palavra como padrão absoluto da verdade religiosa, e a confissão dele como resultado bem considerado e cuidadosamente formulado de investigações anteriores que, embora não sejam infalíveis, ainda assim deveriam ser consideradas uma verdadeira apresentação da verdade escriturística até ser comprovado o contrário. A história assim escrita não será descolorida, porém naturalmente refletirá a perspectiva do autor quase em cada página. Não perverterá conscientemente os fatos da história, todavia julgá-los-á primariamente pelo padrão das Escrituras, segundo o qual deveriam ser julgadas todas as verdades religiosas e, secundariamente, por um critério eclesiástico predeterminado. Esse é o método que preferimos seguir no nosso estudo da história do dogma.

# O DESENVOLVIMENTO DA HISTÓRIA DO DOGMA

## 1. FATORES QUE ORIGINARAM A HISTÓRIA DO DOGMA COMO DISCIPLINA SEPARADA

O estudo da história do dogma como disciplina separada é de data comparativamente recente. Material valioso para tal estudo foi recolhido nos séculos anteriores à Reforma, mas, segundo diz Harnack, “difícilmente prepararam o caminho e menos ainda produziram uma perspectiva histórica da tradição dogmática”. *History of Dogma* I, pág. 24. Posto que a igreja católica romana agia sobre a suposição de que o dogma é imutável, e ainda mantém essa posição, pode ser dito que, tendo a Reforma rompido com esse ponto de vista, abriu caminho para um exame crítico da história do dogma. Outrossim, foi um movimento que, em sua própria natureza, contribuiu maravilhosamente para dar um incentivo especial a tal estudo. Levantou muitas indagações sobre a natureza da Igreja e seus ensinamentos, e procurou respondê-las não só à luz da Bíblia, porém também apelando aos Pais da Igreja Primitiva, o que forneceu motivo direto e poderoso para um estudo histórico do dogma. Contudo, os reformadores e teólogos da época da Reforma não deram início a essa investigação. Embora tenham apelado aos Pais dos primeiros séculos para consubstanciarem suas opiniões, não sentiram a necessidade de fazer inquirição cuidadosa e crítica sobre a gênese histórica de todo aquele corpo de doutrina que constituía o conteúdo de sua fé. Não abrigaram dúvidas quanto ao caráter escriturístico das doutrinas em que criam. Além disso, essas doutrinas integravam suas próprias vidas, sendo constatadas na experiência. E a sua robusta fé não só prescindia dessa investigação histórica, mas também os interesses dogmáticos e polêmicos que ocupavam a mente deles pouco tempo lhes deixavam para estudos históricos.

Permanece de pé o fato, porém, que as igrejas católica romana e protestante se acusavam mutuamente de terem-se afastado da fé

histórica cristã, e somente um cuidadoso estudo da história poderia dar solução a essa disputa. Apesar de ter ficado inoperante por longo tempo esse motivo, devido aos interesses polêmicos e dogmáticos, achava-se ele presente e fatalmente exerceria alguma influência na ocasião oportuna. Todavia, só se fez operante quando reforçado por outros motivos, suprido por movimentos inamistosos para com o dogma eclesiástico. O pietismo nascera da convicção que o escolasticismo protestante exercera influência petrificadora, ameaçando assim as verdades vivas da Reforma. Reagia contra o que era tido como o intelectualismo estéril do século XVII, e nisso via um afastamento para longe da fé dos reformadores. E o racionalismo se mostrou hostil ao dogma eclesiástico por estar este baseado sobre a autoridade, e não sobre a razão humana; e com sua alegada estabilidade servia esse dogma de entrave à livre perscrutação da mente humana. O racionalismo estava interessado em mostrar que os dogmas eclesiásticos vinham se modificando repetidamente, e portanto não podiam reivindicar a permanência e a estabilidade comumente lhes atribuídas. Esses dois movimentos, embora distintos e até antagônicos entre si em alguns pontos, uniram suas forças em oposição ao dogma e começaram a estudar sua história com o desejo oculto de solapá-lo.

Outro fator que deve ser levado em conta é o despertar do espírito histórico, sob a influência de Semler e outros. Semler deu início ao moderno estudo histórico das Escrituras e escreveu a obra intitulada *An Experiment of a Freer Method of Teaching*, trabalho pioneiro no qual se explicava o valor prático do método histórico. No campo da história eclesiástica o fruto desse novo espírito foi visto pela primeira vez na grande obra de Moshein. Apesar de não tratar da história do dogma, mesmo assim deu grande ímpeto a esse estudo. Importantes elementos favoráveis a isso são vistos nas obras de Lessing e Semler.

## 2. OBRAS ANTERIORES SOBRE A HISTÓRIA DO DOGMA

As verdadeiras origens do estudo da história do dogma se encontram nas obras de S.G. Lange e Muenscher. A obra de Lange foi planejada em larga escala, mas nunca foi terminada. Muenscher escreveu uma obra em quatro volumes, em 1797, e posteriormente um compêndio. Mediante um estudo sem preconceitos ele tentou responder à pergunta: como e por que a doutrina do cristianismo gradualmente foi tomando sua presente forma? Sua obra foi maculada pela influência do racionalismo, e deixou de esclarecer se o objetivo próprio do estudo é a doutrina ou o dogma. Foi ele que pela primeira vez fez a divisão do estudo em estudo geral e estudo especial do dogma, o que se acha em

muitas obras posteriores. Os manuais que surgiram depois da obra de Muenscher não assinalaram qualquer avanço especial no estudo do assunto.

Sob a influência de Hegel teve início um melhor método histórico. Sua aplicação ao estudo da história se vê sobretudo na obra de F.C. Baur, pai da escola de Tuebingen de crítica neo-testamentária. O princípio hegeliano de evolução foi introduzido para salientar uma ordem e um progresso definidos no surgimento dos dogmas eclesíasticos. Passou a ser reputado como o objetivo da história do dogma a fim de: (a) determinar os fatos em sua situação real, conforme testemunhas credenciadas; e (b) interpretá-los de acordo com uma exata lei de desdobramento interno. Por muito tempo, no entanto, foi uma idéia puramente especulativa de desenvolvimento, corporificada na familiar criada hegeliana, que foi fortemente imposta sobre esse estudo. Isso transparece mais claramente na obra de Baur.

A idéia de desenvolvimento, contudo, gradualmente foi adquirindo outras aplicações além da hegeliana. Ela é pressuposta nas produções da escola teológica de Schleiermacher. Também foi aplicada por escritores medianeiros como Neander e Hagenbach, que ultrapassam os hegelianos em sua estimativa do cristianismo como religião e do valor religioso da doutrina. Todavia, eles falham na aplicação do princípio histórico no ponto em que continuaram usando a antiga divisão em história geral e história especial, e quando a essa igualmente aplicam o chamado *lokal-methode*. Outras modificações se acham nos escritos de confessionalistas como Kliefoth e Thomasius. Na obra do primeiro desses emerge a idéia do dogma em distinção à idéia de doutrina, e a primeira se torna o objeto mesmo desse estudo. Conforme esse escritor, cada época produz seu próprio ciclo de verdades dogmáticas, deixando-o como um tesouro a ser preservado, e não como material a ser refeito ou mesmo cancelado (Baur). Deve ser incorporado como um todo no desenvolvimento seguinte. Thomasius distinguia bem entre dogmas centrais e periféricos, em que os primeiros seriam as grandes doutrinas fundamentais sobre Deus, sobre Cristo, sobre o pecado e sobre a graça, e os últimos seriam doutrinas derivadas, desenvolvidas sobre a base das doutrinas centrais. Ele escreveu sua obra do ponto de vista confessional da igreja luterana.

A erudição católico-romana demorou em interessar-se pelo estudo da história do dogma. Quando o fez, teve seu ponto inicial na concepção distinta do dogma como declaração autoritária da igreja sobre as doutrinas fundamentais da religião cristã. As obras mais antigas basciam-se na suposição de que a Igreja Primitiva possuía o dogma completo do cristianismo, como se não houvesse possibilidade alguma

de alteração com a passagem das gerações. Afirmam elas não ter havido qualquer adição ao depósito original, mas somente interpretações do mesmo. Newman introduziu a teoria de desenvolvimento. Segundo ele o original depósito da verdade revelada na Bíblia é principalmente implícito e embrionário, desdobrando-se apenas gradualmente sob o estímulo de condições externas. O processo de desenvolvimento, entretanto, é absolutamente controlado pela igreja infalível. Contudo, nem mesmo essa teoria, embora cuidadosamente colocada, foi bem aceita de modo geral nos círculos católicos-romanos.

### 3. OBRAS POSTERIORES SOBRE A HISTÓRIA DO DOGMA

Obras posteriores sobre a história do dogma revelam a tendência de descontinuar o arranjo mecânico das obras mais antigas, que dividiam o tema em história geral e história especial e que aplicavam o *lokal-methode*. Isso ainda por ser visto, de fato, na obra de Sheldon, e parcialmente também na de Shedd; mas sua ausência é patente em outras obras recentes. Há uma crescente convicção de que a história do dogma deveria ser tratada mais organicamente. Nietzsche adotou um arranjo genético, sob os seguintes títulos: *A Promulgação da Doutrina da Antiga Igreja Católica* e *O Desenvolvimento da Doutrina da Antiga Igreja Católica*. Divisão similar aparece em Harnack, que fala de *O Surgimento do Dogma Eclesiástico* e *O Desenvolvimento do Dogma Eclesiástico*.

Harnack mostra afinidade tanto com Thomasius como com Nietzsche, todavia vai muito além da posição deles. Ele limita a sua discussão ao surgimento e desenvolvimento dos dogmas, como distintos de doutrinas, e leva em conta os aspectos constantemente mutáveis do cristianismo como um todo, particularmente em conexão com o desenvolvimento geral da cultura. Sua obra rompe radicalmente com o *lokal methode*. Contudo, ele tinha uma idéia errônea do dogma, pois considerava-o, em sua origem e estrutura, obra do espírito grego sobre o solo do evangelho, mescla da religião cristã e da cultura helenista, dentro da qual esta última predomina. Conforme ele, as proposições de fé foram erroneamente transformadas em conceitos intelectuais, os quais foram endossados por provas históricas e científicas, mas, por meio desse mesmo processo perderam seu valor normativo e sua autoridade dogmática. De acordo com ele essa corrupção começou, não no próprio Novo Testamento, segundo asseveram escritores posteriores, e sim nos séculos II e III d.C., com o desenvolvimento da doutrina do Logos, e teve prosseguimento na igreja católica romana, até ao tempo do primeiro Concílio do Vaticano, ao passo que o



Protestantismo no tempo da Reforma rejeitou em princípio o conceito dogmático de cristianismo. Seus dogmas estão constantemente sujeitos a revisão. Estritamente falando, não há lugar para verdades fixas, para dogmas, porém somente para um *Glaubenslehre*. Harnack assume um ponto de vista por demais limitado sobre o dogma, não fazendo justiça à aversão dos primeiros Pais da Igreja à influência pagã e pensando que a inteira história do dogma é um erro imenso.

Loofs e Seeberg não seguem a divisão de Harnack, mas parecem sentir que a segunda divisão de sua grande obra na realidade abarca praticamente o total da história do dogma, embora o primeiro exhiba ainda um capítulo separado sobre a gênese do dogma entre os cristãos. E embora ele não concorde totalmente com o conceito de dogma de Harnack, Loofs mostra maior afinidade com ele do que o fez Seeberg em sua obra monumental. Essa obra serve bastante como fonte de informação, pois contém numerosas citações de autores cujos pontos de vista doutrinários são examinados. À semelhança de Harnack, Seeberg também escreveu um manual em dois volumes, traduzido para o inglês pelo dr. Charles E. Hay e publicado em 1905 sob o título *Textbook of the History of Doctrine*. É obra de considerável valor para o estudante.

### **Perguntas para Estudo Posterior**

Em que diferem os católicos romanos e os protestantes em suas idéias sobre o dogma? Como a teoria de Newman alterou o ponto de vista católico-romano sobre a história do dogma? Quais as objeções que existem à idéia de Harnack sobre o dogma? Suas idéias foram geralmente aceitas entre os seguidores de Ritschl? Os católicos romanos e os protestantes concordam quanto à tarefa que cabe à história do dogma? O elemento mutável do dogma, pressuposto em sua história, está em sua forma, em seu conteúdo ou em ambas essas coisas? O que se pode dizer a favor e contra o método hegeliano, quando aplicado à história do dogma? Ao aplicar o método hegeliano, Baur fez justiça aos fatos históricos externos? Acaso, a história do dogma, para ser verdadeiramente científica, deve ser escrita de maneira puramente objetiva?

---

**DESENVOLVIMENTO  
DOUTRINÁRIO PREPARATÓRIO**

---

# OS PAIS APOSTÓLICOS E SUAS PERSPECTIVAS DOUTRINÁRIAS

## 1. ESCRITOS A ELES ATRIBUÍDOS

Os País Apostólicos são os País que se supõem ter vivido antes da morte do último dos apóstolos, sobre os quais se diz que alguns foram discipulos dos apóstolos, e a quem são agora atribuídos os mais antigos escritos cristãos existentes. Há seis nomes especiais que chegaram até nós, a saber, Barnabé, Hermas, Clemente de Roma, Policarpo, Papias e Lujo. O primeiro é geralmente considerado, embora com evidência duvidosa, o mesmo Barnabé que se tornou conhecido como companheiro de Paulo, em Atos dos Apóstolos. Ele é tido como autor de uma epístola fortemente anti-judaica de genuinidade incerta. Hermas seria, supostamente, a pessoa mencionada em Rom. 16:14, embora com bases insuficientes. A obra Pastor de Hermas, que lhe é atribuída, contém uma série de visões, mandamentos e símiles. É trabalho de autenticidade questionável, embora lhe dessem grande valor na Igreja Primitiva. Clemente de Roma pode ter sido colega de trabalho de Paulo, referido em Fil. 4:3. É comumente apresentado como bispo de Roma, embora possa ter sido, e mais provavelmente o foi, apenas um influente pastor ali. Foi autor de uma epístola aos Coríntios, que contém injunções morais em geral e exortações especiais, motivadas por discórdias dentro da igreja em Corinto. Alguns também duvidam da autenticidade dessa epístola, embora sem boas razões. É provavelmente o mais antigo dos genuínos remanescentes da antiga literatura cristã. Policarpo usualmente é designado “bispo de Esmirna”, mas Eusébio alude a ele mais corretamente como “aquele bendito e apostólico presbítero”. Foi discípulo de João e escreveu uma breve epístola aos Filipenses, a qual consiste principalmente de exortações práticas na linguagem das Escrituras. Papias, chamado de “bispo de Hierápolis”, foi contemporâneo de Policarpo, e talvez tenha sido também discípulo

de João. Foi o autor de uma “*Exposição dos Oráculos do Senhor*”, da qual apenas alguns doutrinariamente insignificantes fragmentos foram preservados por Eusébio. Inácio, comumente conhecido como “bispo de Antioquia”, também viveu nos dias do último dos apóstolos. Quinze cartas lhe foram atribuídas, porém só sete são agora consideradas genuínas, e mesmo dessas alguns duvidam. A esses escritos devemos adicionar dois de autoria desconhecida, a saber, a Epístola a Diogneto e o Didache. Às vezes o primeiro é atribuído a Justino Mártir, porquanto ele escreveu uma Apologia a Diogneto. No entanto, tal autoria é extremamente improvável, em face de evidências internas. O escritor explica os motivos pelos quais muitos cristãos haviam deixado o paganismo e o judaísmo, descreve as principais características do caráter e da conduta dos cristãos, e liga essas coisas à doutrina cristã, da qual faz um admirável sumário. O Didache, descoberto em 1873, provavelmente foi escrito cerca do ano 100 d.C. A primeira parte contém preceitos morais sob o esquema dos “dois caminhos”, o da vida e o da morte, enquanto que a segunda parte fornece orientações pertinentes ao culto e ao governo eclesiástico, entremeadas com declarações acerca das últimas coisas.

## 2. CARACTERÍSTICAS FORMAIS DE SEUS ENSINOS

Com freqüência se tem observado que ao passarmos do estudo do Novo Testamento para os Pais Apostólicos, tem-se consciência de tremenda mudança. Não há o mesmo frescor e originalidade, profundidade e clareza. E não é para admirar, pois indica a transição das verdades dadas por inspiração infalível para a verdade reproduzida por pioneiros falíveis. Suas reproduções tendem por escorar-se pesadamente sobre as Escrituras, além de serem de tipo primitivo, ocupando-se com princípios elementares da fé, e não com as verdades mais profundas da religião.

Seus ensinoss se caracterizavam por certa pobreza. Geralmente concordam no todo com os ensinoss das Escrituras, e com freqüência são redigidos nas próprias palavras da Bíblia, mas pouco acrescentam à guisa de explicação e nunca são sistematizados. E ninguém precisa admirar-se com isso, pois pouco tempo houvera para que os homens refletissem sobre as verdades das Escrituras e para que assimilassem a grande massa de material contido na Bíblia. O cânon do Novo Testamento ainda não estava fixado, e isso explica por que os Primitivos Pais tão freqüentemente citam a tradição oral, ao invés da Palavra escrita. Outrossim, devemos lembrar que não havia mentes filosóficas entre eles, dotadas de treinamento especial para inquirir pela verdade

e nem da grande capacidade necessária para uma apresentação sistemática. A despeito de sua comparativa pobreza, a obra dos Pais Apostólicos, entretanto, se reveste de considerável importância, pois prestam testemunho à canonicidade e integridade dos livros neotestamentários, formando um elo doutrinário entre o Novo Testamento e os escritos mais especulativos dos apologetas, os quais surgiram no século II d.C.

Uma segunda característica dos ensinamentos dos Pais Apostólicos é sua falta de precisão. No Novo Testamento há vários tipos de *Kerugma* (pregação) apostólica: a petrina, a paulina e a joanina. Os três tipos concordam fundamentalmente entre si, embora representem ênfase diferentes da verdade. Ora, pode parecer surpreendentemente que os Pais Apostólicos, apesar de mostrarem alguma preferência pelo tipo joanino, com o qual estavam mais familiarizados, não se vincularam de modo definido a qualquer desses tipos. Todavia, várias considerações podem ser oferecidas como explicação. Considerável raciocínio é requerido para distinguir entre esses tipos. Aqueles primeiros Pais viveram perto demais dos apóstolos para captarem os pontos distintivos dos seus próprios ensinamentos. Outrossim, para eles o cristianismo não era, em primeiro lugar, um conhecimento que se deve adquirir, e sim o princípio de uma nova obediência ao Senhor Deus. Mesmo estando conscientes do valor normativo das palavras de Jesus e da *kerugma apostólica*, não tentaram definir as verdades da revelação, mas apenas refletiram nela à luz do seu entendimento. Finalmente, as condições gerais em que viviam — influenciadas como eram pela filosofia pagã popular da época e pela piedade pagã e judaico-helênica — não eram favoráveis a uma compreensão nítida das diferenças características entre as diversas modalidades da *kerugma* apostólica.

### A. CONTEÚDO REAL DE SEUS ENSINAMENTOS

É caso de observação comum que os escritos dos Pais Apostólicos contêm pouquíssima substância que seja doutrinariamente importante. Seus ensinamentos estão em harmonia geral com a verdade revelada na Palavra de Deus, e com freqüência são vasados na pura linguagem das Escrituras; e exatamente por essa razão não se pode dizer que aumentam ou aprofundam nosso discernimento da verdade ou que lançam luz sobre os interrelacionamentos dos ensinamentos doutrinários da Bíblia. Testificam sobre uma fé comum em Deus como Criador e Governador do universo, e em Jesus Cristo, o qual esteve ativo na criação e por toda a velha dispensação, até haver, finalmente, aparecido em carne. Apesar de usarem a designação bíblica de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo, além de falarem de Cristo como Deus e homem, eles não

evidenciam ter consciência dos problemas e das questões implícitas envolvidas. A obra de Cristo como Redentor não é sempre exposta da mesma forma. Às vezes Sua grande significação é vista no fato que Ele, por Sua paixão e morte, libertou a humanidade do pecado e da morte; e noutras vezes, no fato relacionado, mas não correlacionado, que Ele revelou o Pai e ensinou a nova lei moral. Em alguns casos, a morte de Cristo é apresentada como algo que ganhou para os homens a graça do arrependimento e que abriu o caminho para uma nova obediência, e não tanto como a base da justificação do homem. Essa ênfase moralista é, talvez, o ponto mais fraco dos ensinamentos dos Pais Apostólicos. Relacionava-se ao moralismo existente no mundo pagão da época, que caracterizava o homem natural como tal, e tendia por servir aos interesses do legalismo. As ordenanças são expostas como meios mediante os quais as bênçãos da salvação são comunicadas aos homens. O batismo gera a nova vida e obtem o perdão de todos os pecados, ou dos pecados passados somente (Hermas e II Clemente); e a Ceia do Senhor é o meio de transmitir aos homens a bendita imortalidade, ou seja, a vida eterna.

O cristão se apossa de Deus pela fé, a qual consiste de verdadeiro conhecimento de Deus, de confiança nEle e de auto-entrega a Ele. É dito que o homem é justificado pela fé, mas não é claramente entendida a relação entre a fé e a justificação, entre a fé e a nova vida. Com isso torna-se manifesta uma tendência legalista anti-paulina. A fé é apenas o primeiro passo no caminho da vida, do qual caminho depende o desenvolvimento moral do indivíduo. Todavia, recebido o perdão de pecados, no batismo, obtido pela fé, em seguida o homem merece tal bênção por suas boas obras, as quais se tornam, então, num princípio secundário e independente, paralelo à fé. O cristianismo é muitas vezes apresentado como a *nova lex*, e o amor, que conduz a uma nova obediência, toma o lugar principal. O que aparece em primeiro plano não é a graça de Deus, e sim, às vezes, as boas obras.

O crente é apresentado como quem vive numa comunidade cristã, a Igreja, a qual ainda se regozija na possessão dos dons carismáticos, mas que também mostra crescente respeito pelos ofícios eclesiásticos mencionados no Novo Testamento. Em alguns casos o bispo é destacado como superior aos presbíteros. Nesses escritos há um vívido sentimento do caráter transitório do mundo atual, bem como da glória eterna do mundo vindouro. Eles insinuam estar bem próximo o final de todas as coisas, e as descrições do fim do mundo atual são derivadas da profecia do Velho Testamento. O reino de Deus é tido como o bem supremo, e também como uma bênção puramente futura. De acordo com alguns (Barnabé, Hermas, Papias), sua forma final será antecedida

por um reino milenar. Entretanto, seja qual for a atenção dada ao milênio, há muito maior ênfase sobre o julgamento futuro, quando o povo de Deus receberá os galardões dos céus, e os ímpios serão condenados à perdição eterna.

### **Perguntas para estudo posterior**

Como se explica o caráter indefinido dos ensinamentos dos Pais Apostólicos? Em quais pontos esses ensinamentos são deficientes? Quais sementes das doutrinas peculiares do catolicismo romano já estão presentes nesses escritos? Como se explica suas diferentes apresentações da obra de Cristo? Em que pontos particulares surgem o moralismo ou o legalismo dos primeiros Pais? O que se pode dizer à guisa de explicação desse fenômeno? Poderia ter sido motivado em qualquer sentido pelas afirmações bíblicas? Harnack estaria certo quando diz que a cristologia dos Pais Apostólicos é, em parte, a “cristologia adopcionista”?

## PERVERSÕES DO EVANGELHO

No segundo século a religião cristã, como nova força no mundo, a qual se revelou na organização da Igreja, teve de lutar pela sua própria existência. Teve de defender-se de perigos externos e internos, de justificar sua existência e de conservar sua pureza de doutrina diante de erros sutis. A própria existência da Igreja viu-se ameaçada pelas perseguições do Estado. As primeiras perseguições foram de origem inteiramente judaica, devido a Igreja estar mormente confinada à Palestina e que o governo romano, por algum tempo, considerava os seguidores de Cristo uma seita judaica, e portanto julgava a sua religião uma *religio licita*. Mas, ao tornar-se patente que o cristianismo reivindicava ter caráter universal, pondo assim em perigo a religião oficial, e que os cristãos quase todos desconsideravam os negócios do estado e se recusavam a participar do culto idólatra dos romanos — especialmente do culto ao imperador — então o governo romano lançou uma série de perseguições que ameaçaram a própria existência da Igreja. Ao mesmo tempo, o cristianismo sofreu muitíssimo devido os ataques por escrito de algumas das mentes mais argutas da época, como Luciano, Porfírio e Celso, homens de mentes filosóficas, que lançaram suas invectivas contra a religião cristã. Os argumentos deles são típicos da oposição filosófica ao cristianismo através dos séculos, e com freqüência nos fazem lembrar de argumentos empregados pelos filósofos racionalistas e pela alta crítica da atualidade. Todavia, por grandes que fossem essas ameaças vindas de fora, havia perigos ainda maiores, que ameaçavam internamente a Igreja. Estas últimas consistiam de diferentes modalidades de perversão do evangelho.

### 1. PERVERSÕES JUDAICAS

Houve três grupos de cristãos judeus que revelaram tendências judaizantes. Traços deles se acham até mesmo no Novo Testamento.

(a) *Os Nazarenos*. Estes eram judeus cristãos que haviam aceito as doutrinas da religião cristã. Usavam somente o Evangelho de Mateus



em hebraico, mas, ao mesmo tempo, reputavam Paulo um autêntico apóstolo. Em distinção a outras seitas judaicas eles criam na divindade e no nascimento virginal de Jesus. E apesar de se obrigarem na prática a uma estrita observância da lei, não exigiam isso da parte dos cristãos gentios. Conforme diz Seeberg, "Na realidade, foram cristãos da raça judia, ao passo que os dois outros grupos foram apenas judeus cristãos".

(b) *Os Ebionitas*. Esta seita era formada, realmente, por continuadores dos oponentes judaizantes do apóstolo Paulo, e era farisaica em sua natureza. Seus adeptos se recusavam a reconhecer o apostolado de Paulo, a quem reputavam apóstata da lei, além de exigirem de todos os cristãos que se submetessem ao rito da circuncisão. Sua idéia de Cristo era similar à de Cerinto, o que provavelmente se devia ao desejo que tinham de manter o monoteísmo do Velho Testamento. Negavam tanto a divindade de Cristo como o Seu nascimento virginal. Na opinião deles, Jesus Se distinguiu de outros somente por uma estrita observância da lei, tendo sido escolhido como Messias por causa de Sua piedade legal. Ter Se ia tornado cômico de tal coisa por ocasião de Seu batismo, quando recebeu o Espírito, o que O capacitou a realizar Sua tarefa, isto é, a obra de um profeta e mestre. Relutavam em pensar nEle como alguém sujeito ao sofrimento e à morte.

(c) *Os Elqueasitas*. Este grupo representava um tipo de cristianismo judaico marcado por especulações teosóficas e ascetismo estrito. Não obstante, para membros: rejeitarem o nascimento virginal de Cristo e dizerem ter Ele nascido como outros homens, eles julgaram-no espírito ou anjo superior. Consideraram-no encarnação do Adão ideal, além de chamá-lo o mais elevado arcanjo. A circuncisão e o sábado eram grandemente honrados; havia repetidas lavagens, sendo-lhes atribuídos poderes mágicos de purificação e reconciliação; e a mágica e a astrologia eram praticadas entre eles. Tinham suas doutrinas secretas acerca da observância da lei. Esse movimento foi, provavelmente, tentativa de ganhar o reconhecimento geral para um cristianismo judaico, adaptando-o às tendências sincretistas da época. Com toda a probabilidade se referem a essas heresias a Epístola aos Colossenses e a I Timóteo.

## 2. PERVERSÕES GENTÍLICAS: GNOSIS GENTÍLICO-CRISTÃ

No gnosticismo deparamos com uma segunda perversão do cristianismo. Em comum com as seitas judaicas, concebia como uma oposição as relações entre o Velho Testamento e o Novo e suas respectivas religiões. Sua forma original estava arraigada no judaísmo,

mas por fim evoluiu em estranha mescla de elementos judaicos, de doutrinas cristãs e de idéias pagãs especulativas.

(a) *Origem do gnosticismo.* Há indicações, no Novo Testamento, de que o gnosticismo já aparecera em forma incipiente nos dias dos apóstolos. Havia, já naqueles dias, mestres heréticos que derivavam seu impulso imediato do judaísmo, ocupando-se em especulações acerca de anjos e espíritos, e que se caracterizavam por um falso dualismo, que redundava em ascetismo, por um lado, e libertinagem imoral, por outro lado. Esses espiritualizavam a ressurreição e faziam da esperança da Igreja o objeto de derisão. Ver Col. 2:18 ss.; I Tim. 1:3-7; 4:1-3; 6:3ss; 2 Tim. 2:14-18; Tito 1:10-16; 2 Ped. 2:1-4; Jud. 4,16 e Apoc 2:6, 15, 20ss. Também havia tendência em prol das especulações religiosas filosóficas, que se destacavam sobretudo na heresia de Cerinto, o qual fazia distinção entre um Jesus humano e um Cristo, que seria um espírito superior que descera sobre ele quando de Seu batismo e que tê-lo-ia deixado antes da crucificação. João combate indiretamente essa heresia nos seus escritos. Ver João 1:14; 20:31; 1 João 2:22; 4:2,15; 5:1, 5-6 e 2 João 7.

Desde a primeira parte do século II d.C., esses erros assumiram uma forma mais desenvolvida, tendo sido publicamente proclamados, e de pronto tiveram notável divulgação. Isso só podemos entender à luz do sincretismo geral existente nesse período. Havia um generalizado desassossego religioso e uma surpreendente avidez por absorver todas as idéias religiosas possíveis, generalizando-as e harmonizando-as entre si. As religiões do Ocidente não mais satisfaziam, e as seitas orientais, diligentemente propagados por pregadores itinerantes, foram abraçados avidamente. O seu alvo era satisfazer a sede por um conhecimento mais profundo, pela comunhão mística com Deus e pela esperança de garantir uma vereda segura para a alma, em sua subida a mundo superior por ocasião da morte. Não é para admirar que essa tendência se tenha juntado ao cristianismo, que parecia prestar-se à mesma tarefa, e o que fazia com notável sucesso. Outrossim, encontrava apoio na reivindicação cristã de ser a religião absoluta e universal. Pode ser dito que o gnosticismo equivocadamente buscava elevar o cristianismo à sua legítima posição de religião universal, adaptando-o às necessidades de todos e interpretando-o em consonância com a sabedoria do mundo.

(b) *Caráter essencial do gnosticismo.* Antes de tudo, o gnosticismo era um *movimento especulador*. Esse elemento especulativo, estava sempre em primeiro plano. O próprio nome, *gnostikoi*, adotado por alguns de seus adeptos, indica que se arrogavam possuir um conhecimento mais profundo das coisas divinas do que aquilo que se poderia

obter entre os crentes comuns. Os gnósticos se envolveram com alguns dos mais profundos problemas da filosofia e da religião, porém aproximavam-se dos mesmos de modo errado e sugeriam soluções totalmente divergentes das verdades reveladas por Deus. Seus dois maiores problemas eram o do ser absoluto e o da origem do mal, problemas esses derivados do pensamento religioso pagão, e não do cristianismo. Desenvolveram uma fantástica cosmogonia, fazendo largos empréstimos das especulações orientais, e com o que tentavam combinar as verdades do evangelho. Indubitavelmente eram sérios nessa tentativa de tornar o evangelho aceitável para as classes educadas e cultas de seus dias.

Apesar de seu caráter especulativo, o gnosticismo também foi um *movimento popular*. A fim de influenciar as massas, precisava ser algo mais do que mera especulação. Portanto, houve tentativas, em associações especiais, para popularizar a teoria cósmica geral, através de ritos simbólicos, de cerimônias místicas e do ensino de fórmulas mágicas. A iniciação nessas associações constava de fórmulas e de ritos estranhos que desempenhavam importante papel. Essas coisas eram tidas como proteção supostamente necessária e eficaz contra o poder do pecado e da morte, além de serem meios de acesso à bem-aventurança do mundo por vir. Na realidade, a introdução delas foi uma tentativa de transformar o evangelho numa filosofia religiosa e numa sabedoria mística. No entanto, o gnosticismo reivindicava ser cristão em seu caráter. Sempre que era possível, ele apelava para as declarações alegóricas de Jesus, e para uma tradição secreta, assim chamada, que teria sido transmitida desde os tempos dos apóstolos. E muitos acolhiam seus ensinamentos como se fossem genuínas verdades cristãs.

O gnosticismo também era um *movimento sincretista*, dentro da esfera do cristianismo. Continua sendo debatido se os gnósticos eram cristãos em qualquer sentido do termo. Segundo Seeberg afirma, o gnosticismo era pagão, e não cristão gentilício. Ele propunha dar solução aos problemas que se originaram no pensamento religioso do mundo pagão, e meramente dava às suas discussões um colorido um tanto cristão. Aparentemente dava grande valor a Jesus Cristo, tornando-O um ponto decisivo na história humana, um mestre de verdade absoluta. Harnack chama isso de “helenização aguda do cristianismo”, e apoda os gnósticos de “primeiros teólogos cristãos”. O professor Walther é mais correto ao dizer que o gnosticismo é o “... furto de alguns trapos cristãos para cobrir a nudez do paganismo”. Isso corresponde à descrição de Seeberg, quando se refere ao gnosticismo como “uma etnicização do cristianismo”.

(c) *Ensinos principais do gnosticismo*. Não podemos ventilar os

vários sistemas gnósticos, como os de Valentino e de Basilides, mas podemos apenas indicar de passagem os ensinamentos gnósticos em geral. Um traço dualista percorre o sistema todo e se manifesta na posição que diz haver dois princípios originais ou deuses, que se opõem um ao outro como superior e inferior, ou mesmo como bom e mau. O deus supremo ou bom é um abismo insondável. Ele intercala entre si mesmo e as criaturas finitas uma longa cadeia de “aeons”, seres intermediários, emanções do divino que em seu conjunto constituem a “pleroma” ou plenitude da essência divina. Somente através desses seres intermediários é que esse deus mais alto poderia entrar em várias relações com os seres criados. O mundo não foi criado pelo deus bom, mas provavelmente foi o resultado de uma queda no “pleroma”, sendo obra de uma divindade subordinada, talvez hostil. Esse deus subordinado se chama Demiurgo, sendo identificado com o Deus do Velho Testamento, descrito como um ser inferior, limitado, cheio de paixões e vingativo. É contrastado com o Deus supremo, fonte da bondade, da virtude e da verdade, o qual Se revelou em Cristo.

O mundo da matéria, por ser produto de um deus inferior, talvez mau, é essencialmente mau. Encontram-se no mesmo, porém, remanescentes do mundo-espírito, a saber, a alma humana, uma fagulha de luz vinda do mundo superior de pureza que, de modo inexplicável, viu-se enredado na matéria má. Sua libertação só pode ser obtida mediante alguma intervenção do deus bom. Um meio de livramento foi provido pelo envio de um emissário especial do reino da luz a este mundo de trevas. No gnosticismo cristão, esse emissário é regularmente identificado com Cristo. Ele é variegadamente representado, ou como um ser celestial que apareceu em corpo fantasmagórico, ou como um ser terrestre, com que um poder ou espírito superior se associou temporariamente. Já que a matéria é má em si mesma, esse espírito superior não podia ter um corpo humano ordinário.

A participação na redenção, ou vitória sobre o mundo, só foi obtida através dos ritos secretos das associações gnósticas. A iniciação nos mistérios de casamento com Cristo, de um peculiar batismo, de nomes mágicos e de uma unção especial, mediante a qual foi obtido o conhecimento secreto do Ser, tornou-se a vereda da redenção. A essa altura o gnosticismo se fez mais e mais um sistema de mistérios religiosos. Os homens são divididos em três classes: os “pneumáticos”, que constituem a elite da Igreja, os “psíquicos”, que constituem os membros comuns da Igreja, e os “hílicos”, ou gentios. Só a primeira dessas classes é realmente capaz de obter o conhecimento superior (*epignosis*), conseguindo assim uma mais elevada bem-aventurança. A segunda classe, por sua vez, pode ser salva pela fé e pelas obras,

entretanto só pode obter uma bem-aventurança inferior. Os da terceira classe estão irremediavelmente perdidos.

A ética ou filosofia moral que acompanhava essas idéias acerca da redenção, era dominada por uma falsa estimativa da sensualidade, resultando ou em rígida abstinência ascética ou em vil carnalidade, gerada da certeza que nada realmente poderia atrapalhar os favorecidos pelo céu. Por um lado havia ascetismo e, por outro lado, libertinagem. A escatologia sustentada pela Igreja não tinha lugar nesse sistema. A doutrina da ressurreição dos mortos não era reconhecida. Quando a alma finalmente fosse libertada da matéria, retornaria ao "pleroma", e isso seria o fim.

(d) *Significação histórica do gnosticismo.* O próprio gnosticismo, formidável inimigo da verdade que ele foi, não pôde entrar a marcha de avanço do cristianismo. De fato, muitos foram arrastados, por algum tempo, pelas suas ousadas especulações ou pelos seus ritos místicos, mas a grande maioria dos crentes não foi enganada pelas suas fantásticas simulações ou por suas atrativas promessas de felicidade secreta. Realmente, o gnosticismo foi de pouca duração. Como meteoro, iluminou o firmamento por um instante, e subitamente desapareceu. Foi vencido pelas refutações diretas dos Pais da Igreja, pela preparação e circulação de breves declarações dos fatos fundamentais da religião cristã (regras de fé), e pela mais racional interpretação do Novo Testamento, com a limitação do seu cânon, com exclusão de todos os livros e evangelhos, atos e epístolas que então circulavam. Não obstante, não deixou de imprimir uma duradoura impressão sobre a Igreja. Algumas de suas peculiaridades foram absorvidas pela Igreja, e no decorrer do tempo vieram a dar fruto na igreja católica romana, com suas peculiares idéias sobre os sacramentos, sua filosofia de um Deus escondido, que só pode ser abordado mediante intermediários (santos, anjos ou Maria), sua divisão dos homens em ordens superior e inferior, e sua ênfase sobre o ascetismo.

A Igreja também derivou proveito real do aparecimento do movimento gnóstico, porém só de modo indireto. Aprendeu a determinar claramente os limites da revelação divina e as relações entre Velho e Novo Testamento. Outrossim, tornou-se agudamente consciente da necessidade de traçar breves declarações da verdade, baseadas em fórmulas batismais correntes, que poderiam servir como padrões de interpretação (regras de fé). Também houve um avanço doutrinário muito evidente. Pela primeira vez o cristianismo foi concebido como uma "doutrina" e como um "mistério". Foi frisado o elemento intelectual da religião cristã, e isso marcou o real ponto de partida do desenvolvimento doutrinário. A idéia cristã sobre Deus foi salva das

especulações mitológicas dos gnósticos. A Igreja entrou na posse consciente da verdade de que Deus é o Ser Supremo, Criador e Sustentador do universo, o mesmo no Velho e no Novo Testamentos. Foi posta de lado a doutrina do Demiurgo e sua criadora atividade, e foi ultrapassado o dualismo dos gnósticos, que tornava a matéria essencialmente má. Em contraposição à tendência gnóstica de considerar Jesus Cristo meramente como um dos “aeons”, o Seu caráter inigualável como Filho de Deus foi enfatizado, ao mesmo tempo que Sua autêntica humanidade era defendida contra todas as formas de negações docéticas. Os grandes fatos de Sua vida, o Seu nascimento virginal, milagres, sofrimentos, morte e ressurreição, foram todos conservados e postos em luz mais clara. Além disso, a doutrina da redenção por meio da obra expiatória de Cristo foi posta em primeiro plano, em confronto com as fantasias especulativas dos gnósticos; e a aceitação universal do evangelho de Jesus Cristo pelos homens foi salientada em resposta ao exclusivismo e orgulho dos gnósticos.

### Perguntas para estudo posterior

Existem quaisquer traços dos nazarenos, ebionitas e elquesaitas no Novo Testamento? Como se deriva do judaísmo a negação ebionita da divindade de Cristo? O Novo Testamento contém quaisquer indicações de um gnosticismo incipiente? Onde se acham elas? Há elementos, no ensino do Novo Testamento, dos quais o gnosticismo poderia valer-se, certa ou erradamente? Quais as fontes usadas pelo gnosticismo? De onde surgiu o caráter anti-judaico do movimento, em sua forma final? Por que a sua cristologia é chamada “docética”? Qual método de interpretação os gnósticos adotaram, ao fundamentarem seu sistema sobre as Escrituras? Que distinção faziam os gnósticos entre *pistis* e *gnostis*? São de natureza ética as distinções gnósticas entre o mundo e o reino de Deus, entre o bem e o mal? Existe algo noutros sistemas que corresponda à doutrina gnóstica de um Deus inabordável e de seres intermediários? O que deu ao gnosticismo sua temporária popularidade, suas especulações ou sua religião esotérica? Por que dificilmente se justifica o dito de Harnack de que foram os gnósticos os “primeiros teólogos cristãos”?

# MOVIMENTOS REFORMADORES NA IGREJA

## I. MÁRCION E SEU MOVIMENTO DE REFORMA

(a) *Seu caráter e propósito.* Márcion era nativo do Ponto (Sinope) e foi expulso de casa, aparentemente, por motivo de adultério, tendo ido para roma cerca de 139 d.C. É-nos apresentado como homem de zelo profundo e de grande habilidade, que labutava no espírito de um reformador. A princípio procurou sujeitar a Igreja à sua maneira de pensar, mas não conseguindo êxito em sua obra reformista, sentiu-se constrangido a organizar seus seguidores numa igreja separada, buscando aceitação universal para seus pontos de vista através de ativa propagando. Com freqüência tem sido classificado como gnóstico, contudo a precisão dessa classificação é atualmente posta em dúvida. Loofs diz que a declaração de Hahn, "*Márcion perperam gnosticus vocatur*, vai ao âmago da questão, porquanto ele tinha um propósito soteriológico, e não cosmológico; a fé, não o conhecimento, ocupava lugar de destaque em seu sistema; ele não desenvolveu mitos orientais e nem problemas filosóficos gregos, além de excluir as interpretações alegóricas". Isso concorda em linhas gerais com a afirmativa de Harnack, o qual diz que não se deveria classificar Márcion junto com gnósticos como Basilides e Valentino, dando os seguintes motivos para sua opinião: "(1) Não era guiado por interesses metafísicos ou apologéticos, e sim por interesses puramente soteriológicos, (2) desse modo, toda a sua ênfase recaía sobre o evangelho puro e sobre a fé (não sobre o conhecimento), (3) não empregava a filosofia — pelo menos como um princípio principal — em sua concepção do cristianismo, (4) não procurou fundar escolas de filósofos, mas apenas reformar, em consonância com o autêntico evangelho paulino, as igrejas cujo cristianismo ele cria ser legalista (judaizante), as quais, segundo pensava ele, negavam a graça livre. Fracassando nisso, formou uma igreja só sua". Seeberg também destaca Márcion para estudo em separado.

(b) *Seus ensinamentos principais.* Para Márcion, o grande proble-

ma era como relacionar entre si o Velho Testamento e o Novo. Descobriu a chave do problema na Epístola aos Gálatas, que fala da oposição dos judaizantes a Paulo, e baseou-se na suposição de que os demais apóstolos compartilharam disso. Ficou convencido de que o evangelho fora corrompido ao mesclar-se com a lei. Assim, atirou-se à tarefa de separar da lei o evangelho, criando sua teoria acerca de opostos ou antíteses. Aceitava o Velho Testamento como genuína revelação do Deus dos judeus, todavia afirmava que Ele não podia ser idêntico ao Deus do Novo Testamento. É o Criador do mundo, embora um Deus longe de ser perfeito. Ele governa com rigor e justiça, é cheio de ira e nada conhece da graça. Contudo, não faz oposição ao Deus do Novo Testamento como se fosse o princípio do mal, mas tão-somente como um Deus inferior.

O Deus do Novo Testamento, por outro lado, é bom e misericordioso. Era desconhecido até ao décimo-quinto ano de Tibério, quando Se revelou em Cristo, o qual é freqüentemente mencionado como o próprio Deus bom. Cristo não deve ser identificado com o Messias do Velho Testamento, posto que não corresponde ao delineamento profético acerca do Redentor vindouro. Ele veio como manifestação do Deus bom, não Se maculando com um corpo real, pois nada queria tomar dentre o reino do Demiurgo, mas meramente assumiu um corpo aparente, a fim de fazer-se inteligível. Revogou a lei e todas as obras do Demiurgo, motivo por que ocasionou Sua execução na cruz pelos príncipes deste mundo. Mas, visto ser irreal o Seu corpo, a crucificação em nada prejudicou ao Cristo. Ele proclamou o evangelho de amor e libertação da lei do Deus do Velho Testamento, abrindo assim um caminho de salvação para todos os que crêem, e até dos ímpios do outro mundo. Ficou subentendido, entretanto, que a maioria da humanidade pereceria, estando consignada ao fogo do Demiurgo, o Deus bom não os pune; simplesmente não os aceita. Esse é o Seu julgamento contra os ímpios. Visto que Márcion acreditava que Paulo foi o único dos apóstolos que realmente entendeu o evangelho de Jesus Cristo, ele limitava o cânon do Novo Testamento ao Evangelho de Lucas e a dez epístolas do grande apóstolo dos gentios.

## 2. REFORMA DOS MONTANISTAS

(a) *Sua origem.* Embora possamos considerar o montanismo como reação contra as inovações do gnosticismo, ele mesmo se caracterizou por tendência inovadoras. Montano surgiu na Frígia, cerca do ano 150 d.C., razão por que seu ensinamento geralmente é denominado heresia frígia. Ele e duas mulheres, Prisca e Maximila, se anunciaram profetas.



Com base no Evangelho de João, afirmavam que o último e mais elevado estágio da revelação já fora atingido. Chegara a era do Paraclito, e o Paraclito falava por meio de Montano, agora que o fim do mundo estava próximo. As revelações dadas por mediação de Montano giravam principalmente em torno de coisas segundas as quais parecia que as Escrituras não eram suficientemente ascéticas. Disso se pode depreender que o elemento mais essencial do montanismo era o ascetismo legalista.

(b) *Seus ensinamentos principais.* De acordo com o montanismo, o último período da revelação começou com a vinda do Paraclito. Portanto, a era presente se caracteriza pelos dons espirituais, sobretudo a profecia. Montano e seus colaboradores eram tidos como os últimos profetas, trazendo novas revelações. Os montanistas, em seu todo, eram ortodoxos e aceitavam a regra da fé. Salientavam fortemente a proximidade do fim do mundo, em face do que insistiam sobre estritas exigências morais, como o celibato (ou, quando muito, um único matrimônio), o jejum e uma rígida disciplina moral. Exaltavam indevidamente o martírio e proibiam, de maneira absoluta, que se fugisse das perseguições. Outrossim, revelaram a tendência de exaltar os carismas especiais da Igreja às expensas dos ofícios e dos oficiais regulares. Enquanto Marcion se apoiava mais especialmente nos escritos de Paulo, Montano buscava firmeza mais particularmente no Evangelho e nas Epístolas de João.

(c) *Seu acolhimento pela Igreja.* A Igreja se viu em situação um tanto embaraçosa por causa do montanismo. Por um lado, ela sustentava a posição ortodoxa em contraste com as especulações dos gnósticos, merecendo assim devida apreciação. E em face da ênfase escriturística sobre a proximidade do fim do mundo, sobre a grande importância dos dons carismáticos, especificamente a profecia, e sobre a necessidade dos crentes se manterem isentos das manchas mundanas — não é difícil compreender que muitos tenham sido favoráveis ao movimento. Por outro lado, a Igreja seguiu um instinto autêntico ao rejeitá-lo, especialmente por causa do fanatismo que nele havia e das suas reivindicações de possuir revelações mais altas do que aquelas contidas no Novo Testamento.

## Perguntas para estudo posterior

Por que Marcion por muitas vezes é classificado como um gnóstico? No que ele diferia dos gnósticos? Que contrastes dominavam todo o seu ensino? Que objeções ele fazia à maioria dos escritos do Novo Testamento? A quais livros do Novo Testamento se limitava o “cânion”

de Márcion? Como a Igreja tirou proveito indireto da controvérsia marcionita? Quais fatores deram origem ao montanismo? Como se explica seu ascetismo, bem como sua ênfase sobre dons carismáticos especiais? Como deveríamos julgar sua reivindicação de um novo derramamento do Espírito e de dons proféticos? Justificava-se a sua disciplina rígida?

# OS APOLOGETAS E O COMEÇO DA TEOLOGIA DA IGREJA

## 1. TAREFA DOS APOLOGETAS

Pressões externas e internas requeriam definições claras e defesa da verdade, e isso deu origem à teologia. Os primeiros Pais que assumiram a defesa da verdade são, por essa mesma razão, chamados “apologetas”. Os mais importantes entre eles foram: Justino, Taciano, Atenágora e Teófilo de Antioquia. Dirigiam suas apologias em parte aos governantes e em parte ao público inteligente. Seu objetivo imediato era suavizar a atitude das autoridades e do povo em geral para com o cristianismo. Buscavam conseguir isso exibindo o seu verdadeiro caráter e refutando as acusações assacadas contra os cristãos. Mostravam-se particularmente solícitos em tornar a religião cristã aceitável diante das classes educadas frisando sua racionalidade. Com isso em mira, expunham-na como a mais elevada e segura filosofia, davam especial ênfase às grandes verdades da religião natural — Deus, a virtude e a imortalidade — e se referiam à religião cristã como cumprimento de toda a verdade que se acha no judaísmo e no helenismo.

Essa tarefa assumiu um tríplice caráter, defensivo, ofensivo e construtivo. Eles defendiam o cristianismo mostrando que não havia provas em prol das acusações feitas contra seus adeptos, isto é, que a conduta ofensiva que lhes era atribuída era totalmente incoerente com o espírito e os preceitos do evangelho, e que o caráter e as vidas daqueles que professavam a fé cristã eram assinalados pela pureza moral.

Não satisfeitos com a mera defesa, eles também atacaram seus oponentes. Acusaram os judeus de um legalismo, que perdia de vista o caráter típico e simbólico de muitas coisas contidas na lei e que representava como sendo permanentes os seus elementos temporários — e isso com uma cegueira que impediu-lhes de ver que Jesus era o Messias prometido pelos profetas, o qual era assim o cumprimento da lei. Além disso, em seu assalto contra o paganismo, desmascararam o

caráter indigno, absurdo e imoral da religião pagã, principalmente sua doutrina da existência de muitos deuses, em confronto com a doutrina da unidade de Deus, de Sua providência universal, de Seu governo moral, e da vida futura. Taciano percebia pouco ou nenhum bem na filosofia grega, ao passo que Justino reconhecia na mesma um elemento verdadeiro, que ele atribuía ao Logos. Uma característica comum em seus escritos é certa mistura de revelação geral e especial.

Finalmente, os apologetas também sentiram a incumbência de estabelecer o caráter do cristianismo como uma positiva revelação de Deus. Ao demonstrarem a realidade dessa revelação, dependeram primariamente do argumento extraído da profecia, mas também, embora em menor grau, do argumento baseado nos milagres. Apelaram repetidas vezes ao alastramento notável da religião cristã a despeito de toda resistência, bem como às vidas e ao caráter transformados de seus adeptos.

## 2. SUA CONSTRUÇÃO POSITIVA DA VERDADE

Ao exporem o conteúdo doutrinário da revelação divina, os apologetas nem sempre distinguiram claramente entre a revelação geral e a especial, e com freqüência deixaram de discriminar cuidadosamente entre o que é produto da mente humana e o que foi revelado sobrenaturalmente. Isso se deve ao fato de que concebiam exageradamente o cristianismo como uma filosofia, ainda que a única filosofia verdadeira, superior a toda as demais filosofias por estar baseada sobre a revelação. Diz Harnack: “O cristianismo é *filosofia e religião*. Essa é a tese de todo apologeta, de Aristides a Minucius Félix”. Consideraram-no uma filosofia, porque contém um elemento racional e responde satisfatoriamente às indagações em que todos os verdadeiros filósofos se têm ocupado, porém também consideraram -no antítese direta da filosofia, porquanto é livre de todas as meras noções e opiniões, por ter-se originado de uma revelação sobrenatural.

Apresentavam Deus como o Auto-existente, o Imutável, o Eterno, o qual é a causa primária do mundo, porém, devido à Sua singularidade e perfeição, é melhor descrito em termos negativos. Dificilmente ultrapassaram a idéia do Ser divino como *ho on*, ou seja, existência absoluta e destituída de atributos. Ao se referirem ao Filho, preferiam o uso do termo “Logos”, sem dúvida porque se tratava de um termo comum em filosofia, o que atraía as classes cultas. Ao mesmo tempo, seu uso mostra que a atenção da Igreja estava focalizada sobre o Cristo divino e exaltado, e não sobre Jesus, o homem. Os apologetas não exibiram o conceito bíblico do Logos, mas antes, um conceito que se

assemelhava ao de Filo. Para eles o Logos, conforme existia eternamente em Deus, era tão-somente a razão divina, sem existência pessoal. Com vistas à criação do mundo, entretanto, Deus gerou o Logos do Seu próprio Ser, dando-Lhe assim existência pessoal. Essencialmente, o Logos permaneceu idêntico a Deus, no entanto, em face de Sua origem como pessoa, poderia ser chamado de criatura. Em poucas palavras, Cristo é a razão divina, imanente em Deus, à qual Deus conferiu existência separada, e por meio da qual Ele Se revelou a Si mesmo. Afirma Seeberg: "Sendo razão divina, Ele não Se mostrou operante somente na criação do mundo, ou no Velho Testamento, mas também nos sábios do mundo pagão". Deve-se notar particularmente que o Logos dos apologetas, em distinção ao Logos filosófico, tinha personalidade independente.

O Logos tornou-Se homem ao assumir real natureza humana, consistente de corpo e alma. Todavia, Ele não era homem comum e sim Deus e homem, embora Sua divindade estivesse oculta. Portanto, não foi um mero homem, mas o próprio Filho de Deus que morreu encravado na cruz. Toda ênfase recai sobre o fato que Ele tornou-Se o mestre da raça, tal como já se mostrara ser antes da encarnação. O conteúdo principal de Seu ensinamento gira em torno das idéias de um único Deus, da nova lei que requer vida virtuosa, da imortalidade — particularmente o seu aspecto da ressurreição, que traz consigo seus galardões e castigos. Visto que foi criado por Deus como um ser livre, o homem tem a capacidade de guardar os mandamentos de Deus. A graça consiste somente na revelação da doutrina e da lei. Os sofrimentos de Cristo quase não figuram como necessários, exceto como cumprimento da profecia do Velho Testamento. No entanto, os apologetas insistiam sobre a realidade e a grande significação desses sofrimentos, que obtiveram para os homens o perdão dos pecados e o livramento do pecado e do diabo.

Os apologetas expunham a origem da nova vida como algo de natureza um tanto dualista. Às vezes é vista como completamente dependente do livre-arbítrio do homem, e outras vezes parece inteiramente dependente da livre graça de Deus. O batismo aparece dotado da mais íntima relação com o novo nascimento, assinalando o começo da vida nova. A Igreja consiste do povo de Deus, o verdadeiro Israel, a geração sumo-sacerdotal de Deus, caracterizada por estrita moralidade, amor santo e prontidão para sofrer com regozijo. Os apologetas criam firmemente na ressurreição dos mortos, embora houvesse certa diferença de opinião entre eles no tocante à imortalidade *essencial* da alma. Taciano e Teófilo consideravam a imortalidade como um galardão dos justos e um castigo para os ímpios; e parece que Justino compartilhava

dessa opinião. Nas suas descrições sobre a bem-aventurança, algumas vezes faziam menção ao reino milenar (Justino).

### 3. SIGNIFICAÇÃO DOS APOLOGETAS NA HISTÓRIA DO DOGMA

Harnack e Loofs opinam que os apologetas fracassaram completamente na correta apreensão do evangelho cristão. Afirmam que aqueles primeiros Pais buscaram a substância do cristianismo unicamente no seu conteúdo racional; avaliaram os fatos objetivos da revelação, tais como a encarnação e a ressurreição, meramente como se isso confirmasse as verdades da revelação natural; e helenizaram o evangelho transformado fé em doutrina, além de darem ao cristianismo um caráter intelectual, sobretudo mediante sua doutrina do Logos. Mas, ainda que haja algum vestígio de verdade em suas exposições, isso claramente resultou de uma contemplação unilateral de alguns dos ensinamentos dos apologetas, deixando de ser tomados em consideração *todos* os fatos.

Deve-se admitir que aqueles primeiros Pais deram grande prominência às verdades racionais, buscando demonstrar sua racionalidade. No entanto, deve-se ter em mente que: (a) estavam escrevendo apologias, e não tratados doutrinários, e que a natureza das apologias sempre é mais ou menos determinada pela oposição; (b) as verdades que ressaltaram também constituem parte bem essencial dos sistema de doutrinas cristãs; e (c) seus escritos também contêm muitos elementos cristãos positivos, que não servem meramente de muletas para as verdades fundamentais da razão.

Uma vez mais, temos de admitir que expuseram o cristianismo principalmente em termos da filosofia, pois não distinguiram claramente entre a filosofia e a teologia, e que sua apresentação das verdades da revelação, particularmente no caso da doutrina do Logos, sofreu por causa da mistura com o pensamento filosófico grego. Todavia, evidentemente tiveram o intuito de apresentar a interpretação correta das verdades da revelação, embora nem sempre tenham obtido êxito. O fato de que buscavam dar uma interpretação racional do cristianismo não pode ser lançado contra eles, pois isso não consiste exclusivamente de experiências religiosas, conforme os seguidores de Ritschl às vezes parecem pensar, já que possui conteúdo intelectual e é uma religião razoável. É perfeitamente claro, nos escritos dos apologetas, que suas idéias do cristianismo continuavam sofrendo os mesmos defeitos e limitações que se vêem nos Pais Apostólicos. Isso é visto especialmente na doutrina do Logos e na doutrina do caminho da salvação

(moralismo). Ao mesmo tempo, a obra deles assinalou os primórdios da teologia cristã, embora isso fosse forçado para dentro de uma arcabouço filosófico.

### **Perguntas para estudo posterior**

Como você explica que os primeiros apologetas davam tanta ênfase à teologia natural; ao Cristo como Logos, e não como o Redentor; aos Seus ensinamentos, e não à Sua morte? Conseguiram harmonizar a obra de Cristo como Logos com Sua obra como Redentor? Como se compara o moralismo deles com o moralismo dos Pais Apostólicos? O que pensa você da idéia de que o cristianismo é uma *nova lex*? Qual era o elemento proeminente da fé, conforme o entendiam os apologetas? Como concebiam o perdão de pecados após o batismo? O que pensa você da convicção dos apologetas de que gentios como Sócrates e Platão foram salvos? A doutrina do Logos dos apologetas era doutrina dos gregos e, por conseguinte, uma perversão do cristianismo?

## OS PAIS ANTI-GNÓSTICOS

Dos apologetas passamos, naturalmente, para os Pais anti-gnósticos, que os sucederam. Três deles se destacam com maior proeminência.

### 1. PAIS ANTI-GNÓSTICOS

Irineu é o primeiro que vem para o foco de nossa atenção. Ele nasceu no Oriente, onde tornou-se discípulo de Policarpo; mas passou a maior parte de sua vida no Ocidente. A princípio foi presbítero, e mais tarde tornou-se bispo de Lyons. Evidência um prático espírito cristão nos seus escritos e representa um tipo joanino das doutrinas cristãs, embora não sem alguns traços de uma concepção mais sensorial. Em sua obra principal, *Contra Heresias*, ele se atira principalmente contra os gnósticos. É obra que se salienta por sua habilidade, moderação e pureza em sua apresentação do cristianismo.

— Hipólito é o segundo desses Pais, a quem se atribui ter sido discípulo de Irineu e muitíssimo se assemelhava em sua formação mental com seu mestre, mostrando-se simples, moderado e prático. Menos dotado que Irineu, ele demonstra que gostava muito mais das idéias filosóficas do que seu mentor. Após labutar nas circunvizinhanças de Roma, parece ter sofrido o martírio naquela cidade. Sua principal obra se intitula *Refutação de Todas as Heresias*. Ele via a raiz de todas as perversões doutrinárias nas especulações dos filósofos.

— Tertuliano foi o terceiro e maior do famoso trio, homem dotado de intelecto profundo e intensos sentimentos, além de uma vívida imaginação. Distinguia-se pela sua acuidade e grande erudição. Como presbítero de Cartago, ele representa o tipo de teologia do Norte da África. Devido ao seu gênio explosivo, era naturalmente apaixonado em sua apresentação do cristianismo e um tanto inclinado a declarações extremadas. Sendo advogado, estava familiarizado com as leis romanas e introduziu conceitos e vocábulos legais nas discussões teológicas. Tal como Hipólito, ele tendia a deduzir que todas as heresias provinham da filosofia grega, razão por que se tornou ardente opositor da filosofia. Seu fervor nativo reagiu fortemente contra o espírito de



lassidão da época, e isso induziu-o a unir-se ao montanismo, nos últimos anos de vida. Convencido da inutilidade de debater com os hereges, disse que era mais conveniente enfrentá-los com uma simples objeção. Influenciou bem mais que os outros a teologia ocidental.

## 2. SUAS DOCTRINAS SOBRE DEUS, O HOMEM E A HISTÓRIA DA REDENÇÃO

Eles consideravam que o erro fundamental dos gnósticos era que separavam o verdadeiro Deus do Criador, e tinham isso como idéia blasfema e sugerida pelo diabo, preferindo frisar o fato que há um único Deus, que é tanto Criador quanto Redentor. Deus deu a lei e revelou igualmente o evangelho. Esse Deus é triúno, uma única essência que subsiste em três pessoas. Tertuliano foi o primeiro a asseverar a tri-personalidade de Deus e a usar o termo “Trindade”. Em oposição aos monarquianos ele enfatizava o fato que as três Pessoas são uma só substância, suscetível de número sem divisão. Todavia, não chegou à verdadeira declaração trinitariana, porque concebia que uma Pessoa estaria subordinada às outras.

Quanto à doutrina do homem, opunham-se também aos gnósticos frisando o fato que o bem e o mal, no homem, não se explicam através de diferentes dotes naturais. Se o mal é inerente à matéria, e, portanto, no homem como tal, então ele não pode mais ser considerado um agente moral livre. O homem foi criado à imagem de Deus, sem imortalidade, (isto é, sem perfeição), porém com a capacidade de recebê-la no caminho da obediência. O pecado é desobediência e produz a morte, tal como a obediência produz a imortalidade. Em Adão, a raça inteira ficou sujeita à morte. A conexão entre nosso pecado e o de Adão não era ainda bem exposta, embora Tertuliano faça algumas declarações sugestivas sobre o assunto. Ele diz que o mal, por assim dizer, tornou-se um elemento natural no homem, presente desde o nascimento, e que essa condição passa de geração a geração, abarcando toda a raça humana. Esse é o primeiro indício da doutrina do pecado original.

Irineu tinha algo de especial quanto à história da redenção. Disse que Deus expulsou o homem do paraíso e lhe permitiu a morte, a fim de que o prejuízo sofrido não permanecesse para sempre. Desde o início Deus estava profundamente interessado na salvação da raça, buscando conquistá-la por meio de três alianças. A lei, escrita no coração do homem, representaria o primeiro pacto. Os patriarcas eram justos diante de Deus porque obedeciam aos requisitos dessa lei. Quando desapareceu o conhecimento dessa lei, então foi dado o

Decálogo, o que representaria o segundo pacto. Por causa das inclinações pecaminosas de Israel, foi adicionada a lei cerimonial, a fim de preparar o povo para seguir a Cristo e para fazer-se amigo de Deus. Os fariseus, entretanto, anularam essa lei, furtando-lhe seu principal elemento, o amor. No terceiro pacto, Cristo restaurou a lei original, a lei do amor. Esse pacto relaciona-se ao anterior tal como a liberdade está ligada à escravidão, requerendo fé não somente no Pai, como também no Filho, o qual agora Se manifestara. Esse pacto não é como o anterior, que se limitava a Israel; antes, é universal em seu escopo. Os cristãos receberam uma lei mais severa que a dos judeus, e há mais coisas nas quais devem acreditar; mas também receberam maior porção da graça. A esses três períodos, enquanto ainda adepto do montanismo, Tertuliano acrescentava também a era do Espírito.

### 3. SUAS DOCTRINAS SOBRE A PESSOA E OBRA DE CRISTO

Irineu e Tertuliano diferem consideravelmente em sua doutrina da pessoa de Cristo, pelo que convém considerá-los em separado.

(a) *Irineu*. A cristologia de Irineu é superior à de Tertuliano e a de Hipólito, e influenciou muitíssimo a esse último. Irineu tinha aversão às especulações sobre o Logos, pois, quando muito, levavam a conjecturas prováveis. Ele meramente afirmava que o Logos existira desde toda a eternidade, sendo instrumental na revelação do Pai; e então assumiu seu real ponto de partida no Filho de Deus, historicamente revelado. Mediante a encarnação, o Logos se fez o Jesus histórico, e daí por diante foi, ao mesmo tempo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Irineu rejeitava a heresia gnóstica que dizia que, em Seus sofrimentos e morte, o transitório Jesus se separou do Cristo não-transitório, porque ele dava grande significação à união de Deus com a natureza humana. A raça humana, em Cristo, como o segundo Adão, é uma vez mais unificada a Deus. Em Cristo há uma *recapitulação da humanidade*, o que tanto retrocede quanto avança (para o passado e para o futuro), e em face do que a humanidade reverte o curso em que entrara por ocasião da Queda. Esse é o âmago mesmo do ensino cristológico de Irineu. A morte de Cristo como nosso substituto é mencionada, mas não ressaltada. O elemento central da obra de Cristo teria sido Sua obediência, com o que foi cancelada a desobediência de Adão.

(b) *Tertuliano*. Tertuliano partia da doutrina do Logos, tendo-a desenvolvido de tal modo que se tornou historicamente significativa. Ele frisa o fato que o Logos dos cristãos é uma Pessoa independente, dotada de subsistência real, gerada por Deus e, portanto, dEle proce-

dente, não por emanção, e sim, por auto-projeção, tal como uma raiz projeta uma árvore. Houve um tempo quando essa Pessoa não existia. Prosseguindo ele enfatiza o fato que o Logos é da mesma substância do Pai, embora difira do Pai quanto ao modo de existir como uma Pessoa distinta dEle. Cristo não veio à existência por divisão, e sim por auto-desdobramento. O Pai é a substância inteira, mas o Filho é somente parte dela, por ter sido gerado. Percebe-se que Tertuliano não conseguiu desvencilhar-se inteiramente da idéia de subordinação. No entanto, sua obra tem significação duradoura devido ao seu vínculo com a introdução dos conceitos de “substância” e “pessoa” dentro da teologia, idéias essas utilizadas quando da formação do Credo Niceno. Pode-se dizer que ele ampliou a idéia do Logos na doutrina da Trindade. Em oposição à teoria mōnarquiã, ele sublinhou o fato que as três pessoas da Deidade são uma só substância, suscetível de número, contudo sem divisão. A despeito disso, ele não atingiu a plena declaração trinitariana. Irineu também concebia o Logos como sendo, originalmente, razão impessoal em Deus, tendo-Se tornado pessoal por ocasião da criação. E a idéia de subordinação de uma pessoa à outra é exposta sob a forma crua de maior ou menor participação na substância divina, por parte da primeira e da segunda pessoa.

No tocante ao Deus-homem e Suas duas naturezas, Tertuliano se expressou de modo bem parecido com a escola da Ásia Menor. Ele ultrapassa a todos os outros Pais, excetuando Melito, ao fazer justiça para com a perfeita humanidade de Cristo, além de fazer clara distinção entre as duas naturezas, cada uma das quais reteve os seus próprios atributos. De acordo com ele, não houve fusão, e sim a conjunção do divino e do humano em Cristo. Mostrou-se muito enfático sobre a importância da morte de Cristo, no entanto não foi muito claro sobre esse particular, pois não frisa a necessidade de satisfação penal, mas somente a de arrependimento, por parte do pecador. Apesar de reconhecer um elemento punitivo na justiça, ele exalta a misericórdia de Deus. Ao mesmo tempo, porém, seu ensino é permeado por certo legalismo. Ele fala de satisfação pelos pecados cometidos após o batismo, mediante arrependimento ou confissão. Por meio de jejum e outras formas de mortificação, o pecador é capaz de escapar da punição eterna.

Dentre os Pais anti-gnósticos, Irineu é o que fornece a descrição mais completa da obra de redenção, mas sua apresentação não é inteiramente coerente. Embora fosse considerado um dos mais ortodoxos dos primeiros Pais da Igreja, há duas linhas de pensamento em seus escritos que dificilmente são bíblicas, uma delas moralista e a outra um tanto mística. De acordo com a primeira o homem recuperaria seu

destino ao escolher voluntariamente o bem, pelo qual ainda é capacitado. A real significação da obra de Cristo jaz no fato de que Ele trouxe o seguro conhecimento de Deus, assim fortalecendo a liberdade do homem. E, de acordo com a segunda linha de idéia, Cristo recapitula em Si mesmo a raça humana inteira, dessa maneira estabelecendo novo relacionamento entre Deus e o homem, o que fez de Cristo o germe de uma nova vida na humanidade. O Logos identificou-Se com a humanidade em Seus sofrimentos e na morte, tornando-Se o instrumento que eleva a humanidade a um nível superior, santificando-a e imortalizando-a. Em Si mesmo Cristo recapitula a raça humana inteira e reverte o curso que deriva seu ímpeto da queda do primeiro Adão. Cristo transmite à humanidade o germe de uma vida nova e imortal. Facilmente pode ser, e freqüentemente tem sido interpretado como o ensino da expiação por meio de um processo místico iniciado na encarnação, o qual resulta na deificação do homem. A ênfase dessa idéia, nos escritos de Irineu, é talvez devida ao fato de que ele era mais influenciado pelos livros joaninos do que pelas epístolas paulinas. É bem patente, entretanto, que Irineu não queria ensinar uma redenção puramente mística ou hiper-física. Se ele enfatiza fortemente a necessidade de uma união viva com Cristo, por parte dos remidos — algo que Anselmo deixou de fazer — por outra parte ele associa isso a outras idéias, como a de que Ele prestou em nosso lugar a obediência requerida por Deus, a de que Ele sofreu em nosso lugar, pagando nossa dívida e oferecendo propiciação ao Pai, e a de que Ele nos remiu do poder de Satanás.

#### 4. SUAS DOUTRINAS SOBRE A SALVAÇÃO, A IGREJA E AS ÚLTIMAS COISAS

Irineu não foi totalmente claro em sua soteriologia. Ele enfatizou a necessidade de fé como pré-requisito para o batismo. Essa fé não seria mera aceitação intelectual da verdade, mas também incluiria a rendição da alma, resultando numa vida santa. O homem seria regenerado pelo batismo; seus pecados seriam lavados e uma nova vida começaria dentro dele. Evidentemente ele não tinha um claro entendimento sobre a doutrina paulina da justificação pela fé, pois apresenta de modo diferente a relação entre a fé e a justificação. A fé necessariamente levaria à observância dos mandamentos de Cristo, sendo ela suficiente para tornar um homem justo diante de Deus. O Espírito de Deus dotaria o crente de nova vida, e a característica fundamental da nova vida é que produz o fruto da justiça, na forma de boas obras.

A obra de Tertuliano não assinalou nenhum progresso particular na doutrina da aplicação da obra de Cristo. Reaparece o moralismo no

ponto de vista de que o pecador, pelo arrependimento, obtém a salvação mediante o batismo. Sua exposição da doutrina de penitência se reveste de interesse especial, entretanto, devido ele usar aqui termos legais que, na teologia posterior, foram aplicados à obra redimida de Cristo. Para ele Deus é Legislador e Juiz, o qual considera o pecado como transgressão e culpa, assim exigindo satisfação; em lugar de satisfação, impõe punição. Os pecados cometidos após o batismo requerem satisfação mediante penitência. Cumprida esta, fica cancelada a punição. Em sua exposição pode-se antever a base do sacramento católico-romano da penitência. Os termos legais empregados, como “Juiz”, “culpa”, “punição” e “satisfação” foram transferidos para a obra de Cristo dentro da teologia da igreja.

Em seus ensinamentos atinentes à Igreja, esses Pais revelam a tendência de ceder terreno ao judaísmo, substituindo o conceito judaico de uma comunidade externa pela idéia de uma fraternidade espiritual. Semearam sementes que frutificaram no conceito de Cipriano ou da igreja católica romana sobre a Igreja. Na verdade, retinham ainda a idéia de que a Igreja é uma comunidade espiritual formada por crentes, porém expunham-na como se ela coincidissem com alguma comunidade externa. De fato, apresentam a organização visível, a Igreja, como o canal da graça divina, fazendo com que a participação nas bênçãos da salvação dependesse de ser membro da Igreja visível. Aqueles que se separassem da comunhão externa com a Igreja, que é de origem apostólica, e que tinha como seu cabeça a chamada *sedes apostolicae*, com isso também renunciavam a Cristo. Devido à influência do Velho Testamento, também passou para primeiro plano a idéia de um especial sacerdócio medianeiro.

Os Pais anti-gnósticos em linhas gerais foram os campeões da doutrina da ressurreição da carne, com base na ressurreição de Jesus Cristo e na presença habitadora do Espírito. Chegará o final quando o diabo conseguir entregar à massa apostatada inteira uma nova cabeça, na pessoa do anticristo. Em seguida Cristo reaparecerá, e os seis mil anos do mundo serão sucedidos pela primeira ressurreição e pelo descanso sabático do milênio. Na Palestina, os crentes desfrutarão das riquezas da terra. Após o milênio haverá novos céus e nova terra, e os bem-aventurados viverão em gradações de ordem, nas mansões para eles preparadas.

### **Perguntas para estudo posterior**

Os Pais anti-gnósticos fizeram algum avanço quanto à doutrina de Deus? Como se deve entender a idéia da recapitulação, na cristologia

de Irineu? Concorda isso com a teoria mística da expiação, aventada por Schleiermacher? Quais outras idéias da obra de Cristo se acham nos escritos de Irineu? A teoria da recapitulação leva em conta o pecado como culpa individual, provendo uma redenção pessoal? Acreditava ele na deificação do homem? Na sua soteriologia, como são relacionados a graça divina e o mérito humano? Em que ponto ele alterou a idéia corrente da Igreja? Qual era seu conceito sobre as últimas coisas? Em quais particulares era defeituosa a doutrina de Tertuliano sobre a Trindade? O que caracterizava sua doutrina do Logos? Que efeito exerceu o montanismo sobre seus pontos de vista? Quais termos legais Tertuliano introduziu na teologia? Foram esses vocábulos aplicados à obra de Cristo? Esse elemento legal constitui deterioração do evangelho puro?

## OS PAIS ALEXANDRINOS

Tal como anteriormente a erudição religiosa judaica e a filosofia helênica se combinaram para produzir o tipo de pensamento representado por Filo, assim também nos séculos II e III d.C. a erudição grega e as verdades do evangelho foram combinadas, de maneira bastante extravagante, para dar origem à modalidade alexandrina de teologia. Foi feita a tentativa, por parte de alguns dos teólogos liderantes, de utilizar as mais profundas especulações gnósticas na formação da fé cristã. Ao fazer isso, eles apelaram para a interpretação alegórica da Bíblia. As verdades da religião cristã foram transformadas numa ciência que se exprimia na forma literária. Os principais representantes desse tipo de erudição cristã foram Clemente de Alexandria e Orígenes.

### 1. PAIS ALEXANDRINOS

Clemente e Orígenes representam a teologia oriental, mais especulativa que a do Ocidente. Ambos foram mestres influentes na escola de catequese de Alexandria. Clemente não era cristão ortodoxo do mesmo porte de Irineu e Tertuliano. Não subscrevia à Regra de Fé tanto quanto eles, mas seguia os passos dos apologetas, porque procurava entretecer a filosofia da época, tal como a entendia, à tradição cristã e, às vezes, praticamente substituí-a por aquela. Diferia de Tertuliano por ser simpático à filosofia e por insistir que com esta o teólogo cristão deveria construir uma ponte entre o evangelho e a erudição helênica. Tinha como mananciais do conhecimento das coisas divinas tanto as Escrituras quanto a razão humana, exaltava esta última indevidamente e, com sua interpretação alegórica escancarou a porta para a entrada de todas as variedades de especulação humana. Nem sempre foi coerente na sua estimativa da filosofia grega. Às vezes atribuía-lhe uma revelação parcial, e em outras a estigmatizava como plágio dos profetas hebreus.

Orígenes nasceu em lar cristão e recebeu educação cristã. Era menino precoce, e desde a infância praticava rigoroso ascetismo. Sucedeu ao seu mestre, Clemente, como catequista de Alexandria. A

fim de preparar-se para a obra, fez um completo estudo do neoplatonismo, que então era muito valorizado, bem como dos sistemas heréticos principais, sobretudo o gnosticismo. Sua fama não demorou a espalhar-se, e grandes multidões vinham ouvir suas preleções. Foi o mais erudito e um dos mais profundos pensadores da Igreja Primitiva. Seus ensinamentos eram de natureza assaz especulativa, e no fim da vida foi condenado por heresia. Combatia os gnósticos e desferiu golpe decisivo contra o monarquianismo. Mas tudo isso foi apenas incidental ao seu propósito principal, o qual era o de formar um corpo sistemático da doutrina cristã. Sua obra principal, intitulada *De Principiis*, é o primeiro exemplo de um sistema teológico positivo e completo. Parte de seus ensinamentos posteriormente foi declarada herética, entretanto ele exerceu enorme influência sobre o desenvolvimento da doutrina cristã. Parece que ele desejava ser um cristão ortodoxo: apoiava-se honestamente sobre a Palavra de Deus e a Regra de fé, como seus padrões de interpretação; e mantinha a posição que nada pode ser recebido que seja contrário às Escrituras ou contrário a uma legítima dedução delas. No entanto, a sua teologia trazia sinais identificadores do neoplatonismo, sem falarmos que sua interpretação alegórica abriu caminho para todas as formas de especulação e de interpretação arbitrária.

## 2. SUAS DOUTRINAS SOBRE DEUS E O HOMEM

Tal como os apologetas, Orígenes alude a Deus em termos absolutos, como o Ser incompreensível, inestimável e impassível, que de nada necessita; e, tal como os Pais anti-gnósticos, ele rejeita a distinção gnóstica entre o Deus bom e o Demiurgo ou Criador deste mundo. Deus é Uno, o mesmo no Velho Testamento e no Novo. Orígenes atribuía causalidade absoluta a Deus, e já que só podia idealizar atributos como a onipotência e a justiça como algo ativo desde a eternidade, ensinou também a doutrina da criação eterna.

Clemente de Alexandria sob hipótese alguma foi claro na exposição do Logos. Frisou a subsistência pessoal do Logos, Sua unidade com o Pai e Sua geração eterna; mas também O representa como a razão divina, subordinada ao Pai. Distingue ele entre o verdadeiro Logos de Deus e o Logos-Filho, que Se manifestou em carne. Desde o princípio o Logos teria sido mediador da revelação divina, estampando a sabedoria divina sobre a obra da criação, conferindo aos homens a luz da razão, fazendo desvendamentos especiais da verdade e encarnando-Se em Jesus Cristo. A luz do Logos serve aos gentios de degrau a uma mais plena luz do evangelho. Orígenes diz que o Deus único é primariamente o Pai, porém Se revela e opera através do Logos, o qual



é pessoal e co-eterno com Deus Pai, gerado por Ele por um ato eterno. Em conexão com a geração do Filho é rejeitada toda idéia de emanção e divisão. Mas, embora reconheça a plena divindade do Filho, ele usa algumas expressões que subentendem haver subordinação. Enquanto fala de *eterna geração*, ele define a frase de tal modo que ensina não só subordinação econômica, como também subordinação essencial do Filho ao Pai. As vezes chama o Filho de *Theos Deuteros* (Na encarnação, o Logos uniu-Se a uma alma humana, que em sua preexistência se mantivera pura. As naturezas de Cristo são conservadas distintas, contudo é sustentado que o Logos, pela Sua ressurreição e ascensão, deificou a Sua natureza humana.

Clemente não tenta explicar a relação entre o Espírito Santo e as demais Pessoas da Trindade, e a posição de Orígenes sobre a terceira Pessoa se afasta ainda mais da doutrina bíblica do que sua idéia sobre a segunda Pessoa. Ele fala do Espírito Santo como primeira criatura feita pelo Pai, por meio do Filho. A relação do Espírito para com o Pai não seria tão íntima quanto a do Filho. Além disso, o Espírito não opera na criação como um todo, e sim somente nos santos. O Espírito possui bondade por natureza, renova e santifica aos pecadores, e é objeto de adoração divina.

Os ensinamentos de Orígenes acerca do homem são bastante incomuns. A preexistência do homem está envolvida em sua teoria da criação eterna, pois a criação original consistiu exclusivamente de espíritos racionais, co-iguais e co-eternos. A atual condição do homem pressupõe uma queda preexistente da santidade para o pecado, o que deu azo à criação deste mundo material. Os espíritos caídos agora se tornam almas e são revestidos de corpos. A matéria veio à existência com o propósito precípuo de suprir uma habitação e ser meio de disciplina e expurgo desses espíritos caídos.

### 3. SUAS DOUTRINAS SOBRE AS PESSOA E OBRA DE CRISTO

Ambos esses Pais ensinam que, na encarnação, o Logos tomou a natureza humana em sua inteireza, corpo e alma, tendo-Se tornado, dessa maneira, um homem real, o Deus-homem, embora Clemente não conseguisse evitar totalmente o docetismo. Dizia que Cristo comia, não porque precisasse de alimentos, porém apenas para que Sua humanidade não fosse negada, além de ser incapaz das emoções de alegria e tristeza. Orígenes afirma que a alma de Cristo era preexistente, à semelhança de todas as outras almas, e mesmo nessa preexistência já estava unida ao Logos. De fato, antes mesmo da encarnação houve lugar para total interpenetração entre o Logos e essa alma. A alma cheia

do Logos tomou corpo, e até esse corpo foi então penetrado e divinizado pelo Logos. Houve tal mescla do divino e do humano em Cristo que, pela Sua glorificação, Ele Se tornou virtualmente ubíquo. Orígenes quase não pôde manter a integridade da idéia das duas naturezas em Cristo.

Houve diferentes exposições da obra de Cristo, que não foram devidamente integradas. Clemente alude à auto-rendição de Cristo como se fosse um resgate, mas não reforça a idéia que Ele foi propiciação pelo pecado da humanidade. Deu muito maior ênfase a Cristo como Legislador e Mestre, e também como o caminho para a imortalidade. A redenção não consistiria tanto em desfazer o passado, e sim, de elevar o homem a um estado ainda mais alto do que o do homem antes da Queda. O pensamento dominante de Orígenes é que Cristo foi um médico, um mestre, um legislador e um exemplo. Foi médico para os pecadores, mestre para os que já foram purificados, legislador para Seu povo, exigindo a obediência a Deus e a fé em Cristo, e perfeito exemplo de vida virtuosa para Seus seguidores. Em todas essas capacidades Cristo torna os pecadores, tanto quanto possível, participantes da natureza divina. Ao mesmo tempo, Orígenes reconhece o fato que a salvação dos crentes depende dos sofrimentos e da morte de Cristo. Cristo os livra do poder do diabo, e realiza isso enganando a Satanás. Oferece-Se a Satanás como uma resgate, e Satanás aceita o resgate sem perceber que não pode subjugar a Cristo, o Impecável. A morte de Cristo é apresentada como vicária, como uma oferta pelo pecado, e como uma expiação necessária. A influência remidora do Logos se estenderia além desta vida. Não somente os que tivessem vivido sobre a terra e morrido, porém, igualmente, todos os espíritos caídos, inclusive Satanás e seus anjos maus, estariam sujeitos às influências remidoras. Haverá uma restauração de todas as coisas.

#### 4. SUAS DOCTRINAS SOBRE A SALVAÇÃO, AS IGREJAS E AS ÚLTIMAS COISAS

Os Pais alexandrinos reconheciam o livre-arbítrio do homem, capacitando-o a voltar-se para o bem e a aceitar a salvação oferecida em Jesus Cristo. Deus oferece a salvação, e o homem tem a capacidade de aceitá-la. Mas, não obstante Orígenes dizer que a fé é ato do homem, também alude à mesma como efeito da graça divina. Seria um passo preliminar necessário à salvação, pelo que se poderia dizer que a salvação depende disso. No entanto, isso representaria apenas uma aceitação inicial da revelação divina, precisando ser ainda elevado ao conhecimento e ao entendimento, daí prosseguindo para a prática de

boas obras. A fé salvaria porque estão sempre em vista as obras. Essas coisas são as que realmente importam. Orígenes fala de dois modos de salvação, um mediante a fé (exotérico), e outro pelo conhecimento (esotérico). Esses Pais certamente não tinham a concepção paulina da fé e da justificação. Outrossim, Orígenes salienta o fato que a fé não é a única condição da salvação. O arrependimento seria muito mais necessário, o qual consistiria da confissão de nossos pecados diante de Deus. Ele atribuía ao arrependimento um caráter mais íntimo e menos legal que o faziam os Pais ocidentais, sobretudo Tertuliano.

Orígenes considerava a Igreja como congregação dos crentes, fora da qual não haveria salvação. Ele discriminava entre a Igreja propriamente dita e a Igreja empírica. E enquanto reconhecia como sacerdotes todos os crentes, também dizia haver um sacerdócio separado e dotado de prerrogativas especiais. Ele e Clemente ensinavam que o batismo assinala o começo da nova vida na Igreja, bem como inclui o perdão de pecados. Clemente fazia distinção entre um estado inferior e outro superior de vida cristã. No primeiro, o homem chegaria à santidade, sob a influência do temor e da esperança, ao passo que no último seria eliminado o temor pelo amor perfeito. Essa seria a vida de real conhecimento, desfrutada por aquele a quem fossem revelados mistérios. A eucaristia daria participação na imortalidade, pois por meio dela o comungante entraria em companheirismo com Cristo e com o divino Espírito. Orígenes espiritualizava os sacramentos. Seriam símbolos das divinas influências, embora também apresentem operações graciosas do Espírito Santo.

Conforme ambos, Clemente e Orígenes, o processo de purificação iniciado na vida do pecador na terra, prossegue após a morte. O castigo seria a grande agência purificadora e a cura para o pecado. Orígenes ensina que, por ocasião da morte, os bons entram no paraíso, ou num lugar onde recebem maior elucidação, enquanto os ímpios experimentam as chamas do juízo, o qual, entretanto, não se deve ter como punição permanente, porém como um meio de purificação. Clemente afirmava que os pagãos tinham oportunidade de arrepender-se no hades, e também que a provação deles só terminaria no dia do juízo; mas Orígenes dizia que a obra remidora de Deus não cessaria enquanto todas as coisas não viessem a ser restauradas à sua primitiva beleza. A restauração de todas as coisas haveria de incluir o próprio Satanás e seus demônios. Apenas poucas pessoas entram imediatamente na plena bem-aventurança da visão de Deus; a grande maioria precisa passar por um processo de purificação após a morte. Ambos esses Pais eram avessos à doutrina de um milênio, Orígenes mostrou tendência por espiritualizar a ressurreição. Parece que ele considerava como ideal

o estado incorpóreo, embora cresse numa ressurreição corporal. Conforme o que ele diz, resta um germe do corpo, o que dá origem então a um organismo espiritual, moldado segundo a natureza da alma particular à qual ele pertence, quer bom ou mau.

### **Perguntas para estudo posterior**

Em geral, no que a teologia Oriental diferia da teologia Ocidental? Como você explica essa diferença? Que papel teve a interpretação alegórica das Escrituras na teologia dos Pais alexandrinos? A doutrina do Logos desses Pais diferia da dos apologetas? Nesse caso, em que? Como se compara a doutrina deles sobre a Trindade com a de Tertuliano? Lançam alguma luz sobre a relação do Espírito Santo com o Pai e com o Filho? Como apresentavam eles a origem principal do pecado e seu remédio? Orígenes mostrou-se auto-coerente na teoria da origem do pecado? Em que rumo desenvolveram a doutrina do livre-arbítrio? (cf. Scott, *The Nicene Theology*, pág. 212). Como concebiam eles a obra de Cristo? Os sofrimentos de Cristo desempenhavam papel essencial nos seus ensinamentos? Em que sentido ensinavam a deificação da natureza humana? Quais os pontos de contato entre a teologia de Orígenes e o arianismo? Em que se compara a sua escatologia com a da igreja católica romana? Allen estaria com a razão ao pensar que a teologia grega, e não a latina, é que reflete a fé cristã? Quais pontos de semelhança se podem notar entre a teologia grega e o modernismo dos nossos dias?

## O MONARQUIANISMO

Se a grande heresia do século II d.C. foi o gnosticismo, a mais destacada heresia do século III d.C. foi o monarquianismo. A doutrina dos apologetas, dos Pais anti-gnósticos e dos Pais alexandrinos sobre o Logos, não provia satisfação geral. Aparentemente muitos entre o povo comum a recebia com receio, pois parecia infringir os seus interesses teológicos ou cristológicos. No que predominava o interesse teológico, a doutrina do Logos como Pessoa divina distinguida parecia ameaçar a unidade de Deus ou o monoteísmo; e, trazido ao primeiro plano o interesse cristológico, a idéia de que o Logos era subordinado ao Pai parecia comprometer a deidade de Cristo. Passado o tempo, homens eruditos notaram o receio do povo e tentaram então salvar a unidade de Deus, por um lado, e a deidade de Cristo, por outro lado. Isso deu origem a dois tipos de pensamento, ambos os quais receberam o nome de monarquianismo (Tertuliano foi o primeiro a dar-lhe tal designativo), embora estritamente falando, poderia ser aplicado com justeza somente àquele tipo no qual predominava o interesse teológico. Apesar de sua parcial impropriedade, até hoje o nome é geralmente empregado como designação de ambos os tipos.

### 1. MONARQUIANISMO DINÂMICO

Esse é o tipo de monarquianismo que estava interessado principalmente em manter a unidade de Deus, estando perfeitamente alinhado com a heresia ebionita existente na Igreja Primitiva e com o unitarianismo de nossos dias. Alguns descobrem as mais antigas manifestações dele na seita bastante obscura dos "alogi", mas Seeberg põe em dúvida a veracidade dessa opinião. Com toda a probabilidade, seu mais remoto representante foi Teodoto de Bizâncio, que foi excomungado por Vítor, bispo de Roma. Depois disso, Artemão, sírio de nascimento, tentou provar os pontos de vista peculiares desse tipo de monarquianismo pelas Escrituras e pela tradição. Todavia, seus argumentos foram eficazmente refutados na publicação de um autor desconhecido, intitulada *Pequeno Labirinto*. A seita aos poucos foi-se dissolvendo,

porém reviveu através dos esforços do homem que se tornou seu mais notório expoente, Paulo de Samosata, bispo de Antioquia, o qual é descrito como pessoa imperiosa e de mentalidade secular. Segundo ele, o Logos era realmente *homoousios*, ou seja, co-substancial com o Pai, mas não era Pessoa distinguida da Deidade. Poderia, entretanto, ser identificado com Deus, porque existia nEle tal como a razão humana existe no homem. Ele era apenas um poder impessoal, presente em todos os homens, embora particularmente ativo no *homem* Jesus. Ao penetrar gradualmente na humanidade de Jesus, como não fizera no caso de nenhum outro homem, esse poder divino pouco a pouco a foi deificando. E por ter sido deificado assim o homem Jesus, Ele é digno de honras divinas, embora não possa ser considerado Deus no sentido estrito da palavra. Reconstituindo desse modo a doutrina do Logos, Paulo de Samosata conservava a unidade de Deus, ficando implícitas a unidade de pessoa e a unidade de natureza, diante do que o Logos e o Espírito Santo seriam meros atributos impessoais da Deidade; e assim tornou-se o precursor duma nova geração de socinianos e unitarianos. Tal como eles, se interessava em defender a unidade de Deus e a real humanidade de Jesus. McGiffert assevera que este último aspecto era o interesse primária de Paulo de Samosata.

## 2. MONARQUIANISMO MODALISTA

Houve uma segunda forma de monarquianismo que se tornou bem mais influente. Também queria manter a unidade de Deus, embora seu interesse primário pareça ter sido cristológico, a saber, a conservação da plena deidade de Cristo. Chamava-se monarquianismo modalista porque concebia as três Pessoas da Deidade como tantos modos pelos quais Deus Se manifestava. No Ocidente era chamado patripassianismo, pois dizia que o próprio Pai Se encarnara em Cristo e, por conseguinte, também sofrera com Ele; e era intitulado sabelianismo no Oriente, segundo o nome de seu mais famosos arauto. A grande diferença entre esse monarquianismo e o dinâmico é que este mantinha a deidade verdadeira de Cristo.

Tertuliano vincula a origem dessa seita a um certo Praxeas, de quem pouco se sabe, ao passo que Hipólito diz que ela se originou dos ensinamentos de Noeto de Esmirna. Seja isso como for, ambos evidentemente foram seus instrumentos propagandistas. Praxeas era absolutamente avesso a distinções pessoais em Deus. Tertuliano diz acerca dele: “Ele expulsou o Paracleto e crucificou ao Pai”. Todavia, Praxeas parece ter evitado afirmar que o Pai havia sofrido, embora Noeto não hesitasse nesse particular. Citando Hipólito: “Ele dizia que o Cristo é o próprio

Pai, e que o próprio Pai sofreu e morreu”. Conforme esse mesmo Pai da Igreja, Noeto teria asseverado atrevidamente que o Pai, modificando Seu modo de ser, tornou-Se literalmente o Seu próprio Filho. A declaração de Noeto a que se referia Hipólito, diz o seguinte: “Quando o Pai ainda não nascera, com justiça era chamado Pai; mas, quando Lhe agradou submeter-Se a nascimento, tendo nascido, tornou-Se Filho, filho de Si mesmo, e não de outro”.

O maior representante dessa seita foi Sabélio. Visto que existem hoje em dia meros fragmentos de seus escritos, é difícil determinar com detalhes o que ele ensinava. É perfeitamente claro, todavia, que ele distinguia entre a unidade da essência divina e a pluralidade de suas manifestações, as quais eram por ele expostas como as porções consecutivas de um drama. Realmente, Sabélio às vezes falava em três pessoas divinas, mas então usava o vocábulo “pessoa” no sentido original do termo, quando então significa um papel teatral ou um modo de manifestação. Segundo ele, as designações Pai, Filho e Espírito Santo seriam apenas nomes dados a três fases diferentes em que a uma essência divina se manifestaria. Deus ter-Se-ia revelado como Pai na criação e quando da outorga da lei, como Filho na encarnação, e como Espírito Santo na regeneração e na santificação.

### **Perguntas para estudo posterior**

O que explica o surgimento do monarquianismo? Em quais nações apareceu? É correto dizer, com McGiffert, que o monarquianismo tinha preocupação apenas moderada, se é que a tinha, com a unidade de Deus, e que seu interesse principal era cristológico? A quais outras heresias antigas se relacionava o monarquianismo? Existem contra-partes modernas? O que tinham em comum as duas modalidades de monarquianismo? O sabelianismo tem alguma contra-parte atual? Quais Pais da Igreja combateram esse tipo de heresia? Estava relacionada com essa heresia, de alguma maneira, a posição dos “alogi”? Pode-se justificar a simpatia de Harnack com o monarquianismo?

---

## **A DOUTRINA DA TRINDADE**

---



# A CONTROVÉRSIA TRINITARIANA

## I. PANO DE FUNDO

A controvérsia trinitariana, que chegou ao clímax no conflito entre Ário e Atanásio, teve suas raízes no passado. Os Pais da Igreja Primitiva, conforme vimos, não tinham idéias claras sobre a Trindade. Alguns deles concebiam o Logos como razão impessoal, que se tornara pessoal quando da criação; outros, porém, reputavam-nO pessoal e co-eterno com o Pai, participante da essência divina, embora Lhe atribuissem certa subordinação ao Pai. O Espírito Santo não ocupava lugar importante nas discussões deles. Aludiam a Ele primariamente em conexão com a obra de redenção aplicada aos corações e à vida dos crentes. Alguns consideravam-nO subordinado, não somente ao Pai, e sim também ao Filho. Tertuliano foi o primeiro a declarar claramente a tri-personalidade de Deus e a manter a unidade substancial das três Pessoas. Mas não chegou a exprimir de forma clara a doutrina da Trindade.

Entrementes, entrou em cena o monarquianismo com sua ênfase sobre a unidade de Deus e a verdadeira deidade de Cristo, ficando assim negada a Trindade no sentido mais próprio do termo. Tertuliano e Hipólito combateram tais pontos de vista no Ocidente e, no Oriente, Orígenes desferiu contra eles um golpe decisivo. Defendiam esses três a posição trinitariana, conforme ela é expressa no Credo dos Apóstolos. Entretanto, nem mesmo a fraseologia de Orígenes acerca da doutrina da Trindade se mostrou inteiramente satisfatória. Ele se aferrou à idéia de que o Pai e o Filho são ambos hipóstases divinas ou substâncias pessoas, porém não teve pleno êxito ao tentar fazer uma exposição bíblica sobre a relação das três Pessoas para com a essência una da Deidade. Apesar de ter sido o primeiro a explicar o relacionamento entre o Pai e o Filho mediante o emprego da idéia da geração eterna, definiu tal coisa como se ela envolvesse a subordinação da segunda Pessoa à primeira *no atinente à essência*. O Pai teria transmitido ao Filho somente uma espécie secundária de divindade, podendo

ela ser chamada *Theos*, mas não *Ho Theos*. E algumas vezes ele chama o Filho de *Theos Deuteros*. Esse era o mais radical defeito da doutrina da Trindade em Orígenes, e isso forneceu um ponto de apoio para Ário. Outro defeito menos fatal se acha em sua alegação de que a geração do Filho não foi um ato *necessário* do Pai, mas antes, *procedeu da Sua vontade soberana*. Ele teve a cautela, porém, de não trazer ao quadro a idéia de sucessão temporal. Em sua doutrina do Espírito Santo ele se afastou ainda mais do que ensinam as Escrituras. Não só subordinava o Espírito Santo ao Filho, como também o contava entre as coisas criadas pelo Filho. Uma de suas declarações parece mesmo subentender que o Espírito Santo era mera criatura.

## 2. NATUREZA DA CONTROVÉRSIA

(a) *Ário e o arianismo*. O grande conflito trinitariano geralmente se chama de controvérsia ariana, por ter sido motivada pelas idéias anti-trinitarianas de Ário, um presbítero de Alexandria, o qual sabia debater com maestria, embora não fosse um espírito profundo. Sua idéia dominante era o princípio monoteísta do monarquianismo, isto é, que só existe um Deus não-gerado, um único Ser não-originado, sem qualquer começo de existência. Fazia a distinção entre o Logos, que seria imanente em Deus e consistiria apenas de uma energia divina, e o Filho ou Logos que finalmente Se encarnara. Este último tivera começo: foi gerado pelo Pai; e isso queria dizer, no vocabulário de Ário, que Ele fora criado. Teria sido criado do nada, antes de haver mundo, razão exata pela qual não seria Ele eterno e nem teria a essência divina. Tendo sido o maior e primeiro de todos os seres criados, teria sido trazido à existência para que, por meio dEle, fosse criado o mundo. Portanto, também seria um ser mutável, embora tivesse sido divinamente escolhido por causa de Seus méritos pré-conhecidos, sendo intitulado Filho de Deus em vista de Sua glória futura. Ainda, em virtude de Sua adoção como Filho, cabe-Lhe o direito de ser venerado pelos homens. Ário buscava apoio escriturístico para isso naquelas passagens que parecem apresentar o Filho como inferior ao Pai, a saber, Prov. 8:22 (Sept.); Mat. 28:18; Mar. 13:32; Luc. 18:19; Jo. 5:19; 14:28; 1 Cor. 15:28.

(b) *Oposição ao arianismo*. Ário foi contestado, primeiramente pelo seu próprio bispo, Alexandre, que contendia pela verdadeira e devida deidade do Filho, ao mesmo tempo que mantinha o ensino da filiação eterna por geração. No decorrer do tempo, entretanto, seu real oponente mostrou-se ser o arqui-diácono de Alexandria, o grande

Atanásio, que figura nas páginas da história como um poderoso, inflexível e resoluto campeão da verdade. Seeberg atribui sua grande força a três coisas: (1) a notável estabilidade e genuinidade de seu caráter; (2) o firme alicerce sobre o qual ele se firmava quanto ao conceito da unidade de Deus, o que o isentava da idéia de subordinação que era tão comum em seus dias; e, (3) o tato infalível com que ensinava os homens a reconhecerem a natureza e a significação da Pessoa de Cristo. Sentia ele que considerar Cristo uma criatura era negar que a fé nEle leva os seres humanos à união salvadora com Deus.

Atanásio salientava bem a unidade de Deus e insistia em verbalizar a doutrina da Trindade de um modo que não pusesse em perigo essa unidade. Se o Pai e o Filho são da mesma essência divina, por outro lado não há divisão ou separação no Ser essencial de Deus, e assim é errôneo falar de um *Theos Deuteros*. No entanto, ao frisar a unidade de Deus, também reconhecia três hipóstases distintas, três substâncias em Deus. Ele se recusava a crer no Filho criado antes do tempo que Ário postulava, e defendia a existência independente e eternamente pessoal do Filho. Ao mesmo tempo, ele lembrava que as três hipóstases em Deus não podem ser tidas como separadas sob hipótese alguma, pois isso levaria ao politeísmo. Segundo ele dizia, tanto a unidade de Deus como as distinções em Seu Ser poderiam ser melhor expressas pelos termos “unidade de essência”. Isso exprime, de forma clara e inequívoca, a idéia de que o Filho é da mesma substância que o Pai, embora também subentenda que os dois podem diferir noutros aspectos, como, por exemplo, na subsistência pessoal. Tal como Orígenes, ele ensinava que o Filho fora gerado por geração, mas, diferente daquele, descrevia essa geração como um ato interno e, por conseguinte, necessário e eterno, da parte de Deus, e não como ato que simplesmente dependia de Sua soberana vontade.

Não foi apenas a necessidade de coerência lógica que inspirara a Atanásio e determinara sua posição teológica. O fator controlador em sua argumentação da verdade foi de caráter religioso. As suas convicções soteriológicas, naturalmente, geraram suas doutrinas teológicas. Sua posição fundamental era que a união com Deus é imprescindível à salvação, e que nenhuma criatura, senão quem de Si mesmo é Deus tem o poder de unir-nos a Deus. Portanto, é conforme diz Seeberg: “Somente se Cristo é Deus, no sentido mais pleno da palavra, e sem qualquer qualificativo, é que Deus entrou na humanidade, e somente então foram trazidos com certeza ao homem o companheirismo com Deus, o perdão dos pecados, a verdade de Deus, e a imortalidade”. *Hist. of Doct.* I, pág. 211.

### 3. CONCÍLIO DE NICÉIA

O Concílio de Nicéia foi convocado em 325 d.C. para solucionar a disputa. A questão era nítida, conforme se verá em breve narrativa. Os arianos repudiavam a idéia de uma geração não-temporal, eterna, ao passo que Atanásio assim afirmava. Os arianos asseveravam que o Filho fora criado do não-existente, enquanto que Atanásio sustentava que Ele fora gerado da essência do Pai. Os arianos mantinham que o Filho não era da mesma substância do Pai, mas Atanásio dizia ser Ele *homoousios* com o Pai.

Além das partes contendoras, havia um grande partido intermediário, que realmente constituía a maioria, sob a liderança de Eusébio de Cesaréia, o historiador da Igreja, sendo que aquele partido também era conhecido como partido origenístico, pois se fundamentava sobre os princípios de Orígenes. Esse partido tendia em favor de Ário, pois opunha-se à doutrina que o Filho é da mesma substância com o Pai (*homoousios*). Ele propusera uma declaração, redigida previamente por Eusébio, que concordava em tudo com o partido de Alexandre e Atanásio, com a única exceção da doutrina acima nomeada; e sugeria que a palavra *homoousios* fosse substituída pelo termo *homoiousios*, para que ensinasse ser o Filho de substância similar à do Pai. Após considerável debate, finalmente o Imperador lançou o peso de sua autoridade na balança, dando a vitória ao partido de Atanásio. O concílio adotou a seguinte declaração a respeito da questão em pauta: “Cremos em um Deus, o Pai Todo-Poderoso, Criador das coisas visíveis e invisíveis. E em um Senhor Jesus Cristo, gerado, não criado, sendo da mesma substância (*homoousios*) com o Pai”, etc. Foi uma declaração inequívoca. Não se poderia torcer o vocábulo *homoousios* para que significasse outra coisa qualquer do que o fato de que a essência do Filho é idêntica à do Pai. Situava o Filho no mesmo nível com o Pai, como um Ser incriado, e reconhecia-O como *autotheos*.

### 4. CONSEQÜÊNCIAS

(a) *Natureza insatisfatória da decisão.* A decisão do concílio não pôs fim à controvérsia; antes, foi seu começo. Uma solução imposta à Igreja pela forte mão imperial não poderia satisfazer — posto que foi de duração incerta — pois fez com que a determinação da fé cristã dependesse do capricho do Imperador e mesmo das intrigas da corte. O próprio Atanásio, embora vitorioso, ficou insatisfeito com tal maneira de solucionar as disputas eclesiásticas. Ele teria preferido convencer ao outro partido com a força de seus argumentos. O

resultado provou claramente que, conforme andavam as coisas, uma mudança no Imperador, uma atitude modificada, ou mesmo um suborno, poderiam alterar o aspecto todo da controvérsia. O partido em ascendência subitamente poderia sofrer eclipse. E foi exatamente isso que sucedeu repetidamente na história subsequente.

(b) *Ascendência temporária do semi-arianismo na Igreja Oriental.* A grande figura central na controvérsia trinitariana pós-nicena foi Atanásio. Em muito ele foi o maior homem de sua época, um erudito agudo, dotado de caráter forte, corajoso à altura das suas convicções e pronto a sofrer pela verdade. A Igreja gradualmente se foi tornando ariana, mas, predominantemente, semi-ariana. E os imperadores geralmente se puseram ao lado da maioria, a ponto de ter-se dito: “Unus Athanasius contra orbem” (um Atanásio contra o mundo). Por cinco vezes esse digno servo de Deus foi mandado ao exílio, sendo substituído no ofício por infames sicofantas, que foram uma desgraça para a Igreja.

A oposição ao Credo Niceno estava dividido em diferentes partidos. Diz Cunningham: “Os arianos mais ousados e honestos diziam que o Filho era *heteroousios*, de substância diferente da do Pai; outros diziam que Ele era *anomoios*, diferente do Pai; e alguns, que geralmente eram considerados semi-arianos, admitiam ser Ele *homoiousios*, de igual substância com o Pai; todavia todos eles, em comum, recusavam-se a aceitar a fraseologia nicena, porquanto se opunhão à doutrina nicena da autêntica e apropriada divindade do Filho, vendo e sentindo que aquela fraseologia a expressava de maneira acurada e inequívoca, embora algumas vezes declarassem aduzir outras objeções contra seu uso” (*Historical Theology* I, pág. 290). O semi-arianismo prevaleceu no segmento oriental da Igreja. O Ocidente, sem embargo, tomou uma posição diferente sobre a questão, mostrando-se leal ao Concílio de Nicéia. Isso pode ser explicado principalmente pelo fato que, se o Oriente era dominado pela idéia de subordinação postulada por Orígenes, o Ocidente era primariamente influenciado por Tertuliano, tendo desenvolvido um tipo de teologia mais em consonância com o ponto de vista de Atanásio. Em adição a isso, contudo, deve-se levar em conta as rivalidades entre Roma e Constantinopla. Quando Atanásio foi banido do Oriente, foi acolhido com braços abertos no Ocidente; e os concílios de Roma (341) e Sárdica (343) endossaram incondicionalmente a sua doutrina.

A causa de Atanásio foi enfraquecida no Ocidente, porém, com a ascensão de Marcelo de Ancira à fileira dos defensores da teologia nicena. Ele recuou para a velha distinção entre o Logos eterno e impessoal, imamente em Deus, que se revelara como energia divina na

obra da criação, e o Logos personalizado quando da encarnação; e também negava que o termo “geração” pudesse ser aplicado ao Logos preexistente, restringindo assim o nome “Filho de Deus” ao Logos encarnado; e ainda afirmava que, no fim de Sua vida encarnada, o Logos teria retornado à Sua relação pré-terrena com o Pai. Sua teoria aparentemente justificava os origenistas ou eusebianos, lançando a pecha de sabelianismo sobre os oponentes destes; e assim foi instrumento que abriu mais ainda a brecha entre o Oriente e o Ocidente.

Vários esforços foram feitos para sanar a separação. Concílios foram convocados em Atioquia que aceitaram as definições nicenas, embora com duas importantes exceções. Asseveravam que o *homoiousios* e a geração do Filho decorreram de um ato da vontade do Pai. Mas isso, naturalmente, não podia satisfazer ao Ocidente. Seguiram-se novos sínodos e concílios, nos quais os eusebianos inutilmente buscaram o reconhecimento ocidental para a deposição de Atanásio e esboçaram outros credos de tendências reconciliadoras. Todavia tudo foi em vão, até que Constâncio se tornou único imperador, o qual, manobrando astutamente e pela força, conseguiu alinhar os bispos ocidentais com os eusebianos, por ocasião dos concílios de Arles e Milão (355).

(c) *Mudança da maré*. Uma vez mais a vitória mostrou-se perigosa para uma causa má. De fato, foi o sinal para a dissolução do partido anti-niceno. Os elementos heterogêneos que o compunham se tinham unificado em sua oposição ao partido niceno. Contudo, ao ser diminuído a pressão externa, a falta de unidade interna deles tornou-se cada vez mais evidente. Os arianos e semi-arianos não concordavam entre si, e estes últimos não eram unidos. Por ocasião do Concílio de Sirmium (357), foi feita a tentativa de unir todas as divisões, eliminando-se o emprego de termos como *ousia*, *homoousios* e *homoiousios*, por pertencerem a questões fora do conhecimento humano. No entanto as coisas já tinham ido longe demais para se chegasse a um acordo. Os autênticos arianos por essa altura mostravam sua legítima bandeira, e assim lançaram a maior parte dos conservadores semi-arianos para o campo niceno.

Nesse interim, surgira um segundo partido niceno, composto de discípulos da escola origenista, entretanto, homens, em débito para com Atanásio e o Credo Niceno quanto a uma mais perfeita interpretação da verdade. Os maiores entre eles foram os três capadócius, Basílio o Grande, Gregório de Nissa e Gregório Nazianzeno. Esses viam como fonte de confusão o uso do vocábulo *hypostasis*, por ser sinônimo tanto de *ousia* (essência) quanto de *proposon* (pessoa), e assim limitaram seu uso à designação da subsistência pessoal do Pai e

do Filho. Ao invés de terem como ponto de partida a única *ousia* divina, conforme fizera Atanásio, partiram das três hipóstases pessoas — no Ser divino, procurando sujeitá-las ao conceito da divina *ousia*. Os dois Gregórios compararam a relação das Pessoas da deidade do Ser divino com a relação de três homens para com a sua comum humanidade. E foi exatamente com a ênfase que deram às três hipóstases do Ser divino que livraram a doutrina nicena das manchas do sabelianismo aos olhos dos eusebianos, e que a personalidade do Logos pareceu estar suficientemente salvaguardada. Ao mesmo tempo, mantiveram incansavelmente a unidade dessas três Pessoas na Deidade, ilustrando-a de várias maneiras.

(d) *A disputa em torno do Espírito Santo*. Até esse tempo não se tinham feito intensas considerações sobre o Espírito Santo, embora houvessem sido expressadas opiniões discordantes sobre o assunto. Ário afirmara que o Espírito Santo fora o primeiro ser criado pelo Filho, opinião que se harmonizava bem como a de Orígenes. Atanásio dizia que o Espírito Santo é da mesma essência que o Pai, mas o Credo Niceno contém apenas uma declaração indefinida: “E (eu creio) no Espírito Santo”. Os capadócius seguiram as pisadas de Atanásio e defendiam vigorosamente o *homoousios* do Espírito Santo. Hilário de Poitiers, no Ocidente, afirmava que o Espírito Santo, visto que perscrutava as profundezas de Deus, não poderia ser estranho à essência divina. Opinião inteiramente diversa era expressa por Macedônio, bispo de Constantinopla, o qual afirmava que o Espírito Santo é criatura subordinada ao Filho; porém sua opinião era geralmente reputada herética, e seus seguidores receberam o apelido de “pneumatomaquianos” (de *pneuma*, espírito, e *machomai*, falar mal contra). Quando se reuniu o Concílio de Constantinopla, em 381 d.C., ele declarou sua aprovação ao credo Niceno e, sob a orientação de Gregório Nazianzeno, aceitou a seguinte fórmula concernente ao Espírito Santo: “E cremos no Espírito Santo, o Senhor, o Doador da vida, que procede do Pai, que será glorificado com o Pai e com o Filho, e que fala através dos profetas”.

(e) *Complementação da doutrina da Trindade*. A declaração do Concílio de Constantinopla mostrou-se insatisfatória em dois pontos: (1) não se usou o termo *homoousios*, de modo que a consubstancialidade do Espírito Santo com o Pai não foi diretamente asseverada; e (2) a relação entre o Espírito Santo e as outras duas Pessoas não foi definida. Foi feita a declaração que o Espírito Santo procede do Pai, contudo não foi negado nem afirmado que Ele também procede do Filho. Não houve total unanimidade nesse ponto. Dizer que o Espírito Santo procede somente do Pai parece negar a unidade essencial do Filho com o Pai;

e dizer que Ele também procede do Filho parece sujeitar o Espírito Santo a uma posição mais dependente que o Filho, além de infringir contra Sua deidade. Atanásio, Basílio e Gregório de Nissa asseveravam que o Espírito Santo procede do Pai, sem oporem de modo algum a doutrina que Ele procede, igualmente, do Filho. Todavia, Epifânio e Marcelo de Ancira afirmavam positivamente esta doutrina.

Os teólogos ocidentais geralmente diziam que o Espírito Santo procedia tanto do Pai quanto do Filho; e no sínodo de Toledo, no ano de 589 d.C., foi adicionado o famoso “filioque” ao símbolo constantinopolitano. No Oriente, a formulação final da doutrina foi dada por João Damasceno. Segundo ele, há apenas uma essência divina, mas três pessoas ou hipóstases. Devem elas ser reputadas como realidades no Ser divino, embora não relacionadas umas às outras como o estão três homens. São um em todos os aspectos, menos em seu modo de existência. O Pais Se caracterizaria por “não-geração”, o Filho por “geração”, e o Espírito Santo por “procedência”. O relacionamento entre as Pessoas é descrito como “interpenetração mútua” ou “circumincessão”, sem co-mistura. Apesar de rejeitar de modo absoluto a idéia de subordinação, ainda assim João Damasceno referia-se ao Pai como a fonte da Deidade, apresentando o Espírito como procedente do Pai, através do Logos. Ora, isso constitui uma relíquia do subordinacionismo grego. O Oriente jamais aceitou o “filioque”, acrescentado quando do sínodo de Toledo. Foi a rocha contra a qual se partiram em dois o Oriente e o Ocidente.

A concepção ocidental da Trindade chegou à sua declaração final na grande obra de Agostinho, *De Trinitate*. Ele também ressaltou a unidade de essência e a trindade de Pessoas. Cada uma dessas três Pessoas possui a essência inteira, e nessa proporção é idêntica a cada uma das outras duas Pessoas. Não se assemelham a três pessoas humanas, cada uma das quais possui somente uma parte da natureza humana genérica. Outrossim, uma nunca está e nunca pode estar sem a outra; a relação de dependência entre elas é mútua. A essência divina pertence a cada uma delas de conformidade com um diferente ponto de vista, como gerador, gerado, ou existente por meio de inspiração. Entre as três hipóstases há uma relação de mútua interpenetração e interhabitação. O vocábulo “pessoa” não satisfaz a Agostinho como designação do relacionamento em que existem os três entre si. Contudo, ele continua a empregá-lo, conforme diz, “não a fim de expressá-lo (o relacionamento), porém a fim de não ficar calado”. Nessa concepção da Trindade o Espírito Santo é naturalmente concebido como quem procede, não somente do Pai, e sim também do Filho.



## Perguntas para estudo posterior

Quais pontos de vista diferentes do Logos e de Seu relacionamento com o Pai prevaleciam antes do Concílio de Nicéia? Em que a doutrina de Orígenes sobre a Trindade se compara com a de Tertuliano? Em quais pontos sua doutrina era defeituosa? Que idéia formava Ário de Deus? Como derivou daí a sua idéia de Cristo? A quais passagens das Escrituras ele apelava? Qual foi o verdadeiro ponto a ser debatido no Concílio de Nicéia? Qual era o verdadeiro interesse de Atanásio sobre a questão? Qual o seu conceito da redenção do homem? Por que era mister usar o termo *homoousios*, em lugar de *homoiousios*? Por que os semi-arianos se opunham a seu uso? No que detectavam nele o sabelianismo? Que contribuição valiosa fizeram os capadócijs à discussão? Como devemos julgar o anátema aposto à parte final do Credo Niceno? Como foi resolvida a questão do relacionamento entre o Espírito Santo e as outras Pessoas no Ocidente e no Oriente? Por que o Oriente se mostrou inalteravelmente oposto ao famoso termo “filioque”? A declaração final da doutrina da Trindade, feita por João Damasceno, difere muito da de Agostinho?

# A DOCTRINA DA TRINDADE NA TEOLOGIA POSTERIOR

## 1. DOCTRINA DA TRINDADE NA TEOLOGIA LATINA

A teologia posterior nada acrescentou de importante à doutrina da Trindade, mas houve desvios e, em conseqüência, reafirmações da verdade. Roscelino aplicou a teoria nominalista de que os “universais” são apenas concepções subjetivas da Trindade, e assim procurou evitar a dificuldade de combinar a unidade numérica com a distinção de Pessoas em Deus. Ele considerava as três Pessoas da Deidade como três indivíduos essencialmente diferentes, os quais só poderiam ser declarados um de modo genérico, e apenas de nome. Sua unidade seria unidade meramente de poder e de vontade. Anselmo corretamente frisou que essa posição logicamente conduz ao triteísmo, e ressaltou o fato que conceitos universais expõem verdade e realidade.

Se Roscelino atribuía uma interpretação nominalista à doutrina da Trindade, Gilberto de Poitiers a interpretava do ângulo do realismo moderado do tipo aristotélico, que afirma que os universais têm sua existência nos particulares. Distinguia ele entre a essência divina e Deus, comparando a relação entre eles com aquilo que se vê entre a humanidade e homens concretos. A essência divina não seria Deus, mas é a forma de Deus, ou aquilo que faz Ele ser Deus. Essa essência ou forma (no latim, *forma*, ou seja, aquilo que faz uma coisa ser o que é) é comum às três Pessoas, e é nisso que elas são uma só. Em resultado dessa distinção, foi acusado de ensinar tetrateísmo.

Abelardo aludia à doutrina da Trindade de tal modo que isso o levou a ser acusado de sabelianismo. Aparentemente ele identificava as três Pessoas no Ser divino com os atributos de poder, sabedoria e bondade. O nome do Pai equivaleria ao poder, o do Filho à sabedoria, e o do Espírito Santo à bondade. Apesar de que igualmente utilizou expressões que parecem subentender que as distinções existentes na Deidade são distinções pessoais reais, ele emprega ilustrações que apontam com clareza na direção do modalismo.

Em Tomás de Aquino vemos a apresentação usual da doutrina da Trindade, a qual também era o ponto de vista prevalecente da Igreja na época.

## 2. DOCTRINA DA TRINDADE NO PERÍODO DA REFORMA

Calvino ventila a doutrina da Trindade amplamente em sua obra, *As Institutas* I.13, defendendo a doutrina formulada pela Igreja Primitiva. No todo, ele preferia não ultrapassar as simples declarações das Escrituras sobre a questão, razão porque, na primeira estada em Genebra, ele até evitava o uso dos termos “pessoa” e “trindade”. Em sua obra, *As Institutas*, entretanto, ele defende o uso desses termos e critica aqueles que os repeliam. Caroli acusou-o de arianismo, porém sem qualquer fundamento. Calvino defendia a absoluta igualdade entre as Pessoas da Deidade, e até mantinha a auto-existência do Filho, assim dando a entender que não foi a essência do Filho, e sim Sua subsistência pessoal que foi gerada. Diz ele que “a essência, tanto do Filho como do Espírito, não foi gerada”, e que “o Filho, como Deus, independentemente da consideração de pessoa, é auto-existente; mas, como Filho, dizemos que Ele é do Pai. Assim, a Sua essência não foi originada; todavia a origem de Sua pessoa é o próprio Deus”. *As Institutas* I.13,25. Tem sido dito algumas vezes que Calvino negava a geração eterna do Filho. Essa assertiva se fundamenta na seguinte passagem: “De que se aproveita debater se o Pai sempre gera, visto que é insensatez imaginar um contínuo ato generativo quando é patente que as três Pessoas têm subsistido em um Deus desde a eternidade?” *As Institutas* I.13,29. Mas dificilmente se pode entender essa afirmação como tencional negação da geração eterna do Filho, pois ele ensina isso explicitamente em algumas outras passagens. É mais provável que isso seja uma simples afirmação de desacordo com a especulação nicena acerca da geração eterna como um movimento perpétuo, sempre completo e, no entanto, nunca terminado. Diz Warfield: “Parece que Calvino achava difícil esse conceito, se não mesmo sem sentido”. *Calvin and Calvinism*, pág. 247 s. A doutrina da Trindade, conforme foi formulada pela Igreja, acha expressão em todas as Confissões Reformadas, mais completamente e com maior precisão no capítulo III da Segunda Confissão Helvética.

No século XVI, os socinianos declararam que a doutrina de três Pessoas dotadas de uma essência comum é contrária à razão, procurando refutá-la com base nas passagens citadas pelos arianos (cf. *As Institutas* I. 13,22). No entanto iam além dos arianos, negando a preexistência do Filho e dizendo que Cristo, quanto à Sua natureza

essencial, era apenas um homem, embora possuidor de uma peculiar plenitude do Espírito, tivesse um conhecimento especial de Deus e, quando de Sua ascensão, houvesse recebido domínio sobre todas as coisas. Definiam o Espírito Santo como “virtude ou energia que emana de Deus para os homens”. Em sua concepção de Deus, foram os precursores dos unitarianos e modernistas dos nossos dias.

Em alguns círculos, veio novamente à primeira plana o subordinacionismo. Alguns arminianos (Episcopius, Curcellaeus e Limborch), apesar de acreditarem que todas as três Pessoas participam da natureza divina, contudo atribuíam certa proeminência do Pai sobre as outras Pessoas quanto à ordem, à dignidade e ao poder de domínio. Segundo pensavam, a crença na igualdade de graduação conduziria quase certamente ao triteísmo.

### 3. DOUTRINA DA TRINDADE APÓS O PERÍODO DA REFORMA

Na Inglaterra, Samuel Clarke, pregador da corte da rainha Ana, publicou uma obra sobre a Trindade, em 1712, na qual se aproximava da posição ariana da subordinação. Menciona ele o Pai como o Deus supremo e único, o único originador de todo ser, poder e autoridade. Paralelamente a Ele, desde o princípio teria existido uma segunda Pessoa divina, chamada Filho, que derivaria Seu ser e todos os Seus atributos do Pai, *não por mera necessidade de natureza, e sim por um ato da vontade opcional do Pai*. Ele se recusa, contudo, a responder à pergunta se o Filho foi gerado da essência do Pai, ou se foi feito do nada; como também se existira desde toda a eternidade, ou somente antes de todos os mundos. Paralelamente a essas Pessoas há uma terceira Pessoa, que derivaria Sua essência do Pai através do Filho. Estaria subordinado ao Filho, tanto por natureza como pela vontade do Pai.

Alguns teólogos da Nova Inglaterra criticaram a doutrina da geração eterna. Emmons chegou a chamá-la de eterno absurdo, e Moses Stuart declarou que tal expressão era uma palpável contradição lingüística, como também que seus mais distinguidos teólogos, nos últimos quarenta anos, se haviam pronunciado contra ela. Pessoalmente, ele era avesso a essa doutrina, por reputá-la contrária à devida igualdade entre o Pai e o Filho. Parece que as palavras abaixo exprimem o seu ponto de vista: “Pai, Filho e Espírito Santo são palavra que designam as distinções da Deidade, conforme elas se nos manifestam na economia da redenção, não tendo o intuito de assinalar as relações eternas da Deidade, *conforme elas são em si mesmas*.”

Interpretações sabelianas da Trindade podem ser vistas em Emanuel

Swedenborg, que negava a Trindade essencial e dizia que aquilo que chamamos de Pai, Filho e Espírito Santo são simplesmente distinções no eterno Deus-homem, ao assumir carne no Filho, ao operar por intermédio do Espírito Santo. Também se vê isso nos escritos de Schleiermacher, o qual diz que Deus em Si mesmo, como unidade desconhecida que subjaz a todas as coisas, é o Pai, isto é, Deus, ao penetrar na personalidade consciente do homem e, sobretudo, em Jesus Cristo, é o Filho, é Deus como vida do Cristo ressurreto, no seio da Igreja, é o Espírito Santo. Outro tanto se vê em Hegel, Dörner e outros, os quais adotam posição um tanto similar. Reaparece em Ritschl e em muitos modernistas do presente o ponto de vista defendido por Paulo de Samosata.

### **Perguntas para estudo posterior**

Em que sentido os escolásticos reputavam a doutrina da Trindade um mistério? Por que Roscelino negava a unidade numérica de essência em Deus? Como a Igreja julgou seu ensino? Por que Gilberto de Poitiers foi acusado de tetrateísmo? Qual era a natureza do sabelianismo de Abelardo? Qual foi a reação da Igreja para com o seu ensino? Qual era a definição geralmente aceita de uma pessoa, na Trindade, conforme Boécio? Quais críticas foram feitas contra isso? Os escolásticos reputavam a essência divina do Filho, ou a Sua subsistência pessoal como o objeto da geração? Como distinguiam entre a geração do Filho e a procedência do Espírito Santo? Expressavam eles qual relação com o termo *circumincessio*? Como definiu Calvino uma pessoa na Trindade? Qual era sua concepção da geração do Filho? Onde encontramos o desenvolvimento da doutrina da Trindade de acordo com moldes arianos? E onde de acordo com as linhas do sabelianismo? E onde de conformidade com as linhas de uma Trindade puramente econômica?

---

## **A DOUTRINA DE CRISTO**

---

## AS CONTROVÉRSIAS CRISTOLÓGICAS

O problema cristológico pode ser abordado do ponto de vista da teologia propriamente dita ou do ponto de vista da soteriologia. Embora os Primitivos Pais da Igreja não tivessem perdido de vista o rumo soteriológico dentro da doutrina de Cristo, não deram relevo a isso nas suas principais discussões. Respirando o ar das controvérsias trinitarianas, foi apenas natural que se tivessem aproximado do estudo de Cristo pelo lado da própria teologia. A decisão a que levava a controvérsia trinitariana — Cristo, como Filho de Deus, é da mesma substância do Pai e, por conseguinte, é vero Deus — imediatamente originou a questão da relação entre a natureza divina e a natureza humana de Cristo.

As primeiras controvérsias cristológicas não retratam um espetáculo muito edificante. As paixões se destacavam em demasia, a indigna intriga com freqüência desempenhava papel preponderante e a própria violência ocasionalmente transparecia. Poderia parecer que tal atmosfera só daria lugar ao erro, no entanto aquelas controvérsias conduziram à formulação da doutrina da Pessoa de Cristo que continua sendo considerada padrão até nossos próprios dias. O Espírito Santo guiava a Igreja, por muitas vezes entre a ignomínia e a confusão, fazendo-a penetrar na clara atmosfera da verdade. Alguns dizem que a Igreja se aventurou demais ao tentar definir um mistério que, pela natureza mesma do caso, transcende a toda definição. Deve-se ter em mente, porém, que a Igreja Primitiva não asseverava ser capaz de penetrar nas profundezas dessa grandiosa doutrina, e nem tinha a pretensão de dar solução ao problema da encarnação dentro da fórmula de Calcedônia. Buscava meramente resguardar a verdade dos erros dos teorizadores, oferecendo uma fórmula da mesma que neutralizasse diversificadas e palpavelmente antibíblicas interpretações da verdade.

A Igreja inquiria por uma concepção de Cristo que reconhecesse os pontos seguintes: (a) Sua autêntica e própria Deidade; (b) Sua autêntica e própria humanidade; (c) união da Deidade e da humanidade numa só

pessoa; (d) a distinção devida entre a Deidade e humanidade nessa única pessoa. Sentia-se que enquanto não fossem atendidos esses requisitos, ou só em parte, seria defeituosa a concepção sobre Cristo. Todas as heresias cristológicas que apareceram na Igreja Primitiva tiveram origem na falha de não se haver combinado todos esses elementos na declaração doutrinária da verdade. Alguns negavam, no todo ou em parte, a autêntica e própria deidade de Jesus Cristo, ao passo que outros contestavam, no todo ou em parte, a Sua autêntica e própria humanidade. Alguns frisavam a unidade da Pessoa às expensas das duas naturezas distintas, e outros salientavam o caráter distinto das duas naturezas de Cristo a prejuízo da unidade da Pessoa.

## 1. PRIMEIRO ESTÁGIO DA CONTROVÉRSIA

(a) *Pano de fundo.* Essa controvérsia também tinha raízes no passado. Ebionitas, alogi e monarquianos dinâmicos tinham negado a deidade de Cristo, enquanto que docéticos, gnósticos e modalistas haviam rejeitado Sua humanidade. Esses simplesmente eliminavam um dos termos do problema. Havia outros, menos radicais, que negavam ou a plena Deidade ou a perfeita humanidade de Cristo. Os arianos negavam que o Logos-Filho, que Se encarnara em Cristo, tivesse sido possuidor de Deidade absoluta. E, por sua vez, Apolinário, bispo de Laodicéia (falecido em cerca de 390), negava a própria e autêntica humanidade de Jesus Cristo. Ele concebia o homem como ser constituído de corpo, alma e espírito; e buscava solução para o problema das duas naturezas de Cristo na teoria de que o Logos teria tomado o lugar do *pneuma* (espírito) humano. Em sua opinião, seria mais fácil manter a unidade da Pessoa de Cristo, contanto que o Logos fosse tido apenas como substituto do mais elevado princípio racional do homem. Contrapondo-se aÁRIO, ele advogava a autêntica divindade de Cristo, e tentava proteger Sua impecabilidade substituindo o *pneuma* humano pelo Logos, pois julgava ser aquele a sede do pecado. De acordo com ele, uma completa natureza humana envolveria naturalmente a pecaminosidade. Outrossim, buscava ele tornar inteligível a encarnação mediante a suposição de haver uma eterna tendência para o humano no próprio Logos, como arquétipo do homem. Entretanto, a solução dada por Apolinário não poderia satisfazer, porque, conforme diz Shedd, “se a parte racional do homem for subtraída, ele se tornará ou um idiota ou um bruto”. Todavia, seu propósito era digno de encômios, pois procurava salvaguardar tanto a unidade da Pessoa como a impecabilidade do Cristo.

Houve considerável oposição à solução oferecida por Apolinário ao



problema. Os três capadócius e Hilário de Poitiers asseveravam que, se o Logos não tivesse assumido natureza humana integral, não poderia ser nosso perfeito Redentor. Posto que o pecador inteiro tem de ser renovado, Cristo teve de assumir integralmente a natureza humana, e não só em suas partes menos importantes. Também frisavam haver um elemento docético nos ensinamentos de Apolinário. Se não houve real volição humana em Cristo, não pode ter havido real provação e nem real avanço em Sua humanidade. Mas até mesmo os oponentes de Apolinário, ao mesmo tempo que ressaltavam a humanidade completa de Cristo, concebiam-na como eclipsada pela Sua divindade. Gregório de Nissa chegou a dizer que a carne de Cristo fora transformada e perdera todas as suas propriedades originais quando se uniu ao divino.

Um dos resultados desses conflitos preliminares foi que o Sínodo de Alexandria, em 362, afirmou a existência de uma alma humana em Cristo. O vocábulo “alma” foi empregado pelo Sínodo para incluir o elemento racional, o qual Apolinário chamava *pneuma* ou *nous*.

#### (b) *Os partidos da controvérsia*

(1) O partido nestoriano. Alguns dos primeiros Pais da Igreja usaram expressões que aparentemente negavam a existência de duas naturezas em Cristo, postulando uma única natureza, “a encarnada e adorável Palavra”. Desse ponto de vista é que Maria era com freqüência chamada *theotokos*, mãe de Deus. Foi particularmente a escola de Alexandria que revelou essa tendência. Por sua vez, propendeu para o outro extremo a escola de Antioquia. Isso transparece mormente nos ensinamentos de Teodoro de Mopsuéstia. Ele partia da completa humanidade de Cristo e da perfeita realidade das Suas experiências humanas. Segundo ele, Cristo realmente teve de lutar contra paixões humanas, atravessou genuíno conflito com a tentação, tendo-Se saído vitorioso. Deveu o poder de conservar-Se livre de pecado (a) ao Seu nascimento impecável, e (b) á união entre Sua varonilidade e o Logos divino. Teodoro negava a residência *essencial* do Logos em Cristo, concedendo somente a residência moral. Não via diferença essencial, porém apenas uma diferença quanto a grau, entre a residência de Deus em Cristo e nos crentes. Essa posição realmente substituíra a encarnação pela residência moral do Logos no homem Jesus. Não obstante, Teodoro retrocedia da conclusão a que sua opinião parecia levar inevitavelmente, a de que haveria dupla personalidade em Cristo, duas pessoas entre as quais existiria uma união moral. Afirmava ele ser tão íntima essa união que as duas poderiam ser referidas como uma só pessoa, tal como marido e mulher podem ser tidos como uma só carne.

O desenvolvimento lógico dessa posição antioquiana é visto no nestorianismo. Seguindo os passos de Teodoro, Nestor negava que o termo *theotokos* pudesse ser devidamente aplicado à Maria porque ela simplesmente dera à luz a um homem que era acompanhado pelo Logos. Embora Nestor não extraísse a conclusão inevitável que derivava dessa posição, seu oponente, Cirilo, considerava-o responsável por aquela conclusão. Salientava ele que (a) se Maria não é *theotokos*, ou seja, a mãe de *uma* pessoa, e pessoa divina, então a encarnação de Deus fica substituída pela suposição de que um mero ser humano estava associado ao Logos; e (b) se Maria não é *theotokos*, fica alterada a relação entre Cristo e a humanidade, e Ele não é mais o eficiente Redentor da humanidade. Os seguidores da idéia de Nestor não hesitaram em tirar essa conclusão.

O nestorianismo é deficiente, não quanto à doutrina das duas naturezas de Cristo, e sim quando à da Pessoa una. Concorde com a autêntica e própria deidade e a autêntica e própria humanidade, mas não são elas concebidas de forma a comporem uma verdadeira unidade, nem a constituírem uma única pessoa. As duas naturezas seriam igualmente duas pessoas. A importante distinção entre natureza, como substância possuída em comum, e pessoa, como uma subsistência relativamente independente daquela natureza, é descartada inteiramente. Ao invés de mesclar as duas naturezas numa única auto-consciência, o nestorianismo as situava lado a lado, sem outro liame além de mera união moral e simpática entre elas. O homem Cristo não seria Deus, mas somente portador de Deus, *theophoros*, possuidor da Deidade nEle. O ponto forte do nestorianismo, todavia, é que procurava fazer justiça plena à humanidade de Cristo. Entretanto, ao mesmo tempo, agia em contrário a todas as provas escriturísticas em prol da unidade da Pessoa no Mediador. Deixava a Igreja com um exaltado exemplo de piedade e moralidade verdadeiras na pessoa humana de Jesus, não obstante furtava-lhe seu Redentor divino-humano, fonte de todo poder espiritual, graça e salvação.

(ii) O partido ciriliano. O mais proeminente opositor do nestorianismo foi Cirilo de Alexandria. Segundo ele, o Logos tomou a natureza humana em sua inteireza, a fim de redimi-la; porém, ao mesmo tempo, formou o único sujeito pessoal no Deus-homem. Contudo, a sua terminologia nem sempre foi clara. Por um lado, parecia ensinar simplesmente que o Logos assumira natureza humana, de tal maneira que existem duas naturezas em Cristo, as quais encontram união indissolúvel na Pessoa única do Logos, sem qualquer modificação nas próprias duas naturezas. Por outro lado, usou expressões nas quais salientou a unidade das duas naturezas em Cristo através de mútua

comunicação de atributos, tendo aludido à Pessoa de Cristo como se fosse uma unidade *resultante*. Sua grande significação reside no fato que, ao contrário do nestorianismo, ressalta a unidade da Pessoa de Cristo. Os três pontos por ele enfatizados, acima, estavam todos em perfeita harmonia com a doutrina católica da época, a saber: (a) a conjunção inseparável das duas naturezas; (b) a impersonalidade e dependência da varonilidade, que o Logos usa como Seu instrumento; e (c) a unidade e continuidade da Pessoa em Cristo. Todavia, ocasionalmente ele usou expressões que parecem justificar o posterior erro de Eutíquio. Aplicava ele o termo *phusis* (natureza) somente ao Logos, e não à humanidade de Cristo, assim usando-o como sinônimo de *hypostasis*. Isso deu algum motivo para vincular a ele a doutrina que, após a encarnação, houve uma única natureza divino-humana em Cristo; e dessa maneira os monofisitas puderam apoiar-se nele, quando queriam demonstrar que, assim como havia uma única Pessoa, por igual maneira havia uma única natureza no Mediador. Continuaram a evocá-lo a despeito de suas peremptórias negações de haver qualquer mistura das duas naturezas. O Concílio de Éfeso chegou a uma espécie de transigência ao manter, por um lado, que o termo *theotokos* seria aplicável à Maria, mas, por outro lado, que era verdadeira a doutrina das duas naturezas distintas de Cristo.

(iii) O partido eutiquiano. Muitos dos aderentes de Cirilo ficaram insatisfeitos. Não aceitavam de bom grado a doutrina de duas naturezas distintas. Eutíquio, um idoso monge de convicções bastante desequilibradas e dotado de fortes prevenções anti-nestorianas, esposou a causa da teologia alexandrina em Constantinopla. De conformidade com Teodoro, ele mantinha, de fato, ou a absorção da natureza humana pela divina, ou uma fusão das duas naturezas, o que resultava numa espécie de *tertium quid*. Era ele de opinião que os atributos humanos haviam sido assimilados pelo divino em Cristo, pelo que Seu corpo não seria consubstancial com o nosso e Ele mesmo não seria humana no sentido restrito da palavra. Condenado pelo Concílio de Constantinopla, em 448, ele apelou para Leão, bispo de Roma. Depois que Leão recebeu completo relatório do caso, da parte de Flaviano, bispo de Constantinopla, tendo sido convidado a expressar sua opinião, dirigiu a Flaviano o seu célebre *Tome* Porquanto esse *Tome* influenciou profundamente a fórmula calcedônica, convém notarmos seus pontos principais, os quais são: (a) Existem duas naturezas em Cristo, que são permanentemente distintas. (b) Essas duas naturezas estão unidas em uma Pessoa, cada uma das quais realizou sua própria função apropriada na vida encarnada. (c) Da unidade da Pessoa segue-se a comunicação de (*communicatio idiomatum*). (d) A obra de

redenção requeria um Mediador ao mesmo tempo humano e divino, temporário e não-temporário, moral e imortal. A encarnação foi um ato de condescendência da parte de Deus, porém, no Logos não deixou de ser vero Deus. A *forma servi* não depreciava a *forma dei*. (e) A varonilidade de Cristo é permanente, e sua negação implica na negação docética da realidade dos sofrimentos de Cristo. Trata-se, realmente, de um compêndio da cristologia ocidental.

(c) *Decisão do Concílio de Calcedônia*. Após terem-se reunidos diversos concílios locais, alguns dos quais favoreceram a Eutíquio, enquanto que outros o condenaram, foi convocado o Concílio ecumênico de Calcedônia, em 451, o qual publicou sua famosa declaração da doutrina da Pessoa de Cristo. Essa diz o seguinte:

“Portanto, seguindo os santos Pais, todos de comum acordo, ensinamos aos homens a confessarem um e o mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, perfeito na deidade e também perfeito na varonilidade; vero Deus e também vero homem, de alma racional e corpo; consubstancial com o Pai segundo a Deidade, e consubstancial conosco segundo a varonilidade; em todas as coisas semelhante a nós mas sem pecado; gerado antes de todas as eras da parte do Pai segundo a deidade, e, nestes últimos dias, para nós e para nossa redenção, nascido da virgem Maria, a mãe de Deus, segundo a varonilidade; um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, devendo ser reconhecido em duas naturezas, inconfundivelmente (*asuggutos*), imutavelmente (*atreptos*), indivisivelmente (*adiairetos*), inseparavelmente (*achoristos*), em que a distinção de naturezas sob hipótese alguma foi eliminada pela união, mas antes, a propriedade de cada natureza foi preservada, concorrendo juntamente em uma Pessoa e em uma subsistência, não partida ou dividida em duas pessoas, porém um só e o mesmo Filho, o Unigênito, Deus a Palavra, o Senhor Jesus Cristo; conforme os profetas desde o princípio declararam acerca dEle, conforme o próprio Senhor Jesus Cristo nos ensinou, e conforme o Credo dos santos Pais no-lo transmitiu”.

As mais importantes implicações dessa declaração são as seguintes:

- (1) As propriedades de ambas as naturezas podem ser atribuídas a uma só Pessoa, como, por exemplo, onisciência e conhecimento limitado.
- (2) Os sofrimentos do Deus-homem podem ser reputados como real e verdadeiramente infinitos, ao mesmo tempo que a natureza divina não é passível de sofrimento.
- (3) É a divindade, e não a humanidade, que constitui a raiz e a base da personalidade de Cristo.
- (4) O Logos não se uniu a um indivíduo humano distinto, e sim à natureza humana. Não houve primeiro um homem já existente com quem se teria associado a Segundo Pessoa da Deidade. A união foi efetuada com a substância da

humanidade no ventre da virgem.

## 2. SEGUNDO ESTÁGIO DA CONTROVÉRSIA

(a) *Confusão após a decisão do Concílio.* O Concílio de Calcedônia não pôs fim às disputas cristológicas, tal como o Concílio de Nicéia não pusera fim à controvérsia trinitariana. O Egito, a Síria e a Palestina abrigavam muitos monges fanáticos de convicções eutíquianas, ao passo que Roma ia se tornando cada vez mais um centro de ortodoxia. De fato, o processo do desenvolvimento do dogma estava passando do Oriente para o Ocidente. Após o Concílio de Calcedônia, os adeptos de Cirilo e Eutíquio foram chamados “monofisitas”, porquanto concediam que após a união Cristo possuía natureza *composta*, mas negavam que Ele tivesse duas naturezas *distintas*. Conforme viam as coisas, duas naturezas distintas envolveria dualidade de pessoas necessariamente. Houve um longo e indecoroso conflito entre os diferentes partidos. Nem os próprios monofisitas mostravam consenso entre si. Estavam divididos em diversas seitas, cujos nomes, por si sós, diz Orr, “bastam para nós fazer sentir calafrios”. Havia os *teopasquitistas*, que frisavam o fato que Deus sofreu; havia os *fitartolatristas*, que mais se aproximavam da fórmula calcedônica e salientavam o fato que a natureza humana de Cristo, tal como a nossa, era passível de sofrimento, e pelo que eram acusados de adorar o que é corruptível; e havia os *afartodocetistas*, que apresentavam a posição diametralmente oposta, ou seja, que a natureza humana de Cristo não era co-substancial com a nossa, porém estava dotada de atributos divinos, pelo que seria impecável, imperecível e incorruptível.

O mais hábil e proeminente defensor da teologia calcedônica foi Leôncio de Bizâncio. Este adicionou um elemento à formação do dogma da doutrina de Cristo, o qual foi melhor elaborado por João Damasceno. O ponto é o seguinte: a rejeição ao nestorianismo poderia conduzir à idéia de uma existência impessoal independente dentro da natureza humana de Cristo. Isso tendia a ser fomentado pelo uso dos termos *anupostasis* e *anupostasia*. Portanto, Leôncio salientou o fato que a natureza humana de Cristo é *enupostasia*, não impessoal, e sim in pessoal, pois teria sua subsistência pessoal na Pessoa do Filho de Deus desde o primeiro momento da encarnação.

Em 553, o imperador Justiniano convocou o quinto Concílio ecumênico de Constantinopla, que se mostrou favorável aos monofisitas ao condenar os escritos de Teodoro, contudo desfavorável aos monofisitas porque anatematizou aqueles que declarassem que o Concílio de Calcedônia tolerara os próprios erros que havia condena-

do. Isso não satisfez aos monofisitas, mas, bem ao contrário, selou sua separação da Igreja imperial.

(b) *A controvérsia monotelita*. Logo se tornou evidente que a solução procurada para a controvérsia monofisita, por parte do citado Concílio, não restaurara a harmonia. Várias questões vitais continuaram sem resposta. Não somente o *como* das duas naturezas de Cristo ficou sem resposta, mas também surgiu a indagação adicional: quanto está incluído na pessoa, e quanto na natureza? Nessa conexão, foi levantada a importantíssima questão: seria a vontade pertencente à pessoa ou à natureza? Isso equivale a indagar se haveria uma só ou duas vontades em Cristo. Dizer que há apenas uma vontade parece furtar Cristo de autêntica volição humana, com prejuízo da integridade de Sua humanidade. Por outro lado, dizer que há duas vontades parece levar diretamente ao campo nestoriano.

O resultado é que surgiu uma nova seita entre os monofisitas, chamada de “monotelitas”. Conforme o nome o indica, eles partiam da unidade da Pessoa e asseveravam que só existe uma vontade em Cristo. Essa doutrina também se revestiu de duas formas: ou a vontade humana era considerada imersa na divina, de modo que esta última era a única ativa; ou a vontade era tida como composta, resultante da fusão do divino com o humano. Os opositores dos monotelitas eram chamados duotelitas. Estes se firmavam sobre a idéia da dualidade de natureza e asseveravam a presença de duas vontades em Cristo. Os monofisitas acusavam-nos de destruir a unidade da vida pessoal de Cristo.

Por algum tempo foi usado o termo *energeia* (energia), durante essa controvérsia, em preferência a *thelema* (vontade), todavia não demorou a prevalecer este último, por ser mais definido. Deve-se ter em mente, porém, que a palavra “vontade” era usada em sentido lato. Estritamente falando, “vontade” seria a faculdade de volição, de autodeterminação, de escolha. No entanto, com freqüência o vocábulo é usado em sentido mais amplo, incluindo os instintos, os apetites, os desejos, as afeições, e suas aversões correspondentes. Tudo isso estava envolvido no termo “vontade” na antiga controvérsia, pelo que isso incluía a pergunta se Cristo era capaz de ter medo e horror do sofrimento e da morte. A negação da vontade humana de Cristo, pois, conferia à Sua humanidade um certo caráter docético.

O sexto Concílio ecumênico de Constantinopla (680), com a cooperação do bispo de Roma, adotou a doutrina de duas vontades, de duas energias, como posição ortodoxa, entretanto também decidiu que sempre se deveria conceber a vontade humana como subordinada à divina. A opinião oficial foi que a vontade humana, por essa união à divina, não se tornara menos humana, mas antes, fora aprimorada e

aperfeiçoada, pela união, e que as duas sempre agiam em perfeita harmonia.

(c) *Estruturação da doutrina por João Damasceno.* A teologia da Igreja grega atingiu seu maior desenvolvimento em João Damasceno, pelo que convém notar sua estruturação da doutrina da Pessoa de Cristo. De acordo com ele, o Logos assumiu natureza humana, e não vice-versa, ou seja, não foi o homem Jesus que recebera o Logos. Isso significa que o Logos foi o agente formador e controlador, garantindo a unidade das duas naturezas. O Logos não assumira um indivíduo humano, nem a natureza humana em geral, e sim um indivíduo humano em potencial, uma natureza humana ainda sem o desenvolvimento em uma pessoa ou hipóstase. Através da união entre o Logos e esse homem em potencial, no ventre de Maria, é que este último adquirira existência individual. Apesar de que a natureza humana de Cristo não teria personalidade própria e independente, não obstante teria existência pessoal em e através do Logos. Não seria não-hipostática, mas en-hipostática. Ele ilustra a união das duas naturezas em Cristo com a união de corpo e alma no homem. Há uma interpenetração do divino e do humano em Cristo, uma comunicação dos atributos divinos à natureza humana, de tal maneira que esta última foi deificada, podendo nós também dizer que Deus sofreu na carne. Só a natureza humana teria sido assim afetada, pelo que ela seria puramente receptiva e passiva. O Filho de Deus, agora incluindo Sua completa humanidade, é objeto de adoração por parte da Igreja. Embora haja a tendência de reduzir a natureza humana de Jesus à posição de mero órgão ou instrumento do Logos, admite-se que há a cooperação entre as duas naturezas, como também que uma única Pessoa age e determina em cada natureza. Considera-se a vontade como pertencente à natureza, mas afirma-se que, em Cristo, a vontade humana se tornou a vontade do Deus encarnado.

(d) *Cristologia da Igreja Ocidental.* A Igreja Ocidental permaneceu comparativamente intocada pelas controvérsias que rugiam no Oriente. Parece que, no seu todo, a mente ocidental não estava suficientemente familiarizada com todas as formas de refinadas distinções filosóficas, não podendo assim participar ativamente da discussão de questões tão sutis e profundas como as que dividiam a Igreja Ocidental.

Um novo movimento de pensamento cristológico surgiu na Espanha, entretanto, nos séculos VII e VIII, que se chamou controvérsia adopcionista. O termo “adoção” já era familiar na Espanha desde o Concílio de Toledo, de 675, no qual fora declarado que Cristo era o Filho de Deus por natureza, e não por adoção. O verdadeiro campeão da doutrina adopcionista foi Félix, bispo de Urgela. Ele reputava

Cristo, quanto à Sua natureza divina, isto é, o Logos, como o unigênito Filho de Deus no sentido natural, ao passo que Cristo, por Seu lado humano, seria Filho de Deus por adoção. Ao mesmo tempo, ele buscava preservar a unidade da Pessoa ressaltando o fato que, desde o momento de Sua concepção o Filho do Homem fora envolvido na unidade da Pessoa do Filho de Deus.

Essa teoria, por conseguinte, traça distinção entre uma filiação natural e outra adotiva, a primeira predicada à divindade, e a última à humanidade de Cristo. Félix e seus seguidores baseavam suas opiniões sobre: (1) A distinção de naturezas em Cristo, pois segundo diziam, isso implica na distinção entre dois modos de filiação. (2) Passagens bíblicas que aludem à inferioridade de Cristo, como homem, em relação ao Pai. E (3) o fato que os crentes são filhos de Deus por adoção, sendo também denominados irmãos de Cristo. Isso parece subentender que Cristo, quanto à Sua natureza humana, era um filho de Deus nesse mesmo sentido. E a fim de melhor explicarem sua idéia, distinguiam entre o nascimento natural de Cristo, em Belém, e um nascimento espiritual, que teria tido início por ocasião de Seu batismo, tendo-se consumado na ressurreição. Esse nascimento espiritual é que teria feito de Cristo o Filho adotivo de Deus.

Apesar de que os adversários desse ponto de vista não acusavam os adopcionistas do erro explícito de ensinar dupla personalidade em Cristo, asseveravam que esse era o resultado lógico de uma dupla filiação. Alcuíno, o famoso sábio dos dias de Carlos Magno, opôs-se a Félix e acusou-o de dividir Cristo em dois filhos. Mantinha Alcuíno que nenhum pai pode ter um filho ao mesmo tempo por natureza e por adoção. É fora de dúvida que os adopcionistas laboravam em erro quando atribuíam à natureza humana de Cristo uma espécie de posição alienada, até que veio a participar da filiação divina por meio de um ato especial de adoção. Esse erro foi condenado pelo Sínodo de Frankfurt, em 794.

## **Perguntas para estudo posterior**

A posição de Apolinário tinha algum ponto de contato com o arianismo? Quais interesses ele procurava salvaguardar? Quais vestígios da influência platônica e maniqueana se acham em sua teoria? Qual era sua idéia peculiar do Logos, como arquétipo da humanidade? Quais eram as principais objeções a essa teoria? Em qual sentido o nestorianismo foi reação ao apolinarianismo? Quantos tipos de residência divina Teodoro distinguia? O que provocou o uso do termo *theotokos* a Maria? Cirilo realmente confundia as duas naturezas?



Como se pode explicar a grande confusão corrente sobre o ponto? Qual era o ponto forte do nestorianismo? Como a Igreja enfrentou tal erro? Qual era a idéia de Cirilo sobre a unidade da Pessoa e sobre a relação entre as duas naturezas em Cristo? Qual era o interesse particular do eutiquianismo? Em quais pontos errava ele? Como foi que Leão, em seu *Tome*, estruturou a doutrina de Cristo? Qual o elemento com que Leôncio de Bizâncio contribuiu para a estruturação da doutrina de Cristo? Como surgiu a controvérsia monotelita? O que estava envolvido na mesma, e como foi solucionada? Sobre o que se alicerçava a teoria adopcionista? Os adopcionistas eram realmente nestorianos em seu ponto de vista?

# AS DISCUSSÕES CRISTOLÓGICAS POSTERIORES

## 1. NA IDADE MÉDIA

Durante a Idade Média a doutrina da Pessoa de Cristo não ocupava o primeiro plano. Outros problemas, como aqueles ligados às doutrinas do pecado e da graça e à doutrina da obra de redenção, tinham-se tornado o centro das atenções. Breve indicação dos pontos mais salientes da estrutura de Tomás de Aquino sobre a doutrina de Cristo será suficiente para mostrar como se achava essa questão ao tempo da Reforma.

Quanto à união hipostática em Cristo, Tomás de Aquino aderira à teologia aceita. A Pessoa do Logos ter-se-ia tornado composta após a união, na encarnação, e essa união “impedira” a varonilidade de chegar a uma personalidade independente. Dupla graça se derramara sobre a natureza humana de Cristo, em virtude de sua união com o Logos, a saber: (a) a *gratia unionis*, ou seja, a dignidade resultante da união das naturezas humana e divina, de modo que a natureza humana também se tornou objeto de adoração; e (b) a *gratia habitualis*, a graça da santificação, que fora conferida a Ele como homem, sustentando a natureza humana na sua relação com Deus. O conhecimento humano de Cristo seria duplo, a saber, a *scientia infusa* e a *scientia acquisita*. Em virtude da primeira, Ele podia saber todas as coisas que podem ser conhecidas pelos homens e todas as coisas que podem ser-lhes transmitidas por revelação, um conhecimento perfeito em sua espécie, contudo sujeito às limitações próprias da criatura. E em virtude da segunda, Ele podia saber tudo que pode ser conhecido através das faculdades intelectuais. Não haveria comunicação de atributos entre as naturezas em sentido abstrato, mas atributos tanto humanos quanto divinos poderiam ser atribuídos à Pessoa. A natureza humana de Cristo não seria onipotente, porém seria sujeita às afeições humana, como

tristeza, pesar, medo, admiração e ira. Haveria duas vontades em Cristo, embora a causalidade final pertença à vontade divina. A vontade humana estaria sempre subordinada à divina.

## 2. DURANTE A REFORMA

Há uma peculiaridade na cristologia luterana que merece especial atenção. Lutero se afezrou à doutrina das duas naturezas e sua inseparável união na Pessoa do Logos. Mas sua doutrina da real presença na Ceia do Senhor exigia a idéia que, após a ascensão, a natureza humana de Cristo se tornou onipresente. Isso levou ao ponto de vista luterano do *communicatio idiomatum*, no sentido “que cada uma das naturezas de Cristo permeia a outra (*peridhoresis*), e que Sua humanidade participa dos atributos de Sua divindade”. Neve, *Lutheran Symbolics*, pág. 132. No entanto, se certos atributos divinos, como a onisciência, a onipresença e a onipotência eram atribuídos à natureza humana, havia considerável hesitação em atribuir atributos humanos à natureza divina, e com o tempo esse aspecto da questão foi inteiramente abandonado. Segundo a *Fórmula de Concórdia*, a natureza divina insufla seus atributos à natureza humana, mas o exercício dos mesmos está na dependência da vontade do Filho de Deus. Deve-se notar, entretanto, que a *Fórmula* é muito ambígua, se não mesmo incoerente com suas declarações. (Cf. Schmid, *Doctrinal Theology*, pág. 340). Não admira, pois, que não concordem entre si os próprios teólogos luteranos sobre o assunto.

A doutrina da comunicação de atributos conduziu a uma controvérsia na Igreja Luterana. Os teólogos luteranos evidentemente se deram conta de que a lógica do caso requeria comunicação de atributos na ocasião mesma da união das duas naturezas. Mas, ante essa suposição logo tiveram de enfrentar a questão de como explicar a vida de humilhação retratada nas páginas dos Evangelhos. Foi isso que provocou a disputa entre os teólogos de Giessen e os de Tubingen. Os primeiros diziam que Cristo pusera de lado os divinos atributos recebidos quando da encarnação, ou então usara-os só ocasionalmente; e os últimos, que Ele sempre possuía os mesmos, todavia ocultou-os ou usou-os apenas secretamente. Chemnitz é o mais notório representante da primeira posição, e Brenz da última. A *Fórmula de Concórdia* inclina-se no seu todo para a primeira idéia. E a mesma foi gradualmente prevalecendo no luteranismo. Na obra de Quenstedt, em cujas mãos a doutrina recebeu sua forma final, ensina-se que a presença de poderes estritamente divinos, na varonilidade de Cristo, torna-se mera potencialidade. Entre os luteranos de nossos dias há uma notável

tendência, em alguns deles, de eliminar seus pontos de vista peculiares sobre o *communicatio idiomatum*, moldando-se à posição Reformada de que as propriedades de cada uma das naturezas de Cristo podem ser atribuídas à Pessoa de Cristo. (Cf. *Lectures on the Augsburg Confession*, pág. 91 s.; também Sprecher, *Groundwork of a System of Evangelical Lutheran Theology*, pág. 458).

A mais completa declaração oficial sobre a posição Reformada acerca da doutrina de Cristo se acha na Segunda Confissão Helvética, preparada em 1566. Citamos algumas das mais pertinentes afirmações:

“Portanto, o Filho de Deus é co-igual e consubstancial com o Pai, no que tange à sua divindade; verdadeiro Deus, e não de nome apenas, ou por adoção, ou por favor especial, mas na substância e na natureza... Abominamos, pois, a blasfema doutrina de Ário, a qual foi proferida contra o Filho de Deus... Também ensinamos e cremos que o eterno Filho do eterno Deus foi feito Filho do Homem, da descendência de Abraão e de Davi; não por meio de qualquer homem, como Ebião afirmava, porém que ele foi purissimamente concebido pelo Espírito Santo e nasceu de uma virgem, Maria... Outrossim, o nosso Senhor Jesus Cristo não tinha alma sem sentidos ou sem razão, conforme Apolinário ensinava; nem carne sem alma, como Eunômio ensinava; Ele tinha alma com sua razão e carne com sentidos... Reconhecemos, pois, que existem duas naturezas em um só e mesmo Jesus Cristo, nosso Senhor — a divina e a humana; e dizemos que essas duas estão de tal modo conjugadas ou unidas que não foram eliminadas, confundidas ou misturadas, mas, antes, foram unidas em uma pessoa (as propriedades de cada pessoa inatingidas e permanentes), de tal modo que adoramos um Cristo, nosso Senhor, e não dois... Portanto, assim como detestamos a heresia de Nestor, que fazia dois Cristos de um só e dissolvia a unidade da pessoa, também abominamos a loucura de Eutíquio e a dos monotelitas e monofisitas, que subvertiam a propriedade da natureza humana. Por conseguinte, não ensinamos que a natureza divina em Cristo sofreu, ou que Cristo, de acordo com Sua natureza humana, ainda está no mundo e, assim, em toda parte. Pois nem pensamos nem ensinamos que o corpo de Cristo deixou de ser um verdadeiro corpo após Sua glorificação, ou que o mesmo foi deificado, e deificado de tal maneira que se despiu das propriedades, no tocante a corpo e alma, e se tornou total natureza divina e começou a ser uma única substância; por isso não permitimos nem recebemos as sutilezas inconscientes, e as disputas intrincadas, obscuras e incoerentes de Schwenkfeldt e de outros altercadores vãoos, sobre esse assunto; e também não somos seguidores de Schwenkfeldt”.

### 3. NO SÉCULO XIX

Durante o século XVIII houve notável mudança no estudo acerca da Pessoa de Cristo. Até então o ponto de partida fora predominantemente teológico, e a cristologia resultante era teocêntrica. Os eruditos atarefados na estruturação da doutrina de Cristo começavam com o Logos, a Segunda Pessoa da Trindade, e em seguida buscavam interpretar a encarnação para fazer justiça à unidade da Pessoa do Salvador, mas também à integridade e veracidade de ambas as naturezas. Não obstante, no decorrer do século XVIII houve crescente convicção de que esse não era o melhor método, e que resultados mais satisfatórios poderiam ser obtidos se se começasse mais no centro, a saber, com o estudo do Jesus histórico. Teve início um novo período cristológico. Por mais de um século a atenção foi focalizada sobre o quadro do Salvador que é apresentado nos Evangelhos, e muitos têm ficado tão satisfeitos com os resultados de tal estudo que se referem ao mesmo como redescobrimto de Jesus. Seu ponto de vista era antropológico, e o resultado foi antropocêntrico.

Ora, a declaração de Mackintosh pode ser verdadeira, a saber, que “esses adjetivos não precisam implicar em séria diferença de opinião quanto às conclusões finais”, porquanto “antropocêntrico não precisa ser confundido com humanitário”; entretanto, o fato é que o novo método foi empregado de tal modo que produziu resultados destrutivos, e não construtivos. Sua aplicação se fez aliada a forte aversão para com a autoridade e o sobrenatural, e para com insistente apelo à razão e à experiência. O fator determinante na formação de um conceito apropriado de Jesus não era o que a Bíblia ensina a respeito de Cristo, mas nossos próprios descobrimentos e investigações dos fenômenos de Sua vida e de nossas experiências com Ele. Uma distinção perniciosa e de reverberações distantes se fez entre o Jesus histórico, delineado pelos escritores dos Evangelhos, e o Cristo teológico, fruto da imaginação fértil dos pensadores teológicos dos dias de Paulo em diante, cuja imagem agora se refletiria nos credos da Igreja. O Senhor da Glória foi despido de tudo quanto é sobrenatural — ou quase — e a doutrina concernente a Cristo cedeu lugar aos ensinamentos de Jesus. E Aquele quem a Igreja sempre tivera como objeto de adoração divina, agora se tornou mero mestre de moralidade. Não faltaram tentativas, entretanto, para reter algo da significação religiosa de Cristo Jesus, ao mesmo tempo que havia concepções sobre Ele que se amoldavam ao espírito da época. Limitamo-nos a uma breve indicação de alguns dos pontos de vista mais notáveis referentes a Cristo.

(a) *Ponto de vista de Schleiermacher.* Na cristologia de

Schleiermacher dificilmente se pode dizer que Jesus Se elevou acima do nível humano. A singularidade de Sua Pessoa consiste de possuir Ele um perfeito e ininterrupto senso de união com o divino, além do que Ele cumpriu plenamente o destino do homem em Seu caráter de impecável perfeição. Ele foi o segundo Adão, homem verdadeiro como o primeiro, porém posto em circunstâncias mais favoráveis, tendo permanecido isento de pecado e perfeito na obediência. Ele é o novo cabeça espiritual da raça, capaz de animar e sustentar a vida mais elevada de toda a humanidade. Sua dignidade transcendental acha explicação na presença especial de Deus em Sua vida, em Sua suprema consciência de Deus. Ele é o homem perfeitamente religioso, a fonte de toda verdadeira religião; e mediante a fé viva nEle todos os homens podem tornar-se perfeitamente religiosos. O extraordinário caráter de Cristo frisa o fato que Ele teve origem incomum, porquanto não houve influências hereditárias sobre Ele que Lhe desse tendências pecaminosas. Não é necessário postular o nascimento virginal. Sua Pessoa foi constituída por um ato criador que elevou a natureza humana à plana de perfeição natural.

(b) *Concepção de Kant e de Hegel.* O racionalismo especulativo da Alemanha também dizia ter simpática apreciação por doutrinas especificamente cristãs, encontrando nelas grande depósito de verdades racionais.

(i) O Cristo de Kant. Antes de tudo, o Cristo kantiano meramente era um ideal abstrato, o ideal da perfeição ética. O que salva é a fé nesse ideal, e não em Jesus como uma Pessoa. A Igreja ter-se-ia equivocado quando aplicou a Ele epítetos e concepções que por direito pertencem somente ao ideal ético, que Ele meramente simbolizava. Esse ideal ético, que pairava diante da mente de Deus desde o princípio e que pode ser chamado de Filho de Deus, desceu do céu e se encarnou, na medida em que se materializou na terra numa humanidade perfeita. Isso se revela nas verdades da razão, sendo o conteúdo da fé racional, da qual Jesus foi o mais eminente pregoeiro e pioneiro. Se for isso verdadeiramente apropriado, salvará os homens sem importar qualquer relação de caráter pessoal com Cristo. Esse ponto de vista elimina o evangelho do Novo Testamento, furta-nos nosso Senhor divino, e deixa-nos apenas com um pregador moralista.

(ii) O Cristo de Hegel. Para Hegel, as crenças da Igreja referentes à Pessoa de Cristo são meramente afirmativas gaguejadas dos homens acerca de idéias ontológicas — símbolos que expressam verdades metafísicas. Ele reputa a história humana como o processo de formação de Deus, o auto-desdobramento da razão sob condições do tempo e do espaço. Esse é o único sentido em que o Verbo Se fez carne e habitou

entre nós. Deus encarnou-Se na humanidade, encarnação essa expressiva da unidade entre Deus e o homem. Embora os estudiosos de Hegel difiram quanto à questão se ele concebia a encarnação como algo puramente racial ou se considerava a encarnação singular de Jesus Cristo como seu ponto culminante, parece estar correta esta última interpretação. De acordo com Hegel, a manifestação histórica de Deus em Cristo é encarada de dois ângulos diferentes. A humanidade em geral reputa Jesus como um mestre humano, que nos trouxe a doutrina do reino de Deus e um supremo código de moralidade, e que nos deu um exemplo ao viver de conformidade com seus ensinamentos até à morte. Os crentes, porém, têm um ponto de vista bem superior a isso. A fé reconhece Jesus como ser divino, que confinou a transcendência de Deus. Tudo quanto Ele realiza se torna uma revelação de Deus. NEle o próprio Deus Se aproxima de nós, toca em nós e assim nos eleva para a *consciência divina*. *Aqui encaramos uma identificação panteísta do humano e do divino na doutrina de Cristo*. Naturalmente, a Igreja expressa essa idéia somente de maneira simbólica e imperfeita; a filosofia é que nos daria uma expressão mais perfeita, conforme nos dizem.

(c) *A teoria Kenótica*. Foi feita notável tentativa, na chamada “doutrina kenótica”, para melhorar a estruturação teológica da doutrina da Pessoa de Cristo. O termo *kenosis* figura em Filipenses 2:7, onde se lê que Cristo “se esvaziou a si mesmo, tomando a forma de servo”. O termo grego aqui traduzido por “esvaziou” é *ekenosen*, forma aorista de *kenoo*. Uma errônea interpretação desse trecho se tornou a base bíblica da doutrina kenótica, juntamente com 2 Coríntios 8:9. Essas passagens foram interpretadas como se ensinassem que Cristo, quando de Sua encarnação, Se desfez de Sua divindade. No entanto, há sérias objeções a essa interpretação: (1) conforme mostrou Warfield, a tradução “se esvaziou” é contrária ao sentido usual do termo, que é “tornar-se sem estima” (ver *Christology and Criticism*, pág. 375); e (2) o objeto implícito da ação expressa não é a divindade de Cristo, e sim Seu estado de igualmente com Deus, em poder e glória. O Senhor da glória tornou-Se sem valor, sem importância, ao fazer-Se servo. Contudo, os kenoticistas baseiam sobre essa passagem e sobre 2 Coríntios 8:9 a sua doutrina de que o Logos literalmente Se tornou ou foi transformado em homem, ao reduzir-Se a Si mesmo (perdendo potencialidades), ou no todo ou em parte, até às dimensões de um mero homem, para então aumentar em sabedoria e poder, até que, por fim, recuperou a natureza divina.

Essa teoria evidentemente resultou de um duplo motivo, a saber: (1) o desejo de manter a realidade e a integridade da varonilidade de Cristo;

e (2) o desejo de ressaltar fortemente a grandiosidade da humilhação de Cristo, pois Ele, sendo rico, fez-Se pobre por nossa causa. Ela assumiu várias formas. De acordo com Tomásio o Logos divino, apesar de reter Seus atributos imanentes ou morais de poder absoluto ou liberdade, santidade, veracidade e amor, despiu-Se temporariamente de Seus atributos de onisciência, onipresença e onipotência, ainda que os tenha retomado após a ressurreição. A teoria de Gess, a qual era mais absoluta e coerente, como também mais popular, dizia que o Logos, na encarnação, literalmente cessou em Suas funções cósmicas e em Sua consciência eterna, tendo-Se reduzido de modo absoluto às condições e aos limites da natureza humana, de tal maneira que Sua consciência tornou-se pura consciência de uma alma humana. Isso se parece muito com a idéia de Apolinário. Ebrard, um erudito Reformado, supunha uma vida dupla no Logos. Por um lado, o Logos ter-Se-ia reduzido às dimensões de um homem, tornando-Se dono de uma mera consciência humana; mas, por outro lado, Ele também reteve a exercia as Suas perfeições divinas na vida trinitariana, sem sofrer qualquer solução de continuidade. O mesmo “ego” existiria, ao mesmo tempo, na forma eterna e na forma temporal, mostrando-se infinita e finita por igual modo. E Martensen postula no Logos, durante o tempo de Sua humilhação, uma vida dupla procedente de dois centros sem comunicação entre si. Na qualidade de Filho de Deus, que vivia no seio do Pai, Ele continuava em Sua funções cósmicas trinitarianas, todavia na forma de Logos despotencializado Ele nada sabia dessas funções, e só Se reconhecia ser Deus no sentido em que tal conhecimento é possível às faculdades humanas.

Essa teoria, antes muito popular sob uma forma ou outra, defendida até hoje por alguns, já perdeu grande parte de sua força de atração. Ela subverte a doutrina da Trindade, é contrária à imutabilidade de Deus, e não concorda com aquelas passagens das Escrituras que outorgam atributos divinos ao Jesus histórico. E em sua forma mais absoluta e coerente ensina o que La Touche denomina “encarnação por suicídio divino”.

(d) *Concepção de Dorner da encarnação.* Dorner pode ser considerado o principal representante da escola medianeira sobre a doutrina de Cristo. Ele frisa o fato que Deus e o homem se parecem, e que na natureza essencial de Deus há o impulso de comunicar-Se com o homem. Em face desse fato, a encarnação foi algo necessário, transcendental e historicamente, e teria acontecido mesmo que não houvesse entrado no mundo o pecado. A humanidade de Cristo foi uma nova humanidade, na qual a receptividade do divino, por parte do humano, foi aumentada até ao ponto máximo. Isso era necessário em face do fato que Cristo estava destinado a ser o Cabeça da raça



redimida. Então o Logos, o princípio pré-criacional da revelação e da auto-outorga em Deus, uniu-Se a essa humanidade. Mas a outorga do Logos à nova humanidade não se completou de chofre; a encarnação teria tido natureza progressiva. A cada estágio, sua medida era determinada pela crescente receptividade do divino por parte da natureza humana, só tendo atingido o estágio final na ressurreição. Essa teoria subverte as Escrituras, pois retrata a encarnação como o nascimento de um mero homem, que gradualmente se teria tornado Deus-homem em Sua concepção e nascimento. Na realidade, trata-se de uma nova e sutil forma da velha heresia nestoriana. Outrossim, visto que faz a união em Cristo consistir da união de duas pessoas, torna isso ainda menos inteligível do que se não assim dissesse.

(e) *Posição de Ritschl sobre a Pessoa de Cristo.* Com a exceção única de Schleiermacher, ninguém tem exercido maior influência sobre a teologia atual do que Albrecht Ritschl. Em sua cristologia ele parte da obra de Cristo, e não de Sua Pessoa, enfatizando muito mais a primeira do que a segunda. A obra de Cristo é que teria determinado a dignidade de Sua Pessoa. Cristo seria mero homem, entretanto, face à obra por Ele realizada e ao serviço por Ele prestado, atribuímos-Lhe com justiça o predicado de Deidade. Aquele que realiza obras de Deus pode ser apropriadamente descrito em termos de Deus. Cristo, ao revelar Deus em Sua graça, verdade e poder remidor, para o homem tem o valor de Deus, tendo assim o direito de receber honras divinas. Ritschl não fala sobre a preexistência, a encarnação e o nascimento virginal de Cristo, porque isso não teria ponto de contato com a experiência da fé na comunidade cristã. Sua perspectiva de Cristo, na realidade, é apenas uma contra-parte moderna da interpretação de Paulo de Samosata acerca do Jesus histórico.

(f) *Cristo na teologia moderna.* Com base na moderna idéia da imanência de Deus, que segue linhas panteístas, a doutrina da Pessoa de Cristo com freqüência é apresentada hoje em dia em moldes totalmente naturalísticos. Essas apresentações variam, mas a sua idéia fundamental geralmente é a mesma — a da unidade essencial entre Deus e o homem. Cristo teria diferido dos demais homens somente por ter maior consciência de Deus nEle imanente, razão porque Cristo seria a mais elevada revelação do Ser Supremo, em Sua palavra e obra. Todos os homens seriam essencialmente divinos, já que Deus está imanente em todos e que todos são filhos de Deus, e são diferentes dEle apenas quanto ao grau. Ter-se-ia Ele destacado apenas por causa de Sua maior receptividade pelo divino e devido à Sua superior consciência de Deus.

## Perguntas para estudo posterior

Quais erros antigos foram virtualmente revividos por Roscelino e Abelardo? Qual era o niilismo cristológico em voga entre os discípulos de Abelardo? De que maneira Pedro Lombardo via a Cristo? Os escolásticos trouxeram à primeira plana quaisquer pontos de vista novos? Qual era a definição de personalidade, postulada por Boécio, geralmente aceita pelos escolásticos? Foi Lutero o ocasionador do ponto de vista caracteristicamente luterano do *Communicatio idiomatum*? Onde se pode encontrar a cristologia luterana oficial? Como se pode explicar as apresentações aparentemente contraditórias da Fórmula de Concórdia? Quais diferenças cristológicas houve na Igreja Luterana? Quais objeções existem ao ponto de vista luterano de que se podem predicar atributos divinos à natureza humana? Em que os luteranos e os reformados diferem quanto à interpretação sobre Filipenses 2:5-11? Em que se diferenciam a cristologia reformada e a luterana? Qual é a principal diferença entre as discussões cristológicas dos dois últimos séculos e aquelas dos séculos anteriores? Quais as diferenças entre as cristologias de Kant e Hegel, por um lado, e de Schleiermacher e Ritschl, por outro lado? Quais objeções existem à doutrina kenótica? Quais são as características censuráveis da cristologia do modernismo?

---

**DOUTRINA DO PECADO E DA  
GRAÇA E DOUTRINAS AFINS**

---

# ANTROPOLOGIA DO PERÍODO PATRÍSTICO

## 1. IMPORTÂNCIA DOS PROBLEMAS ANTROPOLÓGICOS

Enquanto as controvérsias cristológicas agitavam o Oriente, outros problemas, como os do pecado e da graça, do livre-arbítrio e da divina predestinação, estava vindo à tona no Ocidente. Sua importância dificilmente pode ser superestimada do ponto de vista do cristianismo prático. Sua relação com a obra da redenção ainda é mais diretamente evidente do que no caso das questões cristológicas. Nesse campo é que se acham as principais linhas demarcatórias entre as grandes divisões do cristianismo. Cunningham declara: “Nunca houve, de fato, muita evidência de verdadeira religião pessoal sempre que a divindade do Filho de Deus tem sido negada; mas com freqüência tem havido profissão de sã doutrina sobre essa questão, de há muito mantida, onde tem havido pouca religião verdadeira. Por outro lado, não só nunca houve muita religião genuína onde não tem havido profissão de doutrina substancialmente hígida em relação aos pontos envolvidos na controvérsia pelagiana, entretanto também — e esse é o ponto de contraste — a decadência da religião autêntica sempre foi acompanhada, em grande medida, pelo erro doutrinário sobre esses temas; a ação e a reação de uma coisa sobre a outra é algo imediato e manifesto”. *Historical Theology* I, pág. 321.

## 2. ANTROPOLOGIA DOS PAIS GREGOS

O interesse principal dos Pais gregos jazia no campo da teologia e da cristologia, e mesmo quando abordavam questões antropológicas, faziam-no superficialmente. No pensamento deles havia um certo dualismo acerca do pecado e da graça, resultando em apresentações bastante confusas, com ênfase preponderante sobre doutrinas que

exibem manifesta afinidade com os ensinamentos posteriores de Pelágio, e não com os de Agostinho. Pode-se dizer, até certo ponto, que eles prepararam o caminho para o pelagianismo. Em nossa breve discussão deve ser suficiente a mera indicação das principais idéias que prevaleciam entre eles.

Seu ponto de vista do pecado foi, sobretudo no princípio, influenciado em grande parte por sua oposição ao gnosticismo, com ênfase sobre a necessidade física do mal e sua negação da liberdade da vontade. Frisavam o fato que a criação de Adão à imagem de Deus não envolveu sua perfeição ética, e sim somente a perfeição moral de sua natureza. Adão podia pecar, e pecou, e assim é que ficou sob o poder de Satanás, da morte e da corrupção pecaminosa. Essa corrupção física se propagou à raça humana, embora ela mesma não seja pecado e nem tenha envolvido a humanidade na culpa. Não há pecado original no sentido estrito do termo. Não negam a solidariedade da raça humana, mas admitem seu liame físico com Adão. Essa ligação, entretanto, se relaciona só com a natureza corporal e sensual, que se propaga de pai para filho, todavia não com o lado superior e racional da natureza humana, o qual, em cada caso, é uma direta criação de Deus. Não exerce nenhum efeito imediato sobre a vontade, porém afeta a mesma apenas de modo mediato, através do intelecto. O pecado sempre se origina no livre-arbitrío do homem, sendo resultado da fraqueza e da ignorância. Conseqüentemente, não se pode considerar culpados aos infantes, porquanto herdaram somente a corrupção física.

Deve-se notar, contudo, que houve alguns desvios desse ponto de vista geral. Orígenes, embora admitindo que certa poluição hereditária se apegava a cada um desde o nascimento, pensava residir a explicação disso na queda pré-natal ou pré-temporal da alma, e chegou bem perto da doutrina do pecado original. E Gregório de Nissa chegou ainda mais perto de ensinar essa doutrina. No entanto, até mesmo o grande Atanásio e Crisóstomo evitavam-na escrupulosamente.

Naturalmente, a doutrina da graça divina que prevalecia nos ensinamentos dos Pais gregos foi profundamente influenciada e determinada sobretudo por sua concepção do pecado. No todo, a maior ênfase recaía sobre o livre-arbitrío do homem, e não sobre as operações da graça divina. Não é graça de Deus, mas o livre-arbitrío humano que toma a iniciativa na obra da regeneração. No entanto, apesar de começar a obra, ele não pode completá-la sem a ajuda divina. O poder de Deus coopera com a vontade humana, capacitando-a a abandonar o mal e a fazer aquilo que é agradável aos olhos de Deus. Esses Pais nem sempre fizeram clara distinção entre o bem que o homem natural é capaz de fazer e aquele bem espiritual que requer a força capacitadora do Espírito Santo.

### 3. SURGIMENTO GRADUAL DE OUTRA POSIÇÃO NO OCIDENTE

Essa antropologia grega também influenciou mais ou menos o Ocidente nos séculos II e III d.C., mas nos séculos III e IV d.C., ia-se manifestando gradualmente o germe da doutrina que se destinava a tornar-se prevalecente no Ocidente, sobretudo nas obras de Tertuliano, Cipriano, Hilário e Ambrósio.

O traducionismo de Tertuliano substituiu o criacionismo que foi postulado pela teologia grega, e isso mostrou ser o caminho para a idéia do pecado inato, em distinção do mal inato. Sua famosa máxima era *Tradux animae, tradux peccati*, isto é, a propagação da alma envolve a propagação do pecado. Ele casava sua doutrina de traducionismo a uma teoria de realismo, segundo a qual Deus teria sido criador da natureza humana genérica, tanto corpo quanto alma, individualizando-a por meio da procriação. Nesse processo, a natureza não perde suas qualidades distintivas, mas continua sendo inteligente, racional e voluntária em todos os pontos e em cada uma de suas individualizações, de tal modo que suas atividades não cessam de ser atividades racionais e responsáveis. O pecado da natureza humana original continua sendo pecado, em todas as existências individuais dessa natureza. Tertuliano representa apenas o começo da antropologia latina, e algumas de suas expressões lembram-nos ainda de alguns dos ensinamentos dos Pais gregos. Ele alude à inocência dos infantes, porém provavelmente supõe tal coisa somente no sentido relativo que estão livres de pecados vigentes; e não nega inteiramente a liberdade da vontade. E embora ele reduzisse a eficiência humana a um mínimo, algumas vezes ele usava linguagem que soa como a teoria sinérgica da regeneração, ou seja, a teoria de que Deus e o homem operam juntos na regeneração.

Nos escritos de Cipriano há a tendência crescente na direção da doutrina da pecaminosidade original do homem, bem como da renovação monenergética da alma. Parece que ele defendia que a culpa do pecado original não é tão grande quanto a de pecados fatuais. A doutrina de uma natureza pecaminosa, em distinção a uma natureza corrupta, ainda é mais claramente asseverada do que nos escritos de Ambrósio e Hilário. Eles ensinam com clareza que todos os homens pecaram em Adão, pelo que nascem em pecado. Ao mesmo tempo, porém, não postulam a total corrupção da vontade humana, em consequência do que aderiam à teoria sinérgica da regeneração, embora pareçam mais incertos e contraditórios nessa questão do que o foram alguns dos primeiros Pais. Considerando todos os pontos, encontramos neles gradual preparação para o ponto de vista de Agostinho sobre o pecado e a graça.

## **Perguntas para estudo posterior**

Quais foram os principais representantes da teologia grega no princípio? Em que sua oposição ao gnosticismo influenciou sobre sua antropologia? O platonismo exerceu qualquer efeito sobre isso? Qual era a concepção deles sobre a condição original do homem? A Queda recebe a devida ênfase nos ensinamentos deles? Como você justifica a concepção de pecado que tinham como corrupção, e não tanto como culpa? Como concebiam eles a propagação do pecado? Quais foram os principais representantes da teologia latina no princípio? Qual era a diferença entre a antropologia deles e a do Oriente? De que maneira se pode explicar essa diferença? Como diferem um do outro criacionismo e traducionismo?

# DOCTRINAS PELAGIANA E AGOSTINIANA DO PECADO E DA GRAÇA

## 1. AGOSTINHO E PELÁGIO

As idéias de Agostinho sobre o pecado e a graça foram moldadas, em certa medida, por suas profundas experiências religiosas, durante as quais passou por grandes conflitos espirituais, até emergir finalmente na plena luz do evangelho. Em suas *Confissões* ele nos conta que se afastou da vereda da moralidade e da religião, buscou refúgio no maniqueísmo e quase caiu vítima de seus laços, até que por fim se voltou para Cristo. Nunca esteve realmente sossegado durante os anos de seus desvios, e Ambrósio foi o instrumento usado para conquistá-lo de volta para a fé. Sua conversão ocorreu num jardim de Milão, após profunda agitação, lágrimas e oração. Foi batizado em 387, e tornou-se bispo de Hipona no ano de 395. Alguns percebem traços de influência maniqueísta em seus melancólicos pontos de vista da natureza humana como algo fundamentalmente mau, bem como em sua negação da liberdade da vontade. Todavia, é mais provável que foi exatamente seu senso de maldade inerente e de servidão espiritual que o levou a voltar-se para o maniqueísmo por algum tempo, porquanto ele combate os maniqueanos exatamente nesses pontos, sustentando que a natureza humana não era original e necessariamente má, e insistindo sobre certa medida de liberdade, como base da responsabilidade humana.

Pelágio era homem de tipo inteiramente diverso. Fazendo uma comparação entre os dois, diz Wiggers: "O caráter dos dois era diametralmente oposto. Pelágio era homem tranqüilo, tão livre de misticismo como de aspirações ambiciosas; e quanto a isso, sua



maneira de pensar e de agir deve ter sido totalmente diferente da de Agostinho... Portanto, ambos pensavam de modo diverso, segundo a sua fisionomia espiritual totalmente diferente; e ambos, além disso, fatalmente entrariam em choque, assim que surgisse uma ocasião externa para tanto". *Augustinianism and Pelagianism*, pág. 47. Pelágio era um monge britânico, de vida austera, de caráter ímpoluto, de temperamento equilibrado; e talvez por essas exatas razões fosse desconhecedor daqueles conflitos da alma, daquelas lutas contra o pecado, daquelas profundas experiências com uma graça todo-renovadora, que tiveram profunda influência no moldar do pensamento de Agostinho.

Algumas vezes faz-se a pergunta se o agostiniano não foi apenas uma reação contra o pelagianismo e, portanto, em grande parte determinado pelo seu antípoda. Pode-se dizer, no entanto, que em suas formas originais os dois pontos de vista foram desenvolvidos independentemente, antes de seus autores terem conhecido os ensinamentos um do outro. Ao mesmo tempo, não se pode negar o fato que quando os dois se ocuparam em combate mortal, a declaração fundamental do agostiniano foi determinada, em alguns dos seus detalhes, pelo pelagianismo, e vice-versa. Ambos expunham elementos que já estavam presentes nos escritos dos Primitivos Pais da Igreja.

## 2. POSIÇÃO DE PELÁGIO SOBRE O PECADO E A GRAÇA

As mais importantes questões que foram debatidas entre Pelágio e Agostinho envolveram o livre-arbítrio e o pecado original. Conforme Pelágio, Adão, ao ser criado por Deus, não fora dotado de santidade positiva. Sua condição original era neutra, nem santa nem pecaminosa, mas com capacidade tanto para bem como para o mal. Teria uma vontade livre e inteiramente indeterminada, o que o capacitava a escolher com igual facilidade qualquer dessas alternativas. Podia pecar ou refrear-se do pecado, conforme lhe conviesse. Sua mortalidade não dependia de sua escolha, pois fora criado mortal no sentido que já estava sujeito à lei da morte. Sem qualquer mau antecedente em sua natureza, que de qualquer maneira pudesse determinar o curso de sua vida, ele escolheu o pecado. Sua queda no pecado prejudicou exclusivamente a ele mesmo, e não tolheu a natureza humana para o bem. Não existe transmissão hereditária de natureza pecaminosa ou de culpa e, conseqüentemente, inexistente tal coisa como o pecado original. O homem continua nascendo na mesma condição em que Adão estava antes da Queda. Está isento não só de culpa, como também de poluição. Não existem tendências e desejos maus em sua natureza que, inevitavel-

mente, resultem em pecado. A única diferença entre um homem e Adão é que aquele conta com o mau exemplo à sua frente. O pecado não consiste de afeições ou desejos errôneos, mas somente de atos separados da vontade. E em cada caso depende da escolha voluntária do indivíduo. De fato, o homem não precisa pecar. Tal como Adão, ele é dotado de perfeita liberdade de vontade, com capacidade de escolha ou de indiferença, de tal modo que, a qualquer instante ele pode escolher o bem ou o mal. E o próprio fato que Deus ordena ao homem praticar o bem é prova positiva de que ele é capaz de cumpri-lo. Sua responsabilidade está na medida de sua capacidade. Se, a despeito disso, o pecado é universal — e Pelágio admitia que assim é — isso se deve somente a uma educação errada, ao mau exemplo, a um hábito de pecar desde há muito estabelecido. Ao voltar-se do mal para o bem, o homem não depende da graça de Deus, embora a operação desta seja uma decisiva vantagem, ajudando-o a conquistar o mal em sua vida. Não obstante, a graça da qual Pelágio fala nessa conexão não consiste de uma operação interna da energia divina, ou noutras palavras, da influência do Espírito Santo, que inclina a vontade e capacita o homem para praticar aquilo que é bom, porém tão-somente de dons externos e de dotações naturais, como é o caso, por exemplo, da natureza racional do homem, das revelações divinas nas Escrituras, e do exemplo de Jesus Cristo. Embora houvesse pouquíssimo lugar para o batismo de infantes dentro de tal sistema, Pelágio opinava que eles deveriam ser batizados, ainda que reputasse tal batismo como mero rito de consagração ou como antecipação do perdão futuro. De modo bastante ilógico, ele tomava a posição que as crianças estão excluídas do reino dos céus, embora não estejam excluídas de um estado inferior de bem-aventurança, o qual se chama de vida eterna.

### 3. POSIÇÃO DE AGOSTINHO SOBRE O PECADO E A GRAÇA

A posição de Agostinho sobre o pecado e a graça sem dúvida foi influenciada um tanto por suas primeiras experiências religiosas e pelos ensinamentos errôneos do sistema de Pelágio; mas foi determinada primariamente pelo seu cuidadoso estudo da Epístola aos Romanos e pela sua concepção geral da alma em suas relações com Deus. Ele considerava o homem, mesmo em seu estado antes da Queda, como absolutamente dependente de Deus para que pudesse concretizar seu destino.

(a) *Sua idéia do pecado.* Em oposição aos maniqueanos Agostinho destacava fortemente o caráter voluntário do pecado. Ao mesmo tempo, cria que o ato de pecado pelo qual a alma perdeu contato com

Deus subjugou-a ao mal necessário. Em resultado da entrada do pecado no mundo, o homem não pode mais querer o verdadeiro bem, o qual está alicerçado sobre o amor de Deus, nem pode concretizar o seu verdadeiro destino, mas antes, vai afundando cada vez mais em servidão. Isso não significa, porém, que perdeu todo o senso de Deus, pois na verdade continha a aspirar por Deus.

Agostinho não considera o pecado como algo positivo, e sim como negação ou privação. Não se trata de um mal substancial adicionado ao homem, mas de um *privatio boni*, privação do que é bom. Para ele, a raiz básica do pecado está naquele amor-próprio que tomou o lugar do amor a Deus. O resultado geral da deserção do homem se vê na concupiscência, no poder desordenado dos desejos sensuais, em oposição à lei da razão, que é da alma. A morte resultou do pecado e da perturbação por ele introduzida. O homem fora criado como ser imortal, o que não significa que estava fora do alcance da morte, porém que tinha a capacidade de imortalidade corpórea. Se ele se tivesse mostrado obediente, teria sido confirmado na santidade. Do estado da *posse non peccare et mori* (capacidade de não pecar e morrer), teria passado para o estado de *non posse peccare et mori* (incapacidade de pecar e morrer). Pecou, entretanto, e em conseqüência entrou no estado de *non posse non peccare et mori* (incapacidade de não pecar e morrer).

Através do vínculo orgânico entre Adão e seus descendentes é que aquele transmite a eles a sua natureza caída, juntamente com a culpa e a corrupção que lhe segue o rastro. Agostinho concebe a unidade da raça humana não de modo federal, e sim, realista. Toda a raça humana estava germinalmente presente no primeiro homem, pelo que também ela realmente pecou em Adão. A raça não é individualmente constituída, isto é, de grande número de indivíduos relativamente independentes, mas é organicamente constituída, isto é, de grande número de individualizações, que são porções orgânicas daquela natureza humana genérica que se achava presente em Adão. Por conseguinte, o pecado da natureza humana foi o pecado de todas as suas individualizações.

Em resultado do pecado, o homem ficou totalmente depravado e incapaz de qualquer bem espiritual. Agostinho não nega que a vontade continua dotada de certa liberdade natural. Ela ainda é capaz de atos que são civilmente bons, e de um ângulo inferior são até dignos de louvor. Ao mesmo tempo ele mantém que o homem, separado de Deus, sobrecarregado como está de pecado, e sob o domínio do mal, não pode querer aquilo que é bom aos olhos de Deus. Segundo ele vê as coisas, só é bom aos olhos de Deus aquilo que se origina do motivo de amor a Deus.

(b) *Sua idéia da graça.* A vontade do homem precisa ser renovada, e isso é obra exclusiva de Deus, do começo ao fim — uma operação da graça divina. É mister nos resguardarmos de possíveis mal entendidos aqui. Quando Agostinho atribui a renovação do homem exclusivamente à graça, e nessa conexão fala de “graça irresistível”, não queria dar a entender que a graça divina se impõe à vontade, contrária à natureza do homem como agente livre, mas antes, que ela de tal maneira altera a vontade do homem que este escolhe voluntariamente aquilo que é bom. A vontade do homem é renovada, e assim lhe é restaurada sua autêntica liberdade. Deus pode operar e realmente opera sobre a vontade do homem de tal maneira que este, de sua livre escolha, se volta para a virtude e para a santidade. Dessa maneira, pois, a graça de Deus torna-se a fonte de todo o bem no homem.

Pelo que já foi dito, segue-se que a doutrina de regeneração ensinada por Agostinho é inteiramente monenergética. É necessária a operação do Espírito Santo, não meramente com o propósito de suprir uma deficiência, porém para a completa renovação da íntima disposição do homem, para que ele seja levado à conformidade espiritual com a lei. Diz Shedd: “A graça é conferida ao homem pecaminoso não porque ele crê, mas para que creia; pois a própria fé é um dom de Deus”. A eficiência divina na regeneração resulta na conversão do pecador, na qual se pode dizer que o homem coopera. Agostinho distingue vários estágios na obra da graça divina, aos quais ele denomina de “graça preveniente”, “graça operante” e, finalmente, “graça cooperadora”. No primeiro estágio, o Espírito de Deus emprega a lei para produzir o senso de culpa e de pecado; no segundo, Ele usa o evangelho para produzir aquela fé em Cristo e na Sua obra expiatória que floresce na justificação e na paz com Deus; e no terceiro, a vontade renovada do homem coopera com Ele na obra de santificação, que se prolonga pela vida inteira. Inclusas na obra da graça estão a inteira renovação do homem à imagem de Deus e a transformação espiritual do pecador num santo. Dificilmente ele se atém à linha mestra de seu pensamento quando ensina que a Igreja é uma despenseira mais ou menos independente da graça divina, ou quando fala em regeneração batismal.

A exposição de Agostinho sobre a graça de Deus como causa eficiente da salvação, conduziu à sua doutrina da predestinação. O que Deus faz no tempo, em prol da graciosa renovação do pecador, é o que Ele determinou fazer em Seu plano eterno. A princípio, Agostinho manifestou a tendência de considerar a predestinação como contingente à presciência divina, apresentando Deus como Aquele que elegera aqueles que Ele sabia que haveriam de crer. Na realidade, isso faz a predestinação depender da prevista livre ação do homem. Mas logo

percebeu que a coerência e uma justa interpretação das passagens relevantes das Escrituras exigiam que ele considerasse a escolha humana do bem e a sua fé em Cristo, como outros tantos efeitos da graça divina; e assim modificou, de acordo com isso, a sua doutrina da predestinação. Usualmente ele via a predestinação em conexão com a salvação do pecador, e chegou a afirmar que essa poderia ser chamada: salvação vista *sub specie aeternitatis* (do ponto de vista da eternidade). No tocante aos não-eleitos, ele concebia o decreto de Deus como mera omissão. A reprovação diferiria da eleição no fato que aquela não é acompanhada por qualquer eficiência divina para garantir o resultado tencionado. Entretanto, se Agostinho foi um estrito defensor da predestinação, nos seus ensinamentos também há um elemento estranho ao seu pensamento principal, a saber, a idéia de que a graça da regeneração pode vir a ser perdida novamente. Ele dizia que somente aqueles que são regenerados *e perseveram*, ou em quem, após a perda, a graça da regeneração é restaurada, é que são finalmente salvos. Contudo, há uma característica equilibradora na sua assertiva de que os eleitos jamais morrem em condição não-regenerada.

#### 4. CONTROVÉRSIAS PELAGIANAS E SEMI-PELAGIANAS

Na controvérsia pelagiana, foram submetidos a teste as idéias de Agostinho sobre o pecado e a graça. Não é de admirar que seus pontos de vista tivessem sido contrariados, pois os problemas envolvidos nunca haviam ainda sido discutidos de modo completo. A Igreja Oriental ressaltava preferencialmente o elemento de liberdade na natureza humana, em oposição à idéia pagã da sorte ou destino. Admitia-se que a natureza humana é corrupta, tendo ficado sujeita a Satanás, às tentações sensuais e à morte; e que a nova vida era comunicada quando do batismo. No cômputo geral, os Pais gregos se contentavam em colocar a graça de Deus e o livre-arbítrio lado a lado.

Em face de tudo isso, foi perfeitamente natural que a posição de Agostinho, que derivava tudo da graça divina, incluindo o livre-arbítrio, tivesse entrado em colisão com a tendência oposta, representada por Pelágio. Os dois sistemas eram antípodas absolutos. Pelágio expôs seus pontos de vista primeiramente em Roma, de 409 a 411 d.C. Seu sistema foi introduzido na Igreja da África do Norte, por seu discípulo, Celéstio. Ao mesmo tempo, Pelágio se dirigiu à Palestina para propalar suas idéias. A questão do seu desvio dos ensinamentos geralmente aceitos pela Igreja foi ventilada em vários concílios. Em 412, Celéstio foi declarado herege em Cartago, tendo sido escomungado ao negar-se ao retratamento. O próprio Pelágio foi acusado de heresia

perante os sínodos de Jerusalém e Dióspolis (também na Palestina), mas por meio de explicações plausíveis e por haver qualificado diversas de suas declarações, conseguiu satisfazer aos seus juízes, tendo sido inocentado (414-416). No ano de 416, o pelagianismo foi condenado como uma hereisa, pelos sínodos de Mileve e Cartago, e essa decisão foi finalmente endossada pelo vacilante bispo de Roma, Zózimo, que antes havia entregue a Pelágio um certificado de ortodoxia, em 418. Finalmente, em 431, o Concílio de Éfeso, que condenou o nestorianismo, também baixou sentença condenatória contra o pelagianismo.

Entre os extremos do agostinianismo e do pelagianismo, apareceu um movimento intermediário, que na história ficou conhecido como Semi-Pelagianismo. Para dizer a verdade, essa posição intermediária serviu para frisar claramente — como nenhuma outra coisa poderia ter feito — que somente um sistema como o de Agostinho, com sua forte coerência lógica, poderia manter-se firme contra os assaltos de Pelágio. O semi-pelagianismo fez a fútil tentativa de evitar todas as dificuldades dando lugar tanto à graça divina como ao livre-arbítrio humano como fatores coordenados da renovação do homem, e alicerçando a predestinação sobre a fé e a obediência previstas. Não negava a corrupção humana, mas considerava que a natureza do homem fora enfraquecida ou enfermada, e não fatalmente prejudicada pela Queda. A natureza humana caída retém certo elemento de liberdade, em virtude do que pode cooperar com a graça divina. A regeneração é o produto conjunto de ambos os fatores, todavia seria realmente o homem, e não Deus, quem dá começo à obra.

As idéias semi-pelagianas se espalharam sobretudo na Gália. O seu principal representante era Cassiano, abade de Massília (atual Marselha). Também encontraram hábeis defensores em Fausto de Régio e Genádio de Massília. Faltava-lhes, contudo, coerência interna, não podendo eles sustentar-se em debate contra um sistema tão compacto e bem estruturado como era o agostinianismo. O sistema semi-pelagiano foi condenado por ocasião do importante Concílio de Orange, que vindicou um agostinianismo moderado.

A doutrina agostiniana do pecado e da graça foi adotada como antropologia do Ocidente, embora sua aceitação jamais tenha sido geral, mesmo ali. Homens influentes, como Leão e Gregório, Bede e Alcuíno, aderiram à mesma, posto nunca terem sido tão positivos e inflexíveis quanto Agostinho, ao asseverarem a preterição e reprovação dos perdidos. Punham grande ênfase sobre a escravização da vontade humana, bem como sobre a absoluta necessidade da graça divina na renovação. Pode ser dito que os mais importantes líderes da

Igreja permaneceram leais à porção mais prática da antropologia agostiniana, durante os dois ou três séculos que se seguiram a Agostinho. E o Sínodo de Orange adotou um agostinianismo moderado, como doutrina da Igreja. Tanto o pelagianismo como o semi-pelagianismo foram condenados como contrários à fé ortodoxa. A doutrina agostiniana da salvação unicamente pela graça foi vitoriosa, mas a doutrina da graça irresistível da predestinação foi suplantada pela idéia da graça sacramental do batismo. E a doutrina da predestinação dupla — predestinação também para o mal — foi abandonada em 529. Gradualmente, o declínio geral que houve na igreja católica romana a conduziu na direção descendente do semi-pelagianismo, que desde há muito garantia base segura no Oriente. No decorrer do tempo, a Igreja latina adotou a antropologia da Igreja grega, tendo aderido à mesma desde então.

### **Perguntas para estudo posterior**

No que diferia a antropologia do Oriente da do Ocidente? As doutrinas de Pelágio e Agostinho eram novas na Igreja? Qual era o erro fundamental de Pelágio? Em que a doutrina do livre-arbítrio afeta as doutrinas do pecado e da graça? Por que ele frisava o livre-arbítrio humano? A doutrina do livre-arbítrio é psicologicamente exequível? Por que é insuficiente a sua explicação da universalidade do pecado? Qual era sua concepção da graça de Deus? E que valor ele lhe dava? Ele negava totalmente a graça como uma energia espiritual interna? Que base bíblica ele tinha para a sua doutrina? Qual a concepção de Agostinho sobre a liberdade da vontade, antes e depois da Queda? Ele atribuía um caráter voluntário ao pecado ou não? Ele reputava ou não a concupiscência como um pecado? Como você justifica sua ênfase sobre o pecado como uma privação? Sua doutrina do pecado original ultrapassava à dos mais antigos Pais? Nesse caso, de que maneira? De que modo sua doutrina do pecado e da graça o levou à sua doutrina da predestinação? Que idéia fazia ele do decreto de reprovação?

# ANTROPOLOGIA DA IDADE MÉDIA

## 1. IDÉIAS DE GREGÓRIO O GRANDE

Gregório o Grande, nascido em Roma cerca de 540, era estudante diligente de Agostinho, Jerônimo e Ambrósio. Suas inclinações religiosas levaram-no a renunciar ao mundo, e após o falecimento de seu pai ele devotou suas riquezas a boas obras, particularmente à ereção de mosteiros, para a promoção de uma vida puramente contemplativa. Tendo sido eleito papa por unanimidade, em 590, só aceitou a posição com grande relutância. Embora não fosse pensador original, tornou-se autor de grande reputação e muito fez por disseminar a sã doutrina. Depois de Agostinho, foi a autoridade de maior influência na Igreja. De fato, durante a Idade Média, Agostinho era entendido somente conforme interpretado por Gregório. Por essa razão, a história da doutrina na Idade Média forçosamente começa com ele.

O agostinianismo de Gregório era um tanto atenuado. Ele explica a entrada do pecado no mundo através da fraqueza humana. O primeiro pecado de Adão foi um ato livre, no qual desistiu do seu amor a Deus e tornou-se sujeito à cegueira e à morte espirituais. Através do pecado do primeiro homem, todos os homens se tornaram pecadores e, como tais, sujeitos à condenação. Isso soa como Agostinho, mas Gregório nunca levou essas idéias à sua conclusão lógica. Ele considerava o pecado mais como uma fraqueza ou doença do que como culpa, e ensinava que o homem não perdera a liberdade, porém somente a bondade da vontade. Paralelamente a isso, todavia, ele frisava que sem a graça não pode haver nem salvação e nem quaisquer méritos humanos. A obra da redenção tem início com a graça de Deus. A graça preveniente faz os homens quererem o bem, e a graça subsequente capacitam-nos a pô-lo em prática. A transformação do homem começa no batismo, o que cria fé e cancela a culpa dos pecados passados. A vontade é renovada e o coração se repleta do amor de Deus, e assim o homem é capacitado a merecer algo da parte de Deus.

Gregório só reteve a doutrina da predestinação sob forma modifi-



cada. Se ele fala da graça irresistível e da predestinação como um conselho secreto de Deus, concernente ao número certo e definido de eleitos, isso só se daria como algo alicerçado sobre a presciência de Deus. Deus designaria um certo número definido para a salvação, pois saberia que eles iriam aceitar o evangelho. Contudo, ninguém poderia ter certeza de sua próprio eleição, ou a de qualquer outra pessoa.

## 2. A CONTROVÉRSIA GOTTSCHALKIANA

Ocasionalmente Agostinho aludira a uma dupla predestinação, e Isidoro de Sevilha continuou escrevendo como se ela fosse dupla. Mas muitos dos seguidores de Agostinho dos séculos VII, VIII e IX já haviam perdido de vista esse duplo caráter da predestinação, interpretando-a conforme Gregório fizera. Surgiu então Gottschalk, que só achava descanso e paz para a sua alma na doutrina agostiniana da eleição, contendendo vigorosamente pelo dupla predestinação, ou seja, tanto dos salvos quanto dos perdidos. Ele se mostrou cauteloso, entretanto, em limitar a eficiência divina à porção remidora e à produção da santidade, e em considerar o pecado meramente como objeto de um decreto permissivo que, não obstante, tornou-o certo. Ele rejeitava explicitamente a idéia de uma predestinação baseada sobre a presciência, pois isso tornaria um decreto divino dependente dos atos humanos. A presciência meramente acompanha a predestinação e confirma a sua justiça.

Sofreu ele muita oposição sem base. Seus oponentes não o compreenderam, assacando contra ele a acusação comum de que seus ensinamentos tornavam Deus autor do pecado. Sua doutrina foi condenada em Maience, em 848, e no ano seguinte ele foi açoitado e sentenciado ao aprisionamento perpétuo. Seguiu-se um debate, no qual vários teólogos influentes, como Prudêncio, Retramno, Remígio e outros, defenderam a doutrina da dupla predestinação como agostiniana, enquanto que especialmente Rabano e Hincmar de Rheims a atacaram. Entretanto, no fim essa controvérsia mostrou ser pouco mais do que um debate em torno de palavras. Tanto os defensores como os atacantes eram semi-pelagianos de coração. Expressavam a mesma idéia de ângulos diferentes. Os primeiros aludiam, com Agostinho, a uma dupla predestinação, porém baseavam a reprovação sobre a presciência, enquanto que os últimos aplicavam o termo "predestinação" somente à eleição para a vida, e igualmente alicerçavam a reprovação sobre a presciência. Ambos subscreviam à idéia da graça sacramental, temendo que a teoria estrita da predestinação viesse a depreciar os sacramentos, furtando-lhes o valor espiritual e reduzindo-os a meras formalidades.

As decisões dos Concílios de Quierci e Valência concordaram inteiramente com aqueles pontos de vista; no primeiro foram reproduzidas as posições dos atacantes, e no último as dos defensores. A declaração do Concílio de Valência reza: “Confessamos a predestinação dos eleitos para a vida, bem como a predestinação dos ímpios para a morte; mas que, na eleição dos salvos, a misericórdia de Deus antecede os bons méritos, ao passo que na condenação dos que perecerão os maus méritos antecedem o justo juízo de Deus. Na predestinação, sem embargo, Deus determinou somente aquelas coisas que Ele mesmo faria, ou com base na misericórdia gratuita ou com base em juízo justo... Mas que nos ímpios Ele teve presciência da iniquidade porque procede deles; e não a predestina, posto não proceder d’Ele”. Citado por Seeberg, *History of Doctrines*, II, pág. 33. Esses Concílios ocorreram em 853 (Quierci) e 855 (Valência).

### 3. A CONTRIBUIÇÃO DE ANSELMO

Houve um grande pensador, durante a Idade Média, que não só reproduziu a antropologia agostiniana, como também fez contribuição positiva à mesma, a saber, Anselmo de Canterbury.

(a) *Sua doutrina do pecado*. Ele frisava a doutrina do pecado original, mas destacava o fato que o termo “original” não se refere à origem da raça humana, e sim ao indivíduo na atual condição das coisas. Em sua opinião o pecado original poderia ser chamado *peccatum naturale* (pecado natural), embora não pertencente à natureza humana como tal, antes represente uma condição para a qual ela foi trazida desde a criação. Por causa da Queda, ficou o homem culpado e poluído; e tanto a culpa quanto a poluição são agora transmitidas de pai para filho. Todo pecado, quer o original ou o factual, constitui-se em culpa.

Visto que o pecado pressupõe o exercício do livre-arbítrio, ele levanta a questão de como o pecado pode ser atribuído aos infantes, e por qual motivo os infantes deveriam ser batizados para a remissão do mesmo. Ele encontra a explicação disso no fato que a natureza humana apostatou após a criação. À semelhança de Agostinho ele tinha cada criança como uma porção individualizada daquela natureza humana geral que Adão possuía, de tal modo que ela também pecara em Adão, tornando-se assim culpada e poluída. Não tivesse Adão caído, a natureza humana não teria apostatado, e uma natureza santa teria sido transmitida de pai para filho. No atual estado de coisas, entretanto, propaga-se uma natureza pecaminosa. O pecado original, pois, tem sua origem em um pecado da natureza, ao passo que os pecados factuais posteriores têm caráter inteiramente individual.

Anselmo levanta a questão se os pecados dos ancestrais imediatos são imputados à posteridade do mesmo modo que o pecado daquele primeiro progenitor. Sua resposta é negativa, porque tais pecados não foram cometidos pela natureza comum em Adão. O pecado de Adão foi singular; nunca houve segundo igual a ele, por ser transgressão de um indivíduo que em si mesmo incluía a humanidade inteira. Sem dúvida esse é um ponto débil no sistema de Anselmo, já que todos os pecados que se seguiram são cometidos pela mesma natureza humana, embora individualizada, e também porque não responde à indagação por que somente o *primeiro* pecado de Adão foi imputado à sua posteridade, e não também seus outros pecados. Ele também chama atenção para o fato que, em Adão, a culpa da natureza, isto é, o pecado original, repousa sobre a culpa do indivíduo, ao passo que, em sua posteridade, a culpa do indivíduo jaz sobre a culpa da natureza. Na pessoa de Adão foi testada a raça humana em sua inteireza. Nesse particular, Anselmo chega perto da idéia posterior do pacto.

(b) *Sua doutrina da liberdade da vontade.* Anselmo também discutiu a idéia problemática da liberdade da vontade, fazendo algumas sugestões valiosas. Ele assevera a definição popular de liberdade como o poder de pecar ou de não pecar, ou seja a *possibilitas utriusque partis*, como uma definição inadequada. Isso não funciona no caso dos santos anjos. Possuem eles perfeita liberdade moral e, no entanto, não são capazes de pecar. Ele afirmava que a vontade que, por si mesma e sem compulsão externa, está firmemente inclinada para o direito a ponto de não poder abandonar a vereda da retidão, é mais livre do que a vontade tão debilmente inclinada para o direito que é capaz de afastar-se do caminho da justiça. Todavia, se isso é assim realmente, poderíamos perguntar se podemos tachar de ato livre a apostasia dos anjos e dos nossos primeiros pais. A isso Anselmo responde que o ato de nossos primeiros pais certamente foi uma ação espontânea, de pura vontade própria, embora não um ato de liberdade genuína. Pecaram, não devido à sua liberdade, e sim a despeito dela, em virtude da *possibilitas peccandi* (possibilidade de pecar). O poder de agir diversamente do que fizeram, nada adicionaria à liberdade deles, porquanto eram voluntariamente santos sem isso. Anselmo distingue entre a verdadeira liberdade e a própria faculdade voluntária. A primeira se perdera, mas não a última. A verdadeira finalidade e o destino da vontade não é escolher *ou* o bem *ou* o mal, e sim é escolher o bem. A faculdade voluntária foi tencionada pelo Criador para que quisesse o bem, e nada mais. Sua verdadeira liberdade consiste de sua *auto-determinação de seguir a santidade*. Isso significa a rejeição da idéia de que liberdade é *capricho*, ou de que

a vontade foi criada com a liberdade de ser indiferente. Em virtude da criação, a vontade foi confinada à escolha de um único objeto, a saber, a santidade. No entanto a aceitação dessa finalidade precisa ser uma auto-determinação, e não por compulsão externa. A capacidade de escolher o erro, quando dada com o propósito de provação, diminui a perfeição da liberdade real, porque a expõe aos azares de uma escolha ilegítima.

#### 4. PECULIARIDADES DA ANTROPOLOGIA CATÓLICO - ROMANA

A igreja católica romana abrigava claramente duas tendências, uma semi-agostiniana e outra semi-pelagiana, das quais a última gradualmente foi assumindo a preponderância. Não podemos acompanhar aqui todas as discussões dos escolásticos, pelo que simplesmente afirmaremos os ensinamentos característicos que gradualmente foram surgindo.

Prevalencia gradualmente a idéia de que a retidão original não era um dote natural, e sim sobrenatural, do homem. O homem, afirmavam, naturalmente consiste de carne e espírito, e dessas propensões diversas e contrárias surge um conflito (concupiscência), o qual geralmente dificulta a ação reta. Para contrabalançar as desvantagens dessa original debilidade da natureza, Deus adicionou ao homem um dom notável, a saber, a retidão original, que serviria de entrave que mantém a porção inferior do homem na devida subordinação à porção superior, e esta última a Deus. Essa retidão original seria um dom sobrenatural, um *donum superadditum*, algo acrescentado à natureza do homem, que fora criado sem retidão positiva, mas também sem injustiça positiva.

Com a entrada do pecado no mundo o homem perdeu essa retidão original. Isso quer dizer que a apostasia do homem não envolveu a perda de qualquer dote natural do homem, mas apenas a perda de um dom sobrenatural, estranha à natureza essencial do homem. Perdida a retidão original, o homem retrocedeu à condição de um irrestrito conflito entre a carne e o espírito. A supremacia do elemento superior sobre o inferior, em sua natureza, foi fatalmente debilitada. O homem foi reconduzido a uma condição de neutralidade, na qual não é pecaminoso e nem santo, porém em face da constituição mesma de sua natureza ficou sujeito ao conflito entre a carne e o espírito.

Em vista de que Adão, o cabeça da raça humana, foi constituído representante de todos os seus descendentes, todos pecaram nele, tendo chegado ao mundo carregados com o pecado original. Apesar de que os escolásticos muito diferem quanto à natureza do pecado original, a

opinião prevalecente entre eles é que não se trata de algo positivo; antes seria a ausência de algo que deveria estar presente, particularmente a privação da justiça original, a despeito do fato que alguns deles adicionam um elemento positivo, a saber, o pendor para o mal. Alguns deles entendem que a retidão original significa que a justiça original foi superposta ao homem, além do que outros ainda acrescentam a isso a *justitia naturalis*. Esse pecado é universal e voluntário, por ser derivado do nosso progenitor original. Não deveria ser identificado com a concupiscência, com os maus desejos e com a sensualidade presentes no homem, porquanto essas coisas não são pecaminosas, no mais estrito significado do vocábulo.

Os católicos romanos repudiam a idéia da impotência espiritual do homem e sua total dependência da graça de Deus para que experimente renovação. Adotam a teoria do sinergismo na regeneração, o que quer dizer que o homem coopera com Deus na renovação espiritual da alma. O homem se prepara e dispõe para a graça da justificação, que supostamente seria a retidão infundida no homem. Durante os dias da Reforma, o monenergismo dos reformadores era contradito pelos católicos romanos com maior veemência do que o faziam contra qualquer outra doutrina.

### **Perguntas para estudo posterior**

Por que a Igreja hesitou em aceitar o agostinianismo estrito? Em que direção a Igreja pendeu a princípio, mas que idéia prevaleceu por fim? Em que os pontos de vista de Gregório o Grande eram diferentes dos de Agostinho? Gottschalk afirmava que Deus predestinou os réprobos para cometerem pecado? Quais interesses práticos estariam sendo ameaçados por seu ensino? No que a concepção de Anselmo sobre o pecado original se mostrava defeituosa? Ele ofereceu alguma explanação adequada para a transmissão do pecado? Em que diferia da de Pelágio a sua concepção da liberdade da vontade? Quais diferentes pontos de vista do pecado original se mostravam correntes entre os escolásticos? Os católicos romanos acreditam que a queda do homem afetou a sua natureza constitucional? De que modo definem eles o pecado original? No que isso difere da concupiscência? Eles atribuem liberdade da vontade mesmo após a Queda? Em que sentido?

# ANTROPOLOGIA DO PERÍODO DA REFORMA

## 1. ANTROPOLOGIA DOS REFORMADORES

Os reformadores seguiram Agostinho e Anselmo na sua interpretação da doutrina do pecado e da graça, embora com algumas modificações. Expuseram uma definição mais exata da relação entre o pecado de Adão e o de seus descendentes, substituindo a teoria realista de Tertuliano, Agostinho e Anselmo pela idéia do pacto. É verdade que não desenvolveram plenamente essa idéia; não obstante, utilizaram-na ao definir a relação entre Adão e seus descendentes. Beza, especialmente, enfatizou o fato que Adão não foi somente o cabeça natural da raça humana, e sim também seu representante federal; em consequência disso é que seu primeiro pecado foi imputado como culpa a todos os seus descendentes. E devido serem todos culpados em Adão, igualmente nasceram com condição de poluição.

Calvino ressaltou o fato que o pecado original não é apenas privação, mas também é total corrupção da natureza humana. E se Agostinho buscava essa corrupção primariamente nos apetites sensuais, Calvino salientava que ela tinha sede nas faculdades superiores, tanto quanto nas inferiores da alma, operando por meio dessas na forma de maldade positiva. Em oposição aos católicos romanos, os reformadores mantinham que o pecado original é algo mais que a mera ausência de justiça original; e também que os primeiros movimentos dos desejos, que tendem na direção do pecado, são pecados reais, antes mesmo da vontade consentir com eles, não sendo esses movimentos apenas *fomes* ou combustíveis do pecado. São pecados no íntimo, inerentes, que tornam o indivíduo culpado e merecedor de condenação. De acordo com Calvino e os reformadores em geral, o pecado original é uma depravação hereditária, uma corrupção da natureza humana, o que torna o homem detestável para a ira divina e produz nele as obras da carne. Por natureza somos culpados e corrompidos em Adão, e

estamos condenados com justiça à vista de Deus.

A posição que prevaleceu de modo geral entre os reformadores foi que, em resultado da Queda, o homem está totalmente depravado e é incapaz de realizar qualquer bem espiritual, razão porque está impossibilitado de fazer qualquer avanço no campo de sua recuperação. Lutero e Calvino expressaram-se energicamente sobre esse particular, e Zwinglio concordou em linhas gerais com eles aqui, embora aparentemente reputasse o pecado original como uma enfermidade e condição, e não como um pecado no sentido estrito da palavra. O próprio Melancton aderiu a esse ponto de vista a princípio, mas posteriormente modificou sua opinião. Contudo, enquanto mantinham essa doutrina da total depravação, os reformadores também asseveravam que os não-regenerados ainda assim podem realizar atos de retidão cívica, uma retidão aprovada por Deus dentro das relações sociais dos homens. O próprio Lutero, que lançou mão de fortíssimas expressões acerca da inaptidão espiritual do homem, claramente reconheceu sua habilidade em praticar o bem quanto à vida secular. Melancton foi mais além que Lutero; e Calvino fez mais do que qualquer outra pessoa para dirigir atenção para o fato que existe uma graça comum de Deus, a qual capacita os homens a cumprirem atos de retidão cívica.

O correlativo natural da doutrina da depravação total é o ensino da total dependência do homem da graça divina quanto à renovação. Lutero, Calvino e Zwinglio apresentaram frente unida quanto a isso, mas Melancton, apesar de que concordara a princípio com Lutero, depois, sob a pressão da oposição à doutrina da escravidão da vontade, atribuiu certa medida de liberdade material ou de poder espiritual à vontade, ensinando assim uma teoria sinergista da regeneração.

Em vista de tudo quanto foi exposto, foi apenas natural para os reformadores mostrarem-se partidários estritos da predestinação. Lutero e Calvino criam ambos na dupla predestinação, embora o primeiro não dê tanto destaque à doutrina como o último e algumas vezes chegue a mostrar tendência de negar a doutrina da reprovção, ou de torná-la dependente da presciência divina. Zwinglio também ensinava essa doutrina em termos inequívocos, não se tendo mostrado tão cauteloso quanto Calvino ao descrever a relação entre a agência divina e o pecado, pois insiste em que a reprovção se dá por decreto eficiente. Melancton, naturalmente, hesitou sobre esse ponto, tal como fez em seu ensino acerca do pecado e da reprovção. Evitava o tema da predestinação tanto quanto possível.

Após o período da Reforma foi melhor desenvolvida a idéia do pacto, sobretudo nos escritos de Bullinger, Polano, Gomaro, Cloppenburgo e Coceo. Tornou-se patente que Adão não foi simples-

mente o cabeça natural da humanidade, mas também seu cabeça federal, o representante moral e legal de todos os seus descendentes. Como resultado disso, a idéia de que todos os homens pecaram literal e realisticamente em Adão foi cedendo terreno ao pensamento que pecaram nele apenas representativamente. Visto que o primeiro homem pecou, como representante legal de todos os seus descendentes, a culpa de seu pecado lhes foi imputada e, em conseqüência, também nascem corruptos. A teoria realista foi descartada, de modo mais geral nos círculos reformados do que nos luteranos, e a idéia do pacto foi utilizada em lugar daquela, a fim de explicar a transmissão do pecado.

## 2. POSIÇÃO DE SOCÍNIO

O socinianismo representa uma reação contra a doutrina da Reforma. No tocante às doutrinas do pecado e da graça é simples ressurgimento da antiga heresia de Pelágio. Segundo ele, a imagem de Deus, na qual o homem foi formado, consistiu meramente do domínio do homem sobre a criação inferior, e não de qualquer perfeição moral ou excelência de natureza. Posto que Adão não teve justiça ou retidão positiva, não poderia tê-la perdido em resultado do pecado. Ainda que tivesse pecado e incorrido no desprazer divino, sua natureza moral teria permanecido intacta, sendo transmitida sem empecilhos à sua posteridade. O indivíduo morre, não por causa do pecado de Adão, e sim por haver sido criado um ser mortal. Por natureza, mesmo agora os homens são como Adão, por não terem pendor e nem tendência para o pecado, embora sejam postos em circunstâncias um tanto mais desfavoráveis por causa dos exemplos de pecado existentes naquilo que vêem e ouvem. Apesar de que isso aumenta suas possibilidades de cair em pecado, podem evitar totalmente o pecado, e alguns deles realmente assim fazem. Entretanto, mesmo que caíam em pecado e desse modo se tornem culpados de transgressão, nem por isso incorrem na ira divina. Deus é um Pai bondoso e compassivo, que conhece a fragilidade dos homens, estando sempre pronto a perdoá-los, quando se aproximam dEle com corações penitentes. Não necessitam de Salvador e nem de qualquer extraordinária intervenção de Deus que garante a salvação deles. Não se faz mister transformação alguma na natureza moral deles, e nunca se fez provisão para efetuar tal transformação. Não obstante, os ensinamentos e os exemplos deixados por Cristo são úteis, porquanto guiam-nos na direção certa.



### 3. ANTROPOLOGIA ARMINIANA

Nos primórdios do século XVII a doutrina calvinista do pecado e da graça sofreu resoluta oposição na Holanda, que teve por centro a grande controvérsia arminiana. Armínio, discípulo de Beza, que no princípio foi calvinista estrito, bandeou-se para a doutrina da graça universal e do livre-arbítrio. Ele negava o decreto de reprovação e suavizava a doutrina do pecado original. Seu sucessor, em Leiden, Episcópio, e seus outros seguidores, como Uitembogaert, Gróttio, Limborch e outros, afastaram-se ainda mais da doutrina aceita pela Igreja e, finalmente, deram corpo a suas idéias num protesto que consistia de cinco artigos.

A posição tomada pelos arminianos é praticamente idêntica à do semi-pelagianismo. Se crêem que a transgressão de Adão teve um mau efeito sobre a condição espiritual de todos os seus descendentes, por outra parte rejeita a doutrina do pecado original conforme era ensinada pelas igrejas da Reforma. Afirmam que a culpa do pecado de Adão não é imputada a seus descendentes, embora sua poluição se transmita de pai para filho. Não têm essa poluição como pecado, no sentido apropriado do termo, porém apenas como enfermidade ou fraqueza. Não impõe ao homem sentença condenatória, mas debilita a sua natureza, de tal modo que se torna ele incapaz de alcançar a vida eterna, quer firmando-se de novo no favor de Deus, quer descobrindo por si mesmo um caminho da salvação. Não crêem na total depravação da natureza humana, embora ocasionalmente se expressem como se assim cressem, contudo dão lugar ao livre-arbítrio humano no sentido material da palavra, isto é, como um poder ou habilidade natural que capacita o homem para o bem espiritual, de tal maneira que até certo ponto ele pode preparar-se para retornar a Deus e fazer a Sua vontade.

Também propõem uma teoria da graça que difere essencialmente da que figura nas Confissões, sendo distinguidos três graus diferentes de graça, a saber, (a) graça preveniente ou comum; (b) graça da obediência evangélica; e (c) graça da perseverança. O Espírito Santo confere a todos os homens a graça suficiente para contrabalançar o efeito da depravação herdada, permitindo-lhes cooperar com o Espírito de Deus na regeneração. Se alguns não são regenerados, isso deve ser porque a vontade humana não cooperou com a divina. Aquele que faz uso apropriado dessa graça suficiente, capacitadora, torna-se objeto da graça eficiente de Deus. Recebe a superior graça da obediência evangélica e, no caminho da obediência, pode tornar-se participante da graça ainda maior da perseverança.

Alegadamente essa teoria da graça suficiente salvaguarda a doutri-

na da responsabilidade humana. Já que o pecado original não pode ser atribuído ao homem como uma falta, Deus não pode exigir a fé nEle sem que outorgue a graça capacitadora. Mas, se Ele confere ao homem a graça, conforme faz, a qual remove a incapacidade espiritual humana, então também tem o perfeito direito de exigir fé. Se o homem resistir à graça de Deus e se recusa a cooperar com ela, naturalmente torna-se responsável pelo fato de não ser regenerado.

Em consonância com essas idéias, os arminianos naturalmente não crêem em eleição ou reprovação absolutas, mas baseiam a eleição sobre a fé prevista, sobre a obediência e a perseverança, enquanto que a reprovação se basearia sobre a incredulidade prevista, sobre a desobediência e a persistência no pecado. Quanto a isso, os arminianos se mostravam muito menos coerentes do que os socínianos, pois estes viam claramente que, se rejeitassem a predestinação, também tinham de rejeitar a presciência divina.

#### 4. POSIÇÃO DO SÍNODO DE DORT

Esse sínodo foi convocado pelos Estados Gerais da Holanda, no ano de 1618; foi realmente uma augusta assembléia, constituída por 84 membros e 18 delegados políticos. Desses, quarenta e oito eram holandeses, e os demais estrangeiros que representavam a Inglaterra, a Escócia, o Palatinado, Hesse, Nassau, Bremem, Endem e a Suíça. Os delegados da França e de Brandenburgo não compareceram. Os arminianos não participaram como membros, porém apenas como acusados. Houve cento e quarenta e quatro sessões, e grande número de conferências. Foi o grupo mais representativo que já se reunira. O sínodo mostrou-se intransigente quanto às questões doutrinárias que foram ventiladas: rejeitou os cinco artigos do *Protesto*, e adotou cinco cânons decididamente calvinistas, nos quais as doutrinas da Reforma, mormente as de Calvino, relativas àqueles pontos disputados, foram definidas com clareza e precisão, ficando assim desmascarados e repelidos os erros arminianos.

O sínodo afirmou a doutrina da dupla predestinação, com base no beneplácito de Deus, e não sobre fé ou incredulidade previstas. Tanto a eleição quanto a reprovação, pois, aparecem como absolutas. A eleição é feita dentre a raça caída e sujeita à condenação por causa do pecado de Adão; e a reprovação consiste de preterição, em que certo número dentre a raça caída é deixado na sua ruína e condenação por causa de seu pecado.

Foi asseverada a doutrina do pecado original no estrito sentido do termo. Desde que Adão foi o representante legal de todos os seus

descendentes, é-lhes imputada a culpa do primeiro pecado dele, em conseqüência do que passa a eles a corrupção da natureza humana. Os homens são totalmente corruptos, isto é, corrompidos em cada parte de seu ser e de tal maneira que não podem cumprir nenhum bem espiritual e nem envidar um único esforço para a restauração do relacionamento quebrado com Deus. Ao mesmo tempo, diz também o canôn: “Desde a Queda, porém, permanecem nos homens vislumbres de luz natural, por causa do que eles retêm algum conhecimento de Deus, das coisas naturais, da diferença entre o bem e o mal, descobrindo ainda algum valor na virtude, na boa ordem da sociedade e na manutenção de uma conduta externa ordeira. Todavia essa luz da natureza está tão longe de ser suficiente para dar-lhes conhecimento salvador de Deus, que os homens são incapazes de usá-la corretamente, mesmo quanto às questões naturais e cívicas”. III e IV, art. 4.

A regeneração é reputada estritamente monenergética, e sob hipótese alguma como obra de Deus e do homem. Sem a graça regeneradora ninguém pode voltar-se para Deus, e ninguém pode aceitar a oferta de salvação à parte de um ato eficiente de Deus, que se alicerça sobre a eleição. Não obstante, a salvação é oferecida com toda a seriedade a todos quantos ouvem o evangelho, sob a condição de fé e arrependimento. Aqueles que se perderem, só poderão culpar a si mesmos.

As decisões do Sínodo de Dort se revestiram de grande importância, e isso por várias razões: (a) Foram pronunciamentos sobre alguns dos pontos mais capitais da teologia reformada, e que até então não tinham recebido consideração cuidadosa. (b) Para todos os efeitos foram pronunciamentos de um concílio ecumênico, do qual participaram os mais hábeis teólogos da época; o corpo mais representativo que já se reunira. (c) Puseram fim à incerteza que prevalecera nas igrejas da Holanda, incerteza essa sentida também em outras nações, tendo assim neutralizado um grande perigo que ameaçava a fé reformada. (d) Exerceram influência determinante sobre a composição da posterior Confissão de Westminster.

## 5. POSIÇÃO DA ESCOLA DE SAUMUR

A escola de Saumur fez a tentativa de suavizar o calvinismo do Sínodo de Dort, especialmente em dois pontos. Amiraldo distinguia entre um decreto universal e condicional, por um lado, e outro limitado e incondicional, por outro lado. No primeiro, Deus decretou que proveria salvação universal, pela mediação de Jesus Cristo, que seria oferecida a todos sob a condição de fé; e no último, Deus, vendo que por si mesmo nenhum homem jamais creia, escolheu alguns para a

vida eterna e resolveu dar-lhes a necessária graça da fé e do arrependimento. E Placeu, outro expoente dessa escola, negou a imputação imediata do pecado de Adão à sua posteridade. Não seriam tidos por culpados os homens em Adão, e nem nasceriam corruptos, mas derivariam dele a corrupção de natureza, o que agora lhes seria imputado como culpa. Placeu chamava isso de imediata e conseqüente imputação.

O caso de Amiraldo foi examinado em três sínodos, os quais não o condenaram, embora achassem necessário evitar as concepções errôneas a que seu ponto de vista poderia levar. No entanto, o Sínodo de Charenton, em 1644, rejeitou a teoria de Placeu. Em oposição a ambos esses indivíduos foi traçada a *Formula Consensus Helvética*, e cujos autores foram Heidegger, Turretin e Geneler, os quais apresentaram uma clara exposição da Reforma. Por algum tempo essa declaração foi honrada como padrão oficial na Suíça. Os artigos que estão vinculados à posição de Amiraldo e Placeu são citados na obra de Shedd, *History of Doctrine*, II, págs. 472, 473.

### **Perguntas para estudo posterior**

Qual a diferença entre Lutero e Calvino no tocante à doutrina da predestinação? Qual a vantagem da idéia do pacto na explicação do pecado original? A depravação total ensinada pelos reformadores equivale à depravação absoluta? Qual é o ponto de vista arminiano do pecado e da graça? Difere ele em alguma coisa do semi-pelagianismo? Em que os arminianos wesleyanos diferem dos arminianos originais quanto a essas doutrinas? A posição do Sínodo de Dort diferiu da posição do Catecismo de Heidelberg sobre tais particularidades? Quais são as objeções feitas à posição esposada por Amiraldo? Qual é a diferença entre a imputação mediata e a imputação imediata?

# IDÉIAS ANTROPOLÓGICAS DOS TEMPOS POS-REFORMADOS

Não é preciso discutir longamente sobre a antropologia do período pos-reformado. Não tem havido controvérsias que contribuísem para trazer à primeira plana novos elementos, e nem houve sínodos e concílios que formulassem novos dogmas. Convém, porém, notar duas divergências diante dos ensinamentos da Reforma, além de se fazer breve descrição das mais importantes teorias de pecado que foram expostas por teólogos individuais durante os dois últimos séculos.

## 1. PONTOS DE VISTAS DIVERGENTES

Existem sobretudo dois que merecem consideração.

(a) *Modificação da posição arminiana para o arminianismo wesleyano.* É fato bem conhecido que o próprio Armínio não se afastou tanto da verdade bíblica e dos ensinamentos dos reformadores como fizeram seus seguidores por ocasião do Sínodo de Dort. Moses Stuart chegou até a pensar que poderia provar que Armínio não era arminiano. Ora, o arminianismo wesleyano, que se originou nos meados do século XVIII, reivindica ter sido iniciado pelo próprio Armínio, e não pelos arminianos posteriores, embora divirja de Armínio em certos aspectos. Diz Sheldon: “Sua teologia foi moldada por ardente piedade evangélica, e traz os sinais, ao mesmo tempo, de profundo senso de dependência a Deus e de intensa e prática consideração pela liberdade e responsabilidade humanas”. *History of Christian Doctrine*, II, pág. 263. Difere da doutrina do pecado e da graça dos primeiros arminianos quanto aos seguintes pontos: (1) Frisa o fato que o pecado original não é meramente uma enfermidade ou poluição de natureza, que não possa ser denominada pecado no sentido mais estrito da palavra, mas é real e autêntico pecado, o que torna o homem culpado aos olhos de Deus. A culpa do pecado de Adão foi realmente imputada a seus descendentes. Ao mesmo tempo, afirma que sua culpa original foi

cancelada pela justificação de todos os homens em Cristo. Isso equivale a dizer que a idéia do pecado original ocupa lugar apenas teórico nesse sistema, porquanto seu cancelamento é um dos benefícios universais da expiação. (2) Nega que o homem, conforme ele é por natureza, tenha qualquer habilidade para cooperar com a graça de Deus, além de admitir sua inteira depravação moral, de tal maneira que depende absolutamente da graça de Deus para ser salvo. Simultaneamente, porém, assevera que ninguém existe de fator naquele estado de incapacidade. Em vista das conseqüências universais da redenção por meio de Cristo, Deus outorga graciosamente a todo homem graça capacitadora suficiente, de tal modo que possa voltar-se para Deus em fé e arrependimento. Os arminianos originais diziam que é apenas justo que Deus assim capacite os homens a terem fé e se arrependerem, pois não poderiam ser tidos por responsáveis sem alguma capacidade espiritual. Os arminianos wesleyanos, entretanto, consideram que isso é uma questão de graça gratuita da parte de Deus.

(b) *Modificação da posição reformada na Nova Inglaterra.* Difere em alguns aspectos a antropologia dos teólogos da Nova Inglaterra daquela dos reformadores e das igrejas reformadas em geral. As mais importantes dentre essas divergências, são:

(i) No tocante à relação entre a vontade de Deus e a queda do homem. Jônatas Edwards descontinuou a categoria de eficiência dentre a conexão divina com a queda do homem, usando fraseologia calvinista ordinária. Alguns de seus seguidores, contudo, não se mostraram tão cuidadosos, e deixaram implícito ou declararam explicitamente que existe uma eficiência divina em conexão com a produção do mal. Hopkins parece dar a entender isso em algumas afirmações suas, e Emmons o ensina explicitamente. Na teologia posterior da Nova Inglaterra, ou teologia de New Haven, representada por homens como Timothy Dwight e N.W. Taylor, nota-se forte tendência por reduzir a conexão divina com a entrada do pecado no mundo até ao ponto mais baixo possível, que consistiria de uma providência que a tudo abarca. O ponto de vista geral parece ser que a determinação divina em criar um universo moral naturalmente incluiu a criação de agentes morais livres, dotados do poder de preferência contrária, tornando assim o pecado possível, embora dificilmente certo. Ao mesmo tempo, o pecado também é reputado algo “necessariamente incidental ao melhor sistema”.

(ii) Em conexão com o livre-arbítrio humano. Jônatas Edwards, uma vez mais, salientou um tanto em demasia o caráter determinativo da vontade, e assim tornou-se passível da acusação de advogar o determinismo. Tinha toda a razão, porém, ao enfatizar que a liberdade

tem suas leis, conhecidas por Deus, e que, diante desse fato, ela é perfeitamente coerente com a certeza. O homem, conforme foi criado por Deus, possuía liberdade moral, e continua a possuí-la; e foi no exercício dessa liberdade que ele trouxe o pecado ao mundo. No entanto, também era dono de verdadeira liberdade, isto é, sua vontade era determinada na direção da bondade, da santidade pela constituição original de sua natureza. Essa liberdade verdadeira foi perdida pelo homem por causa do pecado. Teólogos posteriores da Nova Inglaterra ressaltaram o fato de que o poder de preferência contrária deve ser predicado de todo ser moral responsável e livre. Esses se aproximavam do ponto de vista arminiano, embora continuassem subscrevendo à teoria que dados antecedentes são seguidos por dados conseqüentes, que o poder de variar o resultado jamais é empregado, e que a presciência divina depende dessa sucessão variável, porém desnecessária, sucessão de conseqüentes baseados em antecedentes.

(iii) No atinente à transmissão do pecado. Edwards adotou a teoria realista. Estamos ligados a Adão como os ramos estão à árvore e, em conseqüência, o pecado dele também é o nosso, sendo-nos atribuído como tal. Essa teoria não lhe é peculiar, porém. É muito favorecida entre os luteranos, sendo igualmente difundida por eruditos reformados como H. B. Smith e W. G. T. Shedd. Alguns teólogos da Nova Inglaterra, como Woods e Tyler, defenderam a teoria de Placeu da imputação mediata. Por meio de seu conexão natural a Adão, o homem herda a depravação moral, e isso lhe é atribuído como culpa, tornando-o digno da condenação.

## 2. ALGUMAS MODERNAS TEORIAS DO PECADO

(a) *Filosóficas*. Alguns filósofos proeminentes dos séculos XVIII e XIX se expressaram acerca da natureza e da origem do pecado, e em certa medida influenciaram o pensamento teológico. Leibnitz encarava a maldade do mundo como algo metafísico, e não ético, reputando-a simples e natural resultado das limitações necessárias da criatura. Kant soou uma nota dissonante em seus dias ao postular um mal radical no homem, uma fundamental inclinação para o mal que não pode ser erradicada pelo homem. Antecede todos os atos empíricos, mas está arraigada numa vontade autônoma, pelo que envolve culpa. Ele não identificou esse “mau radical” com aquilo que geralmente é chamado de pecado original, porquanto rejeitava a narrativa histórica da origem do pecado, e também a idéia de herança física do pecado. Para ele, o pecado é algo que desafia explanação. Hegel, por sua vez, considerava o pecado como passo necessário na evolução do homem como espírito

auto-consciente. A original condição do homem seria de ingênua inocência — um estado que quase se assemelhava ao de um bruto — na qual ele nada saberia do bem ou do mal, e meramente existiria em unidade com a natureza. Esse estado, posto que natural para os irracionais, não era natural para o homem, não era o ideal, portanto. O homem estaria destinado a separar-se desse estado, tornando-se espírito dotado de auto-consciência. A transição do estado natural para o estado moral foi efetuado pelo conhecimento. O comer da árvore do conhecimento do bem e do mal levou o homem a descair de sua condição de bem-aventurança paradisíaca. Com o despertar da vida auto-consciente, o começo do senso do “ego”, involuntariamente o homem começou a seguir seus desejos naturais, e fez do “ego” recém-descoberto o centro dos mesmos, tornando-se assim egoísta e, portanto, mau. Todavia, esse é um estágio pelo qual necessariamente o homem deve atravessar em seu auto-desenvolvimento. Apesar desse egoísmo ser pecaminoso, não pode ser realmente atribuído ao homem como culpa, até que ele o escolha voluntariamente, mesmo após ter sido despertado para a consciência que deve elevar-se acima disso, ao entender que o homem egoísta não é o que deveria ser. A luta contra esse egoísmo é a vereda da virtude.

(b) *Teológicas*. Schleiermacher reputa o pecado como o produto necessário da natureza sensual do homem — resultado da conexão do homem com um organismo físico. Acha-se onde os apetites do corpo impedem o poder determinante do espírito de cumprir sua devida função, passando a natureza sensual a exercer influência preponderante. Ele nega a realidade objetivo do pecado, porém, e lhe atribui mera existência subjetiva, ou seja, ele considera o pecado como existente apenas em nossa consciência. Esse senso de pecado, a consciência de conflito no íntimo se deve ao fato que sua consciência de Deus é inadequada, enquanto predominar sua natureza sensual. Deus determinou as coisas de tal modo que o homem deveria atribuir culpa ao seu sentimento de deficiência, não porque realmente seja pecado, mas a fim de que haja ocasião para a redenção. O “pecado original” seria apenas um hábito adquirido, gradualmente formado, e que agora se tornou a origem de todo o pecado efetivo.

Júlio Mueller, discípulo de Kant e representante da escola medianeira, escreveu importante monografia sobre a doutrina do pecado. Ele concorda com Kant ao considerar o pecado como um livre ato da vontade, em desobediência à lei moral. Entretanto foi além de Kant na tentativa de explicar a origem do pecado. O filósofo de Königsberg achou impossível projetar qualquer luz sobre isso. Mueller opinava que o “mal radical” de que Kant falava estaria presente na natureza



humana desde o nascimento, ou, pelo menos, antes de qualquer decisão consciente da vontade, à parte da qual o pecado não existiria. Em vista de não poder ele encontrar a origem do pecado dentro do tempo, procurou-a dentro de uma determinação não-temporal ou pré-temporal da vontade. A escolha teria sido feita em alguma existência prévia, pelo que o homem já nasce culpado e depravado. Essa teoria é tão extremamente especulativa, é tão totalmente fora da possibilidade de averiguação, que tem encontrado pouquíssima aceitação.

Ritschl concorda com Hegel ao reputar o pecado como uma espécie de ignorância, e também como estágio necessário no desenvolvimento moral do homem. Tal como Schleiermacher, ele afirma que o homem conhece o pecado só do ponto de vista da consciência religiosa. O homem deve inquirir pelo reino de Deus como o sumo bem; em sua ignorância, contudo, não conhecendo o bem perfeito, ele pratica o contrário. O pecado factual — e esse é o único pecado reconhecido por Ritschl — se põe em oposição ao reino de Deus. O conhecimento crescente do ideal é seguido pela consciência de pecado, que o homem atribui a si próprio como culpa. Na realidade, entretanto, conforme diz Orr, “A culpa que é vinculada a esses atos é apenas um sentimento na consciência do pecador, que o separa de Deus, porém que a revelação do amor paternal de Deus, feita no evangelho, capacita-o a dominar”. *The Christian View of God and the World*, pág. 179. Deus não imputaria o pecado como culpa, por motivo da ignorância em que agora vivemos. Seria algo puramente imaginário pensar que Ele está irado contra o pecador.

Tennant, em suas preleções hulseanas sobre “A Origem e a Propagação do Pecado”, desenvolve a doutrina do pecado do ângulo da teoria da evolução. Nega ele que os impulsos, desejos e qualidades que o homem herdou do bruto possam ser chamados pecaminosos. Esses constituem apenas o *material* do pecado, e não se tornam pecado real até que o homem ceda aos mesmos de modo contrário aos ditames da ética. No curso de seu desenvolvimento, o homem gradualmente se tornou um ser ético, com uma vontade indeterminada (Tennant não explica como tal vontade é possível em um ser sujeito à lei da evolução), e essa vontade é a causa exclusiva do pecado. O pecado é definido como “uma atividade da vontade que se expressa na forma de pensamento, palavra ou ação contrários à consciência do indivíduo, às suas noções do que é bom e direito, ao seu conhecimento da lei moral e da vontade de Deus”. Na medida em que a raça se vai desenvolvendo os padrões éticos também se vão tornando mais severos, e aumenta a hediondez do pecado. Reconhece Tennant a universalidade do pecado, e admite que a nossa natureza e o nosso meio ambiente são de tal

qualidade que tornam a realização de nosso lado melhor uma “tarefa tremendamente difícil”.

### **Perguntas para estudo posterior**

Quais teorias foram expostas acerca da origem da alma humana? Em quais círculos se favorece o traducianismo? Por que o criacionismo é favorecido nas igrejas reformadas? A idéia de pacto era geralmente utilizada para explicar a transmissão do pecado? Onde se pode achar a explicação realista? Que extremismo se acha na Nova Inglaterra acerca da conexão de Deus com a Queda? Pode-se idealizar o pecado como uma necessidade na vida humana, ao mesmo tempo que afirmamos a responsabilidade do homem? Quais objeções existem ao ponto de vista de que o pecado é mera questão de nossa consciência subjetiva? A doutrina da evolução abre lugar para a queda do homem? Acaso ela pode encontrar lugar coerente para o pecado como culpa?

---

**A DOUTRINA DA EXPIAÇÃO OU DA  
OBRA DE CRISTO**

---

# A DOCTRINA DA EXPIAÇÃO ANTES DE ANSELMO

## 1. NA TEOLOGIA DOS PAIS GREGOS

Os Pais Apostólicos aludem à obra de Cristo, de modo geral, com termos bíblicos. A mais significativa afirmação se acha na Epístola a Diogneto. Ela trata das idéias de pecado humano que merece punição, de Deus que deu Seu Filho como resgate pelo pecado, e da resultante cobertura do pecado pela justiça de Cristo. Os apologetas escreveram muito pouco que seja importante sobre esse assunto. À medida que Cristo é apresentado como o Redentor, geralmente Ele aparece como quem redime do poder de Satanás. Nos sistemas gnósticos, a redenção efetuada por Cristo é um livramento do reino das trevas, do mundo material. Em Márcion, a morte de Cristo figura como o preço pelo qual o Deus amoroso comprou homens do criador do mundo.

Irineu, que se posiciona a meio caminho entre o Oriente e o Ocidente, concorda com os apologetas ao contemplar o homem escravizado aos poderes das trevas, e vê a redenção parcialmente como livramento do poder de Satanás, embora não a reputasse uma satisfação devida a Satanás. Sua idéia era mais que a morte de Cristo satisfizesse à justiça de Deus, e assim liberara o homem. Paralelamente a isso, ele dá grande valor à *teoria da recapitulação*, isto é, a idéia que “Cristo recapitula em Si mesmo todos os estágios da vida humana e todas as experiências desses estágios, incluindo aqueles que pertencem ao nosso estado de pecadores”. (Orr). Mediante a Sua encarnação e vida humana Ele reverteu assim o curso no qual Adão lançou a humanidade com o seu pecado, e assim Ele Se torna um novo fermento na vida da humanidade. Ele transmite a imortalidade àqueles que forem unidos a Ele pela fé, realizando uma metamorfose ética em suas vidas, tendo compensado a desobediência adâmica com Sua própria obediência.

Na escola alexandrina há várias exposições. Em uma de suas obras menores, Clemente de Alexandria apresenta a morte de Cristo como

pagamento da dívida humana e como resgate; em suas obras importantes, porém, ele dá maior proeminência à idéia de Cristo como um Mestre que salva os homens por dar-lhes verdadeiro conhecimento e por inspirá-los a uma vida de amor e autêntica retidão. Orígenes expõe vários pontos de vista sem combiná-los num todo sintético. Cristo salva deificando a natureza humana através da encarnação; conferindo-lhe o supremo exemplo de auto-sacrifício, assim inspirando outros a sacrifício similar; dando Sua vida como sacrifício expiatório pelo pecado, e redimindo os homens do poder de Satanás. Em conexão com a idéia da redenção humana do poder do diabo, Orígenes introduziu uma nova idéia, a saber, que Satanás foi iludido nessa transação. Cristo ofereceu-Se a Si mesmo como resgate a Satanás, e este aceitou o resgate sem perceber que não seria capaz de manter seu domínio sobre Cristo, por causa do poder divino e da santidade dEle. Satanás engoliu a isca da humanidade de Cristo, e foi apanhado no anzol de Sua divindade. Dessa maneira, as almas de todos os homens, incluindo aquelas que se acham no hades, foram libertadas do poder de Satanás.

O primeiro tratado sistemático sobre a obra da expiação foi o de Atanásio, *De Incarnatione*. Essa obra também encerra diversas idéias diferentes. O Logos ter-se-ia encarnado a fim de restaurar ao homem o verdadeiro conhecimento de Deus, o qual se perdera por motivo do pecado. O Logos encarnado também é retratado como substituto do homem, como quem pagou sua dívida ao sofrer a pena imposta ao pecado. A necessidade dessa satisfação se basearia sobre a veracidade de Deus, e não tanto sobre a Sua justiça. Não diz ele que o preço foi pago a Satanás. A idéia de Irineu de que o Logos tomara carne a fim de deificá-la e imortalizá-la, entretanto, é particularmente destacada. Ao mesmo tempo, a exposição de Atanásio difere da de Irineu quanto a duas particularidades: (a) a encarnação é vinculada mais diretamente à morte e à ressurreição de Cristo, no processo salvático; e (b) ela faz a ênfase recair sobre o aspecto ético, e não sobre o aspecto físico desse processo. Cristo opera por meio de Sua Palavra e de Seu exemplo, nos corações dos homens.

Os verdadeiros sucessores de Atanásio foram os três capadócijs. Basílio pouco contribuiu para a doutrina da expiação. Seu irmão mais jovem, Gregório de Nissa, é muito mais importante por haver sido o autor do segundo grande estudo sistemático sobre a obra de Cristo, o *Grande Catecismo*. Ele reitera a idéia do engodo pespegado a Satanás, justificando o ato de dois modos: (a) o enganador recebeu o que merecia ao ser enganado; e (b) o próprio Satanás será beneficiado no fim, pois disso teria resultado a sua salvação. O pensamento subjacente do *Grande Catecismo* é a idéia, emprestada de Atanásio, de que na

encarnação Deus uniu-Se à nossa natureza, a fim de livrá-la da morte. É salientado, todavia, que não só a morte mas também o pecado foi destruído. Gregório Nazianzeno repudia com escárnio e indignação a idéia de um resgate pago a Satanás; porém igualmente repele a idéia de que Deus Pai requeria resgate. Quanto ao resto, ele repete virtualmente os ensinamentos de Atanásio. João Crisóstomo e Cirilo de Alexandria frisam o imenso valor da morte de Cristo. A principal contribuição deste último é a sua ênfase sobre o valor infinito da morte de Cristo, por haver sido a morte de uma Pessoa divina. Baur pensa que em Cirilo se acha todo o conceito de satisfação, para todos os efeitos práticos, com excessão da expressa atribuição da mesma a Deus e à divina justiça.

A teologia patrística grega culmina com João Damasceno. Ele compendiou os pensamentos anteriores sobre a obra de Cristo, embora não adicionasse qualquer contribuição distintivamente sua. Ao resumir o desenvolvimento até este ponto, podemos dizer que a doutrina da obra de Cristo figura sob dois aspectos fundamentais na teologia grega: (a) Por um lado, a salvação é contemplada como resultado direto da encarnação, como uma nova revelação divina outorgada ao homem, ou então como comunicação de vida nova à humanidade (juntamente com a morte e a ressurreição de Cristo). (b) Por outra parte, ela é vista como cumprimento de certas condições objetivas, como a de um sacrifício a Deus, como a de uma satisfação dada à justiça divina, ou como um resgate pago ao diabo. Se tivéssemos de nomear quaisquer teorias que caracterizaram o período patrístico grego, salientariamos o que Mackintosh chama de “a grande doutrina *exotérica* da expiação na Igreja grega”, ou seja, que foi pago um resgate ao diabo; e também o que ele apoda de “a teoria *esotérica* do *recapitulatio*”.

## 2. NA TEOLOGIA DOS PAIS LATINOS

Embora a doutrina da obra de Cristo na teologia patrística latina tenha vários pontos em comum com a da antiga teologia grega, mesmo assim nesse período inicial surgem algumas diferenças importantes. O tipo distintivamente latino de teologia começa com Tertuliano. Até certo ponto ele adota a teoria da recapitulação esposada por Irineu, mas concebia a encarnação como algo que afetou a humanidade principalmente através de preceito e exemplo. No entanto, toda essa idéia retrocede um tanto para o segundo plano. Ele ressalta muito mais que Irineu a significação central da morte de Cristo na cruz, considerando-a ponto culminante da missão de Cristo e sua real finalidade. Não se pode dizer que ele foi muito adiante de Irineu na formulação definida da doutrina da morte de Cristo. Sua significação real jaz no fato que ele

introduziu o emprego de vários termos legais na teologia, como “culpa”, “satisfação” e “mérito”, além de outros, os quais estavam destinados a desempenhar profundo papel no desenvolvimento teológico da doutrina da obra de Cristo. Deve-se observar, entretanto, que ele não aplicava ainda esses vocábulos à obra sacrificial de Cristo, e sim ao arrependimento e às boas obras que se deveriam seguir aos pecados cometidos após o batismo. Isso lançou o alicerce para o desenvolvimento da doutrina da penitência, ensinada pela igreja católica romana.

De Tertuliano passamos para Hilário de Poitiers e para Ambrósio, os quais interpretaram para o Ocidente o pensamento teológico grego. O primeiro advoga, mais que qualquer outro, a concepção grega da restauração da humanidade mediante a encarnação. Mas isso não o impede de conferir significado bastante definido à morte de Cristo. Diversamente de Tertuliano, ele chega a vê-la como satisfação dada a Deus. Cristo morreu voluntariamente, a fim de satisfazer uma obrigação penal. Tal como Atanásio, ele infere a necessidade dessa satisfação da veracidade, e não da justiça de Deus. Ambrósio igualmente compartilha da idéia de Irineu e, em adição a isso, repete a idéia de Orígenes de que Cristo teria pago um resgate para Satanás, e isso como engodo. Concomitantemente, ele frisa com muito vigor o fato de que a morte de Cristo foi um sacrifício oferecido a Deus, tendo considerado esse sacrifício como uma satisfação da sentença divina, que proferira a morte contra a humanidade pecaminosa. Entretanto, ele não explica por qual motivo era necessário esse sacrifício.

Sentimo-nos naturalmente inclinados a esperar que Agostinho, o maior Pai da Igreja ocidental, muito tenha adicionado, material e formalmente, à doutrina da obra de Cristo. Todavia, não sucedeu dessa maneira; suas principais realizações acham-se noutras áreas. Apresenta ele certa variedade de pontos de vista, pois sumariava o desenvolvimento anterior. Transparece a idéia da deificação da natureza humana por meio da encarnação, embora somente numa forma ética; e também figura a noção de que Satanás tinha direitos sobre o homem, ainda que isso fosse complementado pela inferência que a reivindicação de Satanás fora anulada pela morte de Cristo. Contudo, naquilo que se pode ter como sua principal linha de pensamento Agostinho se mostra muito distanciado da teologia grega. Tanto suas pressuposições quanto suas conclusões são diferentes. Suas idéias centrais são a do pecado original, a da justificação mediante a graça, e a da reconciliação através do sacrifício de Cristo. O novo tipo ocidental de pensamento já se impunha, e pouco a pouco nos vamos acercando do círculo de idéias paulinas. O homem passa a ser visto como sujeito à ira de Deus, ao passo que o sacrifício de Cristo começa a ser encarado como algo que

aplaça essa ira e reconcilia o homem com Deus. Agostinho não desdobra esses pensamentos até formar um sistema completo; seus pronunciamentos ficam muito aquém da bem articulada teoria de Anselmo sobre a expiação. Não distingue claramente entre o lado judicial e o lado renovador da redenção. Algumas vezes a justificação repousa, não sobre a remoção da culpa do pecado por parte de Jesus Cristo, e sim sobre a influência santificadora do Espírito Santo. Acresça-se a isso que algumas vezes ele ensina que, embora a expiação de Cristo fosse o mais adequado meio de salvação, Deus poderia ter salvado aos pecadores de alguma outra maneira, dando assim à expiação uma necessidade apenas relativa. Isso significa, realmente, que o poder divino poderia ter-se manifestado em contrário à sabedoria de Deus.

Dentre os teólogos que sofreram o impacto da influência de Agostinho somente um merece menção especial, Gregório o Grande. Os seus escritos contêm um trecho que já foi chamado de “a mais completa síntese da antiga teologia latina sobre a expiação”. Seu pensamento discorre como segue: voluntariamente o homem caiu sob o domínio do pecado e da morte, e somente um sacrifício poderia apagar tal pecado. Mas, onde se poderia encontrar tal sacrifício? Um animal não poderia servir a esse propósito; só um homem serviria. Não obstante, nenhum homem podia ser achado isento de pecado. Por conseguinte, o Filho de Deus Se encarnou, assumindo a nossa natureza, porém não a nossa pecaminosidade. O Impecável Se fez sacrifício por nós, uma vítima que podia morrer em virtude de Sua humanidade, e que podia purificar, em virtude de Sua retidão. Ele pagou por nós uma dívida de morte que Ele mesmo não merecia, a fim de que a morte que era nossa porção não viesse a nos danificar. Esse pronunciamento de Gregório pode ser reputado como um avanço marcante no desenvolvimento da doutrina da expiação.

## **Perguntas para estudo posterior**

Em quais pontos a filosofia da época afetava a doutrina da obra de Cristo? Em que sentido os primeiros Pais da Igreja aludiam à deificação da natureza humana? De modo se deve entender que o homem se torna imortal através da obra de Cristo? Existe alguma base bíblica para a teoria da recapitulação postulada por Irineu? É fundamentalmente joanina a idéia de que a encarnação salva o homem? Orígenes expressou a mesma idéia de deificação como a tinha Irineu? Como se pode explicar a origem da idéia de que havia necessidade de pagar um resgate a Satanás? Todos os Pais Primitivos concebiam de uma mesma



maneira a salvação por meio da encarnação de Cristo? Tinham eles clara concepção da morte de Cristo como aquilo que prestara satisfação à justiça de Deus? De que modo Tertuliano aplicava os conceitos de culpa, satisfação e mérito? Nos escritos de Agostinho achamos quais idéias paulinas? De que modo Gregório o Grande concebia a expiação?

# A DOCTRINA DA EXPIAÇÃO DESDE ANSELMO À REFORMA

As discussões teológicas dos cinco séculos entre Gregório o Grande e Anselmo foram de natureza tal que não contribuíram muito para o desenvolvimento da doutrina da expiação. Com Anselmo teve começo o estudo sistemático da doutrina da expiação. Ele abriu nova era na história dessa doutrina.

## 1. DOCTRINA DA EXPIAÇÃO CONFORME ANSELMO

Anselmo de Canterbury fez a primeira tentativa de expor a doutrina da expiação de modo harmonioso e coerente. O seu *Cur Deus Homo* é um livro que marcou época, uma obra-prima de erudição teológica na qual o autor combina profundezas metafísicas com limpidez de apresentação. A porção inicial da obra testifica do fato que, na época de sua produção, muitas mentes estavam ocupadas com as questões da natureza e da necessidade da expiação. Também indica que o problema da expiação geralmente era abordado do ângulo cristológico, como uma questão referente à necessidade da encarnação. Diversas indagações foram levantadas na época, tais como: não poderia Deus ter salvo a muitos, por mero ato de Sua onipotência, e com a mesma facilidade com que criou o mundo? Não poderia Ele, o Deus da misericórdia, ter simplesmente perdoado o pecado humano, sem exigir satisfação? E se era mister um medidor, por que Ele selecionou o Seu Filho unigênito para essa obra de mediação, ao invés de algum outro ser racional? Uma vez admitida a encarnação, era consensual que só podia ser explicada a mesma por meio de alguma estupenda exigência. Essa questão relativa à encarnação justifica o título dado por Anselmo à sua obra.

O alfa e o ômega da posição de Anselmo é a absoluta necessidade de expiação para redenção do homem. Ele rejeita deliberadamente, como insatisfatória, a teoria de recapitulação, bem como a teoria do resgate pago ao diabo e a idéia de que a morte de Cristo foi mera

manifestação do amor de Deus ao homem, porquanto essas coisas não explicam adequadamente a necessidade da expiação. A sua opinião era que a absoluta necessidade do sacrifício expiatório de Jesus Cristo deve fundamentar-se sobre um atributo imanente e necessário da natureza divina. Ele via sua base cardeal e suprema na honra de Deus.

A exata posição de Anselmo só pode ser entendida à luz das idéias do pecado e da satisfação que ele sustentava. Como criatura de Deus o homem está sob a obrigação de sujeitar sua vontade absoluta e inteiramente à vontade divina; quando se recusou a isso, em atitude de revolta, ele desonrou a Deus, e assim contraíu uma dívida. Deus viu-Se furtado de Sua honra, a qual precisa ser restaurada de alguma maneira. A misericórdia divina não podia simplesmente negligenciar o pecado, porquanto isso seria uma irregularidade e uma injustiça. Havia duas maneiras, e somente duas pelas quais a honra divina poderia ser reivindicada, a saber, por punição ou por satisfação. Deus não aplicou o método da punição, porquanto isso teria decretado a ruína da raça humana e teria frustrado o Seu próprio propósito. Preferiu o caminho da satisfação, que incluía duas coisas: (a) o homem deveria prestar a Deus a voluntária obediência que Lhe era devida; e (b) o homem deveria corrigir seu insulto a Deus e Sua honra pagando algo acima e além da dívida real. No entanto, visto que até o menor pecado, por ser cometido contra um Deus infinito, pesa mais que o mundo inteiro e tudo quanto não é Deus, e que a correção deve ser proporcional, segue-se que isso está fora do alcance do homem. Um dom — e Anselmo vê a satisfação como uma dádiva, e não como uma punição — que ultrapassasse a tudo quanto não é Deus só poderia ser o próprio Deus. Só Deus poderia fazer verdadeira reparação, e a Sua misericórdia O impeliu a fazê-la por meio do dom de Seu Filho. Não bastava que aquele que prestasse satisfação fosse Deus; também teria de ser homem, pertencente à raça humana que contraíra a dívida pelo pecado, mas um homem sem pecado, o qual não estivesse endividado. Somente o Deus-homem poderia satisfazer a esses requisitos, fazendo assim justiça à honra de Deus.

Foi mister que o Deus-homem prestasse a obediência que o homem deixara de prestar a Deus. Todavia isso não era bastante para manter a honra de Deus, pois, ao assim fazer, Ele nada mais faria do que Seu dever como homem, e isso não poderia constituir mérito de Sua parte. Entretanto, na qualidade de ser impecável Ele não estava sob a obrigação de sofrer e morrer. Isso foi algo inteiramente voluntário de Sua parte; e ao submeter-Se a amargos sofrimentos e a uma morte ignominiosa, no fiel desencargo de Seu dever para com Seu Pai, Ele trouxe glória infinita a Deus. Isso foi uma obra de supererrogação, que

poderia redundar em benefício da humanidade, tendo mais do que contrabalançado os deméritos do pecado. A justiça requeria que fosse galardoada essa dádiva gratuita. Mas nada existe que o Pai pudesse dar ao Filho, pois este de nada precisa. Portanto, o galardão redundava em benefício do homem e assume a forma de perdão de pecados e de futura bem-aventurança para todo quantos vivem de conformidade com os mandamentos do evangelho.

A teoria de Anselmo assinala importante avanço no desenvolvimento da doutrina da expiação. Seu real valor reside no fato que estabelece o caráter objetivo da expiação, baseando sua necessidade sobre a natureza imutável de Deus, o que impossibilita que Ele viesse a permitir a violação de Sua honra sem castigo. No entanto, sua exposição é defeituosa quando comparada à posterior doutrina penal substitucionária, em diversos pontos, a saber: (a) Erroneamente apresenta a punição e a satisfação como alternativas, dentre as quais Deus poderia escolher. (b) Não deixa lugar para a idéia que, em Seus sofrimentos, Cristo suportou a penalidade devida ao pecado, pois reputa os sofrimentos de Cristo como um tributo voluntário à honra de Deus, um mérito supérfluo que teria servido para compensar pelos deméritos alheios. Na realidade, essa é a idéia católico-romana da penitência, aplicada à obra de Cristo. (c) É ela incoerente porque parte do princípio ou costume da “lei privada”, segundo o qual o lado prejudicado podia exigir qualquer satisfação que achasse por bem, e então, a fim de estabelecer a absoluta necessidade da expiação, dá um salto para o ponto de vista da lei pública. (d) É exposição unilateral, pois baseia a redenção exclusivamente sobre a morte de Cristo, negando a significação expiatória de Sua vida. (e) Apresenta a aplicação dos méritos de Cristo ao pecador como se fora transação meramente externa. Não há qualquer indício da união mística entre Cristo e os crentes.

## 2. TEORIA DA EXPIAÇÃO CONFORME ABELARDO

A teoria de Abelardo tinha pouco em comum com a de Anselmo, excetuando a idéia de que nenhum preço fora pago a Satanás. Mas a morte de Cristo não é considerada como um resgate, nem mesmo um resgate oferecido a Deus. Abelardo rejeita a idéia anselmiana de que Deus foi reconciliado com os homens mediante a morte de Seu Filho. Deus não poderia ter-Se agradado tanto na morte de Seu Filho unigênito a ponto de torná-la o respaldo para o perdão dos pecados. Outrossim, não era necessária tal base, visto que Deus é amor e está sempre pronto a perdoar, independentemente de qualquer satisfação. Tudo quanto Ele

requer é a penitência da parte do pecador; e está pronto e até mesmo anelante por perdoar ao penitente. Ao mesmo tempo, pode ser dito que fomos justificados e reconciliados com Deus pelo sangue de Cristo. Cristo revelou o amor de Deus ao assumir nossa natureza e ao perseverar como nossos mestre e exemplo até à morte. Esse grande amor evoca e desperta o amor responsivo no coração do pecador, sendo esse o fundamento para o perdão dos pecados. (Ver Lucas 7:47). O amor recém-despertado nos redime, liberando-nos das garras do pecado e conduzindo-nos à liberdade dos filhos de Deus, de tal modo que obedecemos livremente a Deus, escudados no motivo do amor. Portanto, o perdão dos pecados é resultado direto do amor acendido em nossos corações, e só indiretamente é fruto da expiação de Cristo.

Essa teoria pôs Abelardo em dificuldades, em conexão com a comum doutrina do perdão dos pecados através do batismo. Se o amor aceso em nossos corações, pela morte de Cristo, é que nos justifica, por que o batismo continuaria sendo necessário à salvação? A essa pergunta Abelardo respondia que, a menos que o batismo ou o martírio se sigam a esse amor, deve-se concluir que estava ausente a perseverança. Isso significa que a remissão dos pecados só ocorre, realmente, quando é administrado o batismo, embora o amor tivesse sido aceso antes. Particularmente no caso de crianças, Abelardo teve de admitir que a remissão de pecados independe do amor despertado no coração. Loofs observou corretamente que as novas idéias de Abelardo não poderiam manter-se de pé sem maiores modificações do que ele estava preparado a fazer. Provavelmente é por causa desse fato que algumas vezes Abelardo alude a Cristo como quem levou nossos pecados, e à Sua morte como um sacrifício pelo pecado.

Em distinção ao ensino de Anselmo sobre a expiação, a teoria de Abelardo é totalmente subjetiva. Lamentavelmente falta-lhe aquela profundidade moral e aquela coerência interna tão características do ponto de vista de Anselmo. Temos nela um exemplar do que é atualmente chamado de Moral ou de Influência Moral como teoria da expiação. Alicerça-se sobre a falsa premissa de que o amor é o atributo central e todo-controlador de Deus, e ignora os requisitos de Sua justiça e de Sua santidade. Outrossim, não fornece razão adequada para os sofrimentos de Cristo. Se Deus podia ter perdoado os pecados sem exigir satisfação, por que entregou Seu Filho a amargos sofrimentos e a uma morte vergonhosa? Não seria isso uma bem dúbia manifestação de amor, posto que Deus poderia ter despertado o amor do pecador de muitas outras maneiras? Essa teoria furta os sofrimentos de Cristo de sua significação remidora e O reduz a mero mestre de moral, que influencia os homens por meio de Seus ensinamentos e de Seu exemplo.

### 3. REAÇÃO DE BERNARDO DE CLAIRVAUX CONTRA ABELARDO

Bernardo de Clairvaux criticou a teoria de Abelardo, embora não apresentasse uma idéia própria. E também não aceitava a opinião de Anselmo. Atacava Abelardo por causa de sua interpretação racionalista do cristianismo, dizendo que o exemplo de Cristo torna-nos santos na mesma proporção em que o exemplo de Adão nos tornou pecadores. Estava disposto a admitir a grandeza e importância do exemplo do amor de Cristo, mas somente naquilo em que isso se fundamentava sobre Sua obra redimidora. De fato, pode-se afirmar que, em comum com Abelardo, ele frisava o amor de Cristo que se manifestara em Sua vida humana e em Sua paixão; porém via nisso não mera manifestação do amor de Deus, e sim a manifestação salvadora da própria divindade de Cristo.

Essa idéia de Bernardo pode ser encarada como a contra-parte ocidental da doutrina de Irineu e Atanásio, de que a encarnação foi a transformadora entrada de Deus na humanidade. Dever-se-ia observar, porém, que ele não destacava o resultado físico da encarnação, como algo que trouxe vida e imortalidade, mas ressaltava seu efeito psicológico, como algo que inspira uma paciência e um amor similares aos de Cristo. Ao mesmo tempo, ele não quedava satisfeito com essa idéia puramente subjetiva, mas cria firmemente numa redenção objetiva como base do aspecto subjetivo. O Pai não teria exigido a morte de Seu Filho, entretanto aceitou-a como uma oblação; e agora ela serve para redimir-nos do pecado, da morte, do diabo, e para reconciliar-nos com Deus.

### 4. VISÕES SINCRETISTAS DA EXPIAÇÃO

Em escolásticos como Pedro Lombardo, Boaventura e Tomás de Aquino achamos vestígios da influência de Anselmo e Abelardo. Adotaram elementos de ambos, todavia não tiveram êxito em combiná-los para formar unidade interna.

(a) *Pedro Lombardo*. Pedro Lombardo partia dos méritos de Jesus Cristo. Com Sua vida piedosa, Cristo teria merecido para Si mesmo a liberação dos sofrimentos e a glorificação, e quando entrou em paixão e morte, fê-lo voluntariamente, não por Sua causa própria, e sim por causa dos pecadores. Assim sendo, Ele obteve para eles o mérito da redenção do pecado, da punição e do diabo, além de haver-lhes conquistado o acesso ao paraíso. Até esse ponto, a linha de seu pensamento é anselmiana. Mas, quando se indaga como a morte de

Cristo efetua esse livramento, a sua resposta era que ela revela para nós o amor de Deus. Ante tão grande prova de amor por nós, somos impelidos e ficamos comovidos pelo amor divino, e assim somos libertados do pecado e redimidos. E quando somos libertados do pecado, também ficamos livres do diabo.

(b) *Boaventura*. De acordo com Boaventura, foi a satisfação exigida que tornou necessária a encarnação. Uma simples criatura não seria capaz de apresentar satisfação pela raça humana inteira, e não era apropriada que uma criatura de outra ordem fosse tomada com essa finalidade. Portanto, era mister que a pessoa que viesse a fazer satisfação fosse ao mesmo tempo Deus e homem. Essa satisfação foi prestada pelos méritos de Cristo, os quais Ele conseguiu agindo e sofrendo. Prestar satisfação é honrar a Deus conforme isso Lhe é devido; e isso foi realizado pelos sofrimentos de Cristo como o mais apropriado meio de aplacar a Deus. Assim, foram exibidas tanto a justiça quanto a misericórdia de Deus. Todavia, essa idéia anselmiana era combinada com aquela outra, de Abelardo, no sentido de que a paixão de Cristo foi também o meio mais apropriado, por ser o melhor método para despertar no homem o reflexo do amor de Deus. Desenvolvendo o pensamento da relação entre Cristo e a Igreja como a Cabeça e os membros de um corpo, Boaventura explicava muitíssimo melhor do que Anselmo, como as bênçãos de Cristo foram transferidas aos crentes.

(c) *Tomás de Aquino*. O maior de todos os escolásticos foi Tomás de Aquino. Absorveu as idéias de seus antecessores mais completamente que qualquer outro teólogo medieval. À luz disso não nos surpreendemos que nele se vêem traços das idéias de Anselmo e de Abelardo, e que não há unidade na exposição que Aquino faz da obra de Cristo.

Há uma exposição que nos lembra tanto de Irineu quanto de Abelardo. A plenitude de toda graça habita na natureza humana de Cristo e, por ser Ele agora o Cabeça da raça humana, Sua perfeição e virtude extravasam para os membros do corpo até onde queiram pertencer à cabeça. Cristo, na qualidade de novo homem, é o princípio e o fermento da nova humanidade. A obra remidora é assim encarada do ângulo que faz Cristo aparecer como o mestre e o padrão da raça humana, mediante Seus ensinamentos, atos e sofrimentos. Esses sofrimentos revelam mais particularmente o amor de Deus e despertam um amor responsivo nos corações dos homens.

Contudo, há uma linha mais anselmiana de pensamento, a qual é geralmente seguida pela igreja católica romana. Aquino afirmava que a redenção não era absolutamente necessária, pois Deus poderia ter

permitido que a humanidade percesse em seus pecados; todavia, ele a considerava muito apropriada, diante de todos os atributos divinos. Além disso, ele opinava que Deus poderia ter remido os homens sem exigir qualquer satisfação adequada. Ele admitia que um juiz humano não pode simplesmente deixar passar em branco a violação da lei, mas asseverava que Deus poderia ter agido desse modo quanto à humanidade pecaminosa, por ser Ele mesmo a fonte da justiça e a parte prejudicada, no caso sob consideração. Entretanto, por um ato de Sua vontade, Ele determinou o que é justo nesse caso; porém com igual propriedade poderia ter apagado o pecado sem requerer satisfação alguma, pois isso não teria danificado a ninguém. Entretanto Deus preferiu exigir reparação, e isso tornou necessária a encarnação do Filho de Deus, pois um mero homem jamais poderia expiar o pecado cometido contra um Deus infinito.

Os mérito de Cristo se estenderam por todo o tempo de Sua existência terrena, de tal modo que cada ato de Sua vida contribuiu para a expiação do pecado humano. E realmente, isso era tudo quanto se fazia necessário para prestar a Deus uma condigna satisfação. A paixão e a morte de Cristo, estritamente falando, não foram necessárias. Não obstante, havia razões congruentes especiais por que Deus queria que houvesse plena redenção, mediante a paixão e a morte de Cristo, a saber, que isso estava de conformidade com a Sua misericórdia e justiça, ao mesmo tempo que ficava assim assegurado o mais profundo efeito possível. A morte de Cristo revela o grande amor de Deus, apresenta ao homem um exemplo de obediência, de humildade, de constância, e assim por diante; e não somente liberta do pecado, como também merece a graça da justificação e a bem-aventurança eterna, oferecendo-nos forte motivo para nos refrearmos do pecado.

A paixão de Cristo efetua a salvação dos pecadores de quatro maneiras diversas: (a) merecendo as bênçãos da salvação, as quais são transmitidas aos pecadores; (b) como uma superabundante satisfação agradável a Deus, cujos benefícios são transmitidos aos fiéis em virtude da união mística; (c) como um ato sacrificial voluntário, com o qual Deus Se deleitou; e (d) remindo os pecadores da servidão e da punição. Embora o homem tivesse sido reduzido à escravidão espiritual pelo diabo, este não tinha sobre aquele direitos legítimos, pelo que não recebeu o resgate. Não obstante, a superabundante satisfação feita por Cristo não salvaria os homens, à parte do batismo e da penitência; e o motivo disso jaz na “configuração” necessária dos membros em relação à Cabeça, no corpo místico de Jesus Cristo.

Se os pontos de vista de Tomás de Aquino mostram-se consideravelmente similares aos de Anselmo, em alguns pontos são inferiores e



em outros lhes são superiores. São inferiores por não exibirem a mesma coerência lógica e por não alicerçarem a necessidade da expiação sobre a natureza divina, tornando-a dependente simplesmente da vontade de Deus, quem poderia ter escolhido outro método, o qual tornaria inteiramente desnecessária a satisfação. Esse elemento de arbitrariedade tornou-se ponte fácil para a teoria de aceitação postulada por Duns Scoto. São superiores, porém, na sua abordagem da idéia da satisfação penal, isto é, satisfação mediante castigo; em sua maior ênfase sobre os méritos de Cristo, onde está prevista a posterior distinção entre a obediência ativa e a obediência passiva de Cristo; e na introdução da idéia da união mística como explanação para a transmissão dos méritos de Cristo ao crente.

## 5. DUNS SCOTO SOBRE A EXPIAÇÃO

Se Tomás de Aquino representa a teologia dominicana, que é a teologia oficial da igreja católica romana, Duns Scoto pode ser considerado o fundador da teologia franciscana. Sua obra é primariamente crítica e negativa. Ele não escreveu alguma *Summa* como o fez Aquino, mas incorporou suas idéias acerca da obra expiatória de Cristo no seu *Comentários* sobre as *Sentenças de Lombardo*. Podemos prosseguir na suposição de que ele compartilha dos pontos de vista de Lombardo desde que não os corrige. Desse modo é possível obter-se reconstituição um tanto mais positiva de sua oposição do que sê-lo-ou exequível de qualquer outra maneira. Em alguns pontos ele se diferencia de seus predecessores.

Ele faz a própria expiação, o caráter que ela assume e o seu efeito dependerem totalmente da vontade arbitrária de Deus. Afirma não haver necessidade inerente de prestação de satisfação. Esta tornou-se necessária só porque Deus assim quis; porém não era necessário que Ele assim quisesse; foi um ato inteiramente contingente de Deus. Outrossim, assegura ele que embora admitamos a necessidade de satisfação, disso não se seguiria que ela tinha de assumir a forma exata que realmente tomou. Não era mister que aquele que a prestasse fosse Deus, ou que fosse maior que a criação toda. Um ato piedoso de Adão teria servido como expiação pelo seu primeiro pecado. Acresça-se que ele não considerava ser passível de prova que a satisfação teria de ser prestada por um homem. Deus poderia ter aceito a realização de um anjo como expiação suficiente. Tudo dependeu da vontade arbitrária de Deus.

Não obstante, Deus teria predeterminado desde a eternidade a paixão de Cristo como meio de salvação dos predestinados. A paixão

tem um valor peculiar e uma eficácia especial só por ter sido determinada como meio de salvação e porque Deus quis aceitá-la como eficaz. Scoto nega o valor infinito dos méritos de Cristo, por terem sido méritos da natureza humana, a qual, afinal de contas, é finita. Por um ato da Sua vontade, entretanto, Deus resolveu aceitá-los como suficientes. Um mérito que está longe de ser comensurável à dívida foi aceita por Deus de bom grado. Essa teoria é geralmente intitulada *teoria da aceptilação*, mas de acordo com o que escreveu Mackintosh (*Historic Theories of Atonement*, pág. 110s.), ela deveria ser chamada de *teoria da aceitação* da expiação.

### Perguntas para estudo posterior

A igreja católica romana segue Anselmo ao manter a necessidade absoluta da expiação? Como você explica que Anselmo tivesse apresentado a honra, e não a justiça penal de Deus, como o que exigia satisfação? Que conceito fazia ele do pecado? Onde obteve a idéia que o pecado precisa ser seguido pela punição ou pela satisfação? Como se pode explicar que ele focaliza sua idéia do mérito exclusivamente sobre a morte de Cristo? Por que algumas vezes essa teoria é chamada de “teoria comercial”? Em que sentido Abelardo reputava necessária a expiação? Por que sua teoria é tida como subjetiva? É próprio falar das chamadas teorias subjetivas como se fossem teorias de *expiação*? Abelardo expôs explanação suficiente dos sofrimentos e da morte de Cristo? Qual é a grande objeção à posição de Duns Scoto? O que resta dos méritos de Cristo conforme seu ponto de vista? Qual é a diferença entre *acceptilação* e *aceitação*? Em que sentido a posição de Tomás de Aquino é um passo adiante da de Anselmo?

## A DOCTRINA DA EXPIAÇÃO NO PERÍODO DA REFORMA

A doutrina da expiação não constituiu um dos temas de debate entre os reformadores e a igreja católica romana. Ambos aceitavam a morte de Cristo como satisfação em lugar do pecado, e satisfação de valor infinito. Suas divergências diziam respeito, primariamente, à aplicação subjetiva da obra de Cristo. Não obstante, havia certa diferença mesmo em conexão com a expiação, quanto à ênfase. Os reformadores seguiam linhas definidas em acordo fundamental com Anselmo, ainda que com pontos difersos nos detalhes, ao passo que a igreja católica romana refletia as incertezas e indeterminações da era escolástica, embora concordasse no corpo principal do seu ensino com Tomás de Aquino.

### 1. OS REFORMADORES APRIMORAM A DOCTRINA DE ANSELMO

Há substancial acordo entre os reformadores e Anselmo. Ambos mantêm a natureza objetiva da expiação, e ambos a consideram necessária. Contudo, diferem quanto à natureza dessa necessidade. Anselmo a considerava absoluta, enquanto alguns reformadores tinham-na como relativa ou hipotética. Falando sobre a exigência que o Mediador fosse tanto Deus quanto homem, diz Calvino: “Se examinarmos o âmago da necessidade” (a questão mesma de Anselmo) “então não era que ela fosse simples ou absoluta, segundo comumente se diz; ela fluiu, porém, do decreto divino do qual dependia a salvação da humanidade. O que era melhor para nós foi o que nosso Pai misericordiosíssimo determinou”. *As Institutas* II, 12.1. Todos concordavam, entretanto, que a expiação mediante os sofrimentos e a morte de Cristo está em plena harmonia com a sabedoria divina e foi algo altamente apropriado. E certamente é injusto dizer que Calvino, à

semelhança de Duns Scoto, faz a expiação depender da vontade arbitrária de Deus. Calvino desconhece vontade indeterminada em Deus, mas somente uma vontade que é determinada pelo complexo integral dos Seus atributos, enfatizando devidamente o fato de que a expiação feita por Cristo satisfaz amplamente a justiça de Deus.

Em diversos pontos a doutrina da expiação, segundo foi desenvolvida pelos reformadores, mostra-se superior à sua forma anselmiana. Se Anselmo reputa o pecado primariamente como infração contra a honra de Deus, os reformadores o encaram antes de tudo como transgressão contra a lei de Deus, sendo, pois, uma culpa, não apenas um insulto. E se o primeiro via a expiação na morte de Jesus como uma dádiva superabundante de Deus, em vindicação à Sua honra, os últimos pensam nela como um sacrifício penal cuja finalidade era satisfazer à justiça de Deus. Assim, a expiação é elevada da esfera de direitos privados para a esfera da lei pública.

Isso equivale a dizer que os reformadores também rejeitavam a alternativa anselmiana de “satisfação ou punição”, frisando que uma coisa não exclui a outra, mas que a satisfação prestada pelo sacrifício de Cristo foi satisfação por meio de punição. Noutras palavras, ressaltavam o fato que os sofrimentos de Cristo foram, ao mesmo tempo, *penais* e *vicários*.

Novamente, foram além de Anselmo ao distinguir com clareza entre a obediência ativa e a obediência passiva, dentro da realização medianeira de Cristo, e ao reconhecer que tanto aquela como esta parte são porções componentes da obra expiatória de Cristo. O Deus-homem satisfaz aos requisitos da justiça divina, não meramente por Seus sofrimentos e por Sua morte, mas igualmente por intermédio de Sua obediência à lei, em seu aspecto federal. Sua expiação consistiu não somente em fazer reparo por transgressões do passado, e sim também em cumprir a lei como condição do pacto de obras. Na qualidade de segundo Adão Ele fez o que o primeiro Adão não conseguiu fazer.

Finalmente, eles também ultrapassaram Anselmo na idéia que faziam sobre o modo como os méritos de Cristo são transferidos para os pecadores. A opinião de Anselmo sobre isso tinha certo aspecto externo e comercial. Aquino melhorou isso destacando a significação da união mística como meio de transferir as bênçãos da salvação àqueles que estivessem em vivo relacionamento com Jesus Cristo. No entanto, ele falhou ao não dar a devida proeminência à atividade receptadora da fé. Os reformadores compartilhavam da sua opinião acerca da grande importância da união mística, porém em acréscimo chamaram a atenção para aquele ato consciente do homem através do qual ele se apropria da justiça de Cristo — o ato de fé. Tiveram o grande

cuidado, entretanto, de não exibir a fé como causa meritória da justificação.

## 2. CONCEPÇÃO SOCINIANA DA EXPIAÇÃO

Um formidável ataque contra a doutrina dos reformadores foi desfechado por Socínio. Ele começou pela tentativa de remover o fundamento mesmo sobre o qual ela estava alicerçada, a saber, a idéia da justiça de Deus, conforme era entendida por Anselmo e os reformadores. Negava ele a presença de qualquer tipo de justiça em Deus que “requeresse absoluta e inexoravelmente que o pecado fosse punido”. Aquela perpétua e constante justiça pela qual Deus Se caracteriza seria apenas Sua eqüidade e retidão morais, em virtude das quais não há qualquer depravação ou iniquidade em qualquer de Suas obras. A justiça comumente assim chamada e que se opõe à misericórdia não seria um atributo imamente de Deus, mas tão-somente o efeito de Sua vontade. Isso também se dá no caso da misericórdia de Deus, que é oposta à justiça. Não seria uma qualidade interna de Deus, todavia apenas um efeito de Sua livre escolha. Tal misericórdia não O impede de punir a qualquer transgressor; e nem tal justiça O impede de perdoar a quem Ele quiser, e isso mesmo sem que as reivindicações dessa justiça sejam satisfeitas.

O peso maior da crítica de Socínio assevera que é uma incoerência combinar a graça de Deus com os méritos de Cristo para servir isso de base ao perdão e à reconciliação. É possível manter apenas uma dentre duas coisas: ou que Deus perdoa gratuitamente ou que Ele perdoa por causa de Cristo; mas não as duas coisas, porque elas são mutuamente exclusivas. Dentre as duas alternativas ele prefere a primeira, a saber, que Deus perdoa gratuitamente. Dizia igualmente que, visto ser pessoal a culpa, é impossível haver substituição em questões penais; e que, mesmo que isso fosse permissível, não se poderia dizer que Cristo sofreu a pena exata da lei, porquanto isso significaria que Ele morreu tantas mortes eternas quantos são os pecadores. No entanto, Ele nem ao menos sofreu uma morte interminável, contudo apenas dor finita. Outrossim, Socínio afirmava que a idéia de satisfação e a idéia de imputação são auto-contraditórias. Se Cristo prestou completa satisfação, a questão fica resolvida, pois o mundo ficou libertado. É incoerente fazer o aprazimento de seus frutos depender da imputação divina e da fé humana.

Socínio nunca se cansava de dizer que o perdão de pecados é um ato de pura misericórdia, com base simplesmente no arrependimento e na obediência. As únicas condições são a contrição pelo pecado e o

intenso desejo de obedecer à lei. Todavia, ele percebeu que tinha de dar alguma explicação para a singular significação de Jesus, cuja obra salvadora era realmente excluída no seu sistema. Dizia que Cristo salva os pecadores revelando-lhes o caminho da fé e da obediência, como caminho para a vida eterna; conferindo-lhes um exemplo de verdadeira obediência em Sua vida e em Sua morte, o que pode inspirá-los a uma vida similar; proporcionando-lhes uma exposição concreta de obediência como o caminho da vida, em uma obediência até à morte, seguida pela ressurreição; e outorgando a vida eterna, em virtude do poder recebido quando da ressurreição, a todos que se apegarem a Ele pela fé. Deus ter-Lhe-ia dado esse poder como galardão por Sua obediência. Essa teoria não estabelece qualquer liame direto entre a morte de Cristo e a salvação dos pecadores. A morte de Cristo não teria feito expiação por nosso pecado, e nem impeliu Deus a perdoar-nos o pecado. O perdão de pecados depende exclusivamente da misericórdia de Deus. Mas, em vista de Cristo ter recebido o poder de dar vida eterna aos crentes, imediatamente após a Sua morte, Socínio considerava possível manter que essa morte expiou por nossos pecados.

A doutrina de Socínio na realidade não passa de uma mistura de diversas heresias condenadas pela Igreja Primitiva; um reavivamento da antiga idéia de Pelágio, com sua crença na bondade inerente do homem e em sua capacidade espiritual; da velha doutrina adopcionista, que faz de Cristo, quanto à sua natureza humana, um Filho de Deus por adoção; da teoria da Influência Moral da expiação com sua ênfase sobre a vida exemplar de Cristo; e da doutrina de Scoto acerca de uma suposta vontade arbitrária de Deus. Teve pequena acolhida até entre os que se opunham à doutrina penal substitucionária da expiação. E não é para admirar, face ao fato que é completamente racionalista, mero jogo abstrato da lógica humana, que fracassa fragorosamente em fazer justiça aos fatos revelados pela Palavra de Deus e experimentados nas vidas dos remidos.

### 3. TEORIA GROTIANA DA EXPIAÇÃO

Essa teoria representa realmente uma posição média entre a doutrina dos reformadores e as idéias de Socínio. Entretanto o próprio Grócio evidentemente não a tinha como tal, pois intitulou sua obra de *Defesa da Fé Católica Concernente à Satisfação de Cristo Contra Fausto Socínio de Siena*. É obra de um jurista habilidoso que, com base na lei romana, à qual Socínio havia apelado, frisa certas falhas no argumento deste. Ao mesmo tempo, no entanto, não contesta aquela crítica mais importante de Socínio à doutrina dos reformadores, ou seja, que Cristo

não levou nem poderia ter levado sobre Si mesmo a pena da lei que forra imposta aos pecadores. De fato, abandonou pessoalmente essa teoria e arquitetou uma nova. Ele afirma não haver qualidade dominante na justiça distributiva de Deus que exija que os requisitos da lei sejam satisfeitos *em cada particular*, e que, no caso de transgressão, torne imperativa a *completa satisfação* por meio da punição. A lei que envolve o pecador não seria um fac-símile da retidão inerente de Deus, e sim uma lei positiva (em oposição à lei natural), um produto da vontade divina, pelo qual Deus não está de modo algum obrigado, podendo Ele alterá-la ou abrogá-la conforme quiser. Tanto a própria lei como sua penalidade poderiam ser modificadas ou mesmo abolidas totalmente pelo Governador do universo.

Apesar de que Deus certamente tencionou que essa lei fosse válida e obrigatória, reservou-Se o direito de *relaxá-la*, se assim Lhe parecesse melhor, por alguma razão importante. Essa é a idéia central que Grótió aplica à sua teoria da expiação. Em virtude de uma estrita justiça o pecador merece a morte, até mesmo a morte eterna; mas, na verdade, essa sentença não é estritamente executada, pois os crentes estão livres da condenação. Tem lugar um relaxamento: a pena é eximida, e isso sem satisfação rigorosa. De fato, Grótió diz que Cristo prestou satisfação, porém não se deveria entender isso no sentido estrito de um exato equivalente da pena que foi imposta ao homem. Seria apenas um equivalente nominal, algo que Deus Se agrada em aceitar como tal. “Esse ato do Pai”, diz Grótió, “no que tange à lei é *relaxamento*, mas no que tange ao criminoso é *remissão*.” De conformidade com a doutrina ensinada pelos reformadores existe tal relaxamento por parte do Supremo Juiz, na adoção do princípio da substituição vicária, mas não na própria substituição efetuada; esta foi *real*, e não meramente um equivalente *nominal*. Grótió estendeu esse princípio a ambos esses aspectos. Os sofrimentos de Cristo teriam sido apenas um equivalente nominal em lugar dos sofrimentos merecidos pela raça humana. Grótió negava que sua teoria fosse uma teoria de *acceptilatio*, porquanto isso, segundo ele, denota um ato pelo qual um credor anula de modo absoluto uma dívida, sem compensação de qualquer espécie.

A seguir, então, levanta-se naturalmente a pergunta: por que Deus não abrogou simplesmente a lei, visto que isso estava ao Seu alcance? Por que foi necessário, afinal, que Cristo sofresse? Por que a penalidade não foi anulada pura e simplesmente? Grótió replica dizendo que Deus, como Governador do universo, tinha de manter a ordem em Seu imenso reino. Não Lhe seria seguro fazer tal anulação sem revelar, de algum modo, a natureza inviolável da lei e o Seu santo desprazer ante

o pecado. Diz Shedd: “Os sofrimentos e a morte do Filho de Deus são uma exibição exemplar da indignação divina contra o mal moral, em conexão com o que seria seguro e prudente remitir aquela penalidade, a qual, no tocante a Deus e aos atributos divinos, poderia ter sido anulada sem aquela exibição”. A necessidade da expiação, portanto, se alicerçaria sobre os interesses do governo moral do universo. Por essa razão é que essa teoria se denomina de teoria governamental da expiação.

Por um lado, a teoria de Grócio mostra algumas inclinações para a doutrina dos reformadores. Pelo menos tem alguma aparência de ensinar uma expiação objetiva, afirmando que a expiação era necessária a fim de salvaguardar o governo moral do universo, consideração essa que ocupa lugar secundário dentro da doutrina dos reformadores. Por outro lado, tem por igual modo afinidades com a teoria de Socínio, pois ambas negam que a satisfação prestada por Cristo fosse requerida pela natureza e pelos atributos de Deus, e tenha sido equivalente pleno da penalidade do pecado. É perfeitamente patente que, de conformidade com Grócio, a morte de Cristo foi um mero exemplo, e sob hipótese alguma foi retributiva, ao passo que os reformadores asseveram que foi ambas as coisas. E finalmente, conforme essa teoria, os sofrimentos de Cristo serviram tão-somente ao propósito de refrear pecados futuros, não tendo realizado real expiação pelos pecados passados.

#### 4. IDÉIA ARMINIANA DA EXPIAÇÃO

Esta tomou forma depois que Grócio publicara sua obra, e os dois teólogos que mais ativos se mostraram em sua estruturação foram Curcelaeus e Limborch. Não adotaram o esquema de Grócio, embora se tivessem aliado a ele na tentativa de velejar entre a monstruosa Cila dos socinianos e a Caríbdea da doutrina da Igreja. Concordando com os reformadores, baseavam a necessidade da expiação sobre a natureza divina, e não sobre os interesses da ordem moral, a despeito do que deixaram de levar essa idéia à sua última conseqüência lógica.

É bem característico à posição arminiana que a morte de Cristo é apresentada como uma *oferta sacrificial*, mas, ao mesmo tempo, é mantido que esse sacrifício não deve ser tido como pagamento de uma dívida, e nem como completa satisfação prestada à justiça. Ao invés disso, é mais um fator concomitante ou uma *conditio sine qua non* do perdão de pecados. Tanto no Velho Testamento como no Novo Deus Se apraz em vincular a manifestação de Sua graça perdoadora à morte antecedente de um sacrifício. Os sofrimentos e a morte de Cristo são reputados de natureza penal e judicial e, por conseguinte, pertencentes



à natureza de punição. Isso não quer dizer, entretanto, que Ele tenha suportado o que o homem merecia suportar, mas apenas que por determinação divina a Sua morte sacrificial tomou o lugar de uma penalidade e, como tal, redundou na reconciliação de Deus com o homem, obtendo para este o perdão dos pecados. Isso significa que a morte de Cristo não é contada como uma penalidade substituta e estritamente equivalente (posição dos reformadores), mas como uma substituição por uma penalidade que pode ser de valor inferior. Alude-se a ela como uma satisfação por *benevolência*. Nesse particular, os arminianos estão em perfeita consonância com Grócio.

Os arminianos têm várias objeções à doutrina oficialmente adotada da expiação, as mais importantes dentre as quais podem ser expressas como segue: (a) Cristo não sofreu a pena completa do pecado, porquanto não sofreu morte eterna, quer quanto ao tempo ou quer quanto ao grau. Não houve sofrimento interminável no Seu caso, e nem houve desespero absoluto. (b) Se Cristo fez *completa* expiação pelo pecado, nada resta à graça divina para ser realizado. Se a justiça ficou satisfeita, a remissão de pecados não mais pode ser questão dependente da compaixão divina. E (c) se Cristo apresentou plena satisfação, Deus não tem o direito de requerer fé e obediência, e nem de punir ao pecador se este deixar de obedecer, porquanto é injusto cobrar dupla punição por um só e mesmo pecado.

Outrossim, eles consideram a expiação de Cristo como geral e universal, o que significa que Ele “fez expiação pelos pecados da humanidade em geral, e por cada indivíduo em particular”. Cristo foi enviado por Deus ao mundo, e Cristo Se ofereceu a Si próprio voluntariamente, com o fito de salvar a cada indivíduo da raça humana. Todavia, se a expiação é universal na intenção divina, não é universalmente eficaz, porquanto muitos se perdem. Esse fracasso parcial é lançado na conta da obstinação do pecador, que se recusa a aceitar a expiação oferecida, ficando assim frustrada a divina intenção. A aplicação eficaz da expiação depende, em última análise, da vontade do pecador, o qual pode neutralizar, e em muitos casos neutraliza, o propósito mesmo de Deus.

Em oposição a esse erro arminiano, o Sínodo de Dort assumiu a posição de que a expiação de Cristo, embora perfeitamente suficiente para a salvação de todos os homens, apesar disso o seu intuito foi beneficiar somente aqueles a quem ela é aplicada, ou seja, os eleitos. Outrossim, manteve que a aplicação eficaz da expiação não depende, em última análise, da decisão do pecador, e sim da determinação divina de que será exercida uma graça especial. Através do poder do Espírito Santo se torna eficaz a expiação de Cristo nos corações e nas vidas de

todos aqueles por quem Cristo verteu Seu sangue. Todos esses chegam à salvação, e devem sua salvação exclusivamente à graça de Deus.

## 5. TRANSIGÊNCIA NA ESCOLA DE SAUMUR

A escola de Saumur representa uma tentativa de abrandar o calvinismo rigoroso do Sínodo de Dort e, ao mesmo tempo, evitar os erros do arminianismo. Isso se vê mormente na obra de Amiraldo, o qual ensinava ousadamente um hipotético universalismo que equivalia realmente a uma forma de expiação universal. Deus quis, mediante decreto antecedente, que todos os homens fossem salvos sob a condição de arrependimento e de fé em Jesus Cristo. Por esse motivo, Deus enviou Cristo ao mundo, para que morresse em prol de todos os homens. Mas, percebendo que por si mesmos nenhum deles jamais se arrependeria e creria, através de um decreto subsequente elegeu a alguns como objetos da operação salvadora de Sua graça. Esses, e somente esses, é que chegam de fato à salvação.

O resultado mostrou ser essa uma posição insustentável. Dentre os seguidores dessa escola, alguns ressaltaram o primeiro decreto e a universal oferta de salvação baseada sobre aquele decreto, disso resultando que passaram para o campo arminiano; e outros sublinharam o segundo decreto e a necessidade da graça eficaz, retornando assim à posição calvinista. Os pontos de vista da escola de Saumur foram compartilhados de modo prático por Davenant, Calamy, e especialmente Richard Baxter, na Inglaterra. Suas opiniões peculiares deram ocasião à estruturação da *Formula Consensus Helvetica*, por Turretin e Heidegger, na qual são combatidas tais idéias.

### Perguntas para estudo posterior

Os reformadores concordaram com Anselmo sobre a absoluta necessidade da expiação? Qual era a posição de Calvino quanto a esse particular? Os teólogos reformados do século XVII concordam com ele? Alicerçam a necessidade da expiação sobre a honra ou sobre a justiça de Deus? Os teólogos luteranos e os reformados concordam acerca da extensão da expiação? Estão acordes em sua idéia da ativa obediência de Cristo? Que crítica pode fazer você ao sistema de Socínio? Socínio considerava Cristo como um sacerdote durante a Sua vida terrena? Em que sentido Ele reputava a morte de Cristo como um meio de redenção? De que modo Grótiou tentou escapar da posição de Socínio? Qual crítica você pode fazer à chamada “teoria governamental”? O universalismo dos arminianos implica em que é universalmente

eficaz a expiação de Cristo? Por que o caráter limitado da expiação foi frisado insistentemente pelo Sínodo de Dort? Com que base Piscator nega que a obediência ativa de Cristo fez parte de Sua satisfação? Em que ponto jaz a fraqueza da posição amiraldiana?

# A DOCTRINA DA EXPIAÇÃO APÓS A REFORMA

## 1. CONTROVÉRSIA DA MEDULA NA ESCÓCIA

Uma interessante controvérsia surgiu na Escócia no começo do século XVIII. O neo-nomianismo, muito prevalecente na Inglaterra no século XVII, também fez seu aparecimento na Escócia. Esse nome respalda-se sobre o fato que o movimento praticamente transformou o evangelho numa nova lei. Segundo essa idéia, Cristo fez expiação por todos os homens, no sentido que tornou a salvação possível para todos, levando-os assim a um estado salvável. Ele satisfez todas as condições do pacto de obras, e desse modo abrogou a antiga lei daquele pacto, de tal modo que Sua obra pode ser denominada de nossa *justiça legal*. Tendo satisfeito a todas as condições do pacto de obras, Ele então introduziu uma nova lei, a lei do evangelho, a qual requer fé e conversão. Essas coisas constituem a *justiça evangélica* do crente, a qual, ainda que imperfeita, é a base da justificação do crente, e não a imputada justiça de Jesus Cristo. Assim, pois, o pacto da graça foi mudado num pacto de obras. Trata-se apenas do arminianismo com um novo rótulo.

A posição neo-nominiana foi combatida na Inglaterra pelo livro de Fisher, *Marrow of Modern Divinity* (“Medula da Divindade Moderna”), publicado em 1645. Ao aparecer o neo-nomianismo na Escócia, essa obra foi republicada ali sob a tutela de James Hogg, em 1718, tendo obtido ardentes admiradores em Thomas Boston e os dois Erskines. Esses homens, junto com Hogg, logo passaram a ser chamados de “homens-da-medula”, e após certo espaço de tempo foram acusados de antinomianismo (o que não era verdade; eles eram anti-neo-nomianos) como também de patrocinarem uma doutrina de expiação universal e de perdão universal. Embora essa acusação não houvesse sido justa, contudo devemos dizer que o desejo que tinham de estabelecer firmemente a garantia do oferecimento universal

salvático levou-os a usar linguagem dúbia, tornando-se passíveis daquela acusação. Endossavam de coração o hígido princípio calvinista de que Cristo morreu, na prossecução do pacto de redenção, para garantir a salvação dos eleitos. Todavia, ao mesmo tempo, insisitiam em que a expiação tem uma referência geral. Diziam que apesar de Cristo não ter morrido por todos, isto é, para salvar a todos, no entanto está em disponibilidade para todos, morreu por todos, se ao menos O recebessem. O dadivoso amor de Deus transformou em dádiva a pessoa de Cristo e os benefícios remidores para a humanidade inteira, querendo que agora fossem reivindicados sob a condição de fé. Nisso se basearia o oferecimento universal da salvação. Ao mesmo tempo, só os eleitos são objetos do amor elegível de Deus, e somente eles obtêm a salvação. A posição que eles tomaram foi condenada em 1720, e isso deu azo à separação em 1733.

## 2. SCHLEIERMACHER E RITSCHL SOBRE A EXPIAÇÃO

(a) *Schleiermacher*. Achamos em Schleiermacher uma linha comparativamente nova de pensamento. Ele rejeitava totalmente a doutrina da satisfação penal. Sua construtiva obra sobre a doutrina da expiação revela pouca semelhança com as teorias anteriores, exceto quando, ao demorar-se acerca dos sofrimentos simpáticos de Cristo e seus efeitos sobre os homens, ela faz lembrar das idéias apresentadas por Abelardo. Pode-se dizer que sua principal linha de pensamento ecoa até certo ponto os pensamentos daqueles Pais Primitivos da Igreja que ressaltaram a encarnação como a grande realização remidora de Cristo, ainda que certamente não compartilhassem das noções panteístas dele. Sob a influência de Hegel, foi renovada a ideía de que a encarnação era o fato central da redenção; e isso foi adotado por Schleiermacher, embora com ênfase levemente diversa.

Schleiermacher considera Cristo o homem arquétipo, o protótipo perfeito da humanidade, cuja singularidade consistiu do fato que era possuidor de perfeito e inquebrantável senso de união com Deus, além de haver concretizado plenamente o destino do homem em seu caráter de perfeição impecável. Ele foi o segundo Adão, semelhante ao primeiro, homem verdadeiro, mas posto em condições mais favoráveis e tendo permanecido em obediência perfeita e impecável. Foi Ele o Cabeça espiritual da humanidade, capaz de vitalizar e sustentar a vida superior de toda a humanidade, o homem perfeitamente religioso e a fonte da religião autêntica; e através da fé viva nEle, outros também podem tornar-se perfeitamente religiosos! Essa dignidade transcendental acha explicação numa peculiar presença de Deus em

Cristo. E Ele entrou na existência da humanidade como um novo fermento, tornando aqueles que entram em contato com Ele mais acolhedores das coisas mais elevadas e transmitindo-lhes uma íntima experiência de consciência do divino, similar à que Ele tinha. Sua atividade foi de natureza criativa, uma influência inspirador e vivificadora de espírito sobre espírito. Seus sofrimentos e Sua morte voluntários serviram para revelar o Seu amor à humanidade e a Sua dedicação à Sua incumbência, além de intensificar a influência que ele exerce sobre as almas que estavam antes alienadas de Deus. Esse ponto de vista se chama “teoria mística” da expiação. Trata-se de algo totalmente subjetivo, pelo que, estritamente falando, nem é uma teoria de expiação. Não leva em conta a culpa do pecado, mas busca tão-somente explicar como o homem é libertado de sua poluição, a qual, de acordo com essa teoria, não é real pecado. Finalmente, também não esclarece como se salvaram os santos do Velho Testamento.

(b) *Ritschl*. A influência de Ritschl na teologia moderna só ocupa segundo lugar em relação à de Schleiermacher, mostrando seu efeito até sobre o pensamento teológico de nossos dias. Ritschl via em Cristo um homem que para nós tem o valor de Deus, a quem o predicado divino pode ser atribuído, por causa de Sua obra. Ele nega o fato e mesmo a possibilidade de uma expiação vicária, declarando que a reconciliação consiste exclusivamente da mudança de atitude do pecador para com Deus. Também manteve que a obra de redenção pertence primariamente à comunidade, e só em segundo lugar aos indivíduos, e mesmo assim só na proporção em que se tornarem membros da comunidade remida, compartilhando dessa forma de seus benefícios. De acordo com ele, Cristo operou a redenção por ter sido o portador da perfeita e final revelação de Deus, por ter sido o fundador e sustentador da comunidade cristã — o reino de Deus. Cristo fundou a comunidade cristã vivendo uma vida de confiança e obediência perfeitas, e também exibindo essas mesmas qualidades quando a fidelidade à Sua vocação tornou-Lhe necessário suportar sofrimentos e morte. Entretanto, essa morte não teve qualquer significação como propiciação pelo pecado. Seu valor reside no fato que se trata de um poder que continua a despertar fé constante no amor de Deus, um espírito de obediência até à morte, e um senso de vitória sobre o mundo. Contudo, Deus perdoa o pecado com base na obra de Cristo como fundador do reino, ou por causa desse reino. Em distinção à teoria da “influência moral”, pois, postula Ritschl um alicerce objetivo para o perdão de pecados. Algumas vezes ele parece considerar Cristo um mero exemplo, porém só aparentemente. Ele atribui a influência de Cristo primariamente à vida e ao espírito coletivos que fluem do Senhor

para a comunidade fundada por ele.

### 3. TEORIAS MAIS RECENTES DA EXPIAÇÃO

Nos países de língua inglesa vêem-se reproduções da maioria daquelas teorias típicas consideradas acima, embora freqüentemente com variações. Abaixo damos as mais importantes:

(a) *Teoria governamental da teologia de Nova Inglaterra.* A história da teologia da Nova Inglaterra revela tendência descendente quanto à doutrina da expiação. A princípio, a doutrina substitucionária penal da expiação encontrou solo fértil ali. Mas desde tão cedo como 1650 William Pynchon, um leigo proeminente, atacou a doutrina que Cristo sofreu os próprios tormentos dos perdidos, bem como a doutrina da imputação, oriunda daquela. Em 1653 houve a réplica, de Norton. Bellamy introduziu o que posteriormente veio a ser conhecido como doutrina da expiação conforme a Nova Inglaterra, a qual, em sua essência era simples reprodução da “teoria governamental” de Grócio. Também negava um desígnio limitado, mas asseverava um desígnio universal da expiação. Hopkins concordava com ele, e sustentava que Cristo não sofrera a pena exata do pecado, e sim algo que lhe serviu de substituição. Além disso, negava-se de modo geral que Cristo merecesse qualquer coisa devido à Sua obediência ativa; somente os sofrimentos dEle eram reputados revestidos de significação remidora. A teoria governamental se tornou a idéia dominante sobre a expiação na teologia da Nova Inglaterra. Emmons procurou melhorá-la com a introdução do elemento moral. Ele frisava o fato que o governo de Deus é um governo moral, ativado pelo amor. E Horácio Bushnell foi ainda mais avante, ao introduzir a teoria da “influência moral”.

#### (b) *Diferentes tipos da teoria da influência moral*

(i) Bushnell. Horácio Bushnell rejeitava ambas as teorias penal e governamental, mas considerava a primeira superior à última, porquanto não perde de vista a justiça de Deus. Não entendia como um espetáculo que revelou o quanto Deus abomina o pecado poderia redundar no perdão de pecados. Entretanto, fazia objeção a ambas as teorias sob a alegação de serem por demais legais e externas, não fazendo justiça ao elemento ético da expiação. No seu livro, *Sacrifício Vicário*, ele rejeita a idéia que Deus precisava ser propiciado, e mantém que o único requisito era que o homem fosse reconciliado com Deus e manifestasse uma nova atitude de amor e obediência. O próprio Deus, em Cristo, saiu em campo para salvar ao homem, e chegou mesmo a

sofrer no Filho de Seu amor. Cristo veio para levar os homens ao arrependimento e assim reconciliá-los com Deus. A fim de realizar isso, Cristo teve de revelar Deus ao homem e adquirir sobre ele uma nova autoridade, por meio da qual pudesse conduzi-lo para fora do pecado. Portanto, Ele veio à terra e participou realmente da condição humana, tendo sofrido da inimizade e do pecado do homem, tendo-o servido de toda maneira, curado suas doenças, simpatizado com ele em suas tribulações, enfim, revelado Deus para ele em toda a Sua santidade e amor sofredor. Ao assim fazer, Ele quebrantou o antagonismo do homem e conquistou seu afeto. Disso consistiu a expiação. Cristo seria não somente modelo exemplar do homem, mas também um poder retificador na vida do homem.

Posteriormente Bushnell recebeu nova luz, e viu que Deus precisava ser propiciado. Em conseqüência, em seu “Perdão e Amor” ele se retratou da última parte de sua anterior publicação, substituindo-a pela idéia de auto-propiciação mediante auto-sacrifício. Postulou o princípio que nem Deus nem o homem podem perdoar um pecador enquanto não lhe tiver feito o bem e sofrido sua repulsa. Quando um homem pensa em perdoar a alguém que lhe fez um mal, sente um ressentimento que o tolhe; porém, pode vencer esse ressentimento se sacrificar algo ou se sofrer pelo culpado. Assim também é que Deus conseguiu dominar Seu ressentimento em perdoar, realizando uma expiação objetiva. Evidentemente Bushnell não viu que fizera Deus inferior a certos homens bons, os quais com freqüência perdoam gratuitamente e com alegria, sem apelar para métodos tão extraordinários.

(ii) Frederico Denison Maurice. Maurice toma como ponto de partida, à moda verdadeiramente alexandrina, o Cristo como Logos, considerando-O o arquétipo ou raiz da humanidade. Como tal, Cristo Se acha numa relação singular e original para com a raça — um eterno segundo Adão. Na encarnação Ele Se tornou o Mediador entre Deus e o homem, levando este à união com Deus, mediante comunhão com Ele mesmo. Não seria Cristo um substituto, e sim um representante da raça humana. Seus sofrimentos e Seu sacrifício foram aqueles que a humanidade devia a Deus; e dessa humanidade Ele é a Raiz e a Cabeça, e os sofrimentos e o sacrifício de Cristo foram aceitos por Deus como perfeita satisfação. Portanto, em Cristo, todos os homens são remidos, sem importar sua fé, pois basta que sejam levados à consciência dessa redenção. A base dessa teoria é uma realista união de Cristo com a humanidade. Pode ser intitulada de teoria de influência moral porque afirma que a oferta de obediência da parte de Cristo nos serviu de exemplo a ser seguido. É patente que a idéia de Maurice está igualmente relacionada à de Schleiermacher.



(iii) McLeod Campbell. A teoria de Campbell tem sido descrita como teoria do arrependimento vicário. Campbell examinou a doutrina da expiação segundo era ensinada por Owen e Edwards, e mostrou grande respeito por esse tipo de teologia. Não obstante, ele considerava defeituoso o ponto de vista daqueles, porque seria por demais legal e não refletiria bastante o amor de Deus. Na admissão de Edwards de que um perfeito arrependimento seria equivalente a uma expiação, contanto que o homem fosse capaz de um arrependimento adequado, Campbell entreviu um indício da verdadeira teoria da expiação. Assevera ele que Cristo ofereceu a Deus, em prol da humanidade, o arrependimento que se fazia mister, e dessa maneira satisfaz às condições para o perdão. A obra de Cristo realmente consistira da confissão vicária de pecados, em favor do homem. Naturalmente levanta-se a questão sobre como a morte de Cristo estaria relacionada a essa confissão vicária. Com Seus sofrimentos e Sua morte Cristo, por simpatia, Se colocou debaixo da condenação imposta pelo Pai contra o pecado, expôs a hediondez do pecado e condenou o mesmo; e isso foi visto pelo Pai como perfeita confissão dos nossos pecados. Essa condenação do pecado é tencionada a produzir no homem aquela santidade que Deus requer da humanidade pecaminosa. A grande dificuldade com essa teoria é estar totalmente destituída de base escriturística, além de ser difícil conceber o arrependimento vicário num impecável (como é Jesus Cristo). Outrossim, fica lamentavelmente aquém da marca quanto à sua concepção da seriedade do pecado.

(c) *Teoria mística da expiação*. Existe uma outra teoria, popular em certos círculos, a saber, a teoria mística, que foi pela primeira vez ensinada por Schleiermacher. Bruce alude à mesma, em seu desenvolvimento posterior, como “teoria de redenção pelo exemplo”. Também se conhece por “teoria irvingita” ou “teoria da gradual extirpação da depravação”. Terminamos nosso esboço chamando a atenção para as opiniões de Edward Irving, o grande pregador escocês contemporâneo de Tomás Chalmers. De acordo com ele, Cristo assumiu a natureza humana segundo ela estava em Adão após sua queda, ou seja, a natureza humana com sua corrupção inerente e suas predisposições para a maldade moral. No entanto, através do poder do Espírito Santo, ou de Sua natureza divina, conseguiu impedir que essa corrupta natureza humana se manifestasse por meio de qualquer pecado factual ou pessoal, purificou gradualmente a mesma através de Seus sofrimentos, extirpou completamente a depravação original por intermédio da morte, e assim reunificou-a a Deus. Essa purificação da natureza humana, na pessoa de Jesus Cristo, é a Sua expiação. Conseqüentemente, os homens são salvos, não por alguma expiação objetiva, mas

antes, por se tornarem participantes da nova humanidade de Cristo, mediante a fé.

### **Perguntas para estudo posterior**

De que modo os “homens-da-medula” se expuseram à acusação de universalismo? É correto dizer que Cristo morreu a favor de todos os *homens*, ou está disponível a todos? Que tipo de teoria era advogada por Schleiermacher? Ele concebia o pecado como uma realidade? A teoria da expiação ocupa lugar lógico dentro de seu sistema? A teologia de Ritschl faz mais justiça à doutrina da expiação? Esses sistemas fazem justiça à morte de Cristo na obra remidora? Jônatas Edwards de algum modo foi o responsável pela introdução da teoria governamental na Nova Inglaterra? Qual é a vantagem dessa teoria sobre as teorias de influência moral? Por que motivo é incorreto, estritamente falando, denominar de teorias de expiação a essas últimas teorias? Por que essas teorias são muito mais populares do que a teoria da expiação vicária? A teoria de Irving faz justiça à santidade de Cristo? Os seguidores dele continuam a ensiná-la segundo sua forma original?

---

**A DOUTRINA DA APLICAÇÃO E  
APROPRIAÇÃO DA GRAÇA DIVINA**

---

## SOTERIOLOGIA DO PERÍODO PATRÍSTICO

É natural passar da doutrina da expiação, ou seja, da obra objetiva da redenção por meio de Cristo, para a discussão do método pelo qual os crentes vêm a participar de seus benefícios, isto é, para a aplicação subjetiva dos méritos de Cristo através da operação do Espírito Santo.

### 1. SOTERIOLOGIA DOS TRÊS PRIMEIROS SÉCULOS

Não seria razoável esperar um ponto de vista comum, definido, bem integrado e amplamente desenvolvido sobre a aplicação da obra de redenção, nos escritos dos primeiros Pais da Igreja. São naturalmente exposições um tanto indefinidas, imperfeitas, incompletas e, algumas vezes, até mesmo errôneas e auto-contraditórias. Escreve Kahnis: “É fato seguro, que desconhece exceções, reconhecido por todos quantos são versados na questão, que todos os Pais pré-agostinianos ensinavam que na apropriação da salvação há cooperação entre a liberdade humana e a graça divina”.

· Em harmonia com o ensino do Novo Testamento, de que o homem obtém as bênçãos da salvação pelo “arrepentimento para com Deus e a fé em nosso Senhor Jesus Cristo”, os Pais Primitivos ressaltaram tais requisitos. Isso não significa, porém, que de pronto tivessem plena e apropriada concepção da fé e do arrependimento. A fé era usualmente tida como o notável instrumento para o recebimento dos méritos de Cristo, e com freqüência era reputada de único meio da salvação. Compreendia-se que a fé consistia de verdadeiro conhecimento de Deus, confiança nEle e entrega pessoal a Ele, tendo como objeto especial a Jesus Cristo e o Seu sangue expiatório. Essa fé, e não as obras da lei, era prezada como o meio da justificação. E essas idéias são reiteradamente expressas pelos Pais Apostólicos, reaparecendo nos apologetas paralelamente à idéia de que o novo conhecimento da sabedoria, revelado pelo Logos, contém um significado salvífico. Pais

posteriores, como Irineu e Orígenes, compartilham da idéia que o homem pode ser salvo pela fé, ao passo que os Pais latinos, Tertuliano, Cipriano e Ambrósio chegam a ultrapassá-los ao frisarem a total depravação do homem e a necessidade de justificação pela fé. Não se pode dizer, todavia, que no pensamento dos três primeiros séculos tenha vindo à luz uma clara concepção da fé. Em sua ênfase sobre a fé, os Pais simplesmente repetiam o que achavam na Bíblia. Não se torna bem claro o que pretendiam dizer quando falavam da fé. Parece que a idéia prevalecte era meramente a de anuência intelectual à verdade, mas, em alguns casos, isso aparentemente incluía a idéia de auto-rendição. Não obstante, geralmente ela ficava bem aquém da plena e rica concepção da fé como confiança salvadora em Jesus Cristo. Os alexandrinos algumas vezes contrastavam a fé e o conhecimento, e apresentavam a primeira como um estágio inicial, como aceitação da verdade de maneira geral, enquanto que o último seria o estágio mais aperfeiçoado, no qual as relações e vinculações seriam plenamente entendidos.

Outrossim, a despeito de toda a ênfase que davam à graça de Deus e à fé como órgão apropriador da salvação, os primeiros Pais da Igreja revelam um moralismo que não se coaduna com a doutrina paulina da salvação. O evangelho é freqüentemente descrito como a nova lei (*nova lex*). A fé e o arrependimento algumas vezes são expostos como meros dependentes da vontade do homem. A salvação figura ora como dependente da graça de Deus, ora da cooperação voluntária do homem.

Lado a lado com a fé, o arrependimento também era tido como condição preliminar da salvação. Há certa dúvida quanto ao sentido exato do termo “arrependimento”, conforme era usado pelos Pais Primitivos. É incerto se o concebiam meramente como um ato ou uma condição da mente, ou então consideravam-no como algo que consistia em correção de vida. Ao mesmo tempo, é bem evidente que, quando falavam do mesmo naquele primeira sentido, ligavam grande importância às suas manifestações externas na forma de atos penitenciais. Esses atos chegam a ser reputados dotados de valor expiatório no caso de pecados cometidos após o batismo. Há a tendência de enfatizar a necessidade das boas obras, sobretudo obras de abnegação, a saber, liberalidade na doação de esmolas, abstinência do matrimônio, e assim por diante, tudo o que se revestiria de méritos especiais, que eram coordenados com a fé como meios de garantir o favor divino. A posição tomada quanto às boas obras era mais legal do que evangélica. Essa perversão moralista do cristianismo neo-testamentário achava explicação na natural justiça própria do coração humano, ficando assim aberta uma porta para a penetração do legalismo judaizante na Igreja.

Há um outro particular que merece menção. Os Pais da Igreja dos três primeiros séculos já revelam um deslize inicial na direção do ritualismo. Prevalencia largamente entre eles a idéia que o batismo tem o dom de perdoar os pecados passados, e que o perdão para os pecados cometidos após o batismo pode ser obtido pela penitência. Além disso, ia ganhando terreno, gradativamente, o pensamento que as boas obras de alguns, sobretudo os sofrimentos dos mártires, podem servir para expiar pelos pecados de outros. Aproximando-se o fim desse período, um valor excessivo passou a ser conferido à intercessão dos confesores e mártires, embora alguns dos Pais da Igreja houvessem desencorajado tal idéia. Sohm descobre a explicação para esse desvio dos ensinamentos das Escrituras no fato que “o homem natural é um católico nato”. Era inevitável que, na passagem do tempo, esses dois tipos fundamentalmente diferentes de pensamento entrassem em conflito um com o outro.

## 2. SOTERIOLOGIA DOS SÉCULOS RESTANTES DO PERÍODO PATRÍSTICO

Pelágio se afastou muito mais do ensino bíblico quanto à aplicação da redenção do que qualquer outro dos primeiros Pais da Igreja. Podemos mesmo afirmar que ele abandonou os fundamentos escriturísticos que lhes eram sagrados, e reafirmou o princípio de auto-suficiência da filosofia pagã. Sua concepção do pecado e seus resultados levaram-no a negar a absoluta necessidade da graça de Deus em Cristo para a salvação, e a considerar ser perfeitamente possível a um homem atingir a salvação mediante a guarda da lei. Não desprezava ele inteiramente a “ajuda da graça” ou “assistência divina”, mas considerava isso desejável “a fim de que aquilo que é ordenado por Deus possa ser *mais facilmente* cumprido”. Entretanto, a graça da qual ele falava não é a *gratia interna*, a graça regeneradora de Deus mediante a qual a mente é iluminada e a vontade pende para a bondade e a santidade. Consiste somente destes fatores: (a) “o bem da natureza”, isto é, o livre-arbítrio de que o homem é dotado, de tal modo que possa fazer o bem ou o mal; e (b) a pregação do evangelho e o exemplo de Cristo, fatores esses que são dirigidos à mente do homem e lhe ensinam o caminho da salvação. A graça da natureza é universal e também absolutamente essencial ou necessária, mas a graça do evangelho não era nem universal e nem necessária, embora facilitem ao homem a obtenção da salvação. Ela é conferida somente àqueles que fazem o uso apropriado de seus poderes naturais. Essa graça não opera *direta e imediatamente* sobre a *vontade* do homem, e sim somente sobre o seu *entendimento*,

ao qual ilumina e, por meio dele, a vontade. Outrossim, é bem possível que o homem resista à sua operação. O cristianismo é reputado como uma nova lei e, em confronto com o Velho Testamento, como uma lei expandida. O verdadeiro cristão é aquele que conhece a Deus, é aceito por Deus, obedece aos preceitos do evangelho, imita a santidade de Cristo e não o pecado de Adão.

Agostinho parte de uma visão inteiramente diversa da condição natural do homem. Ele reputa o homem natural como totalmente depravado, totalmente incapaz de realizar o bem espiritual. Também alude à graça no sentido objetivo, que consistiria do evangelho, do batismo, do perdão dos pecados, e assim por diante, embora percebendo que isso não é suficiente, pois o homem pecaminoso precisa de uma graça interna, espiritual, de uma sobrenatural influência do Espírito de Deus mediante a qual a mente é iluminada e a vontade é inclinada para a santidade. Essa graça, fruto da predestinação, é gratuitamente distribuída de acordo com o soberano beneplácito de Deus, e não segundo quaisquer méritos do homem. É um dom de Deus que precede quaisquer méritos humanos. Ela renova o coração, ilumina a mente, inclina a vontade, produz a fé e capacita o homem a realizar o bem espiritual. (Até ao tempo da renovação do homem, sua operação é estritamente monenergética.) Houve época em que Agostinho pensava que o homem tinha a capacidade de crer por si mesmo, mas aprendeu de outro modo, de Paulo, em 1 Coríntios 4:7.

Distinguiu ele entre a *gratia operans* e a *gratia cooperans*. A primeira “vai adiante do homem, estando este indisposto, para que ele venha querer”; a última “segue ao homem, quando este está disposto, para que não queira em vão”. Essa graça é irresistível, não no sentido que constrange o homem contra sua vontade, porém no sentido que inevitavelmente renova o seu coração, a fim de que a vontade escolha espontaneamente o direito. O homem receberia, pelo batismo, as primeiras bênçãos da graça, a saber, a regeneração ou renovação inicial do coração e o perdão dos pecados. Ambas essas bênçãos poderiam ser perdidas; de fato, nem uma nem outra poderia ser retida, a menos que a graça da perseverança fosse igualmente recebida.

Grande significação é emprestada à fé, pois marcaria o começo da vida cristã, sendo fonte de toda boa obra. Agostinho concebia a fé primariamente como uma anuência intelectual à verdade, ainda que em algumas passagens ele se alce a uma concepção evidentemente superior. Ele distinguia entre a fé em geral e a fé cristã, entre crer no que Cristo diz e crer em Cristo. A pessoa só crê realmente em Cristo quando O ama e fixa nEle a sua esperança. A fé cristã é de natureza tal que atua pelo amor. A concepção de Agostinho sobre a fé não dava ainda a

devida proeminência àquela confiança singela em Cristo que é o elemento coroador da fé salvadora. Entretanto, ele considerava a fé como operante na justificação do pecador, pois diz que o homem é justificado pela fé, isto é, pela fé obtém a justificação. Contudo, não concebia a justificação nem sentido puramente forense. Apesar de incluir o perdão de pecados, não seria esse o seu principal elemento. Na justificação Deus não meramente *declara* mas *torna* o pecador justo, transformando sua natureza íntima. Agostinho não distinguiu claramente entre a justificação e a santificação, e na realidade incorpora a última na primeira. A mais notável característica do sistema doutrinário de Agostinho é que ele atribui tudo à graça de Deus.

Os semi-pelagianos tomavam posição intermediária, negando a total incapacidade do homem para realizar o bem espiritual, mas ao mesmo tempo admitindo sua incapacidade em cumprir reais obras *salvadoras* sem a assistência da graça divina. A graça de Deus ilumina a mente e dá apoio à vontade, porém sempre de tal modo que jamais é comprometido o livre-arbítrio do homem. Como questão de fato, esses dois fatores cooperam na obra da redenção. Apesar de universal e visar a todos, a graça de Deus se mostra eficaz somente nas vidas daqueles que põem em devido uso o seu livre-arbítrio. Estritamente falando, é realmente a vontade do homem que determina o resultado. Ao homem compete crer e continuar na fé, e a graça se faz mister apenas para fortalecer a fé. Não haveria tal coisa como graça irresistível. O pelagianismo foi condenado pelo Sínodo de Cartago, pelo Sínodo de Éfeso, e novamente pelo sínodo de Orange, tendo este último repellido também o semi-pelagianismo; e, de certa maneira, o agostinianismo brilhou triunfante na Igreja.

Isso não significa, porém, que a doutrina de Agostinho não tivesse sofrido certas modificações. Os ensinamentos desse grande Pai da Igreja continham alguns elementos em conflito com a idéia da absoluta dependência do homem à graça de Deus, apontando na direção do cerimonialismo e da justiça pelas obras. Poder-se-iam mencionar os pontos seguintes: (a) Algumas vezes a participação na graça divina aparece como dependente da Igreja e seus sacramentos. (b) A regeneração poderia vir a ser perdida. (c) A doutrina da justificação pela fé, tão vital à legítima concepção do caminho da salvação, é exposta de tal modo que dificilmente pode ser reconciliada com a doutrina da graça gratuita. A graça de Deus, conferida gratuitamente, não consistiria primariamente do perdão dos pecados — o que, de fato, é coisa de pequena importância no sistema de Agostinho — mas da regeneração, na infusão de uma graça que capacita o homem a fazer boas obras e a merecer a vida eterna. A fé justifica, não porque se apossa da retidão



de Jesus Cristo, e sim porque opera pelo amor. É verdade que o homem não tem mérito antecedente à operação da graça e ao dom da fé; porém, uma vez atuante no coração a graça da renovação e da fé, as obras do indivíduo se tornam verdadeiramente meritórias. Fundamentalmente, por conseguinte, a graça meramente serve ao propósito de possibilitar ao homem, uma vez mais, merecer a salvação.

Ora, esses elementos são certamente alheios à linha principal do pensamento de Agostinho, todavia alguns se aferraram avidamente a eles, dentro da Igreja, dando respaldo a ensinamentos que são bem mais semi-pelagianos do que agostinianos. Houve um prolongado conflito entre o agostinianismo e semi-pelagianismo; e este último revelou forte oposição às doutrinas da predestinação, da total incapacidade do homem em realizar o bem espiritual, e da graça irresistível. E a posição que finalmente foi sancionada pela Igreja foi um agostinianismo moderado. Seeberg diz que “saiu-se vitoriosa a doutrina da *graça somente*; mas a doutrina da predestinação foi abandonada. A graça irresistível da predestinação foi expulsa de campo pela graça sacramental do batismo. Desse modo, a doutrina da graça foi posta em relação mais próxima com o catolicismo popular, como também o foi pela exaltação das boas obras como propósito da dádiva divina da graça”. *History of Doctrines*, I, pág. 382.

Operavam na Igreja influências contrárias à doutrina da graça como fonte de todas as bênçãos espirituais, e a fé como princípio do qual procedem as boas obras; influências essas que induziram muitos a exaltar as obras externas, a insistir sobre seu caráter meritório, e a enfatizá-las às expensas das grandes condições subjetivas da salvação. Deveríamos notar em particular os seguintes pontos: (a) Havia uma tendência de confundir a fé com a ortodoxia, pois supunha-se que crer era apenas defender um credo ortodoxo. A atenção se focalizava sobre uma lista de doutrinas que precisavam ser subscritas, ao mesmo tempo que se afastava da fé como atitude da alma para com Deus, o que produz os frutos da justiça. (b) Obras de misericórdia e de auto-disciplina eram altamente recomendadas, e com freqüência eram descritas como o modo certo de apresentar reparação pelos pecados dos crentes. (c) Muitos dentre os Pais da Igreja distinguiam entre mandamentos divinos e conselhos evangélicos, dentro os quais os primeiros eram absolutamente obrigatórios para os cristãos todos, ao passo que o cumprimento dos últimos era questão de livre escolha, embora redundasse isso em maiores galardões para os que os observassem. Essa distinção era feita em favor do monasticismo, e tendia por fazer a santidade eminente tornar-se prerrogativa de uma classe que se mostrava diligente na consecução de certas externalidades. (d) A crescente

prática da veneração aos santos e a dependência à intercessão dos santos, especialmente da virgem Maria, mostraram-se fatores prejudiciais aos conceitos espirituais da salvação. Isso conduziu ao externalismo e à subalternidade das realidades espirituais às obras humanas. A idéia subjacente era que os santos teriam um excesso de boas obras, podendo simplesmente transferir parte delas a outrem. (e) Havia crescente tendência de fazer a salvação ficar dependente do batismo, rito esse que assinalava a entrada do indivíduo naquela Igreja fora da qual não existiria salvação. No Oriente se duvidava da possibilidade de alguém ser salvo sem o batismo, e no Ocidente isso era negado peremptoriamente. O próprio Agostinho ensinou que as crianças que morrem sem ser batizadas se perdem eternamente.

### **Perguntas para estudo posterior**

O que explica a ênfase sobre a fé, desde o começo? As Escrituras justificam a proeminência especial dado ao arrependimento? O conceito patrístico do arrependimento concorda com a idéia bíblica sobre o mesmo? Em que a penitência difere do arrependimento? O que levou à idéia do cristianismo como uma nova lei? Como se explica que a fé foi primariamente entendida como anuência intelectual à verdade? Os Pais Primitivos vinculam a fé à justificação? Possuíam eles um conceito apropriado dessa relação? Consideravam as boas obras como meros frutos da fé, ou como realizações meritórias? Como concebiam o perdão de pecados feitos após o batismo? Que quis dizer Cipriano, quando escreveu: “Não pode haver salvação para ninguém, exceto na Igreja”? Até que ponto Agostinho reputava a graça divina como operação de caráter puramente monenergético? Ele considerava a regeneração como sinal seguro da eleição? Pensava ele ser possível que alguns dos eleitos, finalmente, viessem a perder-se?

## SOTERIOLOGIA DO PERÍODO ESCOLÁSTICO

Quando chegamos ao período escolástico, deparamos com boa variedade de opiniões atinentes aos principais elementos do processo salvatício, como a graça, a fé, a justificação, os méritos e as boas obras. No todo, a posição da Igreja pendia para um brando agostinianismo, embora pareça que nos escolásticos havia certa inclinação para o semi-pelagianismo. Consideraremos de passagem alguns dos conceitos principais.

### 1. CONCEPÇÃO ESCOLÁSTICA DA GRAÇA

Havia um ponto em torno do qual a opinião prevalecente entre os escolásticos se harmonizava com o agostinianismo, e não com o pelagianismo ou com o semi-pelagianismo. Enquanto os adeptos do último diziam que jaz no poder do homem natural originar e aumentar a fé, os escolásticos de modo geral afirmavam que o homem não pode fazer isso sem a ajuda de graça *suficiente*. Mas sua concordância com Agostinho só ia até esse ponto. E mesmo nesse caso o acordo não era perfeito, porque Agostinho asseverava a necessidade da graça *eficiente*. Também não havia concenso geral sobre a questão da graça entre os escolásticos. Os pontos de vista de Pedro Lombardo, que exibem inequívoca afinidade com os de Agostinho, foram largamente aceitos. Ele considerava difícil definir a natureza exata da graça, porém preferia concebê-la como qualidade ou poder sobrenatural insuflado no homem, e distinguia entre a *gratia operans*, que capacita ao homem voltar-se com fé para Deus, e a *gratia co-operans*, que coopera com a vontade e se mostra eficaz, produzindo o resultado desejado. Somente a primeira, e mesmo assim quando insuflada inicialmente no homem, é outorgada ao homem sem qualquer ação de sua parte, sendo puro dom da gratuita misericórdia. Todas as demais comunicações da graça ao homem dependem do ativo consentimento e cooperação da vontade. O livre-arbítrio do homem opera, todavia a graça divina o ajuda como

princípio cooperador, e assim são obtidos os efeitos colimados.

A exposição feita por Alexandre de Hales concordava de maneira geral com a de Pedro Lombardo, mas introduzia uma outra divisão, característica da teologia escolástica, porquanto fazia menção de uma *gratia gratis dans*, uma graça-doação gratuita (que aludia à graciosa atividade de Deus), uma *gratia gratis data*, uma graça *doada* gratuitamente (designando todas as graças reais e todas as virtudes insufladas), e uma *gratia gratum faciens*, uma graça que torna gracioso (graça como qualidade permanente da alma, e que a torna agradável a Deus). Tomás de Aquino empregou esses termos de modo um tanto diferente, e assim determinou o uso posterior que se fez dos mesmos. Apesar de que ele emprega o termo *gratia gratum faciens* como designação de todos os auxílios sobrenaturais que visam à própria santificação do beneficiário, restringe, porém, o termo *gratia gratis data* àqueles dons gratuitos que têm por escopo o bem de outros, e não o do próprio beneficiário. E em conexão com a *gratia gratum faciens* ele distingue entre a graça operante ou preveniente e a graça subsequente ou cooperadora. A primeira renova a vontade, e a última a ajuda em suas operações; a primeira pode ser chamada *suficiente*, e a última, *eficaz*.

## 2. CONCEPÇÃO ESCOLÁSTICA DA FÉ

No período escolástico houve a tendência geral de fazer distinção entre a fé como forma de conhecimento, como mera anuência à verdade, e a fé como afeto espiritual, que produz boas obras. Pedro Lombardo faz aqui uma tríplice distinção, a saber, *Deum credere*, *Deo credere* e *in Deum* ou *Christum credere*. Os dois primeiros significam praticamente a mesma coisa, isto é, aceitar como veraz aquilo que Deus diz; entretanto o terceiro denota a fé em sentido aprofundado, mediante a qual entramos em comunhão com Deus. Dizia ele que uma coisa é dar crédito a Deus, crer no que Ele diz como veraz, e outra coisa, bem diversa, é crer em Deus, ou seja, crer nEle para amá-LO, para achegar-se a Ele, para apegar-se a Ele, para unir-se aos membros do corpo de Cristo. Além disso, ele também distinguia entre a fé que é crida, ou seja, o credo ou dogma, e a fé mediante a qual alguém crê e é justificado.

Após os seus dias, tornou-se costumeiro distinguir entre uma *fides informis*, que consistiria de mera anuência intelectual ante a verdade, e uma *fides formata (charitate)*, uma fé expandida, vivificada e determinada pelo poder do amor, e da qual, por conseguinte, o amor é o princípio formativo. Outrossim, era enfaticamente declarado que, se a *fides informis* visava às preparações para a justificação, somente a *fides formata*, que inclui a correta disposição íntima e opera pelo amor,

é, de fato, aquela fé que justifica. Ao mesmo tempo, o clero considerava vantajoso salientar a idéia que a cega submissão à autoridade da Igreja era a principal característica da fé, e alguns teólogos chegaram mesmo a encorajar tal noção.

### 3. CONCEPÇÃO ESCOLÁSTICA DA JUSTIFICAÇÃO E DO MÉRITO

A confusão em que estava Agostinho sobre a justificação e a santificação não foi retificada, mas antes, foi intensificada pelos escolásticos. O comum ensinamento deles é que a justificação se dá pela infusão da graça santificadora na alma por Deus. Da parte de Deus, inclui a infusão da graça santificadora e o perdão dos pecados e, da parte do homem, implica no volver da vontade livre para Deus, mediante a fé e a contrição. Naturalmente, os últimos elementos não são inclusos no caso de infantes, porquanto neles a justificação se efetua por obra exclusiva de Deus, e como tal abarca somente a infusão da graça e a remissão do pecado original.

Os escolásticos concordavam em geral sobre o que está incluído na justificação, e nunca a conceberam como mera imputação da retidão de Cristo ao pecador. Divergiam, contudo, na determinação da ordem lógica dos diversos elementos da justificação. Segundo afirmava Tomás de Aquino, em primeiro lugar ocorre a infusão da graça, depois o volver do livre-arbítrio para Deus, em seguida o volver do livre-arbítrio contra o pecado e, finalmente, ocorre a remissão da culpa. Alexandre de Ales e Boaventura, entretanto, advogavam ordem diferente, a saber, contrição ou abandono do pecado, infusão da graça, remissão ou expulsão do pecado, e o volver do livre-arbítrio para Deus. No momento em que a graça é infundida, contudo, a contrição se torna em arrependimento, e então o pecado vem a ser expulso pela graça.

Duns Scoto tinha opinião totalmente diferente. Ele concebia a justificação como formada por duas operações diversas, a saber, o perdão dos pecados e a renovação da alma por meio da graça santificadora. Apesar das duas bênçãos serem simultâneas no tempo, na ordem da natureza o perdão de pecados antecede à infusão da graça.

Os escolásticos aludiam à justificação como um ato instantâneo, mas o Concílio de Trento menciona um aumento progressivo da justificação. No tocante à certeza da posse da graça da justificação, Tomás de Aquino dizia não ser esse um privilégio dos crentes em geral. Esses devem satisfazer-se com uma conjectura razoável, com base nos sinais da graça. Certeza absoluta só seria dada aos que realizassem muito ou sofressem muito por causa da religião, e mesmo assim por

meio de revelação especial.

Juntamente com a doutrina da graça gratuita, e em conexão com a da justificação, veio à primeira plana a doutrina dos méritos. O merecimento da virtude, expresso sobretudo na forma de boas obras, era ensinado de modo geral na Idade Média, e dificilmente foi combatido por qualquer teólogo escolástico de renome. Tomás de Aquino distinguia entre dois tipos de mérito, a saber, “mérito de condignidade”, o qual, em justiça estrita, merece ser galardoado e pertence exclusivamente a Cristo, e “mérito de congruência”, que pode ser galardoado e adquirido pelos homens. Seus seguidores, entretanto, chamados “tomistas”, chegaram ao extremo de asseverar que *após* a justificação, com a ajuda da graça divina, o indivíduo pode obter o mérito de condignidade, isto é, pode fazer algo que lhe dê direitos sobre Deus. Os seguidores de Duns Scotto negavam isso, no entanto afirmavam que as boas obras feitas *antes* da justificação podem obter o mérito de congruidade, e que nessa base os homens podem receber uma graça aumentada. Diziam que a perfeição do caráter divino impelia a Deus a conferir ao homem a graça assim merecida.

A doutrina católica-romana da aplicação e apropriação da graça divina assumiu, finalmente, a forma seguinte. As crianças nascidas sob o pálio da Igreja recebem a graça da regeneração, incluindo a infusão da graça e o perdão dos pecados, por ocasião do batismo. Outras pessoas, porém, que só chegam sob a influência do evangelho mais tarde na vida, recebem graça suficiente, isto é, a iluminação do entendimento e o fortalecimento da vontade por parte do Espírito Santo. Podem resistir ou podem ceder à essa divina operação, seguindo os impulsos do Espírito. Cedendo à mesma e cooperando com Deus, preparam-se para a graça da justificação (*gratia infusa*). Essa preparação consiste dos sete seguintes elementos: (a) Anuência à verdade ensinada pela Igreja; (b) discernimento quanto à própria condição pecaminosa; (c) esperança na misericórdia de Deus; (d) primórdios do amor a Deus; (e) abominação do pecado; (f) resolução de obedecer aos mandamentos de Deus; e (g) desejo de receber o batismo.

É claríssimo que a fé não ocupa lugar central nisso tudo, mas é coordenada com as demais preparações. A fé figura como mera anuência intelectual às doutrinas da Igreja (*fides informis*), e adquire seu poder justificador somente através do amor que é proporcionado pela *gratia infusa*, por meio da qual torna-se em *fides caritate formata*. Só pode ser designada graça justificadora no sentido em que é a primeira dentre as sete preparações, e nesse sentido serve de base e de raiz da justificação.

Após essa preparação em sete fases, segue-se a justificação, por

ocasião do batismo. Consiste ela da infusão da graça (as virtudes sobrenaturais), seguida do perdão de pecados. A medida desse perdão é equivalente ao grau em que o pecado é realmente vencido. É dado livremente, não sendo merecido pelas preparações anteriores. E é preservado através da obediência aos mandamentos e da feitura de boas obras. Na *gratia infusa* o homem recebe força sobrenatural para realizar tais obras, merecendo assim o mérito de condignidade, tudo seguindo-se à graça e à vida eterna. A graça de Deus, portanto, serve ao propósito de capacitar uma vez mais o homem a merecer a salvação. Contudo, não é certo que o dom precioso da justificação será retido. Antes, pode ser perdido, não somente por causa de incredulidade, e sim também por causa de algum pecado mortal. A despeito disso, pode ser recuperado através do sacramento da penitência, que consiste de contrição, confissão, e também absolvição e obras de reparação. Tanto a culpa do pecado quanto a punição eterna podem ser removidas pela absolvição, mas as penas temporais do pecado só podem ser canceladas com base nas obras de reparação.

### **Perguntas para estudo posterior**

Quais fatores contribuíram para a externalização da religião na Idade Média? Os escolásticos frisavam a graça interna ou a externa? Que conceito faziam da graça divina, e em que isso se compara com a idéia de Agostinho a respeito? Em que diferiam suas exposições da *gratia gratis dans*? Em que difere o uso que Aquino fazia dos termos *gratia gratis data* e *gratia gratum faciens*, em contraste com o uso dos primeiros escolásticos? Qual era a concepção mais prevalecente da fé, durante o período do escolasticismo? Concebiam eles a fé como algo que exclui o mérito humano? Tinham-se apropriado da idéia paulina da justificação pela fé? O que incluía entre eles a justificação? Como a fé é relacionada à justificação dentro do sistema católico-romano? Como você explica a posição da igreja católica romana de que os fiéis ordinários não podem ter certeza de fé?

# SOTERIOLOGIA DA REFORMA E PÓS-REFORMA

## 1. A ORDEM LUTERANA DA SALVAÇÃO

Foi sobretudo o sistema de penitências, desenvolvido pela igreja católica romana, e o tráfico das indulgências, intimamente vinculado àquele sistema, que deu ímpeto a Lutero para iniciar sua obra de reforma. Estava ele mesmo profundamente imerso em obras penitenciais quando, com base em Romanos 1:17, raiou-lhe a verdade que o homem é justificado exclusivamente pela fé, e ele pôde entender que o arrependimento, exigido em Mateus 4:17, nada tem em comum com as obras de reparação postuladas pelo romanismo; antes, o arrependimento consiste de real contrição íntima do coração, como fruto da graça de Deus com exclusividade. Foi iluminado para entender que a questão realmente importante no arrependimento não é a confissão auricular, diante de um "padre", o que não encontra fundamentação nas Escrituras, nem reparação alguma prestada pelo homem, porquanto Deus perdoa gratuitamente ao pecado; mas o que vale é o pesar de todo coração devido ao pecado, é o firme desejo de levar uma vida nova, é a graça perdoadora de Deus em Cristo. Portanto, ele centralizou uma vez mais a doutrina do pecado e da graça dentro da doutrina de salvação, declarando que a doutrina da justificação exclusivamente pela fé é "o artigo de uma Igreja que permanece de pé ou cai". O resultado é que a Reforma rejeitou tudo quanto era mias distintivamente medieval, teologicamente falando, como as indulgências, as penitências expiatórias, a absolvição sacerdotal da crença católica-romana, as obras de supererrogação e a doutrina dos méritos humanos.

Os eruditos diferem em relação à ordem em que Lutero postulava o arrependimento e a fé. Ritschl afirma que a princípio Lutero considerava o arrependimento como fruto da fé, mas que depois posicionou-o antes da fé, como algo provocado pela lei; porém Lipsius nega ter havido tal mudança, e afirma que o grande reformador sempre consi-



derou que a *penitentia* inclui a contrição, produzida pela lei, e a fé como aceitação confiante de Jesus. Ambas as atitudes são instrumentos que conduzem o pecador a Cristo, pelo que também não pressupõem a união com Ele. Ao mesmo tempo, pode-se dizer que na primeira fase de sua vida, ao opor-se à justiça pelas obras, postulada pela igreja católica romana, ele foi levado a ressaltar que o *verdadeiro arrependimento* é fruto da fé, mas que, posteriormente ele enfrentou o antinomianismo com a assertiva que a verdadeira fé é precedida por profundo senso de penitência. Sem embargo, ele sempre concebeu que o caminho da salvação consiste de *contritio* (penitência no sentido limitado, isto é, pesar em face do pecado), *fides*, e *bona opera*, uma vida consagrada a Deus. Tal ordem foi mantida pelos primeiros teólogos luteranos, além de ser a ordem que figura nos padrões confessionais da Igreja.

O *ordo salutis* do luteranismo, que a princípio envolvia apenas três elementos, tornou-se muito mais elaborado nos livros dos grandes teólogos luteranos do século XVII. Foi baseado de maneira um tanto artificial sobre Atos 26:17-18, passando a incluir chamada, iluminação, conversão, regeneração, justificação, renovação e glorificação. O germe do sinergismo surgiu na teologia luterana dentro da doutrina que todos quantos vivem sob o evangelho recebem graça suficiente, ou no batismo ou através da pregação da Palavra, por meio da qual são capacitados a não resistir à graça de Deus na regeneração; e o processo de salvação começou a ser concebido como segue: as crianças nascidas de pais cristãos, que ainda não podem resistir à graça de Deus, são regeneradas por ocasião do batismo, recebendo então o dom da fé. Outros, porém, são chamados mais tarde na vida com um *vocatio sufficiens*, que é idêntico em cada caso, e que, iluminando a mente e revigorando a vontade, capacita-os a não oferecer resistência à graça divina. Se porventura não resistirem à obra do Espírito Santo na chamada, são conduzidos à contrição (penitência em sentido limitado), são regenerados e então recebem o dom da fé. Mediante a fé, são então justificados, recebem o perdão dos pecados, são adotados como filhos de Deus, são incorporados em Cristo, são renovados pelo Espírito Santo e, finalmente, são glorificados.

Tal seria o processo em todas as pessoas nas quais ele se completa; mas seus primórdios ainda não asseguram que será terminado. Sempre se pode resistir à graça de Deus, em qualquer de seus pontos, podendo ela ser perdida, sem importar até que ponto a obra já tivera avançado, e isso não meramente uma vez, porém diversas vezes. Apesar das fortes asseverações de que o homem deve sua salvação inteiramente a Deus, afirma-se que o homem pode frustrar eficazmente a operação divina,

de tal maneira que a decisão final repousa com o homem.

Outrossim, o *ordo salutis* dos luteranos se centraliza em torno da fé e da justificação. Estritamente falando, a chamada, o arrependimento e a regeneração são passos meramente preparatórios e servem ao fim de conduzir o pecador a Cristo. É somente quando ele, pela fé, aceita a retidão de Cristo, que Deus perdoa seu pecado, liberta-o da lei, adota-o como filho Seu e o incorpora no corpo místico de Jesus Cristo. Portanto, tudo depende da fé. Uma vez tendo a fé, o homem entra crescentemente na possessão das bênçãos da salvação; entretanto, sem ela ele as perde. Assim, pois, é de máxima importância reter a fé. Contudo, apesar de ser esse o *ordo salutis*, segundo é geralmente exposto, nem sempre isso revela tal forma na teologia luterana posterior.

## 2. ORDEM REFORMADA DA SALVAÇÃO

Na teologia reformada o *ordo salutis* adquiriu forma um tanto diferente. Isso se deve ao fato que Calvino consistentemente partia da eleição eterna e da união mística estabelecida no *pactum salutis*. Sua posição fundamental era que não existe participação nas bênçãos de Cristo, exceto por meio de uma viva união com o Salvador. É se até mesmo a primeiríssima das bênçãos da graça salvadora já pressupõe a união com Cristo, então o dom de Cristo à Igreja e a imputação de Sua justiça antecedem a tudo mais. No Conselho da Paz, já fora firmada a união entre Ele e aqueles que Lhe foram dados pelo Pai e, em virtude dessa união, que tem aspectos tanto legais quanto místicos, todas as bênçãos da salvação já eram, idealmente, a porção daqueles que são de Cristo. Elas estavam adredemente preparadas, sendo apropriadas por eles por meio da fé.

Dessa posição fundamental, seguem-se diversos fatos particulares. A salvação dos eleitos não é concebida atomisticamente, já que estão todos eternamente em Cristo, e vão nascendo dEle, que é a Cabeça, como membros de Seu corpo místico. Regeneração, arrependimento e fé não são tidos como meros passos preparatórios, inteiramente à parte de qualquer união com Cristo, e nem como condições que devem ser preenchidas pelo homem, no todo ou em parte, com as suas próprias forças. Antes, são bênçãos do pacto da graça, o qual já flui da união mística e da outorga de Cristo à Igreja. A penitência assume lugar e caráter diferentes do que se vê na ordem luterana. Calvino reconhecia que certo arrependimento antecede à fé, mas via nisso tão-somente um temor inicial, um arrependimento legal que não conduz necessariamente à fé e nem pode ser reputado como preparação essencial e

absoluta para a mesma. Ressaltou ele o arrependimento que flui da fé, que é possível exclusivamente em comunhão com Cristo, e que assim prossegue pela vida inteira. Além disso, ele não o considera como consistente de *contritio* e de *fides*. Ele reconheceu a íntima conexão entre o arrependimento e a fé, e não admitia que o primeiro pudesse existir sem esta última; por outro lado também apontou o fato que as Escrituras distinguem claramente as duas coisas, e desse modo atribuiu a cada uma delas uma significação mais independente, dentro da ordem de salvação.

[No entanto, ainda que Calvino diferisse de Lutero quanto à ordem de salvação, concordava plenamente com ele sobre a natureza e importância da doutrina da justificação pela fé.] Em sua comum oposição a Roma, ambos descreviam a justificação como um ato da livre graça, como um ato forense que não altera a vida íntima do homem, mas apenas a relação judicial na qual o homem está para com Deus. Não acham eles a base da justificação na retidão inerente ao crente, porém tão-somente na imputada retidão de Jesus Cristo, e da qual o pecador se apropria pela fé. Outrossim, negam ambos que se trate de uma obra progressiva de Deus, asseverando que ela é instantânea e é completada num ápice, afirmando ainda que o crente pode ter certeza absoluta de haver sido trasladado de um estado de ira e condenação para um estado de favor e aceitação.

A teologia luterana nem sempre se mostrou totalmente fiel à citada posição. Às vezes a fé é apresentada como uma obra básica para a regeneração; e os teólogos medianeiros fundamentam a justificação sobre a insuflada retidão de Jesus Cristo.

### 3. ORDEM ARMINIANA DA SALVAÇÃO

Os arminianos ensinam que Deus outorga ao homem uma graça universal, a qual é suficiente para capacitar o pecador a crer no evangelho e ser-lhe obediente; e que a chamada que apela ao homem mediante a pregação da Palavra exerce mera influência moral sobre o seu entendimento e sobre a sua vontade. Se o homem anuir à verdade, confiar na graça de Deus e obedecer aos mandamentos de Cristo, então receberá uma medida maior da graça divina, sendo justificado *por causa de sua fé*; e então, se perseverar até ao fim, tornar-se-á participante da vida eterna.

A escola de Saumur se moveu na mesma direção geral. Cameron ensina que a vontade do homem sempre segue o ditame final do entendimento, e que, portanto, na regeneração e na conversão uma eficaz iluminação da mente é tudo quanto se requer e tudo que

realmente ocorre. Não há nenhuma operação sobrenatural do Espírito Santo *diretamente sobre a vontade do homem*. E Pajon diz ser desnecessária alguma especial operação interna da graça de Deus, pois a eficácia da chamada divina depende de sua congruência com as circunstâncias externas em que ela chega ao homem.

Esses ensinamentos arminianos levaram à exposição do *ordo salutis* que na Inglaterra se tornou conhecida por neo-nomianismo. Segundo os neo-nomianos, Cristo expiou pelos pecados de todos os homens, isto é, possibilitou a salvação a todos e levou todos a um estágio salvável. Ele fez isso satisfazendo os requisitos da antiga lei, a lei do pacto de obras, tendo-a substituído por uma nova lei, a lei da graça, a qual se satisfaz com a fé e conversão, além de uma verdadeira obediência do pecador penitente — ainda que imperfeita. Essa obra de Cristo pode ser chamada de retidão legal do pecador, por ser instrumental na satisfação e abrogação da antiga lei. Mas a justiça evangélica, que consiste da obediência à nova lei, isto é, fé e conversão, constitui a base da justificação do pecador. Essa tendência racionalista finalmente deu naquele liberalismo que reconhece em Cristo apenas grande profeta e mestre, o qual proclamou a verdade de Deus e a selou com Sua própria morte, e cujo exemplo os homens precisam seguir a fim de obter a salvação eterna.

O metodismo é outra forma, mais pietista, do arminianismo. É avesso à idéia de conversões graduais, desconhecendo longos períodos de contrição, seguidos por um lapso de tempo em que as trevas se dispersam e irrompe a luz, e por um outro período posterior no qual as dúvidas se transmutam na jubilosa certeza da salvação. Todo esforço é concentrado na pregação do evangelho sobre um só ponto: derrubando o pecador por terra mediante a pregação da lei, arrastando-o, por assim dizer, à beira mesma do abismo, enchendo o seu coração de temor e tremor; e logo em seguida pondo-o ante o glorioso evangelho da redenção, pleiteando com ele para que aceite a Jesus Cristo pela fé, para que se salve da condenação eterna. O pecador que assim aceita a Cristo, num único instante passa da pior miséria para o mais arrebatador êxtase, e da melancolia mais negra para o júbilo mais transcendental. Essa súbita transição traz consigo a imediata certeza de ter sido salvo. Muitos metodistas dizem ser necessária uma segunda mudança radical, que realmente ocorre no homem, dando-lhe inteira santificação.

#### 4. CONCEPÇÃO SECUNDÁRIAS DA ORDEM DE SALVAÇÃO

(a) *Antinomiana*. Os antinomianos realmente não dão lugar para alguma aplicação subjetiva da redenção efetuada por Cristo. Eles não

distinguem entre a obra de Cristo que granjeou as bênçãos da graça salvadora, e aquela do Espírito Santo que as aplica. Falam como se Cristo tivesse feito tudo quanto é mister, como se Ele tivesse tomado sobre Si não só nossa culpa, e sim também nossa poluição, pelo que somos justificados, regenerados e santificados — em suma, ficamos perfeitos nEle. Em vista do fato que o homem é subjetivamente reto e santo em Cristo, o único requisito é que o homem creia, isto é, tome consciência desse fato. Pode estar seguro de que Deus não vê nele pecado, como crente. Seus supostos pecados não são verdadeiros pecados, mas meras obras do velho homem, que não lhe são lançados na conta, pois está livre da lei, é perfeito em Cristo e se gloria na graça de Deus. Ocasionalmente, vão os antinomianos além desse ponto, dizendo que Cristo realmente não conquistou a salvação pelos Seus méritos, pois esta já estava eternamente preparada no conselho de Deus, porém simplesmente nos revelou o amor de Deus. O ato de crer consiste apenas de pôr de lado a falsa noção de que a ira de Deus está acesa contra nós. Idéias assim medraram entre alguns anabatistas, entre os libertinos, entre os hattemistas e entre certas seitas da Inglaterra e da Nova Inglaterra.

(b) *Mística*. Na Alemanha, na Inglaterra e na Holanda levantou-se grande número de pregadores que buscavam o fator essencial da vida cristã na experiência, frisando o fato que a verdadeira fé consiste de experiência. Demoravam-se sobre o que alguém precisa experimentar antes de poder ser considerado crente verdadeiro, e nisso foram guiados primariamente, não pelo ensino das Escrituras, e sim pelas experiências daqueles que eram reputados “carvalhos da retidão”. Diziam que a lei deveria ser pregada para todos, entretanto, que o evangelho visa somente a certos pecadores “qualificados”. E antes que os homens realmente possam crer que são filhos de Deus, precisam ser trazidos para debaixo dos terrores da lei, têm de atravessar conflitos agonizantes, têm de sentir os reclamos acusadores da consciência, e têm contorcer-se nos espasmos de temível antecipação da condenação eterna. Não lhes era permitido crer sem alguma garantia especial do Espírito Santo, e mesmo então sua fé a princípio poderia ser apenas a fé que busca refúgio em Cristo, a fome e a sede pela justiça. Essa fé antecede a justificação e é a condição dela; nela o pecador se confia a Cristo, a fim de ser justificado. Essa fé que busca refúgio não se torna imediatamente em fé firme. Há grande distância entre as duas, e só depois de muito subir e descer, após todas as formas de dúvida e incerteza, e mediante muitos conflitos espirituais, é que o crente passa para a certeza da salvação — privilégio de uns poucos escolhidos. Essa certeza com freqüência vem ao crente de modo especialíssimo, por

meio de uma voz, de uma visão, de uma palavra da Bíblia, ou por outros meio semelhantes.

### **Perguntas para estudo posterior**

Quais eram os três estágios habituais do *ordo salutis* na teologia anterior à Reforma? O *ordo salutis* deveria frisar a aplicação ou a apropriação da obra de redenção? Em que diferem os luteranos, os reformados e os arminianos quanto a isso? Quais elementos consideram os luteranos como mais basilares no *ordo salutis*? No que os reformados diferem deles nesse respeito? Quais eram as concepções de Schwenkfeld, Agrícola, Osiandro e os menonitas holandeses quanto à fé e à justificação? Como os luteranos e anglicanos concebem a regeneração por meio do batismo? Os reformados vinculam a graça da regeneração com o batismo de alguma maneira? Qual é a doutrina wesleyana da inteira santificação? Quais são as idéias sobre a certeza de salvação que têm os reformados, os arminianos e os wesleyanos?

---

**A DOCTRINA DA IGREJA E A DOS  
SACRAMENTOS**

---

# A DOCTRINA DA IGREJA

## 1. NO PERÍODO PATRÍSTICO

A doutrina da Igreja também tem raízes na mais antiga literatura da era cristã. Nos escritos dos Pais Apostólicos e dos apologetas a Igreja é geralmente apresentada como o *communio sanctorum*, o povo de Deus que Ele escolheu para Sua possessão. Apesar de ser mencionada como o verdadeiro Israel, sua relação à sua preparação histórica em Israel nem sempre foi bem entendida. Mas desde o século II d.C. houve perceptível mudança na concepção sobre a Igreja. O aparecimento de heresias tornou necessário designar algumas características externas pelas quais se poderia conhecer a verdadeira Igreja Católica. O resultado é que a Igreja começou a ser concebida como uma instituição externa, governada por um bispo que seria sucessor direto dos apóstolos, possuidora da verdadeira tradição. Fez-se prevalecente a idéia de que a Igreja universal era o “prius” histórico de todas as igrejas locais. As igrejas locais não eram concebidas como outras tantas unidades distintas, porém como partes da Igreja universal com o episcopado; e só eram consideradas verdadeiras igrejas enquanto fossem leais e estivessem sujeitas à Igreja Católica como um todo.

Nas seitas, todavia, manifestou-se outra tendência, a saber, fazer da santidade de seus membros o verdadeiro sinal da Igreja autêntica. Isso era ensinado pelo montanismo, nos meados do século II, pelo novacianismo, nos meados do século III, e pelo donatismo, no começo do século IV d.C. Essas seitas nasceram como reação contra a secularização gradual, o crescente mundanismo e a corrupção da Igreja. Os líderes montanistas investiram com autoridade profética contra a lassidão e mundanismo das igrejas, insistindo sobre práticas ascéticas. Eles diziam que os pecados grosseiros, cometidos após o batismo, eram imperdoáveis; mas também aludiam à possibilidade de expiar pelos pecados mortais através do martírio. Os novacianos não compartilhavam das reivindicações proféticas dos montanistas, contudo se-



guiam o exemplo deles na busca pela pureza da Igreja. Afirmavam que a Igreja não tinha poder de perdoar aqueles que negaram a fé durante a perseguição de Décio e depois buscaram readmissão na igreja. Vendo que muitos bispos readmitiam tais membros, e que as igrejas em geral se mostravam frouxas quanto à disciplina, rebatizavam aqueles que se uniam a eles. Os donatistas demonstraram igual tendência durante a perseguição de Diocleciano. Insistiam numa rigorosa disciplina eclesiástica e numa comunidade pura, rejeitavam ministros indignos e protestavam contra a interferência do Estado nas questões religiosas; ao mesmo tempo, porém, cortejavam os favores imperiais.

Os Pais da Igreja se opuseram a todos esses sectários e realçavam cada vez mais a instituição episcopal da Igreja. Cipriano, discípulo de Tertuliano, tem a distinção de haver sido o primeiro a desenvolver a doutrina da Igreja episcopal. Ele considerava que os bispos, escolhidos pelo próprio Senhor, eram os reais sucessores dos apóstolos, e mantinha, com base em Mateus 16:18, que a Igreja fora fundada sobre os bispos. O bispo era considerado absoluto governante da igreja. A ele competia decidir quem podia pertencer à igreja e quem podia ser restaurado à comunhão. Dirigia o culto da igreja como um sacerdote de Deus e, nessa capacidade, oferecia sacrifícios. Cipriano foi o primeiro a ensinar um sacerdócio real do clero, *em virtude de sua obra sacrificial*. De conformidade com ele, os bispos constituíam um colégio, denominado episcopado, e como tal representavam a unidade da igreja. Ele alicerçava a unidade da igreja sobre a unidade dos bispos. Ao mesmo tempo, mantinha a paridade dos bispos e não atribuía qualquer primado ao bispo de Roma. Rebelar-se contra o bispo era rebelar-se contra Deus. Qualquer pessoa que se recusasse a submeter-se ao bispo legítimo com isso perdia sua comunhão com a igreja e, em consequência a sua salvação. Os verdadeiros membros sempre obedecerão, sempre permanecerão na igreja, *fora da qual não há possibilidade de salvação*. Essa concepção da Igreja Cristã levou Cipriano a negar logicamente a validade do batismo administrado por hereges. Para ele, a pessoa que estava fora da Igreja evidentemente não poderia introduzir nela outras pessoas. Outrossim, ele cria que somente os líderes que recebessem o Espírito — e Ele era recebido somente na Igreja — poderiam proporcionar o perdão de pecados. Desse modo, Cipriano foi o primeiro a destacar, clara e distintamente, a idéia de uma Igreja Católica, que compreenderia todos os ramos autênticos da Igreja de Cristo, *e juntamente ligados por uma unidade visível e externa*. Isso é o que Cunningham chama de “grande contribuição de Cipriano para o progresso do erro e da corrupção na Igreja”. *Historical Theology*, I, pág. 169.

Agostinho palmilhou pela mesma vereda geral de idéias. Foram suas lutas com os donatistas que o compeliram a refletir mais profundamente sobre a essência da Igreja. Triste é dizê-lo, mas sua concepção da Igreja não se harmoniza perfeitamente com sua doutrina do pecado e da graça. De fato, há um certo dualismo em sua idéia da Igreja Cristã. Por um lado, ele segue linhas de predestinação ao conceber a Igreja como a companhia dos eleitos, como o *communio sanctorum*, que possuem o Espírito de Deus e se caracterizam pelo amor autêntico. A coisa que realmente importa é pertencer à Igreja assim concebida, e não estar na Igreja em sentido meramente externo, participando dos sacramentos. Através da intercessão dessa comunidade é que os pecados são perdoados e que os dons da graça são conferidos. A real unidade dos santos e, por conseguinte, da Igreja, é invisível. Ao mesmo tempo, ela existe somente dentro da Igreja Cristã, pois só ali opera o Espírito e o verdadeiro amor reside.

Por outra parte, ele é o eclesiástico que se aferrava à posição de Cipriano sobre a Igreja, pelo menos em seus aspectos gerais. A verdadeira Igreja é a Igreja Católica, isto é, a Igreja de Cristo, na qual tem continuação a autoridade apostólica por sucessão episcopal. Ela se dissemina por todo o mundo, e fora dela não há salvação, pois somente sob o seu pálio é que alguém pode ser cheio de amor e pode receber o Espírito Santo. Seus sacramentos não são meros símbolos, mas também se fazem acompanhar do exercício real da energia divina. Deus realmente perdoa os pecados no batismo, e na Ceia do Senhor se recebe real refrigério espiritual para a alma. No presente essa Igreja é um corpo misto, composto de membros bons e maus; todavia ela está destinada a ter perfeita pureza no futuro.

Os donatistas criticavam Agostinho dizendo que ele dividira a Igreja em duas, a Igreja mista do presente e a Igreja pura e do futuro, nos céus. Em resposta a eles, ele afirmou que a pureza da única Igreja Católica também se verifica no presente, porém que a contemplava mais particularmente na instituição externa, com seus ofícios, sacramentos e ministrações. Em adição a isso, entretanto, ele defendia por igual modo certa pureza subjetiva. Conquanto ele admitisse a mistura de membros bons e maus na Igreja, afirmava também que esses não se achavam ali exatamente do mesmo modo. Se os ímpios não podem ser externamente excluídos, não obstante estão internamente apartados dos piedosos: pertencem à casa, mas não estão dentro da casa; são os tumores malignos do corpo de Cristo e seu destino é serem extirpados. Desse modo Agostinho efetuava como ideal aquela pureza que os donatistas buscaram concretizar na vida real.

Outro ponto que precisamos considerar aqui é a doutrina agostiniana

do reino de Deus. Os primeiros Pais da Igreja se utilizaram da expressão “reino de Deus” a fim de descrever o resultado e o alvo do desenvolvimento da Igreja, ou seja, como nome dado ao reino escatológico. No entanto, Agostinho dizia: “A Igreja desde agora já é o reino dos céus.” Com isso ele queria dizer, primariamente, que os santos constituem o reino de Deus, embora também aplicasse coletivamente o termo aos líderes da Igreja. Se o reino é essencialmente idêntico aos piedosos e santos, também é a Igreja episcopalmente organizada. O contraste entre a cidade de Deus e a cidade do mundo (ou o diabo) é reputado equivalente ao contraste entre o cristianismo e o paganismo, entre os bons e os maus (anjos e demônios inclusos), entre os santos e os ímpios até mesmo dentro da igreja, entre os espirituais e os carnis, entre os eleitos e os não-eleitos. O mundo ímpio jamais é retratado como equivalente ao Estado, porém, visto que a *civitas Dei* pode ser e é freqüentemente concebida como a Igreja empírica, é possível que — conforme era dito por muitas vezes — ele pensasse que a *civitas mundi* encontre sua corporização concreta no estado.

Agostinho não fez verdadeira síntese de suas idéias divergentes sobre a Igreja, e bem se pode indagar se tal síntese é possível. Harnack chama atenção para o fato que, em Agostinho, “a *externa societas sacramentorum*, que é o *communio fidelium et sanctorum* e, finalmente, é também o *numerus praedestinatorum*, são uma e a mesma Igreja”. *Outlines of the History of Dogma*, pág. 362. Em conseqüência, pode-se dar tríplice resposta à pergunta: quem está na Igreja? Pode ser dito: (a) todos os predestinados, incluindo aqueles que ainda não se converteram; ou (b) todos os crentes, incluindo aqueles que cairão; ou (c) todos aqueles que participam ativamente dos sacramentos. Mas, nesse caso, levanta-se a pergunta lógica: qual é a verdadeira Igreja? É a comunhão externa dos já batizados, ou é a comunhão espiritual dos eleitos e dos santos, ou são ambas as coisas — visto que fora delas não há salvação? Outrossim, como se relaciona a Igreja constituída do número dos eleitos com a Igreja que é a comunhão dos fiéis? É claro que elas não são idênticas, pois alguns podem pertencer ao grupo dos fiéis, porém não ao grupo dos eleitos, e se perderão finalmente. E quando Agostinho estipula que ninguém tem Deus como Pai, se não tiver como mãe a Igreja, isto é, a una e visível Igreja Católica, naturalmente se impõe a indagação: que dizer sobre os eleitos que nunca se unem à Igreja? Ademais, se a una e visível Igreja Católica, conforme Agostinho mantinha, é o verdadeiro corpo de Cristo, acaso não fica assim provada a contenção dos donatistas de que pessoas ímpias e heréticas não podem ser nela toleradas? Acresça-se a isso que, se a Igreja está fundamentada sobre a graça predestinadora de Deus,

como é possível que aqueles que receberam a graça da regeneração e do perdão de pecados no batismo, viessem a perdê-la novamente, e desse modo não atingirem a salvação? E, finalmente, se Deus é a única fonte absoluta de toda a graça e a dispensa de modo soberano, poder-se-ia considerar apropriado atribuir esse poder à Igreja visível, com os seus sacramentos, tornando a salvação dependente de ser membro daquela organização? Em conexão com esse particular, podemos dizer que os pontos de vista de Agostinho sobre a predestinação impediram-no de desviar-se tanto como alguns de seus contemporâneos na direção do sacramentalismo.

## 2. NA IDADE MÉDIA

É fato notório que se os teólogos da Idade Média pouco têm a dizer acerca da Igreja, pelo que contribuíram com uns poucos elementos para o desenvolvimento da doutrina da Igreja, a própria Igreja se transformou numa hierarquia absoluta, toda entretecida e compactamente organizada. As sementes desse desdobramento se encontravam nos escritos de Cipriano e nos ensinamentos de Agostinho atinentes à igreja como uma organização externa. A outra e mais basilar idéia do grande Pai da Igreja, isto é, a Igreja como o *communio sanctorum*, foi inteiramente desconsiderada, pelo que ficou modorrenta. Duas idéias se tornaram proeminentíssimas durante a Idade Média, isto é, a do primado da igreja católica romana, e a da identidade entre a Igreja e o reino de Deus.

Tornou-se corrente a tradição nos séculos IV e V d.C. de que Cristo dera a Pedro o primado oficial sobre os demais apóstolos, e que esse apóstolo se tornara primeiro bispo de Roma. Ademais, foi dito que esse primado havia passado para seus sucessores, os bispos da cidade imperial. Essa idéia foi não só fomentada por bispos sucessivos, mas também atraía a imaginação popular, porque quando da queda do Império Romano do Ocidente ela dava a aparência de conter uma promessa de renovação, sob outra forma, da antiga glória de Roma. No ano de 533 o imperador bizantino, Justiniano, reconheceu o primado do bispo de Roma sobre os ocupantes das sedes patriarcais. Gregório o Grande recusou ainda o título de “Bispo Universal”, porém, em 607, foi o mesmo conferido ao seu sucessor, Bonifácio III, que não mostrou escrúpulos em aceitá-lo. A partir dessa data o primado espiritual dos sucessivos bispos de Roma foi geralmente honrado no Ocidente, embora tenha havido resistência vigorosa à idéia no Oriente. Isso assinala o começo do papado. Dessa maneira a igreja de Roma recebeu uma cabeça externa e visível, que em breve se tornaria monarca absoluto.

Paralelamente a isso desenvolveu-se a idéia de que a igreja católica romana era o reino de Deus sobre a terra, pelo que também o bispado romano era um reino terrestre. Essa noção foi grandemente encorajada mediante duas notórias contrafações, a “Doação de Constantino” e as “Pseudo-Decretais”, ambas as quais foram impingidas ao povo no século IX para provar que a autoridade então reivindicada pelo papa fora outorgada e exercida por seus antecessores desde o século III d.C.

A identificação da Igreja visível e organizada com o reino de Deus teve conseqüências importantes e a longo prazo. Se só a Igreja é o reino de Deus, então todos os deveres e atividades dos cristãos devem assumir a forma de serviços prestados à Igreja, já que Cristo alude ao reino como o maior bem e como alvo de todo esforço cristão. A vida nacional e social, pois, revestiu-se de caráter unilateralmente eclesiástico. Tudo quanto não estava sob o controle da Igreja era tido como puramente secular, e renunciar a isso tornou-se obra de piedade especial. A vida dos eremitas, bem como a dos monges, era tida como o ideal supremo.

Outro resultado disso é que se deu indevida significação às ordenanças externas da Igreja. O reino de Deus é exposto no Novo Testamento não só como alvo da vida cristã, mas também como sùmula das bem-aventuranças cristãs. Conseqüentemente, julgava-se que todas as bênçãos da salvação chegam aos homens através das ordenanças da Igreja. Sem o emprego dessas, pensava-se ser impossível a salvação.

E, finalmente, a identificação da Igreja com o reino provocou a secularização prática da Igreja. Na qualidade de reino externo, a Igreja sentiu-se obrigado a definir a defender suas relações com os reinos do mundo, e gradualmente passou a dar mais atenção à política do que à salvação das almas. O mundanismo tomou o lugar do mundo espiritual. Era apenas natural que os pontífices romanos, em vista do caráter superior do reino de Deus e de seu todo-compreensivo destino, buscassem concretizar o ideal do reino exigindo que os imperadores se sujeitassem ao governo da Igreja. Essa foi a consumidora ambição de grandes papas como Gregório VII (Hildebrando), Inocente III e Bonifácio VIII.

Não foi senão após a Reforma que se formulou a concepção católica-romana da Igreja em caráter oficial. Contudo nessa altura da exposição é melhor chamar atenção para a forma que ela finalmente assumiu, porque tal idéia já encontrava expressão na igreja católica romana antes mesmo da Reforma, e também porque a concepção protestante é melhor entendida quando vista contra o pano de fundo da idéia católico-romana sobre a Igreja. O Concílio de Trento não se aventurou a discutir a própria definição da Igreja. Isso se deveu ao fato

que, embora os mais altos oficiais da igreja católica romana desejassem reconhecimento para o sistema papal, grande número dos bispos era totalmente episcopal em suas idéias. Esses não se dispunham a admitir que toda a autoridade eclesiástica pertence primariamente ao papa, e que dele é que os bispos derivam a sua autoridade; antes, mantinham que os bispos derivam sua autoridade diretamente de Cristo. Esse choque de pontos de vista tornou imprudente a tentativa de formular uma definição da Igreja.

O Catecismo Tridentino, contudo, define a Igreja como “o corpo de todos os fiéis que até agora viveram e vivem na terra, com uma cabeça invisível, Cristo, e uma cabeça visível, sucessor de Pedro, que ocupa a sede romana”. O cardeal Belarmino (1542-1621) ultrapassa a todos os de sua época numa clara exposição da idéia católico-romana da Igreja. Segundo ele, a Igreja é “a companhia de todos quantos estão unidos pela profissão da mesma fé cristã e pelo uso dos mesmos sacramentos e estão sob o governo dos legítimos pastores e principalmente do vigário de Cristo sobre a terra, o pontífice romano”. A primeira cláusula dessa definição (profissão da mesma fé cristã) exclui todos os incrédulos; a segunda (uso dos mesmos sacramentos), os catecúmenos e os excomungados; e a terceira (obediência ao pontífice romano), todos os cismáticos, como os cristãos ortodoxos gregos.

Os pontos abaixo devem ser notados em conexão com a idéia católico-romana da Igreja:

1. A natureza visível da Igreja é fortemente enfatizada. A razão principal da visibilidade da Igreja se acha na *encarnação* do Verbo divino. O Verbo não desceu sobre as almas dos homens, mas apareceu como homem entre os homens e, em harmonia com essa manifestação agora efetua ainda Sua obra por meio de uma mediação humana visível. A Igreja pode ser até reputada como continuação da encarnação. O próprio Cristo proveu para a organização da Igreja ao nomear os apóstolos e ao colocar um deles (Pedro) à frente dos apóstolos. Os papas são os sucessores de Pedro, e os bispos, dos apóstolos em geral. Os primeiros possuem autoridade direta e absoluta, e os últimos têm apenas uma autoridade limitada, derivada dos papas.

2. Importantíssima distinção se faz entre a igreja instrutora (*ecclesia docens*) e a igreja que ouve, aprende ou crê (*ecclesia audiens, discens, ou credens*). A primeira consiste do clero inteiro, tendo o papa como seu cabeça; a última de todos os fiéis que honram a autoridade de seus legítimos pastores. É primariamente à *ecclesia docens* que os católicos romanos atribuem os atributos que ele (o papa) aplica à Igreja. Ela é a única Igreja católica, apostólica, infalível e perpétua, que nega a todas as demais o direito de existência, assumindo assim uma atitude de

intolerância contra elas. A *ecclesia audiens* é totalmente dependente daquela, participando dos atributos gloriosos da Igreja somente de modo derivado.

3. A Igreja se compõe, tal como uma pessoa humana, de corpo e alma. A alma da Igreja consiste, em qualquer ocasião particular, da “sociedade daqueles que são chamados à fé de Cristo, que se encontram unidos a Cristo por dons e graças sobrenaturais”. Nem todos os eleitos se acham na alma da Igreja; e nem os que estão na alma pertencem aos eleitos, porquanto sempre há alguns que se desviam; e alguns daqueles que não estão no corpo da Igreja podem estar na alma, como os catecúmenos que possuem as graças necessárias. O corpo de Cristo é a sociedade daqueles que possuem a verdadeira fé, quer sejam justos ou pecadores. Somente pessoas batizadas pertencem à Igreja; mas algumas pessoas batizadas, como os catecúmenos, ainda não pertencem a ela.

4. Na Igreja Cristo distribui a plenitude daquelas graças e bênçãos que Ele adquiriu para os pecadores. Ele faz isso exclusivamente através da agência do clero, ou seja, através dos oficiais legítimos da Igreja. Em consequência, a organização da Igreja antecede logicamente ao organismo, a Igreja visível antecede à invisível. A Igreja é a *mater fidelium*, antes de ser uma *coetus fidelium*. A *ecclesia docens* antecede a *ecclesia audiens*, e é muito superior a ela.

5. A Igreja é exclusivamente uma entidade salvatícia, uma arca de salvação. Como tal ela tem três funções: (a) Propagar a verdadeira fé por meio do ministério da Palavra; (b) promover a santificação por meio dos sacramentos; e (c) governar os fiéis de acordo com a lei eclesiástica. Mas é somente a *ecclesia docens* que pode fazer tudo isso. Estritamente falando, pois, essa é que constitui a Igreja. Sob Cristo, ela é a única mediadora da salvação, depositária e distribuidora da graça para todos os homens, a única arca de segurança para a raça humana inteira. Na obra da salvação a ordem não é que Deus, por intermédio de Sua Palavra, encaminha os homens à Igreja, porém é justamente o contrário, que a Igreja encaminha homens à Palavra e a Cristo.

### 3. DURANTE E APÓS A REFORMA

A concepção da Igreja que se derivou da Reforma era totalmente diversa das idéias da igreja católica romana. Lutero foi gradualmente desmamado da concepção papal. A disputa de Leipsic abriu caminho para novas idéias sobre a Igreja e sua autoridade.

(a) *A idéia luterana*. Lutero repeliu a idéia de uma Igreja infalível, de um sacerdócio especial e de sacramentos que atuam à maneira de mágica; e restaurou ao seu correto lugar a idéia bíblica do sacerdócio

de todos os crentes. Ele considerava a Igreja como comunhão espiritual daqueles que crêem em Cristo, uma comunidade estabelecida e sustentada por Cristo, como seu Cabeça. Punha em realce a unidade da Igreja, embora distinguísse entre dois aspectos da mesma, um visível e outro invisível. Seeberg afirma que Lutero foi o primeiro a fazer tal distinção. No entanto, Lutero foi cauteloso em frisar que não são duas igrejas, mas apenas dois aspectos da mesma Igreja. Sua insistência sobre a invisibilidade da Igreja serviu ao propósito de *negar* que a Igreja seja *essencialmente* uma *sociedade externa com um cabeça visível*, e também de afirmar que a essência da Igreja se encontra na esfera invisível: na fé, na comunhão com Cristo e na participação das bênçãos da salvação por meio do Espírito Santo.

Essa mesma Igreja, todavia, torna-se visível e pode ser conhecida, não pela liderança do papa, nem pelo governo de cardeais e bispos, nem por todas as formas de cerimonial externo, e sim pela pura administração da Palavra e dos sacramentos. O que realmente importa para o homem é que ele pertença à Igreja espiritual ou invisível; mas isso está intimamente ligado à participação na Igreja visível como membro. Cristo reúne a Igreja por Seu Espírito, contudo ao fazê-lo atém-Se aos meios escolhidos, a Palavra e os sacramentos. Daí a necessidade de uma sociedade eclesiástica externa e que Lutero descreve como “o número ou multidão dos batizados, dos crentes que pertencem a um sacerdote ou bispo, quer numa cidade, quer num país inteiro, ou no mundo todo”. Ele admitia que a Igreja, externamente considerada, sempre abrigará certo número de membros hipócritas e ímpios, que não compartilham de quaisquer exercícios espirituais da Igreja. A Confissão de Augsburgo define a Igreja, em seu aspecto visível, como “a congregação dos santos, onde o evangelho é corretamente ensinado e os sacramentos são corretamente administrados”.

(b) *A idéia anabatista.* Os anabatistas representam a mais extrema reação contra a externalização católica-romana da Igreja. A organização eclesiástica romanista se baseava muito no Velho Testamento, mas os anabatistas negavam a identidade da congregação do Velho Testamento com a Igreja do Novo Testamento, insistindo sobre uma Igreja composta exclusivamente de crentes. Embora as crianças tivessem lugar na congregação do Velho Testamento, não têm lugar legítimo na Igreja do Novo Testamento, pois nem podem exercer fé e nem fazer profissão da mesma. Em sua insistência acerca da espiritualidade e santidade da Igreja, muitos deles chegaram a escarnecer da Igreja visível e dos meios da graça. Em distinção aos luteranos e seu sistema territorial, os anabatistas exigiam absoluta separação entre Igreja e Estado, e alguns deles iam ao cúmulo de dizer que um cristão não pode



ser magistrado, nem prestar juramentos, e nem participar de guerras.

(c) *A idéia reformada.* A concepção reformada da Igreja é fundamentalmente idêntica à luterana, embora divirja em alguns particulares relativamente importantes. Ambas concordam em que a essência real da Igreja se acha no *communio sanctorum* como uma entidade espiritual, isto é, na Igreja invisível. Mas se os luteranos acham a unidade e a santidade da Igreja primariamente nas ordenanças objetivas, como os ofícios, a Palavra e os sacramentos, os reformados descobrem-nas muito mais na comunhão subjetiva dos crentes. Segundo a primeira idéia, as bênçãos da salvação podem ser obtidas somente na Igreja e através dela, pois Deus, ao dispensar a Sua graça, obrigou-Se absolutamente aos meios determinados, a pregação do evangelho e a administração dos sacramentos. Alguns dentre os reformados, entretanto, têm expressado a opinião de que a possibilidade de salvação se alonga para além das fronteiras da Igreja visível, e que o Espírito de Deus não se vê limitado de maneira absoluta aos meios ordinários da graça, pois pode operar e salvar “quando, onde e como Lhe agradar”. Além disso, os reformados mencionavam a invisibilidade da Igreja em mais de um sentido: (a) Como *ecclesia universalis*, porque ninguém pode ver a Igreja de todos os lugares e de todos os tempos; (b) como *coetus electorum*, que só se completará e tornar-se-á visível quando da “parousia”; e (c) como *coetus electorum vocatorum*, porque não somos capazes de distinguir, de modo absoluto, os crentes falsos dos verdadeiros. Finalmente, os reformados descobriam os verdadeiros sinais da Igreja não somente na autêntica administração da Palavra e dos sacramentos, mas também na administração fiel da disciplina da Igreja. Além dessas coisas, havia igualmente importantes diferenças quanto ao governo da Igreja.

#### (d) *Idéias divergentes pós-reformadas*

(i) Sociniana e arminiana. Essa concepção alterada sobre a Igreja teve notáveis conseqüências práticas. A uniformidade cedeu terreno à multiformidade, e isso por sua vez originou várias Confissões. Os reformadores procuraram manter a conexão devida entre a Igreja visível e a invisível, mas a história mostrou ser isso muito difícil. E as Igrejas de fora das comunidades luterana e reformada com freqüência sacrificavam a Igreja invisível às custas da visível, ou vice-versa. Os socinianos realmente falavam numa Igreja invisível, porém na vida real olvidavam-na totalmente, pois concebiam a religião cristã simplesmente como uma doutrina aceitável. E os arminianos os seguiram de perto, negando explicitamente que a Igreja é essencialmente a comu-

nidade invisível dos santos, tornando-a primariamente uma sociedade visível. Outrossim, furtavam a Igreja de sua independência ao cederem ao Estado o direito de disciplina e ao resguardarem para a Igreja somente o direito de pregar o evangelho e admoestar os seus membros.

(ii) Labadista e metodista. Manifestou-se também a tendência oposta, a saber, desprezar a Igreja visível. Jean de Labadie fundou uma “congregação evangélica” em Middelburgo, em 1666, e à qual só crentes autênticos podiam pertencer. O pietismo, de maneira geral, insistia fortemente sobre uma religião prática. Combatia não somente o mundanismo, mas encarava o próprio mundo como organismo do pecado, que deve ser evitado por todo cristão “despertado”, a fim de não pôr em perigo a sua alma. Ao mesmo tempo, entretanto, tornava as pessoas indiferentes para com a Igreja institucional, com suas funções e sacramentos, e seus membros se reuniam em conventículos. A verdadeira Igreja foi sendo crescentemente reputada nesses círculos como a comunidade daqueles que compartilham de uma iluminação especial do Espírito Santo, os quais, em virtude da luz interna, também concordam externamente em sua profissão de fé e em sua vida. Esse ponto de vista também se vê em alguns círculos do metodismo, e sua aplicação consistente aparece no Exército de Salvação. Os convertidos não formam uma congregação, e sim um exército permanente de Jesus Cristo, distinto do mundo por um uniforme distintivo e um modo especial de vida.

(iii) Católico-romana. A igreja católica romana extremou-se mais ainda na direção de uma hierarquia absoluta, após os dias da Reforma, pronunciando-se mais firmemente acerca da autoridade do papa. O partido galicano, do qual Bossuet foi o líder original, afirmava sempre, por dois séculos, em oposição aos jesuítas e ao partido dos ultramontanistas, que o papa pode errar em suas decisões, estando sempre subordinado a um concílio ecumênico. Era esse igualmente o ensino comum de grande número de manuais católico-romanos. Em 1791, mil e quinhentos católicos ingleses assinaram uma declaração que negava que a infalibilidade papal fosse um dogma da igreja católica romana. Entretanto, foi sendo gradualmente vencida a oposição do partido galicano e, em 1870, o Concílio do Vaticano declarou que “o pontífice romano, ao falar *ex cathedra* — isto é, ao desincumbir-se do ofício de pastor e mestre de todos os cristãos — em virtude de sua suprema autoridade apostólica define uma doutrina atinente à fé e à moral, *de fide vel moribus*, como doutrina a ser mantida pela Igreja universal, e então através da assistência divina que lhe foi prometida na pessoa de São Pedro desfruta plenamente daquela infalibilidade que o divino Redentor desejou que Sua Igreja tivesse, ao definir doutrina

referente à fé e à moral; e conseqüentemente tais definições do pontífice romano por si mesmas são imutáveis, não podendo ser modificadas através da aprovação da Igreja”. Os alemães não quiseram sujeitar-se a essa decisão, pelo que se constituíram na “Antiga Igreja Católica”, cujo líder foi o Dr. Doellinger, o historiador e cujo primeiro bispo foi o Dr. Reinkens. Em contraposição aos protestantes, os católicos romanos continuam a vangloriar-se de sua unidade, embora essa seja mais aparente do que real. O romanismo não só está dividido quanto à questão da infalibilidade papal, como também abriga um número crescente de ordens monásticas, freqüentemente conducentes a rivalidades e amargas disputas, o que mostra que elas estão mais separadas entre si do que muitas das denominações protestantes. Outrossim, a Reforma, a Los-von-Rom e o movimento modernista demonstram claramente que a jactada unidade da igreja católica romana consiste muito mais de uma uniformidade organizacional do que de uma unidade de espírito e propósito.

### **Perguntas para estudo posterior**

Qual foi a significação especial de Cipriano no desenvolvimento da doutrina da Igreja? As idéias de Agostinho sobre a Igreja podem ser reduzidas a uma unidade coerente? Como se explica a dualidade de sua exposição? Como surgiu a concepção sacerdotal do ministério? Em que diferem as idéias agostiniana e católico-romana acerca do reino de Deus? Qual é a diferença essencial entre as idéias católico-romanas sobre a Igreja e aquelas dos reformadores? Como os católicos romanos, os luteranos e os reformados concebem, respectivamente, as relações entre a Igreja e o Estado? Qual o conceito do modernismo de nossos dias sobre a Igreja?

# A DOCTRINA DOS SACRAMENTOS

## 1. OS SACRAMENTOS EM GERAL

### (a) *Desenvolvimento da doutrina antes da Reforma*

O termo “sacramentos” se deriva do latim *sacramentum*, com o qual a Vulgata traduz o termo grego *mysterion*, sendo este usado no Novo Testamento para designar algo que não fora revelado no Velho Testamento, embora posteriormente tivesse adquirido outra significação. Tornou-se designativo de tudo quanto era misterioso e incompreensível na religião cristã e em outras religiões, incluindo atos ou coisas misteriosos. Esse sentido do vocábulo também foi transferido para a palavra latina *sacramentum*, a qual originalmente indicava o juramento exigido dos soldados, ou uma quantia em dinheiro depositada em garantia nos casos de litígio, e paga ao Estado ou aos deuses, caso viesse a ser perdida a causa.

Isso esclarece por que o termo “sacramento” teve uma aplicação bastante ampla nos primeiros séculos cristãos. Podia ser usado acerca de qualquer coisa que envolvesse a idéia de santidade. Tertuliano o aplica às obras do Criador, bem como à obra do Filho encarnado, particularmente à Sua morte. O sinal da cruz, o sal dado aos catecúmenos, a ordenação de sacerdotes, o matrimônio, o exorcismo, a celebração do sábio cristão — todas essas coisas eram chamadas sacramentos. Ao mesmo tempo, o nome era aplicado predominantemente ao batismo e à Ceia do Senhor. Esse mesmo emprego frouxo do vocábulo se encontra nos escritos de Agostinho, Hilário, Leão o Grande, Gregório o Grande, e outros.

No todo pode-se dizer que os escolásticos seguiram a concepção agostiniana dos sacramentos como sinais visíveis e meios duma graça invisível. Não havia unanimidade quanto ao número dos mesmos, variando este de cinco a trinta (Hugo de São Vítor). O primeiro a nomear os sete bem conhecidos sacramentos da igreja católica romana foi Pedro Lombardo. Em virtude de seu *Sententiae* ter-se tornado o

comum manual de teologia, sua opinião pessoal logo se tornou em *communis opinio*, e finalmente o Concílio de Florença adotou estes sete, em 1439: batismo, confirmação, eucaristia, penitência, ordens sacras, matrimônio e extrema unção.

Essa restrição do número dos sacramentos naturalmente conduziu à delimitação do conceito. A doutrina dos sacramentos continuava sendo um desiderato: o relacionamento entre o que é sensível com o que é espiritual não fora claramente definido, nem havia clara exposição do modo como operam os sacramentos. Agostinho, ocasionalmente, fizera a operação dos sacramentos depender da fé do recipiente, porquanto o sacramento externo seria apenas imagem do que Deus opera na alma. Essa noção também se refletiu claramente numa das idéias prevaletentes no período escolástico, a qual também, de fato, foi a idéia dominante por algum tempo, ou seja, que os sacramentos contêm apenas graça simbolizada, embora Deus se houvesse comprometido a acompanhar o uso dos sacramentos com uma direta operação de Sua graça nas almas dos recebedores. Esse ponto de vista se acha em Boaventura e em Durando, tendo-se tornado a idéia proeminente na Idade Média, por advocacia de Duns Scoto.

Paralelamente a essa posição, contudo, havia outra, a saber, que a graça realmente reside no sacramento visível. Isso não quer dizer que ela resida nos elementos visíveis como poder permanente, mas que “as palavras da instituição efetuam um *virtus* (eficácia) espiritual sobre o sinal externo, o qual continua residindo no mesmo até que aquele *virtus* tenha realizado sua finalidade”. Hugo de São Vítor e Tomás de Aquino defendiam esse ponto de vista, o qual, finalmente, foi adotado pela igreja católica romana.

Acerca da questão se a operação dos sacramentos depende, de qualquer modo, do recebimento digno ou indigno dos mesmos, o escolasticismo gravitava para o opinião que eles são eficazes *ex opere operato*, ou seja, em virtude de sua administração objetiva. Isso significa, naturalmente, que o recebimento da graça sacramental não depende da devoção espiritual do recipiente, nem do caráter do sacerdote oficiante, embora a preparação espiritual para o recebimento dos sacramentos certamente traz a sua recompensa. Considerava-se que a operação *ex opere operato* dos sacramentos era uma indicação da superioridade dos sacramentos do Novo Testamento em relação aos do Velho Testamento.

O Concílio de Trento baixou várias decisões concernentes aos sacramentos, dentre as quais as seguintes são as mais importantes: (a) Os sacramentos são necessários à salvação, isto é, devem ser recebidos ou, pelo menos, desejados por aqueles que querem ser salvos. Não se

pode dizer, porém, que *sejam* todos necessários *a cada* indivíduo. (b) Eles contêm a graça que simbolizam, e conferem isso *ex opere operato*, ou através do ato realizado, sobre aqueles que não põem obstáculo à operação dos mesmos, como o pecado mortal ou algum outro empecilho. (c) A intenção do sacerdote oficiante, ao administrar o sacramento com toda a sinceridade, fazendo aquilo que a Igreja tenciona, é essencial à validade do mesmo. Deve tencionar fazer o que a Igreja faz, mas quanto ao resto pode estar em pecado mortal. (d) Os sacramentos do batismo, confirmação e ordens (ordenação) imprimem um caráter indelével sobre a alma do recipiente, pelo que não se repetem. (e) Os sacerdotes, e somente eles, são os administradores legítimos dos sacramentos. Entretanto, a confirmação e a ordenação podem ser administradas exclusivamente pelo bispos, e o batismo, em casos de necessidade, pode ser administrado por leigos.

Além do batismo e da Ceia do Senhor, são reconhecidos os seguintes sacramentos: confirmação, penitência, extrema unção, ordenação e matrimônio. Esses podem ser descritos de modo breve como segue: (a) A confirmação é o sacramento pelo qual, através da imposição de mãos do bispo, a unção e a oração, os que já foram batizados recebem a setupla graça do Espírito Santo para que professem com perseverança a sua fé, e vivam fielmente à altura da mesma. (b) A penitência é o sacramento pelo qual é obtido o perdão para os pecados *mortais* pós-batismais, por aqueles que se mostrarem realmente pesados por seus pecados, confessando-os com sinceridade e estando dispostos a cumprir a penitência que lhes for imposta. (c) A extrema unção é o sacramento pelo qual os moribundos, pela unção com óleo bento e pela oração do sacerdote, recebem a graça especial de confiar na misericórdia de Deus e de resistir aos ataques finais e às tentações do diabo. (d) A ordenação ou santas ordens é a sacramento que comunica àqueles que o recebem a plena autoridade do sacerdote, juntamente com a graça especial de cumprirem bem os seus deveres. (e) O matrimônio é o sacramento pelo qual um homem e uma mulher são unidos em santa vida conjugal, recebendo a graça necessária para cumprirem os deveres próprios de seu estado com fidelidade, até à morte.

Os pontos abaixo merecem atenção: (a) A igreja católica romana concebe a graça a ser transmitida nos sacramentos como exclusivamente uma graça santificadora infundida, que soergue o homem à ordem sobrenatural e o torna partícipe da natureza divina. É isso reputado um dom sobrenatural que vem ao homem de fora. O perdão de pecados, que geralmente é ligado ao batismo nas Escrituras, ocupa lugar relativamente secundário no sistema da igreja católica romana.

(b) A conexão do sacramento com a Palavra é praticamente ignorada. A Palavra tem algum significado, mas apenas preparatório, pois infunde uma mera fé histórica, a qual não pode realmente salvar, exceto quando é moldada pelo amor, isto é, por uma *gratia infusa*. Visto que esse amor é comunicado somente pelos sacramentos, estes últimos adquirem uma significação independente paralela à da Palavra e que, realmente, a ultrapassa em valor. (c) A fé não é requisito absoluto para recebimento dos sacramentos. A graça santificadora se faz presente como elemento material dos sacramentos, sendo comunicada *ex opere operato*, e pressupondo, quando muito, que o recipiente não faça obstruções insuperáveis.

(b) *Doutrina dos reformadores e da teologia posterior*

Em cada um dos pontos que acabamos de mencionar a Reforma sujeitou a doutrina dos sacramentos a uma revisão bíblica. Lutero, Calvino e Zwinglio concordavam em sua oposição à igreja católica romana. Uniram-se na posição que a graça proporcionada nos sacramentos é, antes de tudo, a graça *perdoadora* de Deus, que se relaciona à *culpa* do pecado e não à natureza inferior do homem privado do *donum superadditum*. Além disso, compartilhavam da convicção de que os sacramentos são sinais e selos vinculados à Palavra, que não transmitem nenhum tipo de graça que não seja comunicado igualmente pela Palavra, e que não têm valor à parte da Palavra. E, finalmente, também coincidiam na opinião que, não os próprios sacramentos, mas sua operação e seu fruto dependem da fé do recipiente, pelo que sempre eles pressupõem a graça salvadora.

No entanto, quando se demoravam sobre um desses particulares, logo se evidenciou que diferiam quanto a pontos importantes. Os sacramentos tornaram-se um motivo de contenda entre eles. Em oposição à igreja católica romana, Lutero a princípio frisava o fato que a operação dos sacramentos depende da fé do recipiente, porém posteriormente conferiu maior proeminência à sua conexão íntima e essencial com a Palavra, da qual eles são sinais e selos. Diferem da Palavra sobretudo no fato que não são dirigidos à Igreja em geral, e sim a indivíduos. Em resultado de seu conflito com os anabatistas, depois de 1524 ele enfatizou a absoluta necessidade dos sacramentos e o seu caráter objetivo, fazendo sua eficácia depender da instituição divina, e não ao estado subjetivo do recipiente. (Cf. Heppe, *Dogm*, III, pág. 380). A mesma controvérsia levou-o a insistir sobre a conexão temporal, corporal e loval entre o sinal e a realidade simbolizada. Na sua opinião, o poder divino está presente no sacramento *como a Palavra visível* e, como tal, é veículo da graça divina.

Em vista de que os sacramentos são administrados somente aos crentes, Zwinglio concebia-os como, antes de tudo, sinais e prova da fé, e só secundariamente como meios de fortalecer a fé, na qualidade de lembretes das bênçãos apropriadas pela fé, dirigindo a fé para fora de nós mesmos e para a graça de Deus em Jesus Cristo. Para ele os sacramentos eram memoriais e emblemas da profissão de fé, embora ele também houvesse empregado expressões que parecem apontar para uma significação mais profunda.

Semelhantemente Calvino reputa os sacramentos como atos de confissão, todavia só secundariamente. Para ele, são primariamente sinais e selos das promessas de Deus que dirigem a atenção para as riquezas da Sua graça. Ele acha o seu elemento essencial na palavra da promessa, no pacto da graça e na Pessoa de Cristo, com todas as Suas bênçãos. Mas não concebia essas bênçãos espirituais como que depositadas nos elementos visíveis, a eles inerentes, o que os torna mais ou menos independentes distribuidores da graça divina. Para ele Deus é e continua sendo a única fonte originária da graça, ao passo que os sacramentos são meros instrumentos pelos quais ela é comunicada. Deus comunica essa graça somente aos crentes, nutrindo e revigorando a fé deles. Os incrédulos podem receber o sinal externo, entretanto não participam da realidade simbolizada.

Fora das igrejas luterana e reformada a concepção zwingliana dos sacramentos desfrutava de grande popularidade. Os anabatistas negavam que os sacramentos sejam selos, reputando-os apenas símbolos e sinais. Haveria uma representação visível das bênçãos conferidas aos crentes, mas isso apenas como atos de confissão; elas não transmitem graça.

Os socinianos reputavam a Ceia do Senhor como memorial da morte de Cristo, e o batismo meramente como rito primitivo de profissão para convertidos do judaísmo e do paganismo, sem qualquer validade permanente. Os arminianos aludem aos sacramentos como exibições e selos das bênçãos da graça, porém não querem dar a idéia de que são selos da promessa de Deus e podem transmitir graça. Seriam simplesmente sinais do pacto entre Deus e o homem, no qual o primeiro exhibe Sua graça, e os últimos se comprometem a levar uma vida santa.

Os racionalistas reduziam os sacramentos a meros memoriais e emblemas de confissão, que visariam à promoção da virtude. Schleiermacher fez a tentativa de manter-lhes o caráter objetivo, unindo todos os diferentes pontos de vista numa síntese mais elevada, contudo não teve êxito. No século XIX, muitos neo-luteranos e os puseístas da Inglaterra advogavam uma doutrina dos sacramentos precedíssima com a concepção católico-romana.



## 2. BATISMO

### (a) *Desenvolvimento da doutrina antes da Reforma*

O batismo era o mais importante entre os sacramentos, porque era o rito de iniciação à Igreja. Mesmo entre os Pais Apostólicos achamos a idéia que ele era o instrumento que efetua o perdão dos pecados e que comunica a nova vida regenerada. Em certo sentido, pois, pode-se dizer que alguns dos primeiros Pais ensinaram a regeneração batismal. Todavia, essa afirmativa requer certas limitações: (1) Afirmavam que o batismo é eficaz no caso de adultos somente em conexão com a correta disposição e propósito internos, apesar do que Tertuliano parecia pensar que o recebimento do rito, propriamente dito, trazia consigo a remissão de pecados. (2) Não consideravam eles o batismo como absolutamente essencial à iniciação da vida espiritual, ou à vida regenerada; mas viam-no como mero elemento complementador do processo de renovação.

O batismo infantil evidentemente era bastante corrente na época de Orígenes e Tertuliano, embora o último se opusesse ao mesmo sob a alegação de não ser expediente pôr crianças pequenas sob a pesada responsabilidade do pacto batismal. A opinião geral afirmava que sob hipótese alguma o batismo deveria ser repetido; contudo, não havia opinião unânime sobre a validade do batismo administrado por hereges. O bispo de Roma assevera ser válido tal batismo, mas Cipriano negava isso. O bispo finalmente se saiu vitorioso, tornando-se um princípio fixo não rebatizar aqueles que houvessem sido batizados segundo a fórmula trinitariana. O modo do batismo não estava em questão. Se a imersão era praticada, por outra parte não era o único modo, e certamente isso não era considerado como a essência do batismo.

Do século II d.C. em diante, a concepção do batismo foi sendo paulatinamente modificada. Foi ganhando terreno a idéia de que esse sacramento opera de modo mais ou menos mágico. O próprio Agostinho promoveu tal idéia até certo ponto, embora tivesse a fé e o arrependimento como condições necessárias para o batismo no caso de adultos. No caso de infantes, entretanto, parece que ele supunha que o sacramento é eficaz *ex opere operato*. Dizia que as crianças que morrem sem o batismo estão perdidas, e que no caso daquelas que são batizadas, a fé da Igreja, representada pelos padrinhos, pode ser aceita em lugar da criança. Outrossim, asseverava que o batismo, seja como for, imprime sobre a criança um *character indelibilis*, em virtude do que a criança passa a pertencer a Cristo e à Sua Igreja por direito. Ele

definia o efeito do batismo de modo mais específico que o usual, dizendo que se ele remove o pecado original como questão de culpa, não remove inteiramente o pecado como corrupção da natureza. Em geral, o batismo era tido como absolutamente necessário, a despeito do que o martírio se reputava como pleno equivalente da lavagem batismal. Diante desses fatos, é evidente que fosse praticado o batismo infantil.

Os escolásticos a princípio participaram da idéia de Agostinho, de que o batismo, no caso de adultos, pressupõe a fé; gradualmente, porém, começaram a considerar o sacramento como eficaz *ex opere operato*, minimizando a importância das condições subjetivas. Desse modo foi pavimentado o caminho para a concepção católico-romana do batismo, segundo a qual ele é o sacramento da regeneração e da iniciação à Igreja. Conteria a graça simbolizada e a confere *ex opere operato* sobre todos quantos não lhe põem obstáculo. A graça assim conferida se reveste de máxima importância, porquanto inclui: (1) *O character indelibilis*, levando o indivíduo à jurisdição da Igreja. (2) Livramento (a) da culpa do pecado original e da culpa dos pecados cometidos até ao tempo do batismo; (b) da poluição do pecado, embora a concupiscência continue como agente fomentador do pecado; e (c) da punição eterna e também de todo castigo temporal, exceto naquilo em que este seja resultado natural do pecado. (3) Renovação espiritual pela infusão da graça santificadora e das virtudes sobrenaturais da fé, da esperança e do amor. (4) Incorporação na comunidade dos santos, e na visível Igreja dos crentes. Devido a essa importância do batismo, era considerado muito essencial que fosse administrado logo que possível e, em casos de necessidade, podia ser administrado até por leigos ou mesmo por incrédulos.

#### (b) *Doutrina dos reformadores e da teologia posterior*

A oposição da Reforma contra a doutrina católico-romana dos sacramentos não enfocou o batismo, e sim a Ceia do Senhor. De fato, os reformadores alemães adotaram grande parte do batismo da igreja católica romana, chegando a reter muitas das cerimônias vinculadas a ele, como o sinal da cruz, o exorcismo, os padrinhos, etc. Lutero ensinava que a Palavra de Deus, com seu intrínseco poder divino, faz a água do batismo tornar-se a água graciosa da vida e da lavagem da regeneração. Não seria simples água comum, mas “a água compreendida no mandamento de Deus e ligada à Palavra de Deus” (*Smaller Catechism* IV. I). A princípio ele fazia o efeito salutar do batismo depender da fé, porém ante o fato que as crianças dificilmente podem exercer fé, mais tarde ele sustentava que Deus, por Sua graça preveniente,

infunde fé na criança inconsciente e, finalmente ele entregou aos doutos a questão envolvida, ao declarar: “Não batizamos com base nisso (a fé dos infantes), mas unicamente com base no mandamento de Deus”. Muitos dentre os teólogos luteranos, no entanto, retiveram a doutrina da fé de infantes, ou como condição prévia para o batismo, ou como algo de imediato produzido por sua ministração. Neste último caso, fica naturalmente implícito que o sacramento opera *ex opere operato*. Opera a regeneração, remove a culpa e o poder do pecado, todavia não remove inteiramente a sua poluição. Permanece a *radiz aut fomes peccati*.

Durante a Reforma, surgiu na Alemanha, na Suíça e na Holanda uma nova seita em oposição tanto a Lutero como a Zwínglio, que negava a validade do batismo das crianças. Seus aderentes eram chamados anabatistas pelos seus opositores, porque insistiam em rebatizar os que já foram batizados na infância, quando estes queriam participar do novo círculo. Não consideravam que se tratasse de rebatismo, porém, porque negavam que o batismo de crianças fosse um batismo legítimo. Segundo a estimativa deles, não havia verdadeiro batismo se este não fosse precedido por uma voluntária profissão de fé em Jesus Cristo. As crianças realmente não têm nenhuma posição oficial na Igreja. Os sucessores dos anabatistas preferem se chamar anti-pedobatistas.

Os da Igreja Reformada procediam baseados na suposição que o batismo foi instituído para os que crêem, e que não gera fé, porém a fortalece. Ao avançar na base desta suposição, enfrentavam uma dificuldade dupla. Tinham que comprovar, em oposição aos anabatistas especialmente, mas também em oposição aos católicos romanos e aos luteranos, que as crianças podem ser consideradas crentes antes do batismo e, como tais, devem ser batizadas. Além disso, tinham que definir o benefício espiritual que a criança recebe no batismo, já que ainda não tem condições de exercer fé ativa e, portanto, não pode ser fortalecida nela. De modo geral, pouca atenção foi prestada a este último ponto. Dizia-se geralmente que o batismo confere aos pais a certeza de que seu filho passou a fazer parte da aliança, é uma rica fonte de consolação para a criança enquanto vai crescendo, e concede-lhe, mesmo no seu estado inconsciente, o direito a todas as bênçãos da aliança.

As respostas à pergunta de como considerar as crianças que receberam o batismo variaram desde o início. Houve acordo geral quanto ao estabelecer o direito do batismo das crianças mediante um apelo às Escrituras, e mormente à doutrina bíblica da aliança. Os filhos dos crentes são filhos da aliança e, portanto, têm direito ao sacramento. Havia, no entanto, opiniões diferentes quanto às implicações deste

relacionamento à aliança. De acordo com alguns, dá base à *suposição* que os filhos dos pais crentes são regenerados, até que o contrário transpareça na doutrina ou na vida. Outros, tendo a profunda consciência de que tais crianças crescem sem mostrar sinais de vida espiritual, hesitam quanto à aceitação dessa teoria. Reconheciam que a regeneração antes do batismo fosse bem possível, mas preferiam deixar como questão em aberto se as crianças eleitas foram regeneradas antes de, durante, ou talvez muito tempo após o batismo. Achava-se que havia variações entre os diferentes casos e que não se conformavam a uma regra geral. Em harmonia com esta idéia, o efeito espiritual do batismo como meio de graça não era limitado à ocasião da administração do sacramento. Alguns consideravam o batismo como sendo nada mais do que um sinal da aliança externa. Sob a influência do socinianos, arminianos e anabatistas, tornou-se costume firmado em certos círculos negar que o batismo era um selo de graça divina, considerando-o um mero ato de profissão da parte dos homens.

### 3. A CEIA DO SENHOR

#### (a) *O desenvolvimento da doutrina antes da Reforma.*

No início, a Ceia do Senhor era acompanhada por uma refeição comum, para a qual as pessoas traziam os necessários ingredientes. Estas contribuições eram chamadas oblações e sacrifícios, e eram abençoadas pelo bispo com uma oração de ações de graças. No decorrer do tempo, nomes derivados deste costume, tais como *prophorai* (oblações), *thusiai* (sacrifícios) e *eucharistia* (ações de graças), foram aplicados à própria Ceia do Senhor. Nada havia de mal nisso por si só, mas levou a um desenvolvimento perigoso, à medida que a idéia clerical se fortalecia, e o bispo se tornava sacerdote. Então, as ações de graças vieram a ser consideradas uma consagração dos elementos na Ceia do Senhor, e a própria Ceia assumiu o caráter de um sacrifício trazido pelo sacerdote (bispo). Isto, por sua vez, afetava a representação da união sacramental. O conceito simbólico ou espiritual achado em Orígenes, e essencialmente também em Eusébio, Basílio, Gregório Nazianzo, e outros, foi suplantado pela doutrina de que a carne e o sangue de Cristo estavam de certo modo combinados com o pão e o vinho no sacramento (Cirilo, Gregório de Nissa, Crisóstomo, João Damasceno), e isto, por seu turno, procedeu até atingir a doutrina da transubstanciação.

No Ocidente, o desenvolvimento da doutrina da Ceia do Senhor era mais lenta, porém levou ao mesmo resultado. Agostinho admitia que

o sacramento era, em certo senso, o corpo de Cristo e, na linguagem das Escrituras, muitas vezes falou do pão e do vinho como sendo o corpo e o sangue de Cristo. Ao mesmo tempo, fazia clara distinção entre o sinal e a coisa significada, e asseverou que a substância do pão e do vinho permanece inalterada. Ele enfatizava o aspecto comemorativo do rito, e asseverava que os ímpios, ainda que participem dos elementos, não participam do corpo. Até protestou contra a reverência supersticiosa que muitos prestavam à ordenança nos dias dele. De fato, os pontos de vista de Agostinho retardaram o pleno desenvolvimento da teoria realística por muito tempo.

Durante a Idade Média a doutrina, conforme Agostinho a ensinava, cedeu lugar à doutrina da igreja católica romana. Em 818 d.C. Pascásio Radbert formalmente propôs a doutrina de que os elementos no sacramento, mediante o poder divino, *literalmente se transformavam* no próprio corpo que nasceu de Maria, a aparência externa do pão e do vinho sendo, depois da consagração, um mero véu que ilude os sentidos. Esta doutrina recebeu a oposição dos teólogos mais destacados daqueles tempos, mormente por Rabano Mauro e Ratramno, que indica que o novo ensino confunde o sinal com a coisa significada, e coloca grosso materialismo no lugar da fé. A nova doutrina foi, porém, defendida por Gerbet (1003), e não muito depois disso ficou matéria de violenta controvérsia. Cerca do ano 1050 Berenger de Tours afirmou que o corpo de Cristo era de fato presente na eucaristia, não em essência, mas em poder; que os elementos são mudados, todavia não quanto à sua substância; e que, a fim de ser operada esta mudança, era necessária não somente a consagração, como também a fé por parte do recipiente. Seus pontos de vista foram fortemente opostos por Lanfranc (1089) e Humberto (1059), que fez a declaração crassa que “o próprio corpo de Cristo era verdadeiramente seguro na mão do sacerdote, quebrado e mastigado pelos dentes dos fiéis”. Este ponto de vista foi finalmente definido por Hildeberto de Tours (1133), e designado como sendo a doutrina da *transubstanciação*. Veio a ser um artigo de fé ao ser formalmente adotado pelo quarto Concílio Laterano em 1215. Esta doutrina propôs muitos problemas aos escolásticos, tais como a duração da mudança efetada, a relação entre substância e acidentes, o modo da presença de Cristo em ambos os elementos e em cada parte deles, a adoração da hóstia, e assim por diante.

O Concílio de Trento tratou do assunto da eucaristia conforme registrado em Sessão XIII dos seus Decretos e Cânones. Um resumo do que se contém em oito Capítulos e onze Cânones pode ser declarado como segue: Jesus Cristo está verdadeira, real e substancialmente presente no santo sacramento. O fato de Ele ser assentado à mão direita

de Deus de acordo com o modo natural de existência não exclui a possibilidade dEle estar presente em vários outros lugares ao mesmo tempo segundo um modo de existência mais alto, espiritual e sobrenatural. Podemos não saber explicar como, mas podemos conceber da possibilidade da Sua substancial e sacramental presença em vários lugares simultaneamente. Pelas palavras da consagração, a substância inteira do pão e do vinho é transformada no corpo e no sangue de Cristo. O Cristo inteiro está presente em ambas as espécies e em cada partícula de cada espécie, de tal forma que quem recebe uma partícula da hóstia recebe o Cristo inteiro. Ele está presente não somente no momento da administração, porém até antes que os elementos são recebidos pelo comungante, sendo que o Senhor chamou o Seu corpo de pão mesmo antes de Seus discípulos o terem recebido. Em vista desta presença de Cristo na eucaristia, a adoração da hóstia e a festa do Corpus Christi são naturais. Os efeitos principais do sacramento são: “aumento da graça santificadora, graças especiais e reais, remissão de pecados veniais, preservação de pecado grave (mortal) e a confiante esperança da salvação eterna”.

(b) *A doutrina dos reformadores e da teologia posterior.*

Os reformadores na sua totalidade rejeitaram a teoria sacrificial da Ceia do Senhor e a doutrina medieval da transubstanciação. Mas o acordo entre eles não foi muito além disso. Quando se dedicaram à tarefa positiva de formular uma doutrina bíblica da Ceia do Senhor, havia separação de caminhos entre eles. Lutero ensinava de início que o pão e o vinho eram sinais e selos do perdão dos pecados, no entanto posteriormente adotou outro ponto de vista mediante o que se opunha à interpretação figurativa das palavras da instituição, apoiada por Zwínglio. Asseverava a necessidade de tomar literalmente estas palavras e entendeu que havia uma presença corporal real de Cristo na Ceia do Senhor. Ao mesmo tempo, rejeitava a doutrina católica da transubstanciação, colocando no seu lugar a doutrina de consubstanciação, longamente defendida por Ockham em *De Sacramento Altaris*. No seu Catecismo Maior, Lutero se expressa conforme segue: “O próprio corpo e sangue de nosso Senhor Jesus Cristo, segundo a palavra de Cristo, são instituídos e dados para nós cristãos a serem comidos e bebidos em e sob o pão e o vinho”. Segundo ele, o corpo é recebido também pelos incrédulos que participam do sacramento, porém só para a condenação deles.

Zwínglio se opôs especialmente à idolatria da missão, e negava de modo absoluto a presença do corpo de Cristo na Ceia do Senhor.

Interpretava figurativamente as palavras da instituição, entendendo que “é” representa “significa”, como em Gen. 41:26; João 10:9, 15:1. No pão e no vinho via símbolos apenas, e no próprio sacramento via um ato de comemoração. Mesmo assim, não negava a presença espiritual de Cristo. “O verdadeiro corpo de Cristo”, disse ele, “está presente à contemplação da fé; mas quanto a ser Seu corpo natural, real e verdadeiramente presente na Ceia, ou comido com a nossa boca... constantemente asseveramos ser um erro repugnante à Palavra de Deus”. Embora diga: “Nada há na eucaristia senão comemoração”, também emprega expressões que parecem indicar um significado mais profundo. Sua posição não é completamente clara.

Calvino tinha uma posição intermediária. Concordava com Zwinglio em rejeitar totalmente a presença corporal, local e substancial de Cristo na Ceia do Senhor. Tinha, porém, duas objeções em especial ao ponto de vista do reformador suíço, a saber, que este último (1) ressalta a atividade dos crentes mais do que o gracioso dom de Deus no sacramento e, portanto, considera a Ceia do Senhor unilateralmente como um ato de profissão; e (2) não vê nada mais no comer do corpo de Cristo do que uma expressão de crença no Seu nome e confiança na Sua morte. Embora negasse a presença corporal e local de Cristo na Ceia do Senhor, concordou com Lutero em dizer que Cristo é real e essencialmente presente na Sua Pessoa inteira, e é recebido como tal pelos que crêem. Seu ponto de vista é sucinto e corretamente expresso por Sheldon ao dizer: “Sua teoria, em sùmula, era que a humanidade glorificada de Cristo é fonte de especial virtude ou eficácia; que esta eficácia é mediada pelo Espírito Santo para o receptor crente dos elementos eucarísticos; que, assim sendo, o corpo de Cristo é presente na eucaristia em virtude da sua eficácia; que o comer do corpo de Cristo é inteiramente espiritual, através da fé, sendo que os incrédulos não têm participação nela, e não havendo questão de uma mastigação oral”. *History of Christian Doctrine*, II, p. 207. Este ponto de vista foi incorporado nas Confissões Reformadas, e veio a ser patrimônio comum de toda a teologia reformada. Os 39 Artigos da Igreja Anglicana não são muito claros no assunto.

Depois da Reforma, o conceito zwingliano da Ceia do Senhor achou favor em certos círculos. Às vezes era considerado um sacramento de uma aliança puramente externa, e os que não davam motivo de ofensa tinham o direito de participar dele. Assim foi preparado o caminho para o racionalismo, que adotava os pontos de vista dos socinianos, dos arminianos e dos menonitas, que viam na Ceia do Senhor um ato comemorativo apenas, um ato de profissão, e um meio para melhoria moral. Sob a influência de Schleiermacher, ressaltava-se outra vez a

característica objetiva do sacramento como meio da graça. Muitos dos teólogos mediadores (Vermittelungsteologen) rejeitavam a consubstanciação de Lutero e *manducatio oralis*, e se aproximavam da doutrina de Calvino, ensinando que Cristo está espiritualmente presente na Ceia do Senhor e através do sacramento dá-*Se a Si mesmo* e Suas bênçãos espirituais aos crentes. Outros, tais como Scheibel, Rudelbach e Philippi reafirmavam a antiga posição luterana. Na Inglaterra, o Movimento de Oxford mostra um retorno à posição da igreja católica romana. Muitos no partido da Igreja Alta ensinam que os elementos consagrados na Ceia do Senhor são realmente, embora misticamente, o corpo e o sangue de Cristo.

### **Perguntas para estudo posterior**

Quais são as marcas de um sacramento? Os sacramentos são necessários à salvação? Os católicos romanos defendem a posição de que os seus sacramentos foram instituídos por Jesus? Quais bases bíblicas aduzem para seus vários sacramentos? Como surgiu a idéia da regeneração batismal? Qual é a diferença do conceito anabatista do batismo e o dos reformadores? Em que base negam o batismo das crianças? Como surgiu a idéia sacrificial da Ceia do Senhor? Por que os católicos romanos não deixam os leigos participar do cálice? Como concebeu Calvino da presença de Cristo na Ceia do Senhor?



---

# **A DOCTRINA DAS ÚLTIMAS COISAS**

---

## O ESTADO INTERMEDIÁRIO

A doutrina das últimas coisas nunca ficou no centro da atenção, é uma das doutrinas menos desenvolvidas, e portanto não exige discussão elaborada. Seus elementos principais têm sido mais ou menos constantes, e estes constituem praticamente o dogma inteira da Igreja com respeito às coisas futuras. Ocasionalmente, pontos de vista diferentes ocupavam uma posição importante nas discussões teológicas, mas nunca foram incorporados nas Confissões da Igreja. Pode ser, conforme conjectura o Dr. Orr, que já chegamos àquele ponto na história do dogma em que a doutrina das últimas coisas receberá maior atenção e será levada a maior desenvolvimento.

Os Pais Apostólicos ainda não refletiram sobre o estado intermediário. De acordo com a opinião comum dos seus dias, os piedosos, ao morrerem, imediatamente herdariam a glória celestial preparada para eles, e os ímpios passariam imediatamente para os sofrimentos do inferno. Foi só quando ficou aparente que Cristo não voltaria imediatamente que os Pais da Igreja começaram a refletir sobre o estado entre a morte e a ressurreição. Um dos primeiros foi Justínio, que disse: “As almas dos piedosos estão num lugar melhor, e as dos injustos num lugar pior, aguardando o tempo do juízo”. Denunciava como hereges os que diziam que, quando morriam, suas almas eram levadas ao céu.

A opinião geral dos Pais posteriores, tais como Ireneu, Tertuliano, Hilário, Ambrósio, Cirilo, e mesmo Agostinho, era que os mortos descem até hades, um lugar com várias divisões, onde permanecem até ao dia de juízo, ou, segundo Agostinho, até que são suficientemente purificados. Na medida em que veio a ser aparente que a parousia de Cristo era um evento distante, ficou sempre mais difícil conceber o hades como habitação meramente temporária e provisória dos mortos. Logo foi providenciada uma exceção para os mártires que, segundo Tertuliano, eram imediatamente aceitos na glória. A descida de Cristo ao hades foi interpretado como tendo efetuado a libertação dos santos

do Velho Testamento do *limbus patrum*. E quando a doutrina do mérito das boas obras assumiu proeminência, ensinava-se que os que eram diligentes nesta prática eram dignos de passar imediatamente ao céu. Hades gradualmente estava sendo despojado dos seus habitantes *virtuosos*. Finalmente, só sobraram os ímpios, e começou a ser considerado um lugar de punição, às vezes identificado com geena. Orígenes ensinou explicitamente que Cristo transportou todos os justos de épocas anteriores do hades para o paraíso, o qual a partir de então era considerado o destino de todos os santos que morriam.

Em conexão com a idéia de que muitos cristãos não estão suficientemente santos na ocasião da sua morte para entrar na região da bem-aventurança eterna, começou a ser corrente a convicção de que os tais são sujeitos a um processo de purificação além-túmulo. Os Pais Primitivos da Igreja já tinham falado de um fogo purificador, que alguns deles localizavam no paraíso e outros associavam com a conflagração final. Nem sempre tinham em mente um fogo literal ou material, mas muitas vezes pensavam num teste ou disciplina espiritual. Orígenes tinha o conceito de hades, inclusive geena, e a conflagração final no fim do mundo, como sendo fogo purificador. Vários dos Pais posteriores da Igreja, gregos e latinos, tais como os três capadócios, Ambrósio, Efraim, Agostinho e outros, tinham a idéia de um fogo purgatorial no estado intermediário.

Foi especialmente no Ocidente que se desenvolveu a idéia de um fogo purgatorial especial. Gregório o Grande já enfatizou-o como matéria de crença sem dúvidas. Disse ele: “*Deve ser crido* que existe, por causa de algumas pequenas falhas, um fogo purgatorial antes do juízo”. Daí ele é usualmente chamado “o inventor do purgatório”. Foi também o primeiro que claramente expôs a idéia, vagamente crida por outros muito tempo antes dele, da libertação deste fogo mediante orações intercessórias e oblações. Os escolásticos e místicos medievais eram muito explícitos na sua descrição do purgatório, e a maioria deles o concebiam como sendo um fogo material. A Igreja grega nunca aceitou bem os conceitos grosseiros correntes no Ocidente.

A localização do purgatório também era assunto de debate, e era geralmente considerado que se tratava da parte do hades mais perto do inferno. A pouca distância de lá havia o *limbus infantum*, o lugar onde, de acordo com os escolásticos, as crianças que morreram sem ser batizadas eram confinadas, sem sofrer nenhuma dor positiva, contudo perpetuamente conservadas fora do céu. Ainda mais longe do inferno era o suposto *limbus patrum*, também chamado “paraíso” ou “seio de Abraão”, onde, segundo se pensava, os heróis da fé do Velho Testamento foram guardados antes da descida de Cristo ao hades. A doutrina

do purgatório foi solenemente afirmado pelo Concílio de Trento em 1546. Foi em conexão com esta doutrina que a perversa prática da venda de indulgências surgiu na igreja católica romana.

Houve oposição à idéia do purgatório perto do fim da Idade Média por tais precursores da Reforma como 'Wyclif e Huss. Lutero fulminava as práticas perniciosas que cresciam na igreja em conexão com esta doutrina, e todos os reformadores sem exceção rejeitavam a doutrina inteira do purgatório como sendo contrária às Escrituras. Os Artigos de Smalcald dizem que o purgatório pertence "à geração pestilenta da idolatria, gerada pela cauda do dragão". E os 39 Artigos da Igreja da Inglaterra declaram que "a doutrina católico-romana concernente ao purgatório... é uma coisa imaginária futilmente inventada, sem fundamento em nenhuma prova das Escrituras".

## A SEGUNDA VINDA E A ESPERANÇA MILENIAL

Aos cristãos primitivos ensinava-se que deviam aguardar a volta de Jesus Cristo, e é evidente, mesmo no Novo Testamento, que alguns deles esperavam uma vinda sem demora. A interpretação literal de Apoc. 20:1-6 levava alguns dos mais antigos Pais da Igreja a distinguirem entre uma primeira e uma segunda ressurreição, e a crerem num reino milenar interveniente. Alguns deles pensavam com muito prazer nestas esperanças milenares, e imaginavam os prazeres da época futura em formas crassamente materialistas. Isto se diz especialmente de Papias e Ireneu. Outros, tais como Barnabé, Hermas, Justínio, e Tertuliano, embora ensinassem a doutrina, evitavam as suas extravagâncias. A doutrina milenial também achou favor com Cerinto, os ebionitas e os montanistas. Não é, porém, correto dizer como dizem os premilenistas, que foi *geralmente* aceita durante os três primeiros séculos. A verdade do assunto é que os aderentes desta doutrina eram de número algo limitado. Não há nenhum traço da doutrina em Clemente de Roma, Ignácio, Policarpo, Taciano, Atenágoras, Teófilo, Clemente da Alexandria, Orígenes, Dionísio, e outros Pais importantes da Igreja.

O milenismo da Igreja Primitiva gradualmente foi ultrapassado. Enquanto os séculos passavam sem a volta de Jesus Cristo, quando as perseguições cessavam, e quando o cristianismo recebeu uma posição firme no Império Romano, chegando até a ser a religião do Estado, o anseio pela volta de Jesus muito naturalmente cedeu lugar para a adaptação da Igreja para suas tarefas atuais. A interpretação alegórica das Escrituras, introduzida pela escola da Alexandria, e promovida especialmente por Orígenes, esfriava as esperanças milenistas. No Ocidente, a poderosa influência de Agostinho foi o instrumento que tornava as esperanças da Igreja do futuro para o presente mediante a sua identificação da Igreja e o reino de Deus. Ele ensinava o povo a procurar o milênio na atual dispensação cristã.

Durante a Idade Média, o milenismo foi geralmente considerado herético. É verdade que houve, aqui e ali, o brotar esporádico da esperança milenial em certas seitas, mas estas não exerceram influência profunda. No século X houve uma expectativa geral de que o fim do mundo se aproximava, entretanto não foi acompanhada com esperanças quiliastas, embora fosse associada com a idéia da vinda em breve do anticristo. A arte cristã freqüentemente escolhia seus temas da escatologia. O hino *Dies Irae* soava os terrores do julgamento vindouro, e os pintores representavam o fim do mundo nas suas telas, enquanto Dante deu uma vívida descrição do inferno na sua *Divina Comédia*.

No tempo da Reforma, a doutrina do milênio foi rejeitada pelas Igrejas Protestantes, todavia reviveu em algumas seitas, tais como entre os anabatistas mais fanáticos e os da Quinta Monarquia. Lutero rejeitou com desprezo “o sonho” de que haveria um reino de Cristo na terra antes do dia do juízo. A Confissão de Augsburgurgo condena os “que agora espalham opiniões judaicas, de que antes da ressurreição dos mortos os piedosos ocuparão o império deste mundo, e os ímpios serão suprimidos em todas as partes”. Art. XVII. A Segunda Confissão Helvética diz: “Outrossim, condenamos os sonhos judaicos, de que antes do dia do juízo haverá um período dourado na terra, e que os piedosos possuirão os reinos deste mundo, sendo seus maldosos inimigos pisoteados debaixo dos seus pés” (Cáp. XI).

Uma certa forma de milenismo surgiu, porém, no século XVII. Havia vários teólogos luteranos e reformados que, embora rejeitassem a idéia de um reino visível de Cristo na terra por mil anos, divulgavam um conceito mais espiritual do milênio. O conceito que tinham do assunto era que, antes do fim do mundo e da volta de Jesus Cristo, haveria um período durante o qual a presença espiritual de Cristo na Igreja seria experimentada em medida fora do comum, e que se seguiria um despertar religioso universal. O reino de Jesus Cristo então se destacaria como um reino de paz e retidão. Esta foi a forma primitiva de pós-milenismo que se distinguiu do pré-milenismo.

Durante os séculos XVIII e XIX a doutrina do milênio mais uma vez foi favorecida em certo círculos. Foi defendida pela escola de Bengel e mais recentemente pela escola de Erlangen, tendo entre os seus aderentes homens tais como Hofmann, Delitzsch, Auberlen, Rothe, Elliott, Cumming, Bickersteth, os Bonar, Alford, Zahn, e outros. Há grande diversidade de opinião quanto à ordem dos eventos finais e à real condição das coisas durante o milênio, segundo estes pré-milenistas. Repetidas tentativas têm sido feitas para fixar a data da volta de Cristo, que com grande confiança é declarada iminente, mas até agora os

cálculos têm falhado. Há uma crença espalhada hoje em dia que a volta de Cristo será seguida por um reino visível temporário de Cristo na terra, contudo o peso da opinião teológica é contra isso. Nos círculos liberais tem surgido uma nova forma de pós-milenismo. O reino esperado será uma nova ordem social “em que prevalecerá a lei de Cristo, e nesta situação haverá paz, justiça e o glorioso desabrochar das atuais forças espirituais.” É o que Rauschenbusch tem em mente quando diz: “Precisamos de uma restauração da esperança milenial”. *A Theology for the Social Gospel*, p.224. Até aos dias atuais, porém, a doutrina do milenismo ainda não foi incorporado em qualquer Confissão, e portanto ainda não pode ser considerado um dogma da Igreja.

## A RESSURREIÇÃO

A maior parte dos Pais Primitivos da Igreja acreditava na ressurreição do corpo, ou seja, na identidade do corpo futuro com o presente. Os pontos de vista de Clemente da Alexandria não são bem claras, mas é claro que Orígenes, enquanto defendia a doutrina da Igreja contra Celso, rejeitava a idéia que um corpo idêntico seria ressuscitado. Descreveu o corpo da ressurreição como um corpo refinado e espiritualizado. Alguns dos Pais da Igreja compartilhavam da idéia dele, no entanto a maioria deles ficava com a opinião que o corpo da ressurreição seria em todos os aspectos idêntico com o corpo formado na vida presente. Agostinho concordava com Orígenes no começo, mas finalmente aceitava o ponto de vista prevalecente, sem considerar necessário supor que as atuais diferenças de tamanho e estatura continuariam na vida do porvir. De fato, acreditava que na ressurreição todos teriam a estatura da pessoa completamente adulta. Jerônimo, por outro lado, insistia na identidade dos próprios cabelos e dentes. De modo geral, pode-se dizer que o Oriente manifestava uma tendência de adotar um ponto de vista mais espiritual da ressurreição do que o Ocidente. Os dois Gregórios, Cristóstomo e Sinésio concordavam em grande medida com Orígenes. João Damasceno afirmava a restituição do mesmo corpo, mas se satisfazia com aquele ponto de vista de identidade que é sugerido pela analogia da semente e da planta. Os que acreditavam num milênio falavam numa ressurreição dupla, a dos piedosos no começo e a dos ímpios no fim do reino milenar.

Os escolásticos especulavam segundo sua maneira comum, quanto ao corpo da ressurreição. Suas especulações eram fantasiosas e tinham pouco valor permanente. Tomás de Aquino parecia ter informações especiais quanto ao assunto. Informa-nos que os que estão com vida à vinda de Cristo primeiramente morrerão, e depois serão ressuscitados com os restantes dos mortos. A ressurreição acontecerá perto do entardecer. A substância que ressuscitará será aquela que existia no momento da morte. Todos estarão no frescor da juventude. O corpo será tangível, mas fino e leve, e não sujeito ao crescimento. Em obediência ao impulso da alma movimentar-se-á rápida e facilmente. Os corpos dos ímpios, no entanto, serão feios e deformados e capazes



de muitos sofrimentos , embora incorruptíveis.

Os teólogos do período da Reforma estavam de acordo que o corpo da ressurreição seria idêntico com o corpo presente. Esta doutrina também está registrada nas declarações confissionais das Igrejas da Reforma. Com o avanço das ciências físicas, foram acentuadas algumas das dificuldades envolvidas na doutrina da ressurreição e, como resultado disso, o liberalismo religioso moderno declaradamente nega a ressurreição ou explica as representações bíblicas dela como sendo uma representação figurativa do conceito que a personalidade humana com todos os seus poderes continuará a existir após a morte. Este ponto de vista é popular entre muitas pessoas no presente.

## O JUÍZO FINAL E OS GALARDÕES FINAIS

Os mais antigos Pais da Igreja pouca coisa dizem sobre o juízo final, mas geralmente ressaltam a sua certeza. A maioria deles são da opinião que os santos no céu desfrutarão vários graus de bem-aventurança, comparáveis com as virtudes que os adornavam na terra. Alguns dos seus escritos abundam com representações sensuais dos prazeres do mundo futuro. Os escritos de Orígenes, no entanto, refletem um conceito mais espiritual. A punição dos ímpios geralmente era considerada eterna, sendo que Orígenes era uma exceção. É verdade que nos seus discursos populares fala em castigo eterno, porém no seu livro *De Principiis* tende a repudiá-lo totalmente. Entretanto, mesmo ele não considera a punição eterna como algo puramente espiritual. Realmente resolve tudo no conceito de castigo disciplinar ao oferecer uma esperança aos ímpios, e expressa a sua crença na restauração final de todas as coisas.

Os Pais posteriores ficaram firmes na sua convicção de que haveria um juízo final no fim do mundo. Mas falavam disso mormente em linguagem altamente retórica, assim como faziam com os demais acontecimentos escatológicos, contudo sem transmitir informações definidas. Agostinho procede na suposição que as representações bíblicas dele são figurativas. Expressa a convicção de que Cristo virá julgar os vivos e os mortos, mas declara que as Escrituras não dão certeza quanto à duração deste período.

Não houve opinião unânime quanto ao que comporia a bem-aventurança do céu. Um conhecimento mais desenvolvido, comunhão com santos, libertação das limitações do corpo, e verdadeira liberdade — estes são alguns dos elementos mais destacados que eram mencionados. Os sofrimentos dos condenados eram considerados o exato oposto das felicidades do céu. Alguns acreditavam em graus de felicidade e de tormentos, embora ambos eram considerados eternos, de modo geral. A maioria dos Pais da Igreja pensava em termos de um fogo material, embora alguns supunham que a punição dos ímpios consistiria principalmente em separação de Deus e uma consciência da

sua própria maldade.

Os escolásticos prestavam especial atenção à localização do céu e do inferno. Segundo eles, o céu se divide em três partes, a saber: (1) os céus visíveis (o firmamento); (2) o céu espiritual, moradia dos santos e dos anjos; e (3) o céu intelectual, onde os bem-aventurados desfrutam da visão direta de Deus. Concebiam do mundo inferior como sendo dividido em departamentos diferentes, a saber: (1) o inferno propriamente dito, moradia dos diabos e dos condenados; e (2) regiões que podem ser chamadas intermediárias entre o céu e o inferno, das quais existem três: (a) o purgatório perto do inferno; (b) *o limbus infantum*, onde ficam as crianças não batizadas; (c) *o limbus patrum*, moradia dos santos do Velho Testamento.

Os reformadores se contentaram com a afirmação da simples doutrina das Escrituras, que Cristo voltará para julgar o mundo. Tomavam o cuidado de distinguir entre o juízo geral no fim do mundo e o julgamento que ocorre na morte de cada indivíduo, que é secreto e individual. O propósito do juízo geral era entendido como a pública vindicação da justiça divina em executar as sentenças finais. Participavam da crença comum na eterna felicidade do céu e os eternos tormentos do inferno. Alguns anabatistas ensinavam o restauracionismo, e alguns socinianos ensinavam o aniquilamento dos ímpios. Alguns teólogos protestantes pensavam que o fogo material fará parte da punição eterna dos ímpios; outros não se entregavam a declarações no assunto; e ainda outros interpretavam que tudo quanto a Bíblia diz acerca do fogo é figurativo. A doutrina dos galardões e punições futuros, conforme ensinada pela Reforma, permanece a doutrina oficial das Igrejas até aos dias atuais, embora, a partir do meio do século anterior (XV), a doutrina da imortalidade condicional tenha desfrutado grande popularidade em certos círculos. Só os universalistas radicais — e são poucos — crêem na salvação universal e na restauração de todas as coisas no sentido absoluto da palavra.

## Perguntas para estudo posterior

É verdade que o quiliasmo era a doutrina universalmente aceita na Igreja no segundo e terceiro séculos? Qual é a explicação da sua existência na Igreja Primitiva? Mesmo então, logo o quiliasmo era do mesmo tipo? Qual foi o ponto de vista de Agostinho sobre o milênio? O que pode ser dito em favor dele? O que explica as repetidas reocorrências do quiliasmo? As Confissões históricas das Igrejas lhe eram favoráveis ou desfavoráveis? Os reformadores encorajavam esperanças quiliastas? O pré-milenismo dos nossos dias é o mesmo

quiliismo dos primeiros séculos? Como os escolásticos procuravam comprovar a idéia do purgatório pelas Escrituras? As Escrituras favorecem a idéia de que os mortos estão nalgum lugar intermediário, entre o céu e o inferno? Quem ensinava o sono da alma, e em que base? Quais são as doutrinas da imortalidade condicional e da segunda probação? Quais seitas crêem na aniquilação dos ímpios? A doutrina da restauração universal acha favor considerável?

---

# BIBLIOGRAFIA

---

## GERAL

- Allen, *The Continuity of Christian Thought*, Boston, 1885.  
Boardman, *A History of New England Theology*, New York, 1899.  
Cunningham, *Historical Theology*, Edinburgh, 1870.  
Crippen, *History of Christian Doctrine*, Edinburgh, 1883.  
Fisher, *History of Christian Doctrine*, New York, 1991.  
Foster, *A History of New England Theology*, Chicago, 1907.  
Hagenbach, *History of Doctrines*, Edinburgh, 1880.  
Harnack, *History of Dogma*, Boston, 1897-1905.  
Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, New York, 1893.  
Klotsche, *An Outline of the History of Doctrines*, Burlington, 1927.  
Loofs, *Handboek der Dogmengeschiedenis*, Groningen, 1902.  
McGiffert, *History of Christian Thought*, New York, 1932-33.  
Neander, *History of Christian Dogmas*, London, 1858.  
Orr, *The Progress of Dogma*, New York, 1902.  
Otten, *Manual of the History of Dogmas*, St. Louis, 1922.  
Seeberg, *Textbook of the History of Doctrines*, Philadelphia, 1905.  
Shedd, *History of Christian Doctrine*, New York, 1889.  
Sheldon, *History of Christian Doctrine*, New York, 1886.  
Thomasius, *Dogmengeschichte*, Erlangen, 1874.

## ESPECIAL

- Addison, *Life Beyond Death*, New York, 1932.  
Bavinck, *Roeping en Wedergeboorte*, Kampen, 1913.  
Berkhof, *The Assurance of Faith*, Grand Rapids, 1928.  
Berkhof, *Vicarious Atonement Through Christ*, Grand Rapids, 1936.  
Bruce, *The Humiliation of Christ*, New York, 1901.  
Buchanan, *The Doctrine of Justification*, Edinburgh, 1867  
Candlish, *The Kingdom of God*, Edinburgh, 1884  
Case, *The Millennial Hope*, Chicago, 1918.  
Dee, *Het Geloofsbegrip van Calvijn*, Kampen, 1918.  
De Jong, *De Leer der Verzoening in de Amerikaansche Theologie*, Grand Rapids, 1913.

- Dimock, *The Doctrine of the Sacraments*, London, 1908.
- Dorner, *History of Protestant Theology*, Edinburgh, 1871.
- Ebrard, *Das Dogma vom Heiligen Abendmahl*, Frankfort a.M., 1845.
- Emmen, *De Christologie van Calvijn*, Amsterdam, 1935.
- Emerton, *Unitarian Thought*, New York, 1916.
- Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology*, Oxford, 1934.
- Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ*, New York.
- Girardeau, *Calvinism and Evangelical Arminianism*, Columbia, 1890.
- Hatch, *The Organization of the Early Christian Churches*, Oxford and Cambridge, 1881.
- Hebert, *The Lord's Supper, Uninspired Teaching*, London, 1897.
- Henderson, *The Religious Controversies of Scotland*, Edinburgh, 1905.
- Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus in sechszenten Jahrhundert*, Gotha, 1857.
- Heppe, *Geschichte des Pietismus*.
- Hoekstra, *Het Chiliasme*, Kampen, 1903.
- Hoffmann, *Die Lehre von der Fides Implicita*, Leipzig, 1903.
- Illingworth, *The Doctrine of the Trinity*, London, 1907.
- Innes, *Church and State, A Historical Handbook*, Edinburgh.
- Impeta, *De Leer der Heiligmaking en Volharding bij Wesley en Fletcher*, Leiden, 1913.
- Kerr, *A God-Centred Faith*, New York, 1935.
- Köstlin, *The Theology of Luther*, Philadelphia, 1897.
- Kramer, *Het Verband van Doop en Wedergeboorte*, Breukelen, 1897.
- Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries*, London, 1902.
- Mackintosh, H. R., *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, New York, 1912.
- Mackintosh, H. R., *Immortality and the Future*, New York, 1917.
- Mackintosh, R., *Christianity and Sin*, New York, 1914.
- Mackintosh, R., *Historic Theories of the Atonement*, London, 1920.
- Mathews, *The Growth of the Idea of God*, New York, 1931.
- Mathews, *The Atonement and the Social Process*, New York, 1930.
- McGiffert, *Protestant Thought Before Kant*, New York, 1911.
- McGiffert, *The Rise of Modern Religious Ideas*, New York, 1915.
- McPherson, *The Doctrine of the Church in Scottish Theology*, Edinburgh, 1903.
- Moore, *Protestant Thought Since Kant*, New York, 1922.
- Morgan, *The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma*, London, 1928.
- Moxon, *The Doctrine of Sin*, New York, 1922.

- Mozley, *The Doctrine of the Atonement*, New York, 1916.
- Olthuis, *De Doopspraktijk der Gereformeerde Kerken in Nederland*, Utrecht, 1908.
- Orchard, *Modern Theories of Sin*, London, 1909.
- Ottley, *The Doctrine of the Incarnation*, London, 1896.
- Peters, *The Theocratic Kingdom*, New York, 1884.
- Ritschl, *History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, Edinburgh, 1872.
- Robertson, *Regnum Dei*, New York, 1901.
- Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, Edinburgh, 1920.
- Rutgers, *Premillennialism in America*, Goes, 1930.
- Sanday, *Christologies Ancient and Modern*, New York, 1910.
- Schaff, *Creeds of Christendom*, New York, 1877.
- Schweitzer, *Die Protestantischen Centraldogmen*, Zürich, 1854.
- Stevens, *The Christian Doctrine of Salvation*, New York, 1905.
- Storr, *The Development of English Theology in the Nineteenth Century*, London, 1913.
- Swete, *The Forgiveness of Sins*, London, 1917.
- Talma, *De Anthropologie van Calvijn*, Utrecht, 1882.
- Tennant, *The Origin and Propagation of Sin*, Cambridge, 1906.
- Van den Bergh, *Calvijn over het Genadeverbond*, 1879.
- Walker, *The Theology and Theologians of Scotland*, Edinburgh, 1888.
- Wall, *History of Infant Baptism*, Oxford, 1836.
- Warfield, *Calvin and Calvinism*, London, 1931.
- Warfield, *Studies in Perfectionism*, London, 1931.
- Wiggers, *Augustinianism and Pelagianism*, Andover, 1840.
- Workman, *Christian Thought to the Reformation*, New York, 1911.

---

## ÍNDICE DE NOMES

---

- Abelardo, sobre a Trindade, 86; sobre a expiação, 157-9.
- Agostinho, sobre a Trindade, 84; sobre o pecado, 121-3; sobre a graça, 123-4; 186-7; sobre a predestinação, 123-4; sobre a expiação, 152-3; sobre a ordem da salvação, 186-7; sobre a Igreja, 207; sobre o reino de Deus, 208; sobre o batismo, 222s; sobre a Ceia do Senhor, 225-6.
- Alexandre de Hales, sobre a graça, 191; sobre a justificação, 192.
- Amiraldo, sobre os decretos divinos, 139; sobre o alcance da expiação, 171.
- Anselmo, sobre o pecado, 129-130; sobre a expiação, 155-6.
- Apolinário, sobre as naturezas de Cristo, 94-5.
- Aquino, sobre a união entre as naturezas de Cristo, 104; sobre a expiação, 160-1; sobre a graça, 191; sobre a justificação, 192; sobre o mérito e a certeza da salvação, 193.
- Ário, sobre o Logos, 78-9.
- Atanásio, sobre a Trindade, 79; seu interesse soteriológico, 79; sobre a expiação, 150.
- Belarmino, sobre a Igreja, 211.
- Bernardo da Clairvaux, sobre a expiação, 159s.
- Beza, sobre a capacidade representativa de Adão, 133.
- Boaventura, sobre a expiação, 160s.
- Bushnell, sobre a expiação, 176s.
- Calvino, sobre a Trindade, 87s; sobre o pecado, 133s; sobre a necessidade da expiação, 164; sobre a ordem da salvação, 197s; sobre os sacramentos, 221s; sobre a Ceia do Senhor, 227-8.
- Cameron, sobre a operação do Espírito Santo, na renovação, 198-9.
- Campbell, McLeod, sobre a expiação, 178s.
- Cipriano, sobre o pecado, 136; sobre a Igreja, 206s.
- Cirilo sobre as naturezas de Cristo, 96s.
- Clarke, sobre a Trindade, 88s.
- Clemente da Alexandria, sua atitude para com a filosofia, 65; sobre o Logos, 66-7; sobre a obra da redenção, 68s.
- Damasceno, João, sobre a Trindade 91; sobre a Pessoa de Cristo, 110s.



Dorner, sobre a encarnação, 110s.

Ebrard, sua doutrina sobre kenosis, 109-110.

Edwards, Jonathan, sobre a eficácia divina e o pecado, 141-2; sobre o livre-arbítrio do homem, 141-2; sobre a transmissão do pecado, 142.

Félix de Urgela, seu adopcionismo, 102s.

Gess, sua doutrina sobre kenosis, 109-110.

Gilberto de Poitiers, sobre a Trindade, 86.

Gottschalk, sobre a predestinação, 128s.

Gregório o Grande, sobre o pecado e a graça, 127; sobre a predestinação, 128; sobre a expiação, 153s.

Gregório de Nazianza, sobre a expiação, 150-1.

Gregório de Nissa, sobre a expiação, 150-1:

Grótió, sobre a expiação, 167s.

Harnack, sobre o dogma, 19-20, 33-34s; sobre os apologetas, 56.

Hegel, sobre a Pessoa de Cristo, 108-9; sobre o pecado, 158.

Hilário de Poitiers, sobre a expiação, 142-3.

Ireneu, sobre a história da redenção, 60; sobre Cristo, 60s; sobre a redenção, 61s; sobre a expiação, 149; sobre a aplicação da obra da redenção, 62.

Irving, Edward, sobre a expiação, 178-9.

Kant, sobre a Pessoa de Cristo, 108; sobre o pecado, 142-3.

Leibnitz, sobre o pecado, 142-3.

Leôncio de Bizâncio, sobre a natureza humana de Cristo, 99-100.

Leão Magno, sobre as naturezas de Cristo, 97-8.

Lombardo, Pedro, sobre a expiação, 159-60; sobre a graça, 190s; sobre a fé, 191.

Lutero, sobre o pecado, 133s; sobre a predestinação, 134s; sobre o arrependimento e a fé, 195s; sobre a Igreja, 212s; sobre os sacramentos, 220; sobre o batismo, 223s; sobre a Ceia do Senhor, 227.

Macedônio, sobre o Espírito Santo, 83.

Marcelo, sobre o Logos, 88s.

Márcion, sua posição, 49; seus ensinamentos, 49.

Maurice, F. D., sobre a expiação, 177.

Melanchthon, sobre o pecado, 134; sobre a predestinação, 134.

- Montano, suas reivindicações 50; seus ensinamentos, 51s.
- Mueller, Julius, sobre o pecado, 143-4.
- Nestório, sobre as naturezas de Cristo, 96-7.
- Newman, sua teoria do desenvolvimento, 22, 33.
- Orígenes, sobre o Logos, 65-6; sobre a obra de Cristo; 68s; sobre o caminho da salvação, 68s; sobre a Igreja, 68; sobre a purificação depois da morte, 69s; sobre a Trindade, 77s; sobre o pecado, 116; sobre a expiação, 150.
- Pajon, sobre a eficácia do chamamento, 199.
- Paulo de Samosata, seu monarquianismo, 72.
- Pelágio, caráter de, 119s; sobre o pecado e a graça, 120s; condenado, 124-5; sobre a ordem da salvação, 185-6.
- Placeu, sobre a imputação mediada, 139.
- Ritschl, sobre a Pessoa de Cristo, 111; sobre o pecado, 144; sobre a expiação, 175.
- Roscelino, sobre a Trindade, 86.
- Sabélíus, sobre a Trindade, 73.
- Schleiermacher, sobre a Pessoa de Cristo, 108s; sobre o pecado, 143s; sobre a expiação, 174s.
- Scoto, Duns, sobre a expiação, 162s; sobre a justificação, 192.
- Socínio, sobre a expiação, 166s.
- Stuart, Moses, sobre a Trindade, 88.
- Swedenborg, sobre a Trindade, 89.
- Tennant, sobre a origem e a propagação do pecado, 144-5.
- Tertuliano, sua doutrina de Deus, 59; sobre a Pessoa de Cristo, 60s; sobre a aplicação da obra de Cristo, 62s; sobre o pecado, 59-60; sobre a expiação, 151s; sobre o batismo de crianças, 222-3.
- Teodoro, sobre as naturezas de Cristo, 95.
- Tomásio, sua doutrina sobre kenosis, 110.
- Zwínglio, sobre o pecado, 134; sobre a predestinação, 134s; sobre os sacramentos, 221; sobre a Ceia do Senhor, 227-28.

---

## ÍNDICE DE ASSUNTOS

---

- Adopcionismo, sobre o relacionamento entre Cristo e Deus 101s.  
Pais Alexandrinos, sobre Deus e o Logos, 66s; sobre o homem, 67; sobre a Pessoa e a obra de Cristo 68s; sobre a salvação, 68s; sobre a Igreja, 68s; sobre as últimas coisas, 69s.
- Anabatistas, sobre a Igreja, 213; sobre os sacramentos, 221; sobre o batismo, 224.
- Antinomianos, sobre a ordem da salvação, 199s.
- Apologetas, sobre a filosofia e a revelação, 54; sobre Deus, 54-5; sobre o Logos, 54s, sobre a vida nova, 55; a relevância deles para a história do dogma, 56s; opinião de Harnack sobre os, 56s.
- Aquino sobre a segurança, 192; os reformadores sobre a, 197; os arminianos wesleyanos sobre a, 199; os pietistas sobre a, 200.
- Arminianos, sobre o pecado e a graça, 136s; sobre a expiação, 169; sobre a ordem da salvação, 198s; sobre a Igreja, 214s; sobre os sacramentos, 221; sobre o batismo, 225; sobre a Ceia do Senhor, 228.
- Arrependimento, no período patrístico, 184s; católicos romanos sobre o, 193; Lutero sobre o, 221s; Calvino sobre o, 197.
- Batismo, no período patrístico, 222s; conceito católico-romano do, 223; Lutero e o luteranos sobre o, 223s; reformadores sobre o, 224; anabatistas sobre o, 224.
- Calcedônia, Concílio da, sobre as naturezas de Cristo, 98.
- Católicos romanos, sobre dogma, 18s; 21s; sobre a história do dogma, 22s; sobre o pecado e graça, 130s; sobre a *ordo salutis*, 193s; sobre a Igreja, 210s; sobre os sacramentos, 218s; sobre o batismo, 223; sobre a Ceia do Senhor, 226s; sobre o purgatório, 234.
- Ceia do Senhor, no período patrístico, 225s; durante a Idade Média, 226s; Concílio de Trento sobre a, 226s; Lutero sobre a, 227; Zwinglio sobre a, 227s; Calvino sobre a, 228; socinianos, arminianos, e menonitas sobre a, 228.
- Céu e inferno, os primeiros Pais sobre, 241; os escolásticos sobre, 242; os reformadores sobre, 242.
- Communicatio idiomatum*, em João Damasceno 101s; na teologia luterana, 105s.
- Concupiscência, escolásticos sobre a, 132.

Confissão Helvética, sobre a Pessoa de Cristo, 106s.

Depravação total, Agostinho sobre a, 122; reformadores sobre a, 134; arminianos sobre a, 136; Sínodo de Dort sobre a, 137; arminianos wesleyanos sobre a, 141.

Dogma, significado da palavra, 17s; origem e caráter do, 18s; conceito de Harnack do, 19s; tarefa da história do, 21s; teoria de Newton do desenvolvimento do, 22,23.

Doutrina sobre kenosis, sua base bíblica, 109; segundo é ensinada por Tomásio, Gess, e Ebrard, 109s, objeções à, 110.

Ebionitas, 43.

Elquesaitas, 43s.

Encarnação, gnosticismo sobre a, 46; apologetas sobre a, 54s; Ireneu e Tertuliano sobre a, 60s; Clemente da Alexandria e Orígenes sobre a, 67; sabelianismo sobre a, 73; Ário sobre a, 78s; Apolinário sobre a, 94-5; os capadocianos sobre a, 95; Nestório e Teodoro sobre a, 96s; Cirilo sobre a, 96-7; Eutíquio sobre a, 97s; monofisitas sobre a, 99; João Damasceno sobre a, 101s; Aquino sobre a, 104; Lutero e luteranos sobre a, 105s; Confissão Helvética sobre a, 106s; Schleiermacher sobre a, 108s; Kant sobre a, 108; Hegel sobre a, 108s; kenoticismo sobre a, 109s; Dorner sobre a, 110-11.

Escolasticismo, sobre a Trindade, 86s; sobre a Pessoa de Cristo, 104; sobre o pecado e a graça, 130s; sobre a expiação, 155-163; sobre a ordem da salvação: graça, 190s; fé, 191s; justificação e mérito, 192s; sobre a Igreja, 210s; sobre os sacramentos, 217s; sobre o batismo, 223; sobre o estado intermédio, 234; sobre a ressurreição, 239s; sobre o céu e o inferno, 242.

Espírito Santo, em relação às outras Pessoas, Ário, Hilário de Poitiers, e Macedônio sobre o, 83; Concílios de Constantinopla e Toledo sobre o, 83-4.

Estado intermediário, 223.

Eutiquianismo, sobre as naturezas de Cristo, 97s.

Expiação, na teologia patristica grega, 149s; teoria da recapitulação, 149; teoria do resgate pago a Satanás, 150; Atanásio sobre a, 150; Gregório de Nissa sobre a, 150s; João Damasceno sobre a, 151; na teologia patristica latina, 151s; Tertuliano sobre a, 151-52; Agostinho sobre a, 152-53; Gregório o Grande sobre a, 153; teoria da satisfação na, 155s; teoria da influência moral da, 157s; Bernardo de Clairvaux sobre a, 175s; Pedro Lombardo sobre a, 176; Boaventura sobre a, 176s; teoria da aceptilação na, 168s; teoria governamental da, 169s; conceito arminiano da, 169s; Sínodo de Dort sobre a, 189; escola de

Saumur sobre a, 190; conceito neonomiano da, 173; “homens-da-medula” sobre a universalidade da, 173s; teoria mística da, 174; 178; Ritschl sobre a, 175s; na teologia da Nova Inglaterra, 176s; Bushnell sobre a, 176s; Maurice sobre a, 177; Campbell sobre a, 178s.

Fé, na Igreja Primitiva, 183s; Agostinho sobre a, 186-87; conceito escolástico da, 191s; na ordem da salvação católica-romana, 193s; na ordem luterana, 195s; no arminianismo, 198s.

Geração eterna, Orígenes sobre a, 77s; Ário sobre a, 77s; Atanásio sobre a, 79; Marcelo sobre a, 81s; Calvino sobre a, 87s; Emmons e Stuart sobre a, 88.

Gnosticismo, sua origem, 43s; seu caráter essencial, 44s; seus ensinamentos principais, 46s; sua relevância histórica, 47s.

Graça, Pais gregos sobre a, 183s; Pelágio sobre a, 185s; Agostinho sobre a, 186s; Semi-pelagianismo sobre a, 187s; católicos romanos sobre a, 190s; reformadores sobre a, 195s; arminianos sobre a, 198; arminianos wesleyanos sobre a, 199.

História do Dogma, tarefa da, 21; seu conteúdo, 24s; suas divisões, 26s; seu método de tratamento, 27s; história da 30s; princípio hegeliano do desenvolvimento aplicado a, 32; obras publicadas sobre a, 33s.

Igreja, A, no período patrístico, 205s; Cipriano sobre a, 206s; Agostinho sobre a, 207s; na Idade Média, 209s; conceitos católicos-romanos da, 209, 215s; os reformadores sobre a, 214s; conceitos sociniano e arminiano da, 214s; conceitos anabatista e labadista da, 213, 215.

Igreja Católica Velha, 216.

Infalibilidade papal, 215-16.

Justificação e fé, nos primeiros Pais, 183s; em Agostinho, 186; em semi-agostinianismo, 187s; os escolásticos sobre a, 191s; conceito católico da, 193s; Lutero e os luteranos sobre a, 195s; Calvino sobre a, 198; arminianos sobre a, 198; antinomianismo sobre a, 199s.

Labadistas, sobre a Igreja, 215.

Limbus infantum, 234.

Limbus patrum, 234.

Luteranos, sobre a Pessoa de Cristo, 105s; sobre a *ordo salutis*, 195s; sobre a Igreja, 212s; sobre o batismo, 223s; sobre a Ceia do Senhor, 227.

Mérito, conceito escolástico do, 193; os reformadores sobre o, 195.  
Milênio, na Igreja Primitiva, 236s; durante a Idade Média, 237; no período da Reforma, 237; durante os últimos dois séculos, 237-38.  
Monarquismo, dinâmico, 71s; modalístico, 72s.  
Monotelistas, sobre a vontade de Cristo, 100.  
Montanismo, sua origem, 50s; seus ensinos principais, 51; sua recepção, 51.

Natureza de Cristo — Ário e Apolinário sobre a, 94s; os capadocianos e Hilário de Poitiers sobre a, 95; Teodoro sobre a, 95; nestorianismo sobre a, 96s; Cirilo sobre a, 96s; Eutiquianismo sobre a, 97s; Concílio de Calcedônia sobre a, 98; Leôncio de Bizâncio sobre a, 99s; monotelistas sobre a, 100; João Damasceno sobre a, 101s; adopcionistas sobre a, 101s; Aquino sobre a, 104; luteranos sobre a, 105s; Confissão Helvética sobre a, 106s; Schleiermacher sobre a, 108s; o kenotismo sobre a, 109s; Dorner sobre a, 110s; Ritschl sobre a, 111.

Nazarenos, 42-3

Neonomianos, sobre a expiação, 173.

Nestorianismo, sobre as naturezas de Cristo, 96; oposição ao, 96s.

Nicéia, Concílio de, sobre o relacionamento entre o Pai e o Filho, 80s.

Ordem da salvação, nos primeiros Pais, 183s; conceito de Agostinho da, 186s; no escolasticismo, 190s; conceito católico-romano da, 193; conceito luterano da, 196s; conceito reformado da, 197s; conceito arminiano de, 198; conceito antinomiano de, 199s; conceito místico da, 200.

Pais anti-gnósticos, sobre Deus, 59; sobre o homem, 59s; sobre a história da redenção, 59s; sobre o Logos; 60s; sobre a redenção, 61s; sobre a salvação, 62s; sobre a Igreja, 63; sobre as últimas coisas, 63.

Pais Apostólicos, características formais dos seus ensinos, 38s; conteúdo material dos ensinos deles, 39s.

Pecado, Pais gregos sobre o, 115s; Tertuliano sobre o, 117s; Cipriano sobre o, 117s; Pelágio sobre o, 120s; Agostinho sobre o, 121s; semi-pelagianismo sobre o, 126s; Gregório o Grande sobre o, 127s; Anselmo sobre o, 129; católicos romanos sobre o, 131s; reformadores sobre o, 133s; arminianos sobre o, 136s; socinianos sobre o, 135; Sínodo de Dort sobre o, 137s; arminianos wesleyanos sobre o, 140s; teologia da Nova Inglaterra sobre o, 141s; Kant sobre o, 142; Hegel sobre o, 142s; Schleiermacher sobre o, 143; Mueller sobre o, 143s; Ritschl sobre o, 144s; Tennant sobre o, 145.

- Pós-milenismo, depois da Reforma, 237.
- Predestinação, Agostinho sobre a, 123; semi-pelagianismo sobre a, 125s; Gregório o Grande sobre a, 127s; semi-agostinianismo sobre a, 128s; Gottschalk sobre a, 128s; os reformadores sobre a, 134s; arminianos sobre a, 137; Sínodo de Dort sobre a, 137; escola de Saumur sobre a, 138.
- Pré-milenismo, na Igreja Primitiva, 236s; durante a Idade Média, 237; nos tempos da Reforma, 237; durante os dois últimos séculos, 237s.
- Purgatório, desenvolvimento da doutrina do, 234s; localização do, 234.
- Regeneração batismal, na Igreja Primitiva, 222; Agostinho sobre a, 222s; católicos romanos sobre a, 222s; luteranos sobre a, 223s.
- Reformados, sobre a Pessoa de Cristo, 106s; sobre a predestinação, o pecado original, a depravação total e a regeneração, 137s; sobre a expiação, 170; sobre a ordem da salvação, 197s; sobre a Igreja, 212s; sobre o batismo, 224s; sobre a Ceia do Senhor, 227; sobre o milênio, 237.
- Ressurreição, na Igreja Primitiva, 239; Orígenes sobre a, 239; Aquino sobre a, 239-40; doutrina Reformada sobre a, 240.
- Sacramentos, na igreja Primitiva, 217; escolasticismo sobre os, 217s; Concílio de Trento sobre os, 218s; reformadores sobre os, 220s; conceitos sociniano, arminiano, e racionalista dos, 221.
- Saumur, escola de, sobre os decretos, 138s; sobre a imputação mediada, 139; sobre a expiação, 171 sobre o *ordo salutis*, 198s.
- Sinergismo na regeneração, Pais gregos sobre o, 116s; Tertuliano sobre o, 117s; Ambrósio e Hilário sobre o, 117; semi-pelagianos sobre o, 125s; católicos romanos sobre o, 132s; Melanchthon sobre o, 134; arminianos sobre o, 136-37.
- Socinianos, sobre a Trindade, 87-8; sobre o pecado e a graça, 135; sobre a expiação, 166s; sobre a Igreja, 214s; sobre os sacramentos, 221; sobre o batismo, 224s; sobre a Ceia do Senhor, 228.
- Trindade, Tertuliano sobre a, 60-1; Orígenes sobre a, 67, 77s; Ário e o arianismo sobre a, 78s; Atanásio sobre a, 79s; semi-arianismo sobre a, 81; Marcelo de Ancira sobre a, 81s; os capadócios sobre a, 82-3; Macedônio sobre a, 83; Concílios de Nicéia, Constantinopla, e Toledo sobre a, 80, 83-4; Agostinho sobre a, 84; Roscelino, Gilberto de Poitiers, e Abelardo sobre a, 86; Calvino sobre a, 87s; socinianos e arminianos sobre a, 87s; Clarke sobre a, 88; Moses Stuart sobre a, 88; Swedenborg sobre a 89.

Universalismo hipotético, 171.

Vontade, Liberdade da (Livre-arbítrio), na teologia grega, 116; Pelágio sobre a, 121; Agostinho sobre a, 123; semi-pelagianismo sobre a, 125; Anselmo sobre a, 130s; Melanchton sobre a, 134; arminianos sobre a, 141s; Sinodo de Dort sobre a, 137; teologia da Nova Inglaterra sobre a, 141-42.