AUTORIDADE BÍBLICA PÓS-REFORMA

RESGATANDO OS *SOLAS* SEGUNDO A ESSÊNCIA DO CRISTIANISMO PROTESTANTE PURO E SIMPLES

SOLUS CHRISTUS SOLA SOLA FIDE SCRIPTURA SOLI SOLA DEO GLORIA GRATIA

KEVIN J. VANHOOZER

VIDA NOVA

A Reforma teve por objetivo opor-se ao que havia de errado no catolicismo, mas seus princípios centrais, os cinco *solas*, não são apenas negações. O protestantismo reformado também tem por objetivo defender algo. Os *solas* são, portanto, princípios que servem para moldar uma teologia robusta. Essa é a tarefa construtiva que Vanhoozer empreendeu nesse livro, e o fez com rigor, vigor e entusiasmo contagiante.

David F. Wells, professor pesquisador sênior emérito do Gordon-Conwell Theological Seminary

Mais do que um elogio vibrante à Reforma — embora seja isso também —, o novo livro de Kevin Vanhoozer é uma proposta iluminada de unidade protestante baseada nos cinco *solas* e também em uma diferenciação entre as verdades centrais do evangelho absolutamente indispensáveis e áreas em que a discordância não deveria dividir protestantes em denominações. Trata-se de uma proposta de construção para os próximos quinhentos anos, enraizada em uma valorização dos últimos quinhentos. Teólogos católicos como eu, buscando caminhos para um diálogo ecumênico mais profundo, precisam ouvir a defesa rigorosa, graciosa e de cunho acadêmico de Vanhoozer em prol da verdade do cristianismo protestante.

Matthew Levering, professor de Teologia da cátedra James N. e Mary D. Perry Jr., no Mundelein Seminary

Há anos aguardo esse livro! Em um cenário teológico em que está demasiadamente em moda descartar o protestantismo, Vanhoozer segue uma rota mais difícil e que requer maior bravura. Oferece à igreja um “protestantismo puro e simples”, convincente e forte o suficiente para nos dar esperança de um futuro, à medida que, juntamente com a tradição, continuamos buscando fidelidade em relação à boa revelação de Deus a nós na Escritura.

Beth Felker Jones, professora de Teologia na Wheaton College

Kevin Vanhoozer nos convoca de modo apropriado a uma renovação protestante, incentivando-nos a redescobrir um pouco da grande sabedoria dos primeiros reformadores (considere os *solas* em conjunto), enquanto nos desafia a nos desembaraçar de alguns dos mal-entendidos e resultados profundamente

problemáticos que acabaram por surgir nos círculos protestantes. Ele realiza o que se propõe: olhar para trás de forma criativa para avançar com fidelidade. Se você é protestante e ama a Escritura e a igreja, leia esse livro!

Kelly M. Kapic, professora de Teologia na Covenant College

Num tempo em que os termos "evangélico" e "católico" enfrentam pressões internas e externas desconcertantes, Kevin Vanhoozer ajuda a fazer brilhar a luz das Escrituras para iluminar um caminho autenticamente protestante à frente. Em meio a um interesse renovado pelos *solas* da Reforma, a contribuição incomparável desse livro reside em ele discernir o significado hermenêutico dessas fórmulas. Em vários momentos, essa abordagem desafiou-me a pensar novamente sobre o evangelho, a Escritura e a igreja.

Daniel J. Treier, professor de Teologia da cátedra Blanchard, na Wheaton College Graduate School

Os protestantes em geral e os evangélicos em particular muitas vezes são desafiados a manifestar uma compreensão robusta acerca da catolicidade da igreja. A dificuldade de uma tarefa assim pode ser agravada por entendimentos (errôneos) do *sola Scriptura*, bem como da autoridade da — e na — igreja. Em *Autoridade bíblica pós-Reforma*, Kevin Vanhoozer convoca os protestantes evangélicos a encarar essas questões e outras afins em sua vertente específica de cristianismo, propondo um caminho adiante e valendo-se dos cinco *solas* da Reforma de forma tanto fiel quanto criativa. Trata-se de um livro perspicaz e que leva à reflexão de forma construtiva.

W. David Buschart, professor de Teologia e de Estudos Históricos no Denver Seminary

O protestantismo tem sido acusado de muitos cismas, além de levar a pecha de um secularismo moderno que se alastra cada vez mais, com seus diversos males. Embora haja quem busque consolo em outros lugares, Kevin Vanhoozer responde sem procurar uma defesa em outras fontes, mas dobrando sua aposta ao resgatar os princípios básicos da teologia protestante. Além disso, mostra que esses *solas* da Reforma foram, eles próprios, resgates da fé e prática bíblicas primitivas. Os leitores de Vanhoozer aprenderam a contar que seriam guiados de forma benevolente e que teriam sua imaginação aguçada, e esse livro oferece

exatamente essa sabedoria e esse estímulo.

Michael Allen, professor adjunto de Teologia Sistemática e Histórica no Reformed Theological Seminary, em Orlando

Vanhoozer prova com competência que não precisa haver contradição entre uma visão elevada da igreja, a tradição eclesiástica e os *solas* da Reforma. Em suma, defende fortemente os protestantes como conciliaristas convictos. […] *Autoridade bíblica pós-Reforma* é um livro necessário e oportuno. […] [Ele] fornece uma resposta convincente para aqueles que consideram haver sabedoria nos *solas* e no entanto ainda estão preocupados com o cisma, com o secularismo e com o ceticismo. Talvez Vanhoozer tenha sido colocado aqui para um momento como este.

Patrick Schreiner, The Gospel Coalition

Vanhoozer responde às críticas convencionais ao protestantismo sem ser defensivo ou desdenhoso. […] Os leitores que passaram a pensar nos *solas* pura e simplesmente como slogans pós-Reforma talvez se surpreendam que Vanhoozer extraia tanto deles. Pela simples profusão de deleites doutrinários, Vanhoozer se sai muito bem em sua afirmação de que "os *solas* são *insights* essencialmente positivos, e não negativos, sobre os pressupostos, as implicações e os desdobramentos do evangelho". […] [Esse livro é um] [exercício] profundo no tipo mais salutar de autocrítica protestante. Idealmente, os evangélicos de hoje terão a graça de aplicá-lo judiciosamente às tarefas da Reforma.

Fred Sanders, *Christianity Today*

Vanhoozer responde à acusação de que o protestantismo impôs uma cacofonia de perspectivas bíblicas, teológicas e eclesiásticas sobre a igreja. *Autoridade bíblica pós-Reforma* oferece uma compreensão mais profunda acerca da intenção e do significado dos *solas* da Reforma. Esse livro recompensará seus leitores não apenas em razão da prosa tipicamente criativa de Vanhoozer, mas também por oferecer um relato convincente da autoridade bíblica em um tom protestante.

Vincent Bacote, *Christianity Today*

Esse breve livro [de Vanhoozer] é uma meditação detida sobre como os *solas* podem moldar a teologia protestante e, especialmente, a interpretação bíblica

protestante. […] O resultado é uma maior apreciação pela herança da Reforma e uma base mais clara para a compreensão das convicções protestantes clássicas. […] O valor singular desse livro é a forma criativa em que ele se reapropria de conceitos já conhecidos — somente a fé, somente a graça etc. — e os torna interlocutores criativos das questões da teologia moderna. […] Vanhoozer deve ser elogiado por sua vitalidade criativa quando se trata de apresentar o protestantismo antigo àqueles de nós que vivem no novo. Dessa forma, seu livro é um modelo para utilizar as riquezas da história para abordar questões contemporâneas da teologia bíblica e sistemática.

Scott A. Corbin, *Books at a Glance*

Muitas vezes, um livro como esse, escrito de determinada perspectiva cristã, baseia-se em descrições caricaturadas das ideias e perspectivas daqueles que defendem conclusões diferentes. Vanhoozer evita essa armadilha. Com o charme da pacificação, Vanhoozer abre caminho em meio àqueles por quem ele tece seu próprio relato dos *solas*. […] A pluralidade das interpretações protestantes é uma fonte constante de defensivas, disputas internas e batalhas denominacionais. Mesmo que o pastor não se alinhe ao referencial reformado de Vanhoozer, esse livro servirá de excelente recurso e até mesmo de reciclagem para muitos, para que possam assim pensar nas doutrinas interdependentes que compõem um argumento a favor da autoridade da Escritura. […] Recomendado.

Todd Littleton, blogue LifeWay Pastors

À medida que analisava o argumento [de Vanhoozer], encontrei muita coisa que pude confirmar de todo o coração. Ele começa não com as Escrituras, mas com a iniciativa graciosa de Deus. Ratifico de todo o coração seu chamado a uma fé humilde que se recusa a idolatrar a certeza, mas também se afasta do ceticismo e do relativismo. Ele com certeza se afasta das caricaturas do biblicismo que são corretamente criticadas. E descobri que sua visão de unidade não é algo que abraça a uniformidade. […] Será que sua proposta poderia começar a influenciar mais profundamente a prática das congregações locais em torno de uma disposição para compartilharmos com outros companheiros cristãos e os consultarmos em todas as diferenças denominacionais, culturais e de outra ordem, e para lermos as Escrituras juntos, de forma que nos enriqueçamos e nos renovemos uns aos outros como expressão de convicções compartilhadas em

torno da graça e do evangelho de Deus? Poderia também moldar nossa disposição de uns para com os outros, com uma resolução de nossa parte de não suspeitar uns dos outros ou criticar uns aos outros, mas de consultar uns aos outros e aprender uns com os outros, procurando ouvir juntos o que o Espírito está dizendo às igrejas? Embora possa não corrigir todos os problemas que os críticos enxergam no cristianismo protestante, essa obra pode ser o ponto de partida para uma catolicidade que começa a nos preparar para a chegada do Noivo.

Bob Trube, blogue Bob on Books

AUTORIDADE BÍBLICA PÓS-REFORMA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Vanhoozer, Kevin J.

Autoridade bíblica pós-reforma: resgatando os *solas* segundo a essência do cristianismo protestante puro e simples / Kevin J. Vanhoozer; tradução de A. G. Mendes. — São Paulo: Vida Nova, 2017.

336 p.

ISBN 978-85-275-0796-7 (recurso eletrônico)

Título original: *Biblical authority after Babel: retrieving the* solas *in the spirit of mere Protestant Christianity*

1. Calvinismo 2. Igrejas reformadas — Doutrinas I. Título II. Mendes, A. G.

17-0723 CDD 230.42

Índice para catálogo sistemático:

1. Igrejas reformadas — Doutrinas

AUTORIDADE BÍBLICA PÓS-REFORMA

RESGATANDO OS *SOLAS* SEGUNDO A ESSÊNCIA DO CRISTIANISMO PROTESTANTE PURO E SIMPLES

Tradução
A. G. Mendes

KEVIN J. VANHOOZER

VIDA NOVA

©2016, de Kevin J. Vanhoozer
Título do original: *Biblical authority after Babel: retrieving the* solas *in the spirit of mere Protestant Christianity*, edição publicada pela BRAZOS PRESS, uma divisão do BAKER PUBLISHING GROUP (Grand Rapids, Michigan, EUA).

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
Rua Antônio Carlos Tacconi, 75, São Paulo, SP, 04810-020
vidanova.com.br | vidanova@vidanova.com.br

1.ª edição: 2017

Proibida a reprodução por quaisquer meios, salvo em citações breves, com indicação da fonte.

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

Todas as citações bíblicas sem indicação da versão foram extraídas da Almeida Século 21. As citações com indicação da versão *in loco* foram extraídas da Almeida Revista e Corrigida (ARC), da Nova Versão Internacional (NVI) e da Almeida Revista e Atualizada (ARA). Algumas citações com indicação da versão *in loco* foram traduzidas diretamente da English Standard Version (ESV), da American Standard Version (ASV), da New Revised Standard Version (NRSV) e da New King James Version (NKJV). Citações bíblicas com a sigla TA se referem a traduções feitas pelo autor a partir do original grego/hebraico.

DIREÇÃO EXECUTIVA
Kenneth Lee Davis

GERÊNCIA EDITORIAL
Fabiano Silveira Medeiros

EDIÇÃO DE TEXTO E
REVISÃO DA TRADUÇÃO
Lucília Marques

PREPARAÇÃO DE TEXTO
Virginia Neumann
Marcia B. Medeiros

REVISÃO DE PROVAS
Josemar de Souza Pinto

GERÊNCIA DE PRODUÇÃO
Sérgio Siqueira Moura

DIAGRAMAÇÃO
Sonia Peticov

CAPA

Aos professores e diretores da Moore College, do passado e do presente.

SUMÁRIO

Prefácio

Introdução: A igreja deve se arrepender da Reforma ou recuperá-la?

Secularismo, ceticismo e cisma — Ufa!

"Pelos frutos os conhecereis": avaliando uma revolução

Contando a história do protestantismo

Arrependimento pelas iniquidades (involuntárias) de nossos pais reformadores

Depurando o problema: aprofundando o dilema

Sempre recuperando? Contribuições para o debate sobre a autoridade interpretativa

A importância do cristianismo protestante puro e simples

1. **Somente a graça: Ontologia, economia e teleologia do evangelho segundo a essência do protestantismo puro e simples**

Sola gratia: *o que os reformadores queriam dizer*

Natureza e/ou graça: outras perspectivas

Ontologia triúna e a economia da salvação

O sola gratia *para a Bíblia, para a igreja e para a autoridade interpretativa*

2. **Somente a fé: O princípio de autoridade do protestantismo puro e simples**

Sola fide: *o que os reformadores queriam dizer*

Fé e/ou crítica: outras perspectivas

O princípio de autoridade

O sola fide *para a Bíblia, para a igreja e para a autoridade interpretativa*

3. **Somente a Escritura: O modelo de autoridade interpretativa do**

protestantismo puro e simples

Sola Scriptura: *o que os reformadores queriam dizer*

Escritura e/ou tradição: outras perspectivas

O padrão de autoridade

Sola Scriptura *para a Bíblia, para a igreja e para a autoridade interpretativa*

4. **Somente em Cristo: O sacerdócio real de todos os crentes**

Solus Christus: *o que os reformadores queriam dizer*

Cristologia e eclesiologia: outras perspectivas

O sacerdócio real

Solus Christus *para a Bíblia, para a igreja e para a autoridade interpretativa*

5. **Somente para a glória de Deus: A riqueza das nações santas**

Soli Deo gloria: *a ceia do Senhor como teste da unidade cristã*

Unidade da igreja: outras perspectivas

Comunhão na igreja (e entre igrejas)

Soli Deo gloria *para a Bíblia, para a igreja e para a autoridade interpretativa*

Conclusão: Do protestantismo católico ao evangelicalismo protestante

"Quando amanheceu, lá estava Leia!"

Evangelicalismo protestante: um casamento feito no céu?

Depois de Babel, o Pentecostes: as famílias de Deus e o espírito do cristianismo protestante puro e simples

Somente o evangelho: os solas *no modelo de autoridade interpretativa evangélica protestante*

Bibliografia

Índice de passagens bíblicas

PREFÁCIO

A experiência não é a norma fundamental da teologia cristã, porém os acontecimentos muitas vezes servem de elemento catalisador ou de ocasião para fazer teologia. Fui despertado da minha letargia pré-dogmática por um incidente curioso, ocorrido durante certo verão, quando eu ministrava no sul da França. Estava ali para cumprir parcialmente a exigência de estágio do meu seminário. O pastor local com quem eu estava trabalhando me levou até o *marché*, a feira livre semanal típica das cidades da Provença. Montamos uma banca de livros com literatura cristã tradicional: Bíblias, cópias do Evangelho de João e folhetos evangelísticos variados. A maior parte das pessoas nos ignorava; era difícil competir com damascos recém-colhidos, *herbes de Provence* e peças de *camembert* curado. O tempo passou até que, por fim, um homem se aproximou.

— *Bonjour, monsieur!*

O homem folheou alguns dos nossos panfletos, observou a placa fixada no alto da banca que nos identificava como *Église Libre* (Igreja Livre) e depois disse algo inesperado:

— *Alors, vous êtes anarchiste?* [Então, você é anarquista?]

Uma porção de coisas passaram pela minha cabeça. Em primeiro lugar, será que eu tinha ouvido direito? Em segundo lugar, ele não diria o que disse se conhecesse meus pais. Em terceiro lugar, se meus amigos da faculdade pudessem me ver agora! Ao perceber minha surpresa, ele esclareceu o que eu mais tarde descobriria se tratar de uma objeção costumeira do catolicismo romano ao protestantismo: "A Igreja Católica Romana tem um cabeça [gr., *archē*], uma figura de autoridade que dirige o corpo e explica o que a Bíblia quer dizer. Vocês, protestantes, não têm uma figura assim; vocês não têm um cabeça [gr., *an* + *archē* = "sem cabeça/governante"] — portanto, são anarquistas".[1]

O homem no *marché* foi o primeiro a me alertar sobre o paralelo evidente entre a Reforma protestante e a confusão que se seguiu a Babel (Gn 11.9): ambos tinham sido eventos que haviam resultado, aparentemente, em mais confusão, e

não menos. A implicação dessa observação era que a Reforma resultara em uma confusão não de línguas, mas de interpretações, autoridades e comunidades interpretativas. Não recordo como respondi naquele dia, embora me lembre de haver estado ansioso para concluir minha preparação no seminário para poder lidar com essa e outras questões, como: "O que significa ser bíblico? Quem pode afirmar, com autoridade, o que a Bíblia quer dizer? Como pode a Bíblia ter autoridade *depois da Babel de interpretações*? Como podem os cristãos que creem na Bíblia navegar pelo conflito de interpretações da igreja?".

Meus estudos de doutorado foram o segundo catalisador para este livro. Jamais me esquecerei do modo como Henry Chadwick, *regius professor* de Teologia, olhou para mim por cima dos óculos quando concluí minha apresentação de proposta de tese, no final do meu primeiro ano na Universidade de Cambridge. Eu havia ido para a Inglaterra para me aprofundar na busca da resposta à interrogação da minha vida: O que significa dizer que discípulos e teólogos cristãos são bíblicos? Chadwick suspirou e depois deu seu parecer com a clássica reticência britânica: "Sr. Vanhoozer, receio que esse tópico já tenha sido estudado anteriormente". De fato.

O problema da existência de diferentes postulantes ao manto de "autorizado pela Bíblia" é mais velho que o próprio protestantismo. Contudo, por motivos que examinaremos neste livro, a Reforma protestante exagerou o problema, soprando as brasas por todo lado, até formar um fogaréu imenso que tomou conta de todo o cristianismo europeu. As cinzas ainda estão ardendo. Como todo arboricultor sabe muito bem, o impacto de um incêndio em uma floresta depende das condições da floresta, e as opiniões divergem no que diz respeito a essa conflagração, isto é, se ela foi exclusivamente destrutiva ou se produziu mais bem do que mal ecológico. O *sola Scriptura* continua a gerar muito calor, mas poucos chegariam a ponto de dizer que o efeito da Reforma sobre a igreja foi o de uma queima controlada.[2] Pelo contrário: o conflito de interpretações que dividiu a igreja parece um incêndio florestal que só foi contido em dez por cento dos seus efeitos até agora.

Muita gente acredita que, ao brincarem imprudentemente com fósforos bíblicos, os reformadores tenham sido responsáveis pelo caos hermenêutico que se desencadeou no mundo moderno. Apesar da abundância das evidências empíricas a favor, o presente trabalho está disposto a refutar a *necessidade* desse resultado. As verdades acidentais da história europeia jamais devem ser tomadas como prova de verdades necessárias da teologia protestante. Sim, os protestantes discordaram e dividiram igrejas por causa de interpretações bíblicas divergentes;

não há dúvidas quanto ao curso da história da igreja desde a Reforma. Contudo, as coisas poderiam — e deveriam — ter se desenrolado de outra maneira. Houve vezes em que isso aconteceu. O objetivo do presente trabalho, portanto, consiste em resgatar elementos de um protestantismo normativo das ruínas do protestantismo atual, ao revisitar o protestantismo histórico (os *solas* da Reforma). Defendo a tese de que os *solas* não constituem uma alternativa à tradição ortodoxa, mas sim uma compreensão mais profunda do evangelho único e verdadeiro que serve de sustentáculo a essa tradição.

Apresentei pela primeira vez o conteúdo do presente livro em Sydney, na Austrália, na conferência Annual Moore College Lectures 2015, com o título "Cristianismo protestante puro e simples: por que cantar *solas* renova e reforma a interpretação bíblica, a teologia e a igreja". Embora tenha tomado a liberdade de editar e complementar minhas preleções com material suplementar, especialmente nas notas de rodapé, além de mudar o título, procurei, fora isso, preservar seu sabor oral original. A orientação para as palestras da Moore College era de que "lidassem com algum aspecto da fé reformada e evangélica por meio da exposição bíblica ou da teologia sistemática".[3] Foi uma surpresa agradável descobrir que, entre os preletores que me antecederam, estavam pessoas como F. F. Bruce, J. I. Packer e meu antigo decano, Kenneth Kantzer, que tratou de um tema semelhante ao meu na série de palestras de 1984: "Teologia da Reforma no final do século 20". Não sei qual foi seu enfoque, mas gosto de pensar que ele teria aprovado o que exponho nas páginas que se seguem.

É com muita satisfação que agradeço os conselhos úteis e as sugestões bibliográficas dos meus colegas do Trinity: David Dockery, David Luy, Scott Manetsch e Doug Sweeney. Sou grato também aos meus alunos de doutorado — Isuwa Atsen, Kessia Reyne Bennett, Jeff Calhoun, Daniel Fleming, Austin Freeman, Geoff Fulkerson, Jonathan King, Matt La Pine, Paul Maxwell, Derek Rishmawy, Todd Saur, Brian Tung e Paul Uyen — por sua disposição em participar dos encontros em que discutimos o manuscrito capítulo por capítulo. Agradeço a Chris Donato por seus comentários editoriais pertinentes. Por fim, sou grato especialmente a Jim Kinney, diretor editorial da Baker Academy e Brazos Press, pelo apoio que deu ao meu trabalho e por suas sugestões perspicazes para melhorá-lo, entre elas a mudança do título, e a Tim West, meu editor na Brazos, por melhorar muitas vezes a redação do manuscrito, pelo que meus agradecimentos serão sempre insuficientes.

Agradeço de modo especial ao rev. dr. Mark Thompson, diretor da Moore

College, pelo convite para a apresentação das palestras, e à sua família, pela cordial hospitalidade (com direito a um memorável passeio de balsa pelo porto de Sydney) durante minha estada. Quero, finalmente, agradecer aos vários membros do corpo docente e às suas famílias, que me convidaram para jantar, e aos estudantes que fizeram perguntas por escrito depois de cada palestra. Fiquei surpreso ao constatar que os escritos de vários membros da Moore College — em especial Graeme Goldsworthy, Peter O'Brien, David Broughton Knox, Peter Jensen, John William Woodhouse e Mark Thompson — tiveram uma influência fora do comum na preparação das minhas preleções. Portanto, nada mais natural que eu dedique esta versão impressa aos diretores e membros do corpo docente da Moore College, do passado e do presente.

---

1 O prefixo *a(n)-* é uma partícula gramatical grega conhecida como alfa privativo e expressa negação ou ausência.

2 O Serviço Florestal do Departamento de Agricultura dos Estados Unidos adverte: "Compreender um incêndio é ciência. Saber quando um ecossistema está pronto para queimar de forma controlada é uma competência científica" (disponível em: http://www.fs.usda.gov/detail/dbnf/home/?cid=stelprdb5281464, acesso em: 29 ago. 2015).

3 Disponível em: https://www.moore.edu.au/newsannual-moore-college-lectures/

INTRODUÇÃO

A IGREJA DEVE SE ARREPENDER DA REFORMA OU RECUPERÁ-LA? SECULARISMO, CETICISMO E CISMA — UFA!

“Pelos frutos os conhecereis”: avaliando uma revolução

“Pelos frutos os conhecereis” (Mt 7.16). Esse é um dos pontos fundamentais do Sermão do Monte. O contexto dessa fala de Jesus é o dos falsos profetas *na igreja*, que vêm disfarçados de ovelhas, “mas interiormente são lobos devoradores” (7.15), desviando os discípulos. A Reforma foi um movimento, e não uma pessoa; um movimento no qual nasceu o protestantismo “como forma distinta de cristianismo ocidental”,[1] porém o princípio ainda é válido: “Toda árvore boa produz bons frutos; porém, a árvore má produz frutos maus” (7.17).

Quinhentos anos é tempo mais do que suficiente para avaliar a colheita. Contudo, a questão continua em aberto.[2] De um lado, sem dúvida alguma, os protestantes foram frutíferos e se multiplicaram: a edição de 2010 do Atlas do cristianismo global calcula que haja mais de quatro milhões de congregações no mundo todo, e trinta e oito mil denominações.[3] Cabe até perguntar se os protestantes não teriam sido frutíferos demais: se Charles de Gaulle se queixava da dificuldade de ter de governar um país que tinha 246 variedades de queijos, imagine só como é difícil chegar a um consenso entre 38 mil denominações protestantes.

Contudo, se quisermos avaliar devidamente o fruto da Reforma, não podemos nos restringir exclusivamente aos números. Jesus preocupava-se com a verdade e com as boas obras, e as tinha como critérios do discipulado autêntico. De igual modo, temos de analisar se, e até que ponto, a Reforma estimulou a fidelidade à Palavra de Deus e à santa obediência — a conformidade com Cristo. A semelhança com Cristo é, em última análise, o único fruto que conta. Conforme disse C. S. Lewis: “A igreja existe unicamente para atrair os homens a

Cristo, para fazer deles pequenos Cristos".[4] Se uma igreja frutífera faz discípulos (cf. Mt 28.19,20), um movimento frutífero faz igrejas que fazem discípulos.

Não é preciso ser historiador para ver que, por esse critério, os resultados apresentados pelo protestantismo são heterogêneos. A Reforma não gerou simples discípulos, mas luteranos, calvinistas, wesleyanos, zuinglianos, menonitas e outros mais. Algumas linhagens familiares permaneceram intactas; outras passaram por vários divórcios. Os críticos da Reforma (seu nome é Legião) a acusam de gerar também uma infinidade de filhos bastardos, entre eles o capitalismo, o subjetivismo e o naturalismo (sem falar no planejamento familiar). Há protestantes históricos e evangélicos, conservadores e de esquerda, ocidentais e não ocidentais, e seus desacordos em pontos diversos da fé e da prática fazem com que seja difícil apontar *a* posição protestante por excelência em qualquer questão doutrinária ou social.

"Descentralização" é o moto protestante. No início, a descentralização tomou forma denominacional. Atualmente, está tomando uma forma *des*denominacionante. Historiadores como Alister McGrath acreditam que seja mais exato falar em protestantismos, no plural.[5] Para alguns analistas, o protestantismo não tem futuro. O tanque está vazio. De acordo com uma versão da história, o protestantismo é como a figueira amaldiçoada por Jesus (Mt 21.18,19). Ela deveria dar frutos, mas, quando Jesus se aproximou dela, faminto, viu que só tinha folhas — sabemos para que servem as folhas da figueira: para cobrir a nudez (cf. Gn 3.7). Simples números não podem compensar o fracasso do protestantismo em apresentar o fruto do Espírito coerentemente: amor denominacional, alegria, paz, paciência, bondade e, especialmente, fidelidade denominacional e autocontrole (cf. Gl 5.22,23). Várias dessas 38 mil uvas denominacionais estão efetivamente murchando na vinha. Contudo, muitos cristãos continuam não apenas a se identificar com a Reforma, mas também a nomear seus blogues e seminários em conformidade com suas luzes orientadoras. Seria o protestantismo uma figueira amaldiçoada, ou seria ele uma árvore "plantada junto às correntes de águas, que dá seu fruto no tempo certo e cuja folhagem não murcha" (Sl 1.3)?

Contando a história do protestantismo

Como podemos contar a história da Reforma protestante? Farei neste livro diversas afirmações, algumas delas contrárias à intuição, a respeito da importância duradoura da Reforma para a teologia atual. Não sou historiador profissional. Não descobri nenhum fato novo a respeito da Reforma, embora

tenha procurado refrescar nossa memória em relação a certas coisas que talvez tenhamos esquecido.[6] A narrativa básica (a história de Martinho Lutero) é bem conhecida: menino ama a igreja; menino deixa a igreja; menino encontra uma nova igreja. Espere um pouco: essa é a história? Existe essa coisa de "nova" igreja? Repetindo: não sou historiador, também não descobri fatos novos. Contudo, contestarei algumas interpretações dos fatos, inclusive formas populares de contar a história da Reforma, à luz de certas ideias e práticas reformadas que tendem a passar despercebidas. Reconheço que se trata de uma questão muito séria: afinal de contas, as narrativas não são todas pautadas pelas ideologias? Minha história não será simplesmente o reflexo do lugar em que me encontro — dos meus preconceitos, do meu povo, das minhas ambições de poder?

Admito que é um dilema. Fazer qualquer afirmação é correr o risco de que as pessoas suspeitem que ela serve, em última análise, aos meus interesses pessoais de engrandecimento. Nesse caso, porém, não estarei defendendo a superioridade da minha tribo reformada, mas a do "cristianismo protestante puro e simples". Isso não diz respeito a uma "era dourada" perdida e tampouco a uma instanciação cultural específica do protestantismo, e sim a um conjunto de *insights* seminais — encapsulados nos cinco *solas* — e que constituem um desafio permanente e um encorajamento para a igreja. Como diria Chesterton: o cristianismo protestante puro e simples (unidade teológica na diversidade eclesial) não foi tentado e encontrado em falta; constatou-se que era árduo, e ele ficou inconcluso.[7] Um tumulto fratricida em relação à teologia não nicênica — em outras palavras, discórdia de primeiro nível a respeito de doutrina de segundo — tem sido a maldição da teologia protestante. Antes, porém, que eu faça meu relato, talvez seja útil examinar outras maneiras de contar a história.

A que outra história bíblica podemos comparar a Reforma? Martinho Lutero se coloca como um profeta do Antigo Testamento que conduz Israel de volta a Jerusalém depois do cativeiro babilônico, ou como um apóstolo do Novo Testamento (Martinho Lutero Paulo) que teve de confrontar a heresia gálata novamente, depois que ela migrou para Roma. Embora Lutero não tenha se comparado a um dos reis de Israel, sua redescoberta de Romanos — o evangelho segundo Paulo — e a subsequente reforma da igreja têm um paralelo na reforma do templo pelo rei Josias e sua redescoberta da Lei (2Rs 22.8—23.3; cf. 2Cr 34.8-33), a saber, o livro de Deuteronômio, "o evangelho segundo Moisés".[8] Quando Josias ouviu a Lei, rasgou suas roupas; quando Lutero ouviu o evangelho, seu coração foi libertado. É claro que esse não é o fim da história,

razão pela qual outros estão dispostos a ver a Reforma como um capítulo anterior do livro de Reis: a história do reino dividido (1Rs 12).[9]

Outros contadores de histórias menos generosos representam Lutero como a serpente no jardim da igreja, tentando a noiva de Cristo para que coma o fruto proibido, isto é, o saber-poder de interpretar a Bíblia por conta própria e, desse modo, ser "como Deus", tendo o conhecimento textual das palavras e dos significados. McGrath não ousa identificar Lutero com Lúcifer, mas chama o protestantismo — em especial a ideia de que as pessoas podem ler a Bíblia por conta própria — de "ideia perigosa do cristianismo".[10]

Progresso do protestantismo? (Ernst Troeltsch)

Friedrich Schleiermacher elogiou os reformadores por terem introduzido a liberdade acadêmica na teologia, a saber, o princípio crítico (i.e., especializado) que é o único antídoto ao dogmatismo (católico romano).[11] O biblicista Wilhelm de Wette generalizou a ideia: "O espírito do protestantismo […] leva, necessariamente, à liberdade política".[12] De fato, para o filósofo G. W. F. Hegel, a Reforma foi um passo essencial na história do *Geist* rumo à liberdade: "Essa é a essência da Reforma: o homem, por sua natureza, está destinado a ser livre".[13] De igual modo, para Paul Tillich, o "princípio protestante" era dialético: um "não" profético a todo autoritarismo terreno, e um "sim" criativo ao fundamento do ser (amor), que empodera novas formas de liberdade humana.[14]

Essas narrativas otimistas do progresso do protestantismo são, talvez, mais bem representadas (e criticadas) pela obra de Ernst Troeltsch, publicada em 1906, *Protestantism and progress: the significance of Protestantism for the rise of the modern world* [Protestantismo e progresso: o significado do protestantismo para o surgimento do mundo moderno].[15] Em vez de saudar Lutero como o pioneiro da liberdade moderna, Troeltsch foi mais circunspecto: o protestantismo "primitivo" (de Lutero) foi um "segundo desabrochar" do medievalismo, que levou apenas indiretamente ao "novo" protestantismo que coexistiu pacificamente com a ciência secular e com o Estado secular.[16] Para Troeltsch, o progresso do protestantismo consiste em basear as crenças não na autoridade externa, mas na convicção pessoal interna: "O protestantismo se tornou a religião da busca de Deus no sentimento, na experiência, no pensamento e na vontade pessoal".[17] A Reforma pode ter começado como uma retomada do medievalismo, mas ela preparou indiretamente o caminho para o individualismo do mundo moderno — a saber, uma civilização liberta da autoridade (da igreja).

"Protestantismo construtivo" (H. Richard Niebuhr)

A obra de Richard Niebuhr de 1937, *The Kingdom of God in America* [O reino de Deus na América] analisa como os peregrinos recém-chegados à América, a terra da oportunidade, usaram sua liberdade não mais para protestar (a parte negativa da Reforma), mas para praticar uma cidadania do evangelho positiva: "Independentemente daquilo em que a América acabou se transformando, ela foi também um experimento de protestantismo construtivo".[18] Niebuhr dedica um capítulo ao "Problema do protestantismo construtivo", onde enuncia o desafio básico. Os protestantes afirmavam o governo direto de Deus, à parte de qualquer mediação institucional, mas não estava claro de que modo a Palavra de Deus deveria organizar a sociedade: "A nova liberdade não organizava a si mesma, e ameaçava todas as esferas da vida com a anarquia".[19]

Embora Niebuhr não o tenha mencionado, o incidente entre os puritanos na colônia da baía de Massachusetts fornece um excelente estudo de caso do protestantismo construtivo. Os puritanos não confiavam em nenhuma autoridade interpretativa, a não ser o Espírito Santo falando na Escritura. Conforme observa Lisa Gordis, "as práticas interpretativas puritanas privilegiavam técnicas que, teoricamente, permitiam que a Bíblia interpretasse a si mesma".[20] Os pregadores da baía de Massachusetts afirmavam simplesmente "abrir" o texto, com a iluminação do Espírito, e supunham que uma comunidade que lesse "no Espírito" chegaria ao consenso interpretativo. Dado esse pressuposto, qualquer discordância em torno do que Deus está dizendo na Escritura só poderia ser problemática, não apenas na prática, mas também na teoria.[21] Os "problemas" alcançaram seu ponto máximo em 1636, no que hoje se conhece como a Controvérsia Antinomianista ou da "Livre Graça". Trata-se de uma ilustração instigante de como a hermenêutica puritana gerou, administrou e, no final, não soube conter a diversidade interpretativa.

A história tem tudo o que se pode querer de um enorme sucesso hollywoodiano: drama de tribunal, intriga, personagens religiosos caindo em desgraça publicamente e talvez a primeira feminista da América. Refiro-me ao julgamento de Anne Hutchinson, também conhecida como a "Jezabel americana".[22] Hutchinson esteve no centro de uma controvérsia teológica que levou a colônia da baía de Massachusetts à beira do colapso, deflagrando uma significativa debandada de insatisfeitos. A questão específica — a graça de Deus transforma o pecador? — é menos importante para os meus propósitos atuais do que o fenômeno de uma comunidade cristã que aspirava à unidade de interpretação, mas sucumbiu a uma desorganização interpretativa cada vez

maior. A questão explícita dizia respeito à relação entre graça, transformação e obra do Espírito Santo, mas a pergunta subjacente era a seguinte: Qual leitura da Bíblia é válida, e, principalmente, como devem proceder os membros da igreja em face das divergências de interpretação?[23]

A exemplo dos bereanos (At 17.11), Hutchinson examinava as Escrituras, fazendo reuniões em sua casa para discutir e dissecar os sermões que eram pregados por John Cotton na First Church of Boston, a mais importante igreja da colônia. Ela se preocupava com o fato de que os pregadores da colônia da baía de Massachusetts enfatizavam de tal modo a obediência moral como evidência da salvação que acabavam se tornando culpados do ensino de uma aliança de obras. Por sua vez, ela acreditava que somente uma intuição interior associada ao selo do Espírito podia dar a certeza da eleição. De qualquer modo, as reuniões na casa de Hutchinson atraíram sessenta pessoas e rivalizavam em influência com os ministros oficiais da igreja. O que complicava ainda mais a questão era a convicção mencionada previamente de que as pessoas que interpretam a Escritura no Espírito devem estar de acordo: "Não havia espaço na teoria exegética deles para explicar legítimas diferenças de opinião relativas a doutrina derivada da Escritura".[24]

O que fazer com uma mulher inteligente que põe em dúvida as perspectivas do clero oficial de Boston, ameaçando, assim, arruinar o "experimento santo" da Nova Inglaterra puritana? Resposta: julguem-na por caluniar os ministros (e perturbar a paz da comunidade!). O governador John Winthrop presidiu o julgamento em 1637. O clímax se deu no segundo dia, quando Anne testemunhou sobre "o fundamento daquilo que sei ser a verdade", o que, aparentemente, mostrou ser uma revelação imediata do Espírito Santo.[25] O veredito: expulsão para Rhode Island — e para os batistas.

Anne Hutchinson tinha aberto na Companhia da Baía de Massachusetts a caixa de Pandora do protestantismo: "Deixada a sós com sua Bíblia […] e com o Espírito Santo, Hutchinson interpretava o texto de um modo que a colocava em oposição à sua comunidade".[26] Diferentemente de Lutero, ela era leiga; mas, assim como Lutero, dizia que sua leitura do texto bíblico, iluminada pelo Espírito, era superior à do clero residente — no seu caso, os pastores de Boston. Tratava-se de uma disputa de interpretação que ameaçava gerar revolta civil e até mesmo violência. John Winthrop temia que os diferentes lados do debate viessem a usar a Bíblia não como fonte de textos de prova isolados com os quais poderiam refutar uns aos outros, mas sim como arma para rachar a cabeça do adversário.[27] A controvérsia acabou fazendo com que a segunda geração de

ministros da Nova Inglaterra "baseasse sua autoridade no aprendizado e na especialização, enfatizando a necessidade de preparo acadêmico juntamente com a assistência do Espírito Santo".[28]

A "ideia perigosa do cristianismo"? (Alister McGrath)

O caso de Anne Hutchinson mostra perfeitamente por que McGrath pode falar da "ideia perigosa do cristianismo". Ele faz um trocadilho com o título do livro de Daniel Dennett, *Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life*.[29] A ideia perigosa de Darwin era a suposição de que podemos explicar o esquema que encontramos na natureza por meio do processo impessoal da seleção natural, sem que para isso tenhamos de recorrer à existência de um projetista. McGrath, que é doutor em biologia molecular e também em teologia histórica, pega mais do que apenas o título do livro de Dennet, uma vez que compara o protestantismo a um micro-organismo, um vírus capaz de rápidas mutações, proficiente em se adaptar e, desse modo, capaz de sobreviver em uma ampla gama de condições diversas.

Para McGrath, o sacerdócio universal dos crentes é o gene protestante fundamental, ou meme: uma ideia, valor ou prática que se espalha de uma pessoa para outra, de uma cultura para outra, de uma nação para outra, não através de replicação genética, mas cultural — no caso da Reforma, graças em grande parte à imprensa tipográfica.[30] Narrar a história do protestantismo como a transmissão de memes de uma geração para outra pode parecer algo sem nenhuma chance de sucesso, mas McGrath não abre mão da metáfora, com o argumento de que a capacidade de mutação do protestantismo responde tanto pela imprevisibilidade de novos acontecimentos (como o pentecostalismo) quanto por sua capacidade de se adaptar a novas situações.

Ao invocar esse modelo evolucionário, McGrath se posiciona em relação à essência do protestantismo: "Não houve um modelo, um gene ou paradigma protestante em que não houvesse ambiguidade".[31] Ele rejeita a ideia de que há um momento no tempo que define o protestantismo de uma vez por todas. Pelo contrário, a essência do protestantismo é dinâmica, consistindo em "sua autoanálise constante à luz da Bíblia e sua disposição de se corrigir".[32]

Ser protestante é se esforçar para ser bíblico; contudo, não é possível usar uma maneira específica de ser bíblico como padrão para julgar as demais. Isso, para McGrath, é o que torna o protestantismo perigoso, pois que outro nome, afinal, pode-se dar à divisão descontrolada de células que mudam e se espalham pelo corpo, senão câncer? É dessa maneira que os críticos interpretam o conceito

reformado de sacerdócio universal dos crentes, um meme tão perigoso que quase desconstruiu Massachusetts! Lutero também provou um pouco do seu próprio remédio. A Guerra dos Camponeses, em 1525, mostrou-lhe uma possível consequência da sua posição: o individualismo religioso radical. Escreve McGrath: "Tarde demais, Lutero tentou conter o movimento enfatizando a importância de líderes religiosos revestidos de autoridade, tais como ele mesmo, bem como de instituições para a correta interpretação da Bíblia. Mas quem, indagaram seus críticos, havia 'autorizado' essas chamadas autoridades?".[33] Esse é o ponto.

Chegamos, então, à questão com a qual queremos nos ocupar neste livro: A igreja deve se arrepender desse conceito protestante perigoso, ou deve recuperá-lo? O princípio protestante do *sola Scriptura* pode produzir consenso, ou o resultado será sempre o caos? O protestantismo contém algum dispositivo à prova de falhas que possa ser usado para prevenir ou regular a proliferação de leituras divergentes da Bíblia, as quais, se não forem contidas, transformam-se num câncer que devasta o corpo de Cristo? Será que a Reforma deflagrou uma anarquia interpretativa no mundo e, se assim for, os cristãos de toda parte deveriam entrar com uma ação coletiva contra ela?

Arrependimento pelas iniquidades (involuntárias) de nossos pais reformadores

Não há mérito algum em dar respostas simples para perguntas complexas. É bastante desconfortável constatar que até mesmo os que estão unidos em sua afirmação da autoridade suprema da Escritura muitas vezes discordam entre si a respeito do que a Bíblia diz. Resta saber o que fazer e como resolver esses desacordos de interpretação. O subtítulo que escolhi para este capítulo (desistindo de "Leões, tigres e ursos — Ufa!", de *O mágico de Oz*) indica o alcance do desafio. O meme protestante canceroso junta o leão do ceticismo (agachado diante da porta da modernidade), o tigre do secularismo e o urso do cisma. São essas as supostas consequências, ainda que não intencionais, da Reforma. Outros, é claro, acusaram os reformadores de massacre involuntário da igreja e difamação do caráter papal. Contudo, as acusações específicas para as quais buscarei absolvição consistem em imprudência hermenêutica e negligência criminosa da tradição. Começaremos ouvindo o depoimento de três testemunhas da acusação.

A Reforma gerou a secularização (Brad Gregory)

Certamente, a mais importante crítica recente à Reforma encontra-se no livro de Brad Gregory, *The unintended Reformation: how a religious revolution secularized society* [A Reforma acidental: como uma revolução religiosa secularizou a sociedade],[34] uma desconstrução magistral da Reforma magisterial. Gregory diz que só conseguimos entender nossa situação atual "hiperpluralizada" se voltarmos ao passado, à cena do crime. O "crime" em questão é a secularização, e Gregory deposita a culpa na soleira do protestantismo: as portas de Wittenberg, nas quais Lutero fixou seu desafio à autoridade da igreja. Ao fazê-lo, Lutero desencadeou uma série de eventos que culminaram no que Gregory acredita ser a insustentável e maléfica situação moderna. A consequência involuntária da recusa da Reforma em aceitar a palavra final da igreja determinou a perda de "qualquer estrutura compartilhada de integração do conhecimento"[35] — uma perda cujos efeitos ainda são grandes.

Gregory admite prontamente que os reformadores não tinham o propósito de secularizar o mundo. É exatamente por isso que ele fala de uma Reforma "não intencional". Os reformadores operaram uma revolução copernicana involuntária no que diz respeito ao conhecimento de Deus: em vez de verem a Escritura como um planeta que gira em torno do sistema da teologia, os reformadores fizeram da Escritura o sol que ilumina todo o sistema teológico. Em vez de a Escritura se conformar à tradição, ela falaria por conta própria. Nas palavras de Lutero: "Isso não é um ensinamento cristão, isto é, quando levo uma opinião à Escritura e obrigo a Escritura a segui-la; antes, pelo contrário, depois de compreender o que a Escritura ensina, obrigo minha opinião a estar de acordo com ela".[36] O problema, conforme diz Gregory, é que, de 1520 em diante, "os que rejeitaram Roma discordaram sobre o que dizia a Palavra de Deus".[37]

As igrejas protestantes em cidades como Genebra e, posteriormente, em nações-estado como a Holanda, pareciam desfrutar de consenso em questões doutrinárias, porém Gregory diz que essa concordância geralmente tinha motivação política e era sustentada por autoridade política, como no caso dos príncipes alemães que apoiaram Lutero. Já nas mãos dos reformadores radicais, o *sola Scriptura* "não produziu nem mesmo um acordo superficial, gerando, isto sim, um tumulto sem fim de interpretações concorrentes e incompatíveis".[38] O pluralismo protestante — e, com o tempo, o pós-modernismo — "derivou diretamente da afirmação de verdade fundacional da Reforma",[39] a saber, da ideia perigosa de que os indivíduos têm acesso à verdade que está na Bíblia por conta própria, à parte da autoridade da igreja: *sola Scriptura*.

Por que chamar essa situação interpretativa de "secularização"? Porque, diz

Gregory, os reformadores rejeitaram toda a cosmovisão hierárquica do cristianismo medieval tardio e a substituíram por uma imagem chapada do *sola Scriptura* em que todos reivindicavam para si uma autoridade independente para interpretar a autoridade religiosa suprema. Isso acabou levando a guerras religiosas causadas por desacordos em torno do que, exatamente, a Escritura dizia e, mais tarde, à elevação, pelo Iluminismo, do *sola ratio* (somente a razão) à posição de juiz imparcial. Além disso, quando a razão se tornou a rota privilegiada para se chegar à verdade universal, a fé foi banida para o reino da opinião privada (subjetiva).[40]

Gregory quer que seus leitores compreendam toda a extensão do fracasso da Reforma. Não só os protestantes foram incapazes de chegar a um acordo sobre o que diz a Bíblia, como também não conseguiram chegar a um acordo sobre os critérios a serem usados para se decidir no que devemos crer essencialmente, e no que não se deve crer, resultando em um problema posterior: Quem determina o que é o verdadeiro cristianismo e como? Contra suas melhores intenções, "a igreja se tornou as igrejas".[41] Gregory acelera, então, até o presente: "A Reforma é a mais importante fonte histórica remota do hiperpluralismo ocidental contemporâneo, no que diz respeito às afirmações de verdade sobre sentido, moralidade, valores, prioridades e propósito".[42] Gregory, portanto, vai além de Max Weber: ao que tudo indica, os protestantes inventaram não apenas o capitalismo, mas também o consumismo.[43] O balanço final da Reforma foi a proliferação de afirmações de verdade conflitantes, cada uma das quais vendida como bíblica e disputando o coração e a mente dos clientes da igreja protestante.

A Reforma gerou o ceticismo (Richard Popkin)

Richard Popkin, historiador da evolução do pensamento, abre seu magistral *History of scepticism* [História do ceticismo] com um capítulo sobre "A crise intelectual da Reforma".[44] É claro que o ceticismo tem um *pedigree* antigo. Seria injusto acusar os reformadores de tê-lo inventado. Não é isso que Popkin afirma. O que ele diz é que os reformadores deixaram as ideias céticas da Antiguidade entrar na Europa pela porta dos fundos de sua disputa com Roma em torno do modelo correto de conhecimento religioso.[45] Lutero escancarou a porta dos fundos em 1519, no debate que travou em Leipzig com Johann Eck, ao dizer que o *sola Scriptura* era a base da fé cristã: Lutero "deu o passo decisivo ao repudiar a regra de fé da igreja e apresentar um critério de conhecimento religioso radicalmente distinto".[46]

Para Lutero, citar a tradição da igreja — os pais — não basta: "Porque aquilo

que se afirma sem a autoridade da Escritura […] pode ser considerado como opinião, mas ninguém está obrigado a crer",[47] muito menos acatar como conhecimento teológico.[48] De acordo com Popkin, a declaração de Lutero precipitou uma crise intelectual que abalou "o próprio alicerce da civilização ocidental".[49] Lutero havia mudado as regras do jogo da legitimação, isto é, os critérios por meio dos quais se determina se algo é falso ou verdadeiro, e o critério substitutivo por ele proposto — "aquilo em que a consciência é levada a acreditar ao ler a Escritura é verdadeiro"[50] — era perigosamente subjetivo. Popkin identifica a crise subjacente — na verdade, um dilema epistemológico — como uma disputa acerca do critério fundamental a que as pessoas podem apelar, de forma não arbitrária, para decidir entre duas ou mais possibilidades. Como alguém poderia refutar as afirmações de Lutero, se a última instância era a consciência do reformador? Era precisamente isso que os adversários católicos romanos de Lutero temiam: uma situação caótica em que o critério final era subjetivo; em que todos exercem o direito de se basearem na própria consciência, e não na autoridade objetiva e estabelecida da igreja institucional. Erasmo chegou a ponto de recorrer ao ceticismo como razão para continuar católico romano: em vista da dificuldade de se estabelecer o significado verdadeiro do texto bíblico, raciocinou ele, não seria melhor aderir à sabedoria milenar da igreja? Conforme diz Popkin: "Os reformadores estavam constantemente tentando justificar seu próprio critério individual subjetivo, e, ao mesmo tempo, usavam esse critério como padrão objetivo para condenar como heresia o ponto de vista de seus adversários, que também se baseavam em sua própria consciência".[51]

A Reforma gerou o cisma (Hans Boersma e Peter Leithart)

Há um adjetivo que parece ter sido criado sob medida para descrever a consequência involuntária da Reforma. Trata-se de uma palavra com a qual jamais havia me deparado, exceto em descrições ou críticas ao protestantismo: "fissíparo" — "que tende a causar ou a passar por divisões que resultam em partes separadas de grupos", do latim *fissus*, particípio passado de *findere* (dividir; cf. "fissura"). Aqui está, por exemplo, como Brad Gregory usa o termo: "A característica fissípara das afirmações de verdade protestantes, da sua teologia e do seu conhecimento experiencial era um problema insuperável".[52] Pense nisso como uma força centrífuga ou, se quisermos provocar, como o bigue-bangue por trás do pluralismo interpretativo.

É principalmente por causa dessa natureza fissípara que Hans Boersma

considera a Reforma “não como algo a ser celebrado, mas como algo a ser lamentado”.[53] Ele lamenta, de modo especial, o que chama de “tapeçaria sacramental” — a cosmovisão pré-moderna em que realidades visíveis apontam para realidades celestiais invisíveis, das quais participam sacramentalmente. Boersma vê na insistência dos reformadores em fazer uma leitura literal (i.e., “natural”) e não alegórica (i.e., sobrenatural, espiritual) um sintoma do desvio moderno do mistério em direção à história e ao método gramático-histórico de ler a Escritura: “A chegada da modernidade correspondeu ao declínio de uma abordagem que considerava a ordem criada como dotada de caráter sacramental”.[54] A fissura entre o signo natural (*signum*) e a coisa sobrenatural (*res*), entre a história secular e sua participação na realidade celestial, constitui um cisma *ontológico* que estimula, por assim dizer, uma fissiparidade epistemológica.[55]

De acordo com Boersma, os reformadores rasgaram não só a tapeçaria sacramental que mantinha juntos o céu e a terra, mas também o tecido antes inconsútil do corpo de Cristo: a igreja “foi dilacerada por discussões sobre fé e obras, Escritura e tradição, batismo e eucaristia”.[56] Em suma, para Boersma os reformadores dividiram, em vez de unir, tanto no sentido eclesial quanto no ontológico: “A Reforma foi uma tragédia porque fragmentou a unidade que havia na igreja e não resolveu o declínio problemático da síntese platônico-cristã”.[57]

Em um artigo intitulado “O futuro do protestantismo”, publicado em *First Things* e amplamente discutido, Peter Leithart condena a tendência protestante de “dizer simplesmente *não*”, isto é, de se identificar contrariamente, em oposição ao “outro” do catolicismo romano.[58] Para ele, os protestantes protestam demais. Conforme disse T. S. Eliot: “A vida do protestantismo depende da sobrevivência daquilo contra o que ele protesta”.[59] Contudo, a história não permanece imóvel, e a Igreja Católica Romana hoje é muito diferente daquela que os reformadores tiveram de confrontar. Leithart se irrita particularmente com os protestantes que se comportam como se a Reforma fosse o ápice da história da igreja: “Se, porém, Deus está vivo, por que haveríamos de pensar que a igreja chegou à sua forma final em 1517 ou 1640? […] Não podemos pensar assim. A divisão *não pode* ser o estado final da igreja de Cristo”.[60] Na medida em que a oposição ao catolicismo romano é um elemento constitutivo da identidade protestante, diz Leithart, “Jesus ordena ao protestantismo: venha e morra”.[61] O protestantismo parece bastante disposto a aceitar o chamado, a julgar pelas tendências atuais de declínio de filiação às igrejas históricas.

Como fenômeno sociológico e histórico, os protestantes são, é claro, suscetíveis aos mesmos tipos de pontos cegos ou raciocínio míope que caracterizam os demais grupos humanos. Contudo, contrariando o que diz Leithart, o gesto fundamental do protestantismo não é negativo, e sim afirmativo. Os reformadores não se consideravam cismáticos, e não eram. Protestar é dar testemunho *de* alguma coisa, isto é, da integridade do evangelho e, conforme veremos, isso inclui a catolicidade da igreja. Inclui também o protesto profético (o gesto negativo) sempre e onde a verdade do evangelho estiver em risco. Unidade somente (*sola unitas*) não basta, a menos que a unidade em questão seja uma *unitas* de *veritas* (verdade).

O que Lutero combatia não era a catolicidade da igreja em si, e sim a estreiteza do qualificativo romano — isto é, uma catolicidade restrita aos limites da cidade (por assim dizer) de Roma. Nas palavras de John McNeill: "Era, então, à estreiteza da suposta catolicidade de Roma que se opunha Lutero".[62] C. S. Lewis concorda: "Rejeito a Igreja Romana onde ela difere dessa tradição universal e, especificamente, do cristianismo apostólico. […] Em suma, o conjunto geral do romanismo moderno me parece ser uma *variação* provinciana ou local da antiga tradição tanto quanto qualquer seita protestante".[63] Prosseguindo nesse mesmo espírito, o presente livro sustenta que o único protestante verdadeiro — um protestante bíblico, centrado em Cristo, cuja consciência se acha de fato cativa ao evangelho — é um protestante *católico*.[64] Para os verdadeiros protestantes, o cisma é, conforme disse Matthew Henry, "um cruel distanciamento, divisão ou alienação de afeições entre os que são chamados cristãos e concordam em relação aos fundamentos da religião, divisão essa ocasionada por suas diferentes compreensões acerca de pequenas coisas".[65] Seja como for, a distinção entre "fundamentos" e "pequenas coisas" nos remete ao que muitos consideram o calcanhar de aquiles do protestantismo: a falta de uma autoridade interpretativa centralizada.[66] Pois quem decide o que pertence aos fundamentos e o que pertence às pequenas coisas?

Depurando o problema: aprofundando o dilema

Até agora, eu disse pouca coisa edificante. Para construir, temos primeiramente de limpar o terreno. Temos de cavar fundo antes de lançar um alicerce para a construção. Sem dúvida, a Reforma nos legou *insights* positivos que podemos apreciar: tanto o *princípio material* (justificação pela graça apenas e pela fé somente) quanto o *princípio formal* (a autoridade suprema da Escritura exclusivamente). Contudo, a presente obra se detém no que podemos chamar de

problema material da Reforma (o conflito acerca da interpretação bíblica na igreja e a falta de uma unidade eclesiástica visível) e o *problema formal* que o gerou (falta de um critério consensual para discernimento de qual é a interpretação correta da Escritura). Os problemas se acham associados e decorrem de três crises inter-relacionadas, todas elas supostamente subprodutos do *sola Scriptura*.

Uma crise de interpretação: qual sentido bíblico?

São Pedro pode não ter tido os protestantes em mente quando escreveu, mas certamente é uma boa ideia os filhos da Reforma estarem preparados para fazer a defesa, diante de quem quer que seja, da razão da esperança que há em nós (cf. 1Pe 3.15) — a saber, que um dia todos concordaremos sobre o que a Bíblia diz. Isso porque a proliferação de opiniões e desacordos em relação a praticamente todas as passagens da Bíblia é assustadora. Conforme revelou o experimento da teologia puritana na América do Norte, a diversidade e o individualismo *de facto* das afirmações de verdade dos protestantes sobre o que a Escritura diz "não podem ser reconciliados com as exigências epistemológicas de universalidade e objetividade da ciência".[67]

Chamemos isso de o "protestante perplexo", em referência ao maravilhoso livrinho *The Pooh perplex* [Puff perplexo], uma paródia brilhante dos meios multifários pelos quais os críticos literários fazem o que querem com os textos que leem. O subtítulo diz tudo: "Em que se descobre que o verdadeiro significado das histórias do ursinho Puff não é tão simples quanto se costumava acreditar e que, para sua elucidação adequada, são necessários os esforços combinados de vários acadêmicos de diferentes escolas críticas".[68] Enquanto *Pooh perplex* faz chacota com várias teorias críticas (Crews faz uma leitura freudiana e outra marxista das histórias do ursinho Puff, por exemplo), o protestante perplexo descreve um estranho estado de coisas em que o leitor, sem recorrer a nenhuma teoria literária, produz, não obstante isso, uma variedade estonteante de leituras.

O livro *The Bible made impossible* [A Bíblia impossível], de Christian Smith, faz pelo protestantismo o que Crews faz pelo ursinho Puff: expõe os inúmeros sentidos propostos por vários leitores.[69] Smith deixa claro que o problema não é a Bíblia, e sim o *biblicismo* — uma teoria sobre a autoridade da Bíblia que postula sua clareza, autossuficiência, significado autoevidente e aplicabilidade universal.[70] Smith, que é sociólogo, procura demonstrar de que modo a prática do biblicismo não corresponde à teoria. Especificamente, o que

desmente o biblicismo é o *pluralismo interpretativo generalizado* que resulta dele: “É irrelevante afirmar a autoridade pura e simples de um texto […] quando, pasmem, ele suscita uma série de inúmeros ensinos divergentes sobre questões importantes”.[71] Os biblicistas não querem dar o braço a torcer, pensa Smith, porque não veem o que outros estão vendo: “No que diz respeito a assuntos importantes, a Bíblia evidentemente não é clara, coerente e unívoca o suficiente para capacitar os leitores crentes mais bem-intencionados e mais bem preparados a entrarem em acordo a respeito do que ela ensina”.[72]

Devin Rose, apologista do catolicismo romano, diz coisa parecida por meio de um silogismo simples: se o *sola Scriptura* é verdadeiro, então os protestantes deveriam estar unidos em suas interpretações da Bíblia; os protestantes não estão unidos em suas interpretações; portanto, o *sola Scriptura* não é verdadeiro. Rigorosamente falando, a lógica é impecável (é um exemplo de *modus tollens*, ou negação do consequente, uma regra de inferência válida), porém tudo depende de como o indivíduo entende as premissas *sola Scriptura* e unidade protestante. Voltaremos a esses conceitos no momento oportuno. Rose enuncia sucintamente o problema legado pela Reforma que primeiro salta aos olhos: “Nenhum historiador honesto pode negar que o resultado do *sola Scriptura* foi o caos doutrinário”.[73] Wittenberg, temos um problema.

Uma crise de legitimação: autoridade teológica de quem?

O problema não é simplesmente a multiplicidade de interpretações, mas a ausência de um critério comum viável ou autoridade central que ajude a organizá-las. Voltamos ao pensamento de McGrath sobre a ideia perigosa do cristianismo — o sacerdócio universal dos crentes — isto é, o direito de todo crente de interpretar a Bíblia por conta própria. Esse é o gene mutante do DNA protestante, o meme incontrolável por excelência que deu origem a acontecimentos que os reformadores jamais poderiam ter imaginado.[74] Conforme destaca McGrath, “a natureza do protestantismo torna difícil o uso do termo ‘heresia’ para se referir a escolas divergentes de pensamento”.[75] O poema de John Dryden, *Religio laici* [A religião dos leigos (1682)] deixa nu o protestantismo neste ponto:

> O Livro posto em toda mão vulgar,
> que julgava sabê-lo bem interpretar,
> de regra comum em presa comum o transformou,
> e à mercê da multidão o deixou.[76]

Em outra parte, Dryden indaga:

> Os hereges não usam todos da mesma simulação,
> de apelar às Escrituras para sua proteção?[77]

A questão básica consiste em como determinar quem tem autoridade para definir a fé cristã e interpretar seu documento definidor.[78] De acordo com Bruce McCormack, "o maior problema da teologia reformada hoje — e eu suspeito que isso se aplique não apenas à igreja americana, mas também a todas as igrejas ocidentais — é o problema da autoridade eclesial".[79] Devin Rose faz a seguinte paráfrase do princípio luterano do sacerdócio universal dos crentes: "Se o protestantismo estiver dizendo a verdade, todos nós decidimos por conta própria o que significa a revelação de Deus".[80] E, "se o protestantismo estiver dizendo a verdade, tudo o que temos são opiniões falíveis sobre livros infalíveis".[81] Este é, em síntese, o dilema protestante: o *sola Scriptura*, associado ao sacerdócio universal dos crentes, parece fazer de cada um a autoridade final e, no entanto, inúmeros protestantes, cada um guiado e iluminado pelo Espírito Santo, discordam uns dos outros. Essas são as más novas.[82]

As boas-novas — que serão objeto dos próximos cinco capítulos — são que só Deus salva, e que ele nos salva até mesmo disso. Conforme veremos, uma imagem equivocada do sacerdócio universal dos crentes mantém cativos seus críticos. Não nos enganemos: o perigo é real. Cismas acontecem. Lembro-me de haver perguntado certa vez a meus alunos, em um seminário de doutorado sobre hermenêutica teológica: "O que vocês fazem quando as pessoas na sua igreja acreditam na autoridade da Bíblia, mas discordam das implicações disso para a doutrina e a prática? Eu só queria fazer uma pergunta retórica com o objetivo (assim como a presente introdução) de criar um sentido de urgência a respeito do que eu estava planejando propor de maneira construtiva. Contudo, assim que acabei de fazer a pergunta, um estudante das Filipinas levantou a mão e disse: "Essa é fácil. Começamos uma nova igreja". A resposta estava (conceitualmente) certa, mas (empiricamente) errada. Não era a resposta certa porque há apenas uma igreja. Seja como for, foi um excelente momento de aprendizagem.

Essa imagem equivocada do sacerdócio universal dos crentes, que assegura a todos o direito de começar uma igreja, se encaixa perfeitamente com o que podemos chamar de *egoísmo interpretativo*. Esse tipo de egoísmo é primo em primeiro grau do valor moderno da autonomia do indivíduo que esses críticos querem atribuir à Reforma. O *egoísmo interpretativo extremo* é a perspectiva que privilegia minhas interpretações simplesmente porque são minhas.[83] A pergunta é se Martinho Lutero e outros que leem a Bíblia sob a rubrica do *sola Scriptura*

são egoístas interpretativos. Não creio que Lutero, embora fosse (obviamente!) um indivíduo, tenha sido um egoísta interpretativo. No capítulo 4, refutarei o mito de que o sacerdócio universal tenha servido de alvará para o egoísmo interpretativo generalizado.

Crise comunitária: qual unidade eclesial?

A maioria dos cristãos, provavelmente, não teme incorrer no erro do egoísmo interpretativo porque pertence a uma comunidade de crentes onde há segurança e santidade coletiva. A unidade na igreja nesse caso é função da unidade de confissão. Essa complacência ignora a possibilidade do *egoísmo interpretativo comunitário* — atitude segundo a qual o fato de outras comunidades interpretarem a Bíblia de maneira diferente em nada influencia a interpretação da sua comunidade.[84] Por que deveríamos nos importar se nossa igreja está cantando num coro denominacional ou num coro ecumênico? Porque, diz John Howard Yoder, "se os cristãos não se acham unidos em determinado lugar, o evangelho ali não é verdadeiro".[85] Yoder sem dúvida tinha em mente a Oração Sacerdotal, em que Jesus pede ao Pai celestial que santifique seus seguidores na verdade (Jo 17.17,19) "para que eles sejam levados à plena unidade, a fim de que o mundo reconheça que me enviaste e os amaste, assim como me amaste" (17.23).[86] No fim das contas, o que está em jogo na escolha entre o arrependimento pela Reforma ou sua recuperação é o testemunho da igreja, inclusive sua unidade visível e, portanto, a integridade do evangelho.

Não faremos o evangelho prosperar se contrapusermos a unidade à verdade. Além disso, o conceito de *unidade* é vago. Com relação à forma que deveria tomar a unidade da igreja, há vários modelos, o que suscita a pergunta: É possível que haja algo como uma *forma de governo* protestante pura e simples? (veja cap. 4). Primeiramente, há o modelo da cristandade — o Santo Império Romano — embora a igreja já tenha passado por isso, já o tenha experimentado e o tenha achado coercitivo e divisivo (o poder eclesial absoluto corrompe absolutamente). Uma versão mais generosa, mais gentil, talvez seja o Santo Império Britânico, uma comunidade de nações santas. Os ecumenistas talvez prefiram um terceiro modelo: as Santas Nações Unidas (haveria um debate interessante para saber quem se sentaria no Conselho de Segurança). Há também a experiência americana, a Nova Inglaterra Puritana e, por fim, o Velho Oeste, com xerifes eleitos pelas populações das cidades. Por último, aquele que é meu modelo favorito: a República Democrática das Letras Bíblicas, sobre a qual falarei mais no momento oportuno.[87]

Em sintonia com a ortodoxia cristã histórica, a autoridade da Bíblia para mim é uma certeza. O problema não é a autoridade bíblica, e sim como negociar o conflito de interpretações dessa fonte autorizada. O presente livro trata da crise relacionada não à autoridade da Bíblia, mas à sua interpretação: Quem detém a interpretação válida? E o que faz com que a interpretação de uma pessoa (ou igreja) tenha mais autoridade do que a de outra?[88] "Se existe uma crise epistemológica posterior à Reforma no Ocidente", diz Peter Leithart, "então, ela atinge a todos nós, e não apenas aos protestantes. Nenhuma das estratégias de criação de consenso — sejam elas protestantes ou católicas — conseguiu unificar a igreja *toda*".[89]

Ao escrever este livro, fiz o que faria qualquer professor de teologia sistemática de bom senso: pesquisei no site da Amazon.com livros referentes a "autoridade interpretativa". Obtive 2.652 resultados. No topo da lista estava um título que eu conhecia bem: *Is there a text in this class? The authority of interpretive communities* [Há um texto nesta classe? A autoridade das comunidades interpretativas], de Stanley Fish.[90] Logo abaixo vinha o livro de Mark Thompson, *A sure ground on which to stand: the relation of authority and interpretive method in Luther's approach to Scripture* [Terra firme onde pisar: relação entre autoridade e método interpretativo na abordagem de Lutero à Escritura].[91] Soube, então, que estava no caminho certo.

Para Stanley Fish, crítico literário secular, o sentido do texto é função dos pressupostos interpretativos que estejam em vigor em uma comunidade interpretativa específica. Nem o texto nem o leitor é fonte autossuficiente de sentido; pelo contrário, a comunidade interpretativa abarca as duas coisas: "Não há uma leitura única que seja correta ou natural; há somente 'formas de ler' que são extensões das perspectivas da comunidade".[92] Ao destronar a objetividade e a subjetividade em favor da intersubjetividade, Fish segue filósofos da ciência como Thomas Kuhn, para quem até mesmo os cientistas analisam o mundo por meio de paradigmas que sua comunidade interpretativa, a comunidade científica, considera merecedores de autoridade. De que maneira a comunidade científica rival ou, no nosso caso, a comunidade protestante rival negocia seus conflitos de interpretação? Será que existe alguma coisa que possa servir de árbitro para o conflito entre os paradigmas interpretativos comunitários? Para os que nadam no cardume de Fish, o texto não tem voz autoral merecedora de autoridade: tudo depende das convenções de leitura da comunidade.

Sempre recuperando? Contribuições para o debate sobre a autoridade

interpretativa

Leitores atentos devem estar pensando a esta altura que minha situação é desesperadora. Sem dúvida, as evidências são irrefutáveis: os reformadores concordavam *que* a Escritura tinha autoridade suprema, mas discordavam com frequência em relação *ao que* ela diz. A acusação contra o *sola Scriptura* parece incontestável. Nem mesmo Harry Houdini conseguiria escapar dessas cadeias.

Eu disse anteriormente que a Reforma era uma "revolução", que é como muitos de seus críticos a veem: "a deposição radical e violenta do sistema existente",[93] a saber, o catolicismo romano. Philip Schaff discorda. Para ele, a Reforma não foi nem revolução nem restauração, e sim "um mergulho mais profundo no significado do evangelho".[94] Há uma continuidade com o passado (é o que Schaff chama de aspecto "retrospectivo" da Reforma) e também um avanço (seu aspecto "prospectivo").

Schaff não usa o termo, mas eu usarei: a Reforma foi uma *recuperação*, em primeiro lugar, do evangelho bíblico, particularmente em sua articulação paulina, mas também, em segundo lugar, dos pais da igreja.[95] Os reformadores praticavam teologia como recuperação muito antes de isso ficar na moda. Teologia de recuperação é o nome de um "*modo ou estilo de discernimento teológico* que olha para trás para poder seguir em frente".[96] Em seu livro *Theology as retrieval* [Teologia como recuperação], David Buschart e Kent Eilers dizem que a teologia cristã sempre se preocupou em receber e transmitir o depósito da fé. O apóstolo Paulo, por exemplo, se vê como alguém que está "transmitindo" (*paradidōmi*) o que havia "recebido" (*paralambanō*) do Senhor (1Co 11.23). A recuperação é uma maneira de "passar adiante" — tradicionamento — "a fé entregue aos santos de uma vez por todas" (Jd 3). Ao mesmo tempo, a recuperação faz mais do que repetir: ela reforma. E reforma não de acordo com o padrão de uma fórmula passada, mas de acordo com a Palavra viva e ativa da Escritura: "A lealdade cristã não tem como objeto uma tradição específica, e sim o evangelho; não é lealdade à tarefa de reformar por reformar, mas sim lealdade a Cristo".[97] Às vezes, quando olhamos para trás, o passado ganha vida nova (e o presente também). É isso o que espero fazer neste livro.

Costumamos associar a recuperação ao Vaticano II e ao *ressourcement* da teologia patrística de Henri de Lubac.[98] O *ressourcement* refere-se ao retorno às fontes autorizadas com o objetivo de revitalizar o presente. Não é de espantar (haja vista o princípio "o acadêmico vê, o acadêmico faz") que exista atualmente um apelo aos evangélicos para que recuperem a herança medieval e patrística com base, em parte, no entendimento de que os reformadores também

recorreram, em aspectos significativos, aos pais da igreja. Porém, até onde eu sei, ninguém até agora propôs um *ressourcement* protestante — isto é, a recuperação de *insights* especificamente protestantes — para lidar com o problema do pluralismo das interpretações. Esse é meu propósito aqui. Assim como os reformadores recuperaram o evangelho para atender aos desafios do seu tempo, quero também recuperar certos aspectos da Reforma para atender aos desafios de hoje. Não é meu propósito desenvolver uma teoria hermenêutica completa, e sim lidar com a acusação de que a interpretação bíblica do protestantismo é essencialmente incontrolável — anárquica.

Para alguns, talvez a ideia de recuperar os reformadores seja uma coisa antiquada. Há inúmeras denominações já dedicadas a isso, comprometidas com a preservação não apenas do legado, mas também das declarações confessionais e doutrinárias da Reforma. Sim, é verdade. Contudo, não devemos confundir recuperação com entrincheiramento ou repristinização: a recuperação não é mero retorno ao passado (não se pode fazê-lo).[99] Tampouco se trata da reabilitação da reputação dos reformadores, embora a correção de certas caricaturas fosse um resultado secundário bem-vindo.[100] Não, o propósito principal da recuperação é a revitalização da interpretação bíblica, da teologia e da igreja hoje. *Recuperar é olhar para trás, criativamente, para seguir adiante com fé*.[101] De modo especial, o que precisa ser recuperado é a concepção de unidade católica dos reformadores, sob a autoridade canônica, bem como sua estratégia de tornar palpável essa concepção por meio de conversas ao redor da mesa: para que a deliberação conciliar não se faça simplesmente em torno de uma mesa de debates, mas de uma mesa de comunhão.

Para Andrew Walls, historiador de missões, a tradução em língua vernácula é o principal meio pelo qual o evangelho é transmitido. Walls interessa-se especialmente pelo crescimento do cristianismo no mundo não ocidental, e, embora ele não mencione Lutero, não vejo razão para não considerarmos o reformador como parte da propagação missionária do evangelho. Lutero traduziu e contextualizou o evangelho — isto é, ele o *recuperou* — em linguagem vernácula e para a situação cultural da sua época.[102] A teologia é sempre missiológica na medida em que a busca de entendimento exige que falemos desse entendimento em novos contextos. A Reforma, portanto, aparece sob essa ótica como recuperação missiológica do evangelho, conforme apresentado nas línguas originais da Bíblia.

O entendimento de Walls acerca de missão e transmissão nos ajuda a ver melhor de que maneira a recuperação olha criativamente para o passado, para

então olhar com fé adiante. A tradução em língua vernácula — a tentativa de contextualizar o evangelho em uma língua específica — resulta em ganho conceitual para toda a igreja. Vemos isso em Niceia, quando o Ocidente e o Oriente se reuniram para articular a relação do Filho com o Pai. Creio que vemos isso também na Reforma. Veja como Walls descreve o processo de transmissão da fé: "Quando Paulo e seus companheiros missionários explicam e traduzem o significado de Cristo para um mundo gentio e helenista, isso tem uma importância maior do que jamais se imaginou. É como se o próprio Cristo crescesse, de fato, por meio da obra missionária".[103]

Recuperar a Reforma, portanto, não é repeti-la, e sim *traduzi-la* em nossos novos contextos culturais, ampliando desse modo nosso entendimento daquilo que ela alcançou.[104] *A presente obra sustenta que a recuperação dos cinco* solas *da Reforma contribui para a discussão do problema contemporâneo do pluralismo generalizado de interpretações, e que a recuperação do sacerdócio universal dos crentes (eclesiologia) contribui para a discussão do problema da autoridade das comunidades interpretativas*. A recuperação dos *solas* constitui o *princípio material* do cristianismo protestante puro e simples, na medida em que eles resumem a economia do evangelho, enquanto a recuperação do sacerdócio universal dos crentes (discípulos sob o domínio das testemunhas comissionadas por Jesus Cristo) constitui seu *princípio formal*, especialmente no que diz respeito ao problema específico da presente obra: qual interpretação da Bíblia é válida e por quê. Juntos, esses dois princípios nos permitirão recuperar um terceiro, que chamarei de *princípio final* da Reforma, isto é, sua catolicidade: uma comunidade interpretativa diferenciada ou "plural", uma rica comunhão que é tanto criatura da Palavra de Deus quanto comunhão do Espírito.

Recuperando os solas*: a ontologia da autoridade interpretativa*

Não escrevi este livro para sepultar ou mesmo demonstrar arrependimento pelos *solas*, mas para cantar seu louvor. Sei que, à primeira vista, minha argumentação é contrária à intuição: Como o *sola Scriptura* pode nos salvar do pluralismo interpretativo generalizado? O *sola Scriptura* não seria o epítome de uma mentalidade que conduz a direções não católicas? Muita gente, inclusive alguns protestantes, diz hoje que o *sola Scriptura* é nocivo ao projeto de unidade da igreja. Nesse sentido, o termo é semelhante a "droga" em grego, *pharmakon*, que, conforme o contexto, pode significar "veneno" ou "remédio", como demonstrou Jacques Derrida em seu célebre ensaio "A farmácia de Platão".[105] O que parece, à primeira vista, ser o veneno do protestantismo (a causa de sua

solidão), se revela, depois de um exame minucioso e de sua recuperação, a cura (a causa de sua saúde).

O que são exatamente os *solas*, os "somente"? Conhecemos bem a lista: somente a graça, somente a fé, somente a Escritura, somente Cristo, para a glória de Deus somente. Algumas pessoas se referem a essa lista como "doutrinas", na medida em que expressam as principais convicções teológicas a respeito dos pontos essenciais da fé cristã, quando, por exemplo, unimos o *sola gratia* e o *sola fide* para expressar a doutrina da justificação pela fé. Para outros, os *solas* são uma espécie de brado de guerra que sintetiza a principal discordância da Reforma com o catolicismo romano do seu tempo: somente a Escritura acima da tradição; somente a graça acima do mérito; somente a fé acima das obras. Para outros ainda, os *solas* são "princípios" positivos.[106] Albert Outler, teólogo wesleyano, trata a questão de maneira diferente: "Todos os grandes slogans da Reforma — *sola Scriptura, sola fide, sola gratia* — têm um significado essencial: *solus Christus* […] Jesus Cristo é o dogma cristão".[107]

Outler levanta um ponto interessante: Podemos juntar os cinco *solas* em uma única grande ideia? Embora os livros de hoje se refiram comumente aos cinco *solas* em conjunto, foi só no século 20 que eles passaram a ser mencionados coletivamente,[108] e as discussões a respeito do que os une continuam escassas.[109] O livro de Graeme Goldsworthy, *Gospel-centered hermeneutics* [Hermenêutica centrada no evangelho] é um dos poucos que se ocupam disso.[110] É digna de nota também a referência de Herman Bavinck, de 1917, por ocasião do aniversário de quatrocentos anos da Reforma, aos três *solas* como expressão da confissão essencial da Reforma: "*Scriptura sola, gratia sola, fides sola* […] esse não era um princípio novo; era apenas o velho evangelho".[111]

Para Goldsworthy, os *solas* são pressupostos hermenêuticos básicos para ler a Escritura.[112] Ele indaga como pode haver cinco "somente" e responde que "se trata de ênfases distintas da verdade essencial única do evangelho".[113] E como a salvação está vinculada à obra do Pai, Filho e Espírito, ele diz que os "somente" têm sua unidade orgânica no Deus triúno: "O evangelho da nossa salvação pela fé somente, em Cristo somente, pela graça somente, revelado na Bíblia somente, é o que é somente porque Deus é o tipo de Deus que é".[114] Com base nesse *insight*, Goldsworthy faz a ligação dos *solas* com os pressupostos ontológicos, epistemológicos e hermenêuticos básicos que dão sustentação à fé cristã.

Desse modo, encorajado pelo precedente de Bavinck e pelo exemplo de Goldsworthy, ouso dizer que os *solas*, tomados em conjunto, representam o que podemos chamar de *primeira teologia* do cristianismo protestante puro e

simples.[115] *Os solas não estão isolados da doutrina; eles são* insights *teológicos da ontologia, epistemologia e teleologia do evangelho*. Os *solas* não são substitutos da ortodoxia do credo, mas seus servos. Os *solas* não desenvolvem a doutrina da Trindade; eles a pressupõem. Na verdade, sua função especial consiste em preservar a integridade das economias trinas da revelação e da redenção. Como tais, eles são guias para o juízo teológico que gera e governa a teologia protestante pura e simples. *Eles também proporcionam recursos com os quais podemos responder à acusação de que a Reforma liberou inadvertidamente a anarquia interpretativa no mundo*. Nos capítulos que se seguem, argumentarei que os *solas* proporcionam um padrão de leitura teológica da Escritura que permite a unanimidade protestante nos fundamentos teológicos e, desse modo, a possibilidade de comunhão genuína, apesar de diferenças doutrinárias secundárias e terciárias.

Meu objetivo é recuperar os *solas* da Reforma para refutar a acusação tão comum de que o *sola Scriptura* dá ocasião ao pluralismo interpretativo generalizado. Quero tratar do que muitos acreditam ser o calcanhar de aquiles do protestantismo da Reforma e mostrar que não se trata de uma fraqueza mortal, quando associado ao restante do corpo — isto é, aos outros quatro *solas*.[116] Embora surgidos em decorrência da necessidade de corrigir os excessos medievais que interpretaram de forma equivocada o papel da igreja no plano da salvação, os *solas* são essencialmente *insights* positivos, e não negativos, dos pressupostos, implicações e causas do evangelho. Consequentemente, os *solas* constituem uma revolução copernicana permanente no âmago da Reforma, uma sinopse da história que "[revolucionou] o mundo" (At 17.6), a saber, a proclamação do senhorio exclusivo de Cristo, o rei crucificado.[117]

Recuperando o sacerdócio real dos crentes: a economia da autoridade interpretativa

A recuperação dos *solas* nos dá o princípio material do cristianismo protestante puro e simples: a economia trina do evangelho. "Economia" é o termo teológico para a obra do Pai, do Filho e do Espírito. A palavra vem de dois termos gregos, *oikos* (casa) e *nomos* (lei) e tem o sentido de "administração do lar". Falar da economia do evangelho, portanto, é destacar as maneiras pelas quais as três pessoas divinas trazem as boas-novas de que a morte e a ressurreição de Cristo tornam possíveis a reconciliação e a restauração do mundo. Os *solas* resumem o que o Pai está fazendo em Cristo, por meio do Espírito, para formar uma nação santa, e esse resumo — uma regra de fé, esperança e amor — funciona como

ferramenta hermenêutica com a qual se arbitram os conflitos de interpretações. Contudo, para responder à crise da interpretação protestante, temos também de recuperar um elemento até aqui pouco valorizado no modelo protestante de autoridade interpretativa: o princípio do sacerdócio universal dos crentes. Chamo esse princípio formal de cristianismo protestante puro e simples por duas razões: em primeiro lugar, a formação de um sacerdócio real faz parte do próprio conteúdo do evangelho (faz parte das boas-novas sobre Jesus a dimensão coletiva de estar em Cristo); em segundo lugar, as discussões sobre interpretação bíblica brotam do "chão" das igrejas locais.

Longe de ser uma patologia que confere autoridade a indivíduos autônomos, o sacerdócio universal dos crentes — em síntese, a ideia de que todos os membros da igreja são ministros da Palavra de Deus — é, na verdade, parte de um modelo de autoridade; ele é, de fato, parte da economia trina da autoridade. "*Real*" *aponta para autoridade; "sacerdócio" aponta para comunidade interpretativa; "todos os crentes" aponta para o fato de que os indivíduos não são agentes autônomos, mas cidadãos do evangelho*.[118] Falarei, portanto, do "sacerdócio real de todos os crentes" para indicar meu propósito de recuperar não apenas o princípio da autoridade (o Deus triúno que fala nas Escrituras), mas também os modelos de autoridade, isto é, o modelo da autoridade interpretativa, uma economia em que Jesus Cristo somente é rei, porém ele concede a seu sacerdócio real a honra do lugar interpretativo.

Se quisesse provocar um pouco mais, eu diria que, ao recuperar o sacerdócio real de todos os crentes, estou em busca do que corresponderia a um sexto *sola*: *sola ecclesia* (somente a igreja).[119] Antes de você acender o fósforo, ouça o que tenho a dizer. Somente a igreja *o quê?* Resposta sucinta: *somente a igreja é o lugar onde Cristo governa sobre seu reino e concede certos dons para a construção do seu templo vivo*.[120] Para que recuperemos a promessa da Reforma, e não sua patologia, é preciso que recuperemos não somente a ideia, mas também a prática do sacerdócio real de todos os crentes, seu lugar na economia da comunicação trina. "Economia" é um termo operacional. Há um modelo, uma forma divinamente ordenada de ser o povo do livro, e esse modelo ajuda a explicar qual interpretação da Bíblia é válida e de que modo é válida.

Recuperando a catolicidade: a teleologia da autoridade interpretativa

O terceiro tema da Reforma a ser recuperado talvez seja o mais surpreendente de todos: a catolicidade. Mas não foi contra ele que a Reforma se insurgiu? Se é assim que você pensa, saiba que não está sozinho. Philip Schaff chocou seu

público em 1844, quando, num discurso inaugural sobre “O princípio do protestantismo” no Seminário Teológico Reformado Alemão de Mercersburg (na Pensilvânia), disse que a Reforma havia sido o “maior ato” da igreja católica.[121] Para Schaff, a igreja de Roma fora subcatólica ao se recusar a reconhecer a Reforma como filha legítima.[122] Isso não quer dizer que ele tenha dado passe livre às igrejas protestantes. Schaff identificou o grande defeito do protestantismo moderno: seu sectarismo: “A falta de uma concepção adequada da natureza da igreja e de sua relação com cada cristão”.[123] Falando com base no ponto de vista de meados do século 19, Schaff acreditava que a maior ameaça ao princípio protestante não era Roma, e sim o exagerado subjetivismo que não reconhece a objetividade da igreja. A solução, segundo ele, era o catolicismo protestante,[124] sem dúvida um antecessor conceitual do que estou chamando de cristianismo protestante puro e simples.

A catolicidade é o princípio final da Reforma, na medida em que regula o processo de interpretação bíblica e o fim para o qual ela tende, que não é a unidade institucional monológica de Roma, mas sim uma unidade dialógica ou “plural”. A catolicidade é um “momento efésio” — termo usado por Andrew Walls para aquele momento evangélico por excelência, quando a igreja dá um passo em direção à consolidação da unidade do corpo de Cristo.[125] “Momento efésio” é a forma de Walls se referir àqueles momentos da história da igreja em que vislumbramos a síntese de todas as coisas em Cristo. Walls está pensando, de modo especial, em Efésios 2.14-16, que fala de Cristo criando em si mesmo uma nova humanidade em lugar de duas (i.e., judeus e gentios): “Cristo se encarna ao ser recebido pela fé em vários segmentos da realidade social em diferentes períodos, bem como em diferentes lugares. Essas diferentes manifestações ocorrem juntas; são parte da mesma história”.[126] Na medida em que diferentes tradições constituem também diferentes culturas que compartilham seus respectivos *insights* do evangelho, elas podem igualmente experimentar momentos efésios: momentos em que sua diversidade pode ser entendida como parte de um todo maior. Esses momentos efésios são, não raro, fugazes, e isso se deve a dois perigos que Walls identifica como orgulho (o desejo instintivo de proteger nossa versão pessoal da fé) e indiferença (a postura pós-moderna segundo a qual ninguém pode saber com certeza; por que, então, preocupar-se em excluir algumas versões). A catolicidade, porém, não é o caos. Ela é o desafio permanente de que a igreja tem de manifestar sua unidade em Cristo, apesar de suas diferenças.[127]

O cristianismo protestante puro e simples é o cristianismo católico

modulado pela Reforma. O nome é uma alusão óbvia ao título do livro de C. S. Lewis, "Cristianismo puro e simples", expressão que Lewis, por sua vez, tomou emprestada de um pastor puritano do século 17, Richard Baxter.[128] Baxter viveu no apogeu inicial do denominacionalismo protestante, mas, em vez dos rótulos tradicionais (e.g., anglicanos, presbiterianos, congregacionalistas), ele preferia chamar a si mesmo de "pura e simplesmente" cristão ou cristão "católico". [129] O termo "puro e simples", conforme usado por Baxter e Lewis, não significa "muito pouco" ou "minimamente" (como um mínimo denominador comum); ele significa, isto sim, o que é "central" ou "essencial". Nas palavras de Lewis: "É em seu centro, onde moram seus filhos mais fiéis, que cada comunhão está realmente mais próxima das outras em espírito, se não em doutrina".[130]

A importância do cristianismo protestante puro e simples

Faz diferença se os protestantes seguirem pelo mesmo caminho do dodô e acabarem extintos? Jacques Maritain certa feita se referiu ao protestantismo como "aquele imenso desastre para a humanidade",[131] e, mais recentemente, Peter Leithart pediu o "fim" do protestantismo que se define em oposição ao catolicismo romano.[132] "Por seus frutos os conhecereis." Se o protestantismo fosse apenas um gesto negativo e crítico, não haveria provavelmente nenhuma boa razão para perpetuá-lo. Por que desperdiçar água com uma figueira estéril? Creio, porém, que a Reforma foi um evento fundamental, um precioso momento efésio na história e missão da igreja, um momento no espaço e no tempo que produziu seu fruto — um *insight* teológico mais profundo do evangelho — no devido tempo, um crescimento na compreensão e, portanto, consolo e bênção para a igreja *toda*.

Se, de fato, o cristianismo protestante puro e simples indica o caminho que a igreja do século 20 deve seguir, não é porque ele seja uma forma de cristianismo genérico. O movimento evangélico tem tido essa tendência algumas vezes: aplainar as diferenças do protestantismo situando a identidade em uma experiência, espiritualidade ou ministério comum, e não em uma confissão comum (i.e., um conjunto de doutrinas definível).[133] O problema é que o evangelicalismo se tornou um movimento fragmentário, fissíparo (novamente o termo), que começou como um movimento de renovação do protestantismo confessional, mas agora, com frequência, tenta se manter procurando a renovação por outros meios que não a teologia confessional. Contudo, renovação sem um objeto direto — o evangelho conforme articulado pelas confissões protestantes — é energia mal-empregada. Além disso, para muitos evangélicos a

igreja visível é uma questão de importância secundária ou incidental. Isso se torna particularmente problemático em face das interpretações bíblicas rivais e das diferenças doutrinárias. Destituídas de um meio institucional para lidar com a diferença, as células evangélicas continuam simplesmente a se dividir: não "divide e impera", mas "divide e odeia". Essa é a ideia perigosa do protestantismo em ação — a dissolução da autoridade interpretativa — gerando divisão e desunião.

O cristianismo protestante puro e simples é uma tentativa de estancar a hemorragia: em primeiro lugar, recuperando os *solas* como diretrizes e defesa da interpretação bíblica; e, em segundo lugar, recuperando o sacerdócio real dos crentes, isto é, o lugar da igreja no modelo de autoridade teológica — o lugar em que o *sola Scriptura* se materializou em práticas concretas de interpretação. Lewis associava o cristianismo puro e simples à sala de uma casa: reunimo-nos com as pessoas na sala, mas vivemos nos quartos. Meu propósito é que pensemos nas várias denominações, comunidades interpretativas ou tradições confessionais ("comunhões") como casas, e no protestantismo como a rua — que chamaremos de "Caminho do Evangelho". A Igreja Católica Romana é a casa amarela de sete andares no final da rua, na intersecção do Caminho do Evangelho com a Rua Tibre. Na outra extremidade da rua há um terreno baldio onde algumas famílias vivem em *trailers* (igrejas bíblicas independentes). Com essa imagem em mente, pense no cristianismo protestante puro e simples como uma festa de quarteirão — e o sistema de vigilância comunitária. O cristianismo protestante puro e simples proporciona espaço e parâmetros para a unidade plural: na rua de meu Pai há muitas mansões.

Para ser um cristão protestante puro e simples, o indivíduo não deve ser apenas uma pessoa de um livro só, mas também uma pessoa de uma igreja só. A "catolicidade" também faz parte do padrão de autoridade teológica, no mínimo, como contexto adequado para a leitura da Escritura;[134] no máximo, como primeiro passo terreno da missão trina "de unir todas as coisas nele, coisas no céu e na terra" (Ef 1.10). A catolicidade da igreja — o alcance do que significa estar "em Cristo" — é uma parábola da unidade cósmica que será alcançada no reino de Deus. A Escritura, em certo sentido, nunca está "só" porque jamais se apresenta sem o domínio comunitário que governa: o povo de Deus. *O cristianismo protestante puro e simples emprega os recursos dos* solas *e o sacerdócio universal dos crentes para expressar a unidade na diversidade que as igrejas locais têm em Cristo.* Ele conclama as igrejas a porem em prática, em determinado nível e de maneiras tangíveis, a unidade pela qual Jesus orou como

evidência do evangelho — um projeto que requer uma eclesiologia protestante pura e simples.

Nos capítulos que se seguem, apresento os *solas* como sementes de uma incessante reforma da igreja. *O tipo de protestantismo que deve continuar a existir não é o que encoraja a autonomia individual ou o orgulho coletivo, mas o que encoraja os membros da igreja a se unirem firmemente ao evangelho e uns aos outros*. O único protestante bom é o protestante católico — aquele que aprende com a igreja *toda* e produz frutos para ela. À luz desse padrão rigoroso, acredito que os reformadores tenham sido bons protestantes.[135] Daí o projeto deste livro: recuperar o cristianismo protestante puro e simples, permitindo que o leão da fidelidade bíblica (*sola Scriptura*) se deite com o cordeiro da fraternidade eclesiástica (*sola ecclesia*).

---

1 Mark A. Noll, *Protestantism: a very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 1.

2 Para um levantamento interessante das formas pelas quais os aniversários anteriores da Reforma foram celebrados, veja Thomas Albert Howard; Mark A. Noll, "The Reformation at five hundred: an outline of the changing ways we remember the Reformation", *First Things* 247 (November 2014): 43-8.

3 Todd M. Johnson; Kenneth R. Ross, orgs., *Atlas of global Christianity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).

4 C. S. Lewis, *Mere Christianity* (New York: Touchstone, 1996), p. 171 [edição em português: *Cristianismo puro e simples*, tradução de Álvaro Opperman; Marcelo Brandão Cipolla (São Paulo: Martins Fontes, 2009)].

5 Alister McGrath, *Christianity's dangerous idea: the Protestant revolution — a history from the sixteenth century to the twenty-first* (New York: HarperOne, 2007), p. 62-3.

6 Para mencionar dois exemplos a serem desenvolvidos em capítulos mais à frente: a preocupação dos reformadores com a unidade da igreja visível (uma catolicidade enraizada no evangelho, e não em Roma); a *congrégacion* genebrina do século 16 como instituição eclesial e paradigma da interpretação bíblica.

7 O texto original diz: "O ideal cristão não foi provado e encontrado em falta. Constatou-se que é difícil; por isso não foi testado" (G. K. Chesterton, *What's wrong with the world* [New York: Dodd, Mead, 1912], p. 48).

8 Daniel I. Block, *The gospel according to Moses: theological and ethical reflections on the Book of Deuteronomy* (Eugene: Cascade, 2012).

9 Ephraim Radner, *The end of the church: a pneumatology of Christian division in the West* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998). Radner diz que uma igreja dividida é uma igreja sem o Espírito Santo, portanto uma igreja incapaz de ler a Escritura corretamente.

10 Atente para o título do seu livro. Especificamente, a nova ideia perigosa "era que todos os cristãos têm o direito de interpretar a Bíblia sozinhos" (McGrath, *Christianity's dangerous idea*, p. 2).

11 Discurso feito perante o corpo docente de teologia da University of Berlin por ocasião do 300.º aniversário da Reforma (3 de novembro de 1817), citado em Howard; Noll, "Reformation at five hundred".

12 Citado em Howard; Noll, "Reformation at five hundred", p. 45.

13 G. W. F. Hegel, *The philosophy of history*, tradução para o inglês de J. Sibree (Mineola: Dover, 1956), p. 417 [edição em português: *Filosofia da história*, tradução de Maria Rodrigues; Hans Harden (Brasília: Ed. UnB, 2008)]. Veja tb. Merold Westphal, "Hegel and the Reformation", in: *Hegel, freedom, and modernity* (Albany: State University of New York Press, 1992), p. 149-64.

14 Paul Tillich, *The Protestant era* (Chicago: University of Chicago Press, 1948).

15 Philadelphia: Fortress, 1986. Publicado originalmente em alemão: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (Munich: R. Oldenbourg, 1906).

16 "Só depois que o protestantismo moderno perdeu de vista a ideia de uma igreja-civilização universal é que ele pôde caracterizar como princípios protestantes genuínos o dever da crítica filológica-histórica, a organização de igrejas formadas por associação voluntária, independentes do Estado, e a doutrina da revelação mediante a convicção e a iluminação pessoal interior" (Troeltsch, *Protestantism and progress: the significance of Protestantism for the rise of the modern world* (Philadelphia: Fortress, 1986), p. 37).

17 Ibidem, p. 98.

18 H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (1937; reimpr., Middletown: Wesleyan University Press, 1988), p. 43.

19 Ibidem, p. 30.

20 Lisa M. Gordis, *Opening Scripture: Bible reading and interpretive authority in puritan New England* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), p. 3.

21 Ibidem, p. 9.

22 Expressão usada no título do cap. 10 do livro de Michael Winship, *Making heretics: militant Protestantism and free grace in Massachusetts, 1636-1641* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

23 "Os líderes da Colônia da Baía esperavam consenso: na verdade, as expectativas de consenso interpretativo possibilitadas pelo Espírito Santo eram elevadas o bastante para que a política da igreja repousasse sobre pressupostos de unanimidade" (Gordis, *Opening Scripture*, p. 149).

24 Ibidem, p. 151.

25 "The examination of mrs. Anne Hutchinson at the court at Newtown", in: David D. Hall, org., *The antinomian controversy, 1636-1638: a documentary history*, 2. ed. (Durham: Duke University Press, 1990), p. 337.

26 Gordis, *Opening Scripture*, p. 172. Por exemplo, no seu julgamento, a sra. Hutchinson apelou a Dn 6.16-24, dizendo que Deus havia lhe mostrado que haveria de libertá-la como libertara a Daniel da jaula dos leões ("Examination", in: Hall, *Antinomian controversy*, p. 337-8).

27 Veja Hall, *Antinomian controversy*, p. 293-4.

28 Gordis, *Opening Scripture*, p. 10. Veja ainda Michael Winship, *The times and trials of Anne Hutchinson: puritans divided* (Lawrence: University Press of Kansas, 2005). Veja tb. Marcus Walsh, "Profession and authority: the interpretation of the Bible in the seventeenth and eighteenth centuries", *Literature and Theology* 9 (1995): 383-98.

29 Daniel C. Dennett, *Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life* (New York: Simon & Schuster, 1995) [edição em português: *A perigosa ideia de Darwin: a evolução e os significados da vida*, tradução de Talita M. Rodrigues (Rio de Janeiro: Rocco, 1998)].

30 Tal como os genes, os memes são pacotes de informações que podem ser passados às gerações subsequentes. Diferentemente dos genes, os memes codificam suas informações por meio da cultura, e não da biologia. O termo foi cunhado por Richard Dawkins em *The selfish gene* (Oxford: Oxford University Press, 1976), cap. 11 [edição em português: *O gene egoísta*, tradução de Rejane Rubino (São Paulo: Companhia das Letras, 2015)].

31 McGrath, *Christianity's dangerous idea*, p. 463.

32 Ibidem, p. 465.

33 Ibidem, p. 3.

34 Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

35 Gregory, *Unintended Reformation*, p. 327.

36 Citado em ibidem, p. 88.

37 Ibidem, p. 89.

38 Ibidem, p. 94.

39 Ibidem.

40 "O pluralismo doutrinário cristão colocou inadvertidamente o mundo ocidental em uma trajetória em

que o conhecimento foi secularizado e a fé foi subjetivada" (ibidem, p. 327). Veja tb. Carlos M. N. Eire, *War against the idols: the Reformation of worship from Erasmus to Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

41 Gregory, *Unintended Reformation*, p. 369.

42 Ibidem. "A modernidade está falhando, em parte porque o princípio de razão somente da filosofia moderna não se mostrou melhor do que o da Escritura somente quando se trata de discernir ou vislumbrar respostas persuasivas e consensuais para as questões da vida" (p. 377).

43 No capítulo 5, discuto a hipótese de Max Weber apresentada em seu clássico *The Protestant ethic and the "spirit" of capitalism*, tradução para o inglês e organização de Peter Baehr; Gordon C. Wells (London: Penguin, 2002) [edição em português: *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*, tradução de José Marcos Mariani de Macedo (São Paulo: Companhia das Letras, 2014)].

44 Richard H. Popkin, *The history of scepticism: from Savonarola to Bayle*, ed. rev. e ampliada (Oxford: Oxford University Press, 2003).

45 Ibidem, p. 1.

46 Ibidem, p. 4.

47 Citado em ibidem, p. 4.

48 Os reformadores apelaram efetivamente aos pais da igreja como autoridades secundárias (porque foram expositores fiéis da Escritura), em primeiro lugar para justificar sua ruptura com o escolasticismo medieval, mas também, em segundo lugar, para legitimar suas respectivas tradições confessionais em comparação umas com as outras. Veja tb. Esther Chung-Kim, *Inventing authority: the use of the church Fathers in Reformation debates over the Eucharist* (Waco: Baylor University Press, 2011).

49 Popkin, *History of scepticism*, p. 4.

50 Ibidem, p. 5.

51 Ibidem, p. 7.

52 Gregory, *Unintended Reformation*, p. 355.

53 Hans Boersma, *Heavenly participation: the weaving of a sacramental tapestry* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), p. 85. Veja tb. Boersma, Nouvelle théologie *and sacramental ontology: a return to mystery* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

54 Boersma, *Heavenly participation*, p. 17.

55 Boersma situa o início da ruptura na tapeçaria sacramental em eventos medievais posteriores (e.g., o nominalismo) que começaram a separar o natural do sobrenatural (ibidem, p. 84).

56 Ibidem, p. 84.

57 Ibidem, p. 87.

58 Peter J. Leithart, "The future of Protestantism: the churches must die to be raised anew", *First Things* 245 (August/September 2014): 23-7.

59 T. S. Eliot, *Notes towards the definition of culture* (London: Faber & Faber, 1949), p. 75 [edição em português: *Notas para a definição de cultura*, tradução de Eduardo Wolf (São Paulo: É Realizações, 2011)]. Compare a célebre formulação do contraste de Friedrich Schleiermacher:

> Uma vez que a Reforma não foi simplesmente uma purificação e uma reação aos abusos que haviam se insinuado, tendo sido a origem de uma forma especial da comunhão cristã, a antítese entre protestantismo e catolicismo pode ser temporariamente concebida da seguinte forma: o primeiro torna a relação do indivíduo com a igreja dependente da sua relação com Cristo, ao passo que o último, diferentemente disso, torna a relação do indivíduo com Cristo dependente da igreja (H. R. Mackintosh; J. S. Stewart, orgs., *The Christian faith* [Edinburgh: T&T Clark, 1999], p. 103).
>
> Veja tb. Paul Tillich, *A history of Christian thought* (New York: Touchstone, 1967), p. 228 [edição em português: *História do pensamento cristão*, tradução de Jaci Maraschin (São Paulo: Aste, 2000)].

60 Leithart, "Future of Protestantism", p. 24.

61 Ibidem, p. 26.

62 John T. McNeill, *Unitive Protestantism: the ecumenical spirit and its persistent expression*

(Richmond: John Knox, 1964), p. 68.

63 Carta a Lyman Stebbins, 8 de maio de 1945, in: C. S. Lewis, *The collected letters of C. S. Lewis*, organização de Walter Hooper (New York: HarperSan-Francisco, 2004), vol 2: *Books, broadcasts, and the war, 1931-1949*, p. 646-7.

64 Compare o "catolicismo reformacional" de Leithart, onde a ênfase é no catolicismo e no que os protestantes partilham com os católicos romanos. Diferen-temente disso, minha fórmula torna "católico" um adjetivo e "protestante" o substantivo que ele modifica. Em outras palavras, "protestante" corresponde ao conteúdo fundamental do que é confessado (i.e., os cinco *solas*, eles mesmos indicações do evangelho), ao passo que "católico" descreve o alcance dos seus confessantes.

65 Matthew Henry, *A brief enquiry into the true nature of schism: or a persuasive to Christian love and charity* (London, 1690).

66 É o que diz Devin Rose, *The Protestant's dilemma: how the Reformation's shocking consequences point to the truth of Catholicism* (San Diego: Catholic Answers Press, 2014), p. 213.

67 Gregory, *Unintended Reformation*, p. 355.

68 Frederick C. Crews, *The Pooh perplex* (London: Robin Clark, 1979).

69 Christian Smith, *The Bible made impossible: why biblicism is not a truly Evangelical reading of Scripture* (Grand Rapids: Brazos, 2011).

70 A situação é de certa forma mais complexa, já que Smith reconhece que a Bíblia é multivocal: "Ela pode falar, e fala de fato, a diferentes ouvintes em diferentes vozes que parecem dizer diferentes coisas"; "As palavras da Escritura podem suscitar — e, em geral, suscitam — mais de uma interpretação possível e provavelmente legítima" (ibidem, p. 47, 53). Nos próximos capítulos, argumentarei que o caminho a seguir não consiste em abandonar o biblicismo, e sim distinguir entre um biblicismo crítico e outro ingênuo, entre um pluralismo interpretativo generalizado, de um lado, e um pluralismo interpretativo unificador, de outro (irei me referir também a esta última como unidade interpretativa plural).

71 Ibidem, p. xi.

72 Ibidem, p. 25 (grifo do autor da citação).

73 Rose, *Protestant's dilemma*, p. 87.

74 McGrath, *Christianity's dangerous idea*, p. 2

75 Ibidem, p. 230.

76 John Dryden, *Religio laici*, versos 400-3, in: *Selected poems* (London: Penguin, 2001), p. 184.

77 John Dryden, "The hind and the panther", parte 2, versos 154-5 (ibidem, p. 243).

78 McGrath, *Christianity's dangerous idea*, p. 3

79 Bruce McCormack, "The end of Reformed Theology?", in: Wallace M. Alston Jr.; Michael Welker, orgs., *Reformed theology: identity and ecumenicity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 54.

80 Rose, *Protestant's dilemma*, p. 89.

81 Ibidem, p. 95.

82 É interessante observar que John Dryden, que era anglicano na época, acreditava que as verdades da Escritura são claras e distintas a todos os leitores capacitados pela graça: a Escritura "fala por si mesma, e seu conteúdo, / Em tudo necessário ao conhecimento, é claro" ("Religio laici", versos 368-9 [p. 183]).

83 Tomo aqui emprestadas, e modifico, as categorias do estudo de Linda Trinkhaus Zagzebski *Epistemic authority: a theory of trust, authority, and autonomy in belief* (Oxford: Oxford University Press, 2012). As modificações decorrem do meu ponto de partida distinto, a saber, da tentativa nos capítulos que se seguem de dar uma descrição diagnóstica do modelo de autoridade interpretativa.

84 Estou adaptando aqui o que Zagzebski diz sobre o egoísmo epistêmico comunitário (ibidem, p. 223).

85 John Howard Yoder, *The royal priesthood: essays ecclesiological and ecumenical*, organização de Michael G. Cartwright (Scottdale: Herald, 1994), p. 291.

86 Sustentarei na conclusão que ser "perfeitamente um" é compatível com uma unidade plural ou pluralidade "pentecostal", em que diferentes igrejas fazem uma confissão comum em seu próprio idioma.

87 Veja Kevin J. Vanhoozer, "Interpreting Scripture between the rock of biblical studies and the hard place of systematic theology: the state of the Evangelical (dis)union", in: Richard Lints, org., *Renewing the*

Evangelical mission (Grand Rapids: Eerdmans, 2013), p. 201-25, esp. p. 217.

88 Compare a declaração de Rupert Davies sobre o problema da autoridade na religião: "Existe uma fonte acessível de verdade religiosa que seja totalmente revestida de autoridade? Se houver, que fonte é essa?" (*The problem of authority in the continental Reformers: a study in Luther, Zwingli, and Calvin* [London: Epworth, 1946], p. 9).

89 Peter J. Leithart, "Epistemological crisis", *First Things*, August 9, 2013, disponívelem: http://www.firstthings.com/blogs/leithart/2013/08/epistemological-crisis.

90 Cambridge: Harvard University Press, 1980.

91 Eugene: Wipf & Stock, 2007.

92 Fish, *Is there a text?*, p. 16, McGrath diz coisa parecida: "É importante observar que a interpretação bíblica é, em parte, uma empresa socialmente construída que repousa sobre pressupostos herdados, relativos ao que é 'natural' ou 'óbvio' dentro de uma comunidade" (*Christianity's dangerous idea*, p. 468).

93 Philip Schaff, *The principle of Protestantism*, organização de Bard Thompson; George H. Bricker, tradução para o inglês de John W. Nevin, Lancaster Series on the Mercersburg Theology 1 (1845; reimpr., Eugene: Wipf & Stock, 2004), p. 57.

94 Philip Schaff, *Creeds of Christendom, with a history and critical notes* (New York: Harper, 1877), vol. 1: *The history of creeds*, p. 204.

95 Veja tb. Anthony N. S. Lane, *John Calvin: student of the church Fathers* (Edinburgh: T&T Clark, 1999); Chung-Kim, *Inventing authority*.

96 W. David Buschart; Kent D. Eilers, *Theology as retrieval: receiving the past, renewing the church* (Downers Grove: IVP Academic, 2015), p. 12

97 William Stacy Johnson, "Theology and the church's mission: Catholic, Ortho-dox, Evangelical, and Reformed", in: Alston; Welker, orgs., *Reformed Theology*, p. 67.

98 Michael Allen e Scott Swain pesquisaram dez outras tendências de recuperação, entre elas a "paleo-ortodoxia" de Thomas Oden, o cristianismo "passado-futuro" de Robert Webber, e o platonismo cristão da ortodoxia radical. Discorreram também sobre seu próprio modelo, a catolicidade reformada, em seu *Reformed catholicity: the promise of retrieval for theology and biblical interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), p. 4-15. Veja tb. John Webster, "Theologies of retrieval", in: John Webster; Kathryn Tanner; Iain Torrance, orgs., *The Oxford handbook of systematic theology* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 583-99; e Webster, "Ressourcement theology and Protestantism", in: Gabriel Flynn; Paul D. Murray, orgs., Ressourcement: *a movement for renewal in twentieth century theology* (Oxford: Oxford University Press, 2014), p. 482-95.

99 Para uma crítica do entrincheiramento ou repristinização como modelos de recuperação, veja Buschart; Eilers, *Theology as retrieval*, p. 270-2.

100 Robert McAfee Brown faz uma distinção esclarecedora entre olhar *para* os reformadores (i.e., com admiração) e olhar *através* deles, "usando-os como meios auxiliares para ver para alguma coisa mais claramente, a saber, aquilo para que os reformadores também olhavam — a obra redentora de Deus em Jesus Cristo" (*The spirit of Protestantism* [Oxford: Oxford University Press, 1965], p. 20).

101 Descrevo em outro lugar essa análise retrospectiva e esse seguir adiante fazendo uso do sentido de improvisação cênica. Veja Kevin J. Vanhoozer, *The drama of doctrine: a canonical-linguistic approach to Christian theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), p. 335-44 [edição em português: *O drama da doutrina: uma abordagem canônico-linguística da teologia cristã*, tradução de Daniel de Oliveira (São Paulo: Vida Nova, 2016)]. Veja tb. Vanhoozer, "Improvising theology according to the Scriptures: an Evangelical account of the development of doctrine", in: Gregg R. Allison; Stephen J. Wellum, orgs., *Building on the foundations of Evangelical theology: essays in honor of John S. Feinberg* (Wheaton: Crossway, 2015), p. 15-50.

102 Para um estudo das maneiras pelas quais os embates do século 16 em torno da tradução da Bíblia estavam associados à questão da autoridade, veja Allan K. Jenkins; Patrick Preston, *Biblical scholarship and the church: a sixteenth-century crisis of authority* (Aldershot: Ashgate, 2007).

103 Andrew F. Walls, *The missionary movement in Christian history: studies in the transmission of faith* (Maryknoll/Edinburgh: Orbis/T&T Clark, 1996), p. xvii.

104 Em outro lugar, faço distinção entre dois tipos de igualdade: *idem* (permanência no tempo; identidade numérica) e *ipse* (continuidade no tempo; identidade de narrativa). A teologia como recuperação no sentido que pretendo lhe dar aqui tem mais da identidade *ipse* do que da identidade *idem*, porque, embora a fé seja "uma", há aspectos de cada uma dessas identidades nela. Contudo, embora o que Deus fez continue o mesmo, nosso entendimento a respeito cresce. Veja Vanhoozer, *Drama of doctrine*, p. 127-31.

105 Jacques Derrida, "Plato's pharmacy", in: *Dissemination*, tradução para o inglês de Barbara Johnson (London: Athlone, 1981), p. 61-172 [edição em português: *A farmácia de Platão*, 3. ed. rev., tradução de Rogério Costa (São Paulo: Iluminuras, 2005)].

106 Veja Terry L. Johnson, *The case for traditional Protestantism: the* solas *of the Reformation* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2004).

107 Albert Outler, *The Christian tradition and the unity we seek* (Oxford: Oxford University Press, 1957), p. 128-9.

108 Para ser exato, *sola fide*, *sola gratia* e *sola Scriptura* aparecem nos escritos dos reformadores do século 16, mas *solus Christus* e *soli Deo gloria* surgiram mais tarde — o último se via com frequência nas composições de J. S. Bach. Contudo, a ausência da expressão em si não implica a falta do conceito, e eu diria que os cinco *solas* refletem o núcleo das convicções teológicas da Reforma. Veja Theodore Engelder, "The three principles of the Reformation: *sola Scriptura*, *sola gratia*, *sola fides*", in: W. H. T. Dua, org., *Four hundred years: commemorative essays on the Reformation* (St. Louis: Concordia, 1916), p. 97-109.

109 Bruce Atkinson, "The seven *solas*: toward reconciling Evangelical and Anglo-Catholic perspectives", *Virtue Online*, December 31, 2009, disponível em: http://www.virtueonline.org/seven-solas-toward-reconciling-evangelical-and-anglo-catholic perspectives.

110 Graeme Goldsworthy, *Gospel-centered hermeneutics: foundations and principles of Evangelical biblical interpretation* (Downers Grove: IVP Academic, 2006).

111 Herman Bavinck, "De Hervorming en ons nationale leven", in: H. Bavinck; H. H. Kuyper, orgs., *Ter herdenking der Hervorming, 1517-1917: twee redevoeringen, uitgesproken in de openbare zitting van den senaat der Vrije Universiteit op 31 October 1917* (Kampen: Kok, 1917), p. 7. Tradução em Henk van den Belt, "The problematic character of *sola Scriptura*", in: Eric Peels; Arnold Huijgen; Hans Burger, orgs., *Sola Scriptura: biblical and theological perspectives on Scripture, authority, and hermeneutics* (Leiden: Brill, a ser publicado).

112 Goldsworthy, *Gospel-centered hermeneutics*, p. 39. Goldsworthy adota a definição de John Frame de um pressuposto como "uma crença que precede outra e, portanto, serve de critério para outra" (*The doctrine of the knowledge of God* [Phillipsburg: P&R, 1987], p. 45).

113 Goldsworthy, *Gospel-centered hermeneutics*, p. 46. Rigorosamente falando, ele se detém em apenas quatro dos *solas*, mas reconhece que alguns, como eu, acrescentam um quinto: *soli Deo gloria*.

114 Ibidem, p. 50.

115 Embora esteja além do escopo deste capítulo, creio que há certo paralelo entre a forma como eu proponho usar os cinco *solas* aqui e o que chamo de "trinitarismo forte" — isto é, uma estratégia teológica que trata a Trindade não apenas como uma doutrina entre outras, mas como a lente através da qual as demais doutrinas são analisadas. Veja Kevin J. Vanhoozer, "Three (or more) ways of triangulating theology: on the very idea of a Trinitarian system", in: Derek Tidball; Brian Harris; Jason Sexton, orgs., *Revisioning, renewing, and rediscovering the triune center: essays in honor of Stanley J. Grenz* (Eugene: Cascade, 2015), p. 31-58.

116 Veja tb. Arnold Huijgen, "Alone together: *sola Scriptura* and the other *solas* of the Reformation", in: Eric Peels; Arnold Huijgen; Hans Burger, orgs., Sola Scriptura*: biblical and theological perspectives on Scripture, authority, and hermeneutics* (Leiden: Brill, a ser publicado).

117 Veja tb. Jeremy R. Treat, *The crucified king: atonement and Kingdom in biblical and systematic theology* (Grand Rapids: Zondervan, 2014).

118 No Antigo Testamento, uma das funções dos sacerdotes era ensinar e interpretar a Torá, a Lei de Israel (Dt 33;10; cf. Lv 10.10; Ez 22.26).

119 Estou ciente de que, no contexto da teologia católica romana, o *solo ecclesia* se refere à autoridade final da igreja para a interpretação da Escritura. Estou dando à expressão aqui um uso diferente,

especificamente protestante.

120 Veja tb. Michael J. Glodo, "*Sola ecclesia*: the lost Reformation doctrine?", *Reformation and Revival* 9, n. 4 (2000): 91-7.

121 Schaff, *Principle of Protestantism*, p. 224.

122 Robert McAfee concorda: "Para os reformadores, a questão da Reforma foi precisamente a questão da catolicidade. Eles argumentavam […] que a cristandade medieval havia sucumbido à ideia de uma compreensão limitada e distorcida" (*Spirit of Protestantism*, p. 19).

123 Schaff, *Principle of Protestantism*, 227.

124 Ibidem, p. 230.

125 Buschart e Eilers apontam a reconciliação como um resultado da recuperação (*Theology as retrieval*, p. 273-4).

126 Andrew F. Walls, *The cross-cultural process in Christian history: studies in the transmission and appropriation of faith* (Maryknoll/Edinburgh: Orbis/T&T Clark, 2002), p. 74.

127 A recente união das igrejas reformada e luterana na França talvez seja um momento efésio. As duas igrejas constituem agora L'église Protestante Unie de France (Igreja Protestante Unida da França). Conforme veremos nos próximos capítulos, porém, catolicidade não implica unificação institucional.

128 Timothy George, "A thicker kind of mere", *First Things*, May 2015, disponível em: http://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/05/a-thicker-kind-of-mere.

129 Baxter usa os dois termos na mesma página do seu *Church history of the government of bishops and their councils* (London: John Kidgell, 1680), p. 6.

130 Lewis, *Mere Christianity*, p. 8-9.

131 Jacques Maritain, *Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau* (London: Sheed & Ward, 1944), p. 13.

132 Leithart, "Future of Protestantism". Veja tb. seu *The end of Protestantism: pursuing unity in a fragmented church* (Grand Rapids: Brazos, 2016).

133 John Stackhouse faz uma apresentação cativante dessa posição em "Generic evangelicalism", in: Andrew David Naselli; Collin Hansen, orgs., *Four views on the spectrum of evangelicalism* (Grand Rapids: Zondervan, 2011), p. 116-42.

134 Para citar uma expressão latina: "Exegesis *extra ecclesiam nulla unitas*" (Exegese fora da igreja [resulta, em última análise] em ausência de unidade).

135 Conforme veremos, um "bom" protestante é aquele que manifesta a humildade que caracteriza os que ouvem a Palavra de Deus e pratica a caridade que caracteriza os que andam no Espírito de Deus.

1
SOMENTE A GRAÇA

ONTOLOGIA, ECONOMIA E TELEOLOGIA DO EVANGELHO SEGUNDO A ESSÊNCIA DO PROTESTANTISMO PURO E SIMPLES

As promessas de Deus são todas dignas de confiança; mas as promessas dos homens não são assim, nem mesmo as dos convidados a apresentar as palestras Moore College Annual Lectures de 2015. Na introdução, fiz várias promessas. Disse, principalmente, que o resgate dos *solas* da Reforma abria caminho para o combate à natureza fissípara que tem atrapalhado o compromisso do protestantismo com o *sola Scriptura*. Começo aqui a provar essa afirmação ousada, resgatando o *sola gratia* (somente a graça) para, desse modo, contestar a história de que a Reforma protestante teria servido de catalisador para a secularização dos estudos bíblicos e de outras áreas, de modo geral. Pelo contrário: esta fórmula breve, *sola gratia*, designa a vasta economia da revelação e da redenção que precede a obra de interpretação e na qual os intérpretes vivem, se movem e existem. Conforme veremos, a graça de Deus diz respeito ao modo em que o Pai, o Filho e o Espírito compartilham seu amor, sua vida e sua luz, respectivamente, com aqueles que não são Deus: "Deus por nós, Cristo conosco, o Espírito entre nós — esse é o drama vivo […] do qual a teologia procura dar testemunho".[1]

Embora as três pessoas participem de tudo o que Deus faz, podemos atribuir ao Pai a ontologia da graça, a outorga do *amor* que cria (graça originadora); ao Filho, a economia da graça, a outorga da *vida* que redime (graça salvadora); e ao Espírito, a teleologia da graça, a outorga da *luz* que santifica (graça iluminadora).[2] Essas três correspondem à ontologia, à economia e à teleologia do evangelho: "O caráter trinitário do evangelho decorre do fato de que Deus, pela

graça, se dá a nós, ao permitir que participemos da eterna vida triúna".[3] Atenção: a expressão "graça somente" não deve ser entendida de forma limitada, como uma questão de soteriologia, exclusivamente; antes, deve-se entender esse *sola* "como a própria definição de quem Deus é".[4] A graça é a maneira como Deus se apresenta ao mundo, de forma que suas criaturas possam conhecê-lo e amá-lo. O objetivo deste capítulo é resgatar o *sola gratia* e fazer dele a bandeira à sombra da qual os capítulos posteriores discutirão o que (na falta de um termo melhor) chamarei de "economia da autoridade interpretativa".

No entanto, antes de começar a cumprir minhas promessas, talvez eu devesse dizer alguma coisa a respeito de minhas premissas. Em primeiro lugar, não estou importando um problema alheio à teologia protestante, como se a secularização, o ceticismo e o cisma fossem espécies intrusas. A triste verdade é que o problema perturbador das diferenças doutrinárias que levam à divisão da igreja tem estado em evidência já há algum tempo. Em segundo lugar, discordo dos críticos que culpam os reformadores pela autonomia do indivíduo, ainda que o rastro de sangue pareça conduzir ao "Aqui estou" de Lutero. Por um lado, no que diz respeito a uma cristandade unificada, não foi nenhuma escrita fatídica na parede que determinou seu fim, e sim a prensa tipográfica, um meio poderoso de disseminação de opiniões e conhecimentos. Em face da natureza humana e da ânsia de poder, era apenas uma questão de tempo até que a palavra escrita fosse usada para desafiar as autoridades institucionais centralizadas. Por outro lado, a divisão antecedeu a Reforma no jardim da Europa: nos séculos 14 e 15, a Igreja Católica Romana sofreu um segundo grande cisma quando um papado rival se estabeleceu em Avignon.[5] Com relação à autonomia do indivíduo, bem, vê-se que ela existe desde a queda de Adão, e que só pode ser remediada por iniciativa divina ("Não fosse a graça de Deus…").

"Graça", na verdade, é um termo operacional, e começamos com ele para destacar a prioridade da presença, atividade e iniciativa de Deus na criação e na redenção, bem como na interpretação da Bíblia. Conforme dissemos anteriormente, os reformadores jamais formularam uma lista completa dos cinco *solas*; tampouco há indicação de que seus sucessores os tenham elencado em alguma sequência hierárquica específica. Não há nenhuma *ordo sola-tis* autorizada, por assim dizer. Contudo, há boas razões para começar pela graça, já que, possivelmente, não há uma estrutura melhor ou mais vasta para a compreensão teológica do que a graça de Deus expressa nas economias trinitárias da revelação e da redenção.

Minha terceira premissa básica é que a recuperação não é uma réplica, mas

um olhar retrospectivo criativo visando a um progresso da fé. Consequentemente, cada um dos capítulos a seguir começa com uma revisão do que os reformadores disseram a respeito de um *sola* específico. Em seguida, analiso o que eles estavam combatendo em seu contexto histórico e em que medida os problemas que os protestantes de hoje têm de enfrentar são idênticos ou diferentes. Embora a causa imediata de um *sola* possa ter sido um gesto negativo de protesto (razão pela qual Melâncton se referia aos *solas* como "expressões excludentes"[6]), no âmago de cada um deles há uma percepção positiva do evangelho de Deus e do Deus do evangelho. Consequentemente, a terceira sessão de cada capítulo contribui construtivamente para o projeto de recuperação — a apropriação dos *solas* hoje — e, em particular, para a forma como os *solas* lidam com o problema da autoridade interpretativa. Os capítulos terminam com quatro teses sucintas que exploram a importância dos *solas* para a interpretação bíblica na igreja.

Começaremos, então, revendo o que os reformadores queriam recuperar quando afirmaram o *sola gratia*. Sua principal preocupação era a economia da graça (o favor imerecido que Deus concede aos pecadores ao lhes comunicar a vida em Cristo). Contudo, analisaremos também a ontologia e a teleologia da graça, o pressuposto e o propósito do evangelho, isto é, sua origem na natureza do Deus triúno e seu fim na humanidade, pela incorporação do Espírito do fiel na vida trinitária de Deus. Mais adiante, passaremos à fidelidade criativa, ao analisar a relevância do *sola gratia* para o problema da autoridade interpretativa, especialmente o problema da determinação de (1) quem tem *autoridade* para dizer o que a Bíblia *quer dizer* e (2) qual das muitas interpretações disponíveis tem autoridade, se é que alguma delas tem, e por quê.

Sola gratia: o que os reformadores queriam dizer

A Reforma começou com uma indagação soteriológica ("Como posso obter a salvação?"), mas rapidamente levou a questões relativas à eclesiologia ("Onde está a igreja verdadeira?"). O que liga as duas coisas é o evangelho da graça de Deus encarnado em Jesus Cristo — a Palavra salvadora por meio da qual o Deus triúno partilha a vida divina e cria a igreja.[7] A questão teológica específica ("Qual a natureza de Deus?") ficou em segundo plano.

Dois momentos teológicos "Opa!"

Eureca!

O momento "Opa!" de Lutero se deu graças a uma reviravolta exegética em sua

compreensão da expressão paulina “justiça de Deus” (Rm 1.17). No contexto do catolicismo medieval tardio, Lutero entendeu inicialmente que a expressão significava uma *exigência* de tornar-se aceitável a Deus aperfeiçoando a graça infundida pelo batismo e pelos sacramentos.[8] O que o atormentava era o receio de não haver feito o bastante para ser suficientemente justo — isto é, para que pudesse se relacionar corretamente com o Deus que executa a justiça. Era um fardo terrível. Depois de lutar com o texto bíblico durante dias, a luz finalmente brilhou — “Eureca!” De repente, ele se deu conta de que a justiça de Deus não era uma exigência, mas uma doação: um dom divino. O termo sacerdotal de absolvição (“Eu te absolvo”) não é o reconhecimento de que uma pessoa merece perdão; pelo contrário, trata-se de um ato de fala que realiza aquilo que declara, “uma palavra de realização eficaz”.[9] Lutero disse que se sentiu renascido, como se tivesse “entrado pelas portas abertas do paraíso. A Escritura toda ganhou novo sentido”.[10] Lutero havia descoberto a justiça passiva e a liberdade do cristão na justiça ativa — a promessa eficaz de Deus. Lutero havia descoberto a autodoação comunicativa que se encontra no âmago do ser divino; ele havia recuperado o ensino do *sola gratia* de Paulo (e de Agostinho).[11]

Eucharistō!

Para Calvino, o momento “Opa!” foi mais gradual e se tornou mais claro a cada nova edição das suas *Institutas*. Sua famosa declaração de abertura, em que ele discorre sobre a mutualidade do conhecimento de Deus e de si mesmo, apareceu de uma forma ou de outra em todas as edições das *Institutas*, da primeira (1536) à última (1559). As *Institutas* são “instruções” em *religio* — isto é, na verdadeira adoração — e, certamente, é significativo que Calvino não se refira à sua maior obra como *summa theologiae*, e sim como *summa pietatis*. A piedade é “a reverência unida ao amor de Deus resultante do conhecimento dos seus benefícios”.[12] O que interessa a Calvino é o conhecimento *salvador* de Deus, e é isso que temos na Escritura: as boas-novas de que o Pai enviou seu Filho para fazer de nós, que éramos por natureza filhos da ira, seus filhos por meio da adoção. A graça não é um expediente divino que nos ajuda a nos tornarmos filhos obedientes; é Deus nos adotando, ainda que sejamos indignos disso. Conhecer a graça de Deus é conhecer a si mesmo agradecido — “Eucharistō!” Tanto é assim, que Brian Gerrish diz que a teologia de Calvino da ceia do Senhor está organicamente ligada ao conjunto total das *Institutas*. Tudo na Escritura e na teologia diz respeito à liberalidade de Deus Pai e à resposta agradecida de seus filhos: “O banquete santo é simplesmente a materialização litúrgica do tema da

graça e da gratidão que se encontra no âmago de toda a teologia de Calvino, quer a chamemos de sistema, quer não".[13] Calvino compreendeu a liberdade divina de nos adotar como filhos e filhas em Cristo (Ef 1.5). Ele havia recuperado o *sola gratia*.

A Controvérsia de Heidelberg e a crítica da teologia da glória

A tese número 62 das Noventa e Cinco Teses célebres de Lutero diz: "O verdadeiro tesouro da igreja é o santíssimo evangelho da glória e da graça de Deus".[14] Lutero compreendera, relutante, que a Igreja Católica Romana do seu tempo havia trocado seu direito de primogenitura por um prato de lentilhas. A igreja havia trocado a graça concedida por Deus pela religiosidade humana: um sistema improvisado para apaziguar o divino. Essa troca da verdade pela mentira — a ideia tão tentadora de que o pecado é algo que podemos "administrar" por meio de práticas ritualizadas, um incêndio que podemos conter e controlar — é um problema perene. A graça contradiz todo sistema religioso precisamente porque a misericórdia gratuita de Deus não pode ser prevista, calculada ou manipulada. A graça é especialmente incômoda para quem tem mania de controle — pecadores curvados sobre si mesmos, inclinados a garantir sua própria existência e seu status.

Compreender mal a graça de Deus — o fato de que somente Deus, movido por sua boa vontade, torna justo o pecador — é cometer um erro atrás do outro na teologia. Esse é o núcleo das 28 teses teológicas de Lutero na Disputa de Heidelberg, em que o reformador contrapõe a "teologia da glória" e a "teologia da cruz". O teólogo da glória busca o conhecimento de Deus extrapolando o mundo visível criado para construir sua imagem do reino invisível do Criador. A religião racional nos diz que Deus compensará nosso esforço moral: Deus ajuda aqueles que ajudam a si mesmos. Lutero, porém, busca orientação exclusivamente na cruz de Cristo: *crux sola est nostra teologia* (só a cruz é nossa teologia). A cruz contradiz a ideia de que a liberdade humana pode satisfazer a lei por meio de boas obras. A teologia da glória erra ao pensar que a graça é simplesmente o glacê do bolo da volição natural. Pelo contrário, conforme diz Lutero na tese 16: "Quem crê que pode obter graça fazendo o que está ao seu alcance, acrescenta pecado em cima de pecado, de modo que se torna duplamente culpado".[15]

A realidade contundente da cruz refuta toda "religião". O cristianismo não é um sistema para deixar o homem quite com Deus. Ele não tem nenhuma relação com glorificação pessoal. Pelo contrário: só estamos preparados para receber a

graça de Cristo quando perdemos a esperança em nossa capacidade natural. Isso contraria a intuição de uma espécie que se gloria em suas realizações. (Você sabia que há um *hall* da fama para afinadores de piano? É verdade. Fica na Associação dos Técnicos de Piano, em Kansas City.) Lutero estava lidando com um problema que dificilmente se limitava ao seu momento histórico, já que o orgulho é endêmico na natureza humana decaída. Não há cultura que seja justa, nem sequer uma; portanto, não há prazo de validade para as boas-novas da graça somente. Podemos recuperar o *sola gratia* porque aquilo que Lutero descobriu ser verdadeiro para si mesmo é verdadeiro em todas as circunstâncias. "Porque pela graça sois salvos, por meio da fé" (Ef 2.8).

O *sola gratia* é uma verdade imprescindível para uma teologia cristã genuína. Os reformadores se concentraram na economia da graça, mas o que está em risco, no fundo, é a compreensão teológica da realidade de Deus. Os teólogos da glória se baseiam no que veem na natureza para extrapolar o ser sobrenatural de Deus. Isso é teologia natural liberta da disciplina da teologia revelada, um esforço autônomo cujo método principal é a analogia do ser. Os teólogos naturais identificam na criação propriedades similares ao divino e, em seguida, as extrapolam e maximizam à proporção infinita. Aí, então, dizem que o ser divino é todo-bom, todo-poderoso, e as demais propriedades atribuídas a Deus.[16] Era isso que Ludwig Feuerbach, o grande mestre da dúvida do século 19, tinha em mente quando disse que o segredo da teologia é a antropologia. Lutero e Feuerbach estão de acordo nesse ponto: a religião, para os dois — a teologia da glória —, é idólatra, orientada sobretudo para uma simples projeção humana, ou seja: *nada*. Para Feuerbach, a religião "é um sonho em que nossos conceitos e emoções aparecem para nós como entidades separadas, seres fora de nós mesmos".[17] Deus é o que há de melhor na humanidade escrito com letras garrafais — ou melhor, projetado — em uma tela celestial de origem terrena.

Lutero faz uma comparação, com termos muito fortes, entre os que projetam suas ideias em Deus e os que atentam para a auto-projeção divina em Cristo. Diz a tese 21: "Para a teologia da glória, o mal é o bem, e o bem, o mal. Para a teologia da cruz, a coisa *é o que ela de fato é*".[18] A "religião" — a teologia da glória — é, de fato, o que Freud diz que é: o futuro de uma ilusão, isto é, a preferência idólatra pelas nossas ideias pessoais sobre Deus.[19] Diferentemente disso, o *sola gratia* representa a teologia da cruz, que fala de Deus como Deus realmente é, porque apreende a autorrevelação gratuita de Deus em Jesus Cristo. A Reforma é, antes de tudo, uma recuperação da graça: não só a justiça é um dom de Deus, como Deus se revela gratuitamente em Jesus Cristo. A teologia da

cruz expressa em palavras “o que há” em Cristo. Os reformadores viram e disseram claramente que o que há em Cristo é “a graça de Deus dispensada à humanidade pecadora”.[20] Isso não é simples ilusão ou desejo de que algo seja verdade; é um fato histórico e a verdade mais importante do universo. A recuperação do *sola gratia* significa, basicamente, a recuperação da teologia cristã como projeto que põe em palavras o que a fé vê o Deus triúno realizando em Cristo e por meio dele e de sua cruz.

Hermenêutica da Reforma: faro (e ouvido) para a graça

A recuperação da graça pela Reforma foi mais do que a recuperação de um tema bíblico negligenciado ou mal compreendido; foi também um evento hermenêutico que levou os reformadores a lerem a Escritura de formas diferentes para ouvir a palavra de Deus, atentos ao que ela diz. Este é o *insight* fundamental: “Deus age quando fala”.[21] As palavras da Escritura não são teclas inertes de um piano nas quais o intérprete mostra seu virtuosismo. Pelo contrário, Deus está presente e ativo em sua palavra escrita (cf. Hb 4.12). Compreendemos Deus porque ele nos compreendeu primeiro. A interpretação da Bíblia é *sola gratia* porque repousa sobre três iniciativas divinas de comunicação: a iniciativa histórica de Deus Pai de se revelar a Israel por meio das palavras dos seus servos, os profetas; a iniciativa histórica de Deus Filho de revelar o Pai assumindo a forma humana; a iniciativa ininterrupta de Deus Espírito de iluminar os leitores, abrindo-lhes o coração e a mente ao Cristo vivo, envolto nas palavras da Escritura como nos panos da manjedoura. Jesus é cheio de graça e de verdade porque é a culminação das iniciativas de comunicação de Deus e da fidelidade da comunicação divina, por meio da qual ele prova a veracidade da sua palavra sustentando-a.[22]

A graça tem importância material (i.e., soteriológica) e formal (i.e., hermenêutica). O texto bíblico e seus intérpretes estão envolvidos na economia da comunicação triúna. Lutero resiste à ideia de que os cristãos leem a Bíblia como se lessem outro texto qualquer. Os estudiosos procuram dominar os textos por meio do conhecimento especializado e da capacidade profissional, mas para Lutero essas coisas lembram “obras”. “A Escritura”, pelo contrário, “tem prioridade sobre leitores e ouvintes”.[23] Para ele, não se trata de encontrar justificativa para esta ou aquela interpretação; o teólogo, pelo contrário, “é uma pessoa que é interpretada pela Sagrada Escritura, e que se deixa interpretar por ela”.[24]

FARO: FAZENDO DISTINÇÃO ENTRE A LEI E O EVANGELHO

Para ser um teólogo da cruz com toda a sinceridade, é preciso saber a diferença entre lei e evangelho. A tese de número 26 da Disputa de Heidelberg diz: "A lei ordena: 'Faça isto', e nada é feito. A graça diz: 'Creia nisso', e tudo já está feito".[25] A razão é clara: a lei prescreve obras de justiça humana, mas os pecadores, cuja vontade se acha escravizada, são incapazes de cumpri-la. Até mesmo tentar cumprir é deixar de compreender o propósito da lei, que consiste em nos convencer da nossa incapacidade de fazê-lo e da necessidade que temos de Cristo.

Lutero ensina que a Escritura "está dividida em duas partes: mandamentos e promessas".[26] O verdadeiro teólogo sabe a diferença entre lei e evangelho, uma diferença ainda mais importante de se discernir quando percebemos que tanto a lei quanto o evangelho fazem parte de ambos os Testamentos. Em sua "Breve instrução sobre o que procurar e esperar encontrar nos Evangelhos" (1521), Lutero assinala que os Evangelhos podem ser lidos equivocadamente como lei, se o intérprete descreve Cristo como modelo de vida. O leitor que comete esse erro faz de Cristo um Moisés. Perguntar simplesmente "O que faria Jesus?" ainda não é proclamar o evangelho. Pelo contrário: discernir o evangelho nos Evangelhos significa "que antes de tomar Cristo como exemplo, você o aceita e o reconhece como uma dádiva, como um presente que Deus deu a você e que é seu".[27] Ao mesmo tempo, há uma forma de ler os livros de Moisés e o restante do Antigo Testamento como evangelho: uma promessa que aponta para Cristo. A capacidade de distinguir corretamente entre lei e evangelho é, segundo Lutero, "a arte mais elevada do cristianismo".[28]

OUVIDO: ESCUTANDO A *PROMISSIO* DIVINA

Há outro aspecto na recuperação da graça por Lutero que diz respeito ao modo como Deus comunica o dom da justiça na linguagem, um aspecto que talvez represente melhor o *insight* permanente que acompanha sua contextualização do evangelho na Europa do século 16. Em "O cativeiro babilônico da igreja", Lutero se queixa de que a missa obscurece o dom de Cristo, que está atrelado à *palavra*: "Tomai, comei; isto é o meu corpo que é partido por vós" (ARC). Tudo o que importa está nessas palavras, porque é a enunciação delas que constitui um testamento: "uma promessa feita por alguém prestes a morrer, em que ele fala do seu legado e aponta seus herdeiros".[29] O legado em questão é o perdão de pecados; os herdeiros são aqueles que acreditam nas palavras e, portanto, recebem o dom. Para Lutero, todas as promessas de Deus na Bíblia são

prenúncios dessa última vontade e desse último testamento. Até no Éden, Deus deu sua palavra de promessa a Adão e Eva, quando disse que sua semente esmagaria a cabeça da serpente (Gn 3.15), sendo esse o primeiro anúncio da promessa do evangelho.

"Promessa" é o termo operacional, e foi essa palavra que levou Lutero a compreender de uma nova maneira a linguagem da graça. Observe o que Jesus diz ao paralítico: "Os teus pecados estão perdoados" (Mc 2.5). Jesus não está descrevendo algo que já aconteceu; pelo contrário, ele está fazendo acontecer enquanto fala. Suas palavras de perdão constituem a realidade do perdão. Os escribas que ouviam compreenderam dessa maneira, porque disseram a si mesmos: "Por que esse homem fala dessa maneira? Ele está blasfemando! Quem pode perdoar pecados senão um só, que é Deus?" (Mc 2.7). O ponto central é que Jesus, ao falar, também está fazendo alguma coisa. O fato de que ele tem poder e autoridade para fazê-lo fica claro quando, a seguir, ele ordena ao paralítico que ande: "O que é mais fácil dizer ao paralítico: Os teus pecados estão perdoados, ou: Levanta-te, toma a tua maca e anda?" (Mc 2.9). O milagre chama atenção, mas o perdão de pecados é o ato de fala por excelência.[30]

Lutero percebeu que o evangelho é uma palavra igualmente poderosa, uma palavra que liberta pecadores tão logo é pronunciada. Ele não descreve uma libertação que já aconteceu; pelo contrário, ele é a causa e a ocasião da liberdade. A palavra da cruz liberta o pecador. O evangelho é Deus anunciando e garantindo que, em Cristo, *nossos* pecados são perdoados. É uma promessa que constitui um relacionamento, uma palavra que cumpre o que diz, é como o "Sim" no contexto de um casamento. "Isto é o meu corpo que é partido por vós" é o "Sim" de Jesus a seus discípulos. Lutero se refere ao evangelho como *verbum efficax*, uma palavra eficaz que não promete simplesmente liberdade, mas que, ao prometer, liberta de fato. Oswald Bayer explica: "Que o *signum* em si mesmo já é o *res*, que o *signo linguístico já é a coisa* — essa foi a grande descoberta hermenêutica de Lutero, sua descoberta reformadora em seu sentido mais exato".[31] Cristo está "realmente presente" em sua promessa.

Em suma, podemos dizer que Lutero, e os reformadores em geral, experimentaram a graça *verbalmente*, através das várias maneiras pelas quais a Bíblia apresenta Cristo — o dom de Deus. A graça não é simplesmente o conteúdo do evangelho, mas a estrutura abrangente da sua comunicação e recepção.

Natureza e/ou graça: outras perspectivas

Conforme afirmei na introdução, talvez a crítica mais surpreendente, mais severa e mais dolorosa feita à Reforma seja a de que ela, sem querer, gerou a secularização. De fato, alguns críticos dizem que a secularização foi praticamente predeterminada (por assim dizer) no momento em que os reformadores decidiram rejeitar a autoridade do magistério da igreja e negar a imagem sacramental e hierárquica do mundo que o acompanhava.[32] Se isso realmente aconteceu, foi uma grande ironia e tristeza, porque significa que o mesmo movimento que recuperou a graça de Deus — a prioridade absoluta da iniciativa divina de renúncia pessoal para que qualquer ação humana tenha sentido — acabou por perdê-la. Pois o que é a secularização, senão a dessacralização — a retirada da graça — do mundo?[33] Tudo depende, porém, do que queremos dizer com "graça" e como o termo se relaciona com a natureza em primeiro lugar. É uma questão importante, e tem relação com o que Hans Urs von Balthasar chama de "a última diferença essencial" entre o catolicismo e o protestantismo.[34]

Escolasticismo medieval: a graça aperfeiçoa a natureza (mediação institucional)

A relação entre natureza e graça é possivelmente um dos temas mais importantes da teologia católica romana. Tomás de Aquino tem a melhor definição para a perspectiva escolástica da Idade Média: "A graça não destrói a natureza; ela a aperfeiçoa".[35] Nenhuma outra criatura pode agir além dos limites da sua natureza, mas a graça é o dom que permite à criatura humana ir além de sua capacidade criada, à medida que a graça é "certa participação na natureza divina, que ultrapassa qualquer outra natureza".[36] Para Aquino, portanto, a natureza dá vazão à graça, e a graça cura e eleva a natureza humana pecaminosa, permitindo-nos alcançar nosso verdadeiro fim, que é a união com Deus. É assim, pelo menos, que certos comentaristas dos séculos 15 a 17 o interpretam. Tomás Caetano, por exemplo, introduziu o conceito especulativo de *natura pura* — um estado da natureza anterior à Queda que tinha autonomia e integridade próprias — para preservar a gratuidade da graça e a ideia do *sobre*natural no pensamento de Aquino.[37]

A interpretação de Caetano exagerou a dívida de Aquino com a ideia de natureza de Aristóteles, segundo a qual a natureza seria dotada de poderes e objetivos intrínsecos, tornando a graça extrínseca à ordem criada, um acréscimo à natureza (um *domum superaddiotum)* que permite ao ser humano obter o fim para o qual foi criado. Os sacramentos, disponíveis unicamente por meio da

Igreja Católica Romana, eram entendidos como meios que conferiam a graça que aperfeiçoa a natureza. Os reformadores entenderam esse sacramentalismo, principalmente o atalho para a graça proporcionado pelas indulgências, como uma quase comoditização da salvação, que concedia graça de acordo com a lei da oferta e da procura: "Quero mais *disso*!".

"Natureza pura": natureza sem graça

O principal desacordo entre católicos romanos e protestantes na Idade Média dizia respeito às capacidades da natureza caída.[38] Os escolásticos empregavam o conceito de natureza pura para combater o ensino protestante da depravação total da natureza humana decaída. Os comentaristas da escolástica medieval tardia e de princípios da era moderna, quando estudavam Aquino, tendiam a seguir Caetano, insistindo em que a natureza humana decaída havia retido pelo menos a capacidade de receber a graça e cooperar com ela. Os reformadores contra-atacavam afirmando que quem está morto em seus pecados não pode nem sequer dizer: "Por favor, senhor, gostaria de um pouco mais (de graça)". Os católicos, então, acusaram os protestantes de não fazerem justiça à natureza (e à agência humana) ao afirmarem a "graça somente". Aqui não é o lugar para lidar com as complexidades dessa discussão. O que importa ressaltar é que alguns desses comentaristas católicos, no intuito de preservar a gratuidade da graça, postularam um reino da *natura pura* (natureza pura) que existiria por sua própria conta sem a graça: "Os escolásticos medievais e seus comentaristas tendiam a enfatizar a autonomia integral da natureza e da ordem natural".[39] Contudo, se concedermos à natureza um centímetro que seja, ela tomará para si um quilômetro. Curiosamente, Henri de Lubac, um dos grandes vultos que influenciaram o Vaticano II, foi quem primeiro chamou a atenção para a trajetória que levou da natureza pura confinada em si mesma ao secularismo moderno.[40] Isso complica o relato de Brad Gregory, discutido acima, que põe a culpa da secularização na Reforma. Vários teólogos católicos romanos importantes envolvidos no Vaticano II põem pelo menos parte da culpa nas leituras (na sua opinião) equivocadas de Aquino, feitas pela escolástica e pela neoescolástica.[41] No momento em que a natureza é compreendida como algo puro e autônomo, a graça se torna ontologicamente de "segunda ordem", e o resultado é o que Karl Barth corretamente descreveu como o "mal-estar" da teologia moderna.[42]

Nouvelle théologie*: a graça permeia a natureza (mediação ontológica)*

De Lubac liderou o ataque católico romano contra o ressurgimento do neoescolasticismo moderno e sua ideia de natureza pura com a publicação do seu *Surnaturel* [Sobrenatural], em 1946. De Lubac defendeu um *ressourcement* — a recuperação dos pais da igreja e a reinterpretação do que Aquino disse sobre a relação entre a natureza e a graça. Para De Lubac, a ideia de natureza pura está fadada ao fracasso, uma vez que o desejo de Deus está plantado no fundo da natureza humana.[43] A ideia neoescolástica de um reino sobrenatural, existente "fora e acima" da natureza, na verdade "contribui para o triunfo do ateísmo, ao tornar o sobrenatural supérfluo para a existência humana".[44] Para De Lubac, "humanismo secular" é uma contradição de termos, porque o ser humano *por natureza* anseia por Deus, que transcende a natureza. A ideia de uma ordem fechada da natureza não é nada mais do que uma ficção metafísica.

De Lubac e a *nouvelle théologie* (do francês, "nova teologia", embora o movimento se destaque mais pela recuperação da teologia patrística) diziam que o ser "natural" participa de Deus e é orientado em sua direção, ainda que esteja decaído. Seu objetivo, portanto, era o resgate de uma ontologia sacramental, uma concepção da realidade em que a graça é o mistério (e a realidade) subjacente à natureza.[45] Do mesmo modo que, na interpretação alegórica, o sentido natural "participa" de um sentido espiritual, na ontologia sacramental a natureza participa da graça. Nos dois casos, a relação entre natural e sobrenatural é sacramental: "A interpretação sacramental de sinal e realidade poderia também ser aplicada à relação entre natureza e sobrenatural".[46] De acordo com essa perspectiva, portanto, a graça é mediada não apenas pelos sacramentos oficiais, mas também pelo ser criado em geral (daí, *ontologia* sacramental). A igreja, não obstante, mantém um lugar privilegiado no grande esquema das coisas, porque a graça que a natureza medeia, em geral, concentra-se particularmente, e de maneira mais plena, nos sacramentos. "A Igreja Católica é a personificação — manifestação tangível, visível, material, social e concreta — da graça de Deus."[47]

A ironia é que os críticos do teólogo acham que ele exagera demais sua argumentação contra a dicotomia graça-natureza.[48] Se a natureza participa da graça, segue-se que esta é, em certo sentido, não extrínseca, mas intrínseca à natureza, e a graça sobrenatural disponível nos sacramentos é meramente um lembrete simbólico de uma redenção que é sempre/já manifesta: "Se a natureza humana está de tal modo em sintonia com o divino, a graça não precisa vir de *fora* até nós, por assim dizer, e nesse caso a divinização procede *de dentro*. Portanto, não é preciso que enfatizemos a singularidade de Jesus Cristo".[49] Peter

Leithart fala em nome de muitos protestantes quando, ao observar esse debate interno entre católicos, diz que o problema é que tanto os neoescolásticos quanto os detratores da sua *nouvelle* parecem atribuir a distância da humanidade em relação a Deus ao fato de ter sido ela criada, e não ao fato de ter pecado.[50] Pelo contrário: o problema não está em Deus (ou o sobrenatural) ser "externo" à criação, e sim no fato de que todo o reino da criação se alienou de Deus pelo pecado. Em outras palavras: a boa-nova do evangelho é que homens e mulheres podem se tornar filhos de Deus por adoção não porque a natureza humana, pela graça, tenha sido "elevada", mas porque os pecadores humanos (as pessoas), pela graça, foram perdoados.

Ontologia triúna e a economia da salvação

Da perspectiva dos que se preocupam em recuperar a ontologia sacramental — a ideia de que a natureza é orientada para o sobrenatural e dele participa —, a Reforma subestima a natureza ao sugerir que a graça não aperfeiçoa ou simplesmente completa a natureza, mas a restaura e transforma. Da perspectiva do cristianismo protestante puro e simples, é importante distinguir a graça da participação no ser (existência criada) da graça especial da participação em Cristo (existência baseada na aliança) e da graça posterior, associada à iluminação do Espírito. Em outras palavras, o evangelho de Jesus Cristo pressupõe uma ontologia da graça, consiste em uma economia da graça e prossegue em uma teleologia da graça.

Por que introduzir a ontologia — o estudo do *ser* — em um capítulo sobre a graça? Afinal de contas, os reformadores estavam preocupados com a soteriologia, e não com indagações a respeito do ser divino, e muito menos a respeito do ser em geral. Contudo, o presente desvio para a ontologia é necessário por três motivos: em primeiro lugar, para esclarecer a profundidade dos pressupostos teológicos que dão respaldo ao modo como os reformadores entendiam a graça e assim absolvê-los da acusação de terem, sem querer, secularizado o mundo; em segundo lugar, para esclarecer a natureza, o propósito e o ambiente da interpretação bíblica protestante pura e simples; em terceiro lugar, para preparar terreno para minha discussão posterior sobre o lugar da igreja no modelo (economia) da autoridade teológica.

Recorro aqui à observação de Graeme Goldsworthy de que "*o princípio da 'graça somente' nos aponta para a prioridade ontológica de Deus*",[51] com base na observação de Bavinck de que a graça não se opõe à natureza, e sim ao pecado,[52] e sobretudo à observação de Paulo, em Efésios 1, de que a graça de

Deus é o meio pelo qual Deus tudo resume em Cristo. “Ontologia” talvez seja o lema, mas a filosofia é conservada aqui em posição secundária; o lugar de honra — o assento do motorista — vai para a teologia: a autocomunicação triúna é a estrutura fundamental para o entendimento teológico de Deus e do evangelho. Conhecemos a vida perfeita e eterna de Deus somente através de sua representação (revelação) na economia da graça. O xis da questão, portanto, é que o *sola gratia* tem importância ontológica, e não simplesmente soteriológica: primeiro, ao nos ajudar a compreender melhor a liberdade de Deus em relação à natureza como seu Criador; e, segundo, ao nos ajudar a ver que os termos “Bíblia”, “interpretação da Bíblia” e “intérpretes da Bíblia” não se referem a entidades e processos naturais, mas a elementos de uma economia da graça. *Não* devemos ler a Bíblia como se lê outro livro qualquer, como se fosse um elemento da economia imanente da razão natural, mas com olhos e ouvidos abertos pela graça, abertos e operantes no domínio comunicativo do Deus triúno.[53]

Ontologia comunicativa: o fundamento triúno da graça

De que maneira o princípio da graça (*sola gratia*) nos aponta para a asseidade divina, a prioridade do ser de Deus? Como passamos da soteriologia para a ontologia? Paulo, em Efésios 1, nos dá uma pista reveladora: foi para o louvor da graça gloriosa de Deus que ele nos escolheu em Cristo “antes da fundação do mundo” (1.4). Em Cristo, pelo Espírito, os santos partilham de parte da vida de Deus, tornando-se co-herdeiros com o Filho da riqueza do Pai: “Nele também fomos feitos herança” (1.11), um tesouro constituído de “todas as bênçãos espirituais nas regiões celestiais” (1.3). O que obtemos exatamente? Todos os privilégios da filiação, tudo o que o Pai partilha com o Filho, graças ao “Espírito de adoção” (Rm 8.15).

Passamos da graça à ontologia porque, para explicar a salvação pela graça que temos em Cristo, é preciso primeiramente falar sobre a livre (i.e., não causada) ação de autocomunicação do Deus triúno: “A salvação vem da Trindade, se concretiza por meio da Trindade e nos leva de volta à Trindade”.[54] A salvação vem *da* Trindade: o que recebemos em Cristo é luz, vida e amor que caracterizam a vida eterna do Deus triúno. Nas palavras de John Webster: “As obras externas da santa Trindade são a representação ordenada do propósito absolutamente original e anterior de Deus Pai”.[55] A salvação ocorre *por meio* da Trindade e nos leva *de volta* à Trindade: as boas-novas anunciam que, por intermédio da obra do Filho e do Espírito, os que não são Deus são adotados na

vida divina e recebem o privilégio de chamar Deus de “Pai”. Na Oração Sacerdotal de Jesus, no Evangelho de João, ele diz a seu Pai: “[Tu] me amaste antes da fundação do mundo” (17.24). Isso é crucial. Diferentemente do que acreditam vários teólogos contemporâneos, Deus não *precisava* do mundo para ter algo que amar. Deus é amor (1Jo 4.8) — sempre foi, sempre será. Deus *é* amor, uma autodoação incessante e interpessoal do Pai para o Filho e do Filho para o Pai, no Espírito. São relações pessoais eternas — isso é ontologia trinitária.

A vida eterna de Deus em si mesmo é perfeita, composta de relações pessoais vibrantes: o Pai *gerando* o Filho, o Filho *sendo gerado*, e o Espírito *procedendo* do Pai e do Filho. As relações originárias eternas — paternidade, filiação, espiração — identificam a vida perfeita de Deus.[56] São esses os “movimentos” na Trindade imanente que dão sustentação à obra do Filho e do Espírito na história da salvação. O termo técnico é “processão”, uma autocomunicação divina *ad intra* (em contraste com as “missões” do Filho e do Espírito, que são autocomunicações *ad extra*). Contudo, há outras comunicações interpessoais na divindade além de relações de origem. Em primeiro lugar, o Filho desfruta também do amor do Pai na eternidade. Em segundo lugar, o Filho compartilha a vida do Pai: “Pois assim como o Pai tem vida em si mesmo, assim também concedeu ao Filho ter vida em si mesmo” (Jo 5.26). E, em terceiro lugar, o Filho partilha a luz do Pai e a comunicou a seus seguidores dando-lhes (soprando sobre eles) o Espírito Santo (Jo 20.22). Mais uma vez, a Oração Sacerdotal: “Agora, pois, glorifica-me, ó Pai, junto de ti mesmo, com a glória que eu tinha contigo antes que o mundo existisse” (Jo 17.5).

Os teólogos fazem bem em não especular sobre o ser imanente de Deus. Contudo, a Escritura autoriza certo grau de inferência ontológica, ao afirmar que Deus *é* luz, vida e amor desde antes da fundação do mundo. Há garantia bíblica para se pensar que a luz, a vida e o amor caracterizam o ser eterno de Deus — isto é, o que Pai, Filho e Espírito têm em comum, apesar de suas relações interpessoais distintas. Chamemos o compartilhamento do amor, da vida e da luz de Deus de *comunicação* triúna.[57] A Escritura descreve a luz do Pai, Filho e Espírito como um *fazer*, em relação ao qual nada maior pode ser concebido; uma atividade ininterrupta de comunicação gratuita e amorosa cujo começo e fim é a comunhão triúna — a relação eterna. Esse é o contexto ontológico profundo da mensagem do evangelho, ou seja, a mensagem de que Deus abriu espaço para que seres humanos fizessem parte de sua vida.

Deus não foi compelido a criar um mundo. Deus era plenamente Deus —

plenamente realizado em seu ser divino constituído de três pessoas — sem a ordem criada. Preservamos a gratuidade da graça nesse primeiro sentido de comunicação divina ao afirmar tão somente a perfeição antecedente da vida interior de Deus (i.e., a Trindade imanente). Isso, creio eu, é o que Goldsworthy tem em mente quando diz que o *sola gratia* nos remete à prioridade ontológica de Deus. O universo, incluindo-se aí o espaço e o tempo, existe unicamente por causa da graça da criação, uma livre iniciativa do Deus triúno, que já era completo em si mesmo. Essa renúncia espontânea — esse ato de amor primordial — é o pressuposto profundo do evangelho.

A Escritura fala com frequência da "graça de Deus", mas nunca diz "Deus *é* graça" da mesma forma como diz "Deus é amor" ou "Deus é luz". Essa omissão suscita uma indagação intrigante: Será que Deus é gracioso em relação a si mesmo? Claramente, Deus é a soma total de suas perfeições. A exemplo da providência, porém, a graça se refere apenas ao que é externo a Deus. O que é, então, a graça? Por um lado, sob a perspectiva do ato divino de criação, graça é a livre comunicação divina da luz, da vida e amor de Deus ao que, do contrário, não existiria de modo algum. Ao ser gracioso, Deus está sendo totalmente ele mesmo *com relação a outros que não merecem isso*. John Stott define graça como "amor que se importa, se inclina e resgata".[58] Este é o ponto ontológico: a graça não é um terceiro elemento qualquer entre Deus e o ser humano, uma substância ou poder sobrenatural infundido na natureza para aperfeiçoá-la. Pelo contrário, a graça é o dom da presença e da atividade benfazejas de Deus — isto é, a comunicação da luz, da vida e do amor de Deus àqueles que não têm direito a eles e tampouco têm direito algum a Deus.[59] Graça é Deus dando algo que não deve a ninguém. Graça é Deus em ação comunicativa *ad extra*. Graça é a Trindade econômica, o meio pelo qual Deus se oferece a outros, primeiro na criação e depois na redenção. Em termos mais simples, graça é o Deus triúno — Deus compartilhando seu amor paternal pela criação no Filho, por intermédio do Espírito.

Economia da aliança: efeitos históricos da graça

O que estava predestinado em Cristo para o louvor da graça de Deus vai além da criação e se tornou conhecido pelo plano proposto em Cristo, "um plano [*oikonomia*] para a plenitude dos tempos" (Ef 1.10, TA). Trindade "econômica" se refere à obra do Pai, Filho e Espírito que executam, no tempo, o plano concebido na eternidade.[60] Enquanto a graça criativa é o amor de Deus *ad intra* sendo derramado na atividade criativa, a graça salvadora é a vida de Deus *ad*

intra sendo livremente derramada *ad extra* em atividade redentora. O mistério da redenção, manifesto em Cristo, é que Deus partilha graciosamente sua vida perfeita com aqueles que não são perfeitos. A teologia bíblica acompanha a economia da redenção e se detém no desenrolar do plano de salvação de Deus na história, através de várias alianças, por intermédio do Filho e do Espírito.

A economia — as obras do Deus triúno na história do mundo — corresponde ao ser imanente de Deus. Por exemplo, as missões do Filho e do Espírito realizam no tempo a concepção e a processão eternas que caracterizam a Trindade imanente. Descrevi isso em outro lugar em termos teatrais: *os atos poderosos de Deus na história representam como num drama as perfeições da natureza divina e os efeitos do decreto de Deus*.[61] As missões do Filho e do Espírito são a representação, na história de Jesus, do que se passa eternamente na vida triúna de Deus, a saber, a comunicação da luz, da vida e do amor de Deus: "Deus *interpreta* sua perfeição".[62] Ele partilha sua vida, luz e amor eternos com aqueles que não têm nenhum direito sobre ele, e o faz simplesmente por sua bondade, sua liberdade e seu amor insondáveis. É desse modo que a Trindade (e sua ontologia comunicativa) serve de base adequada e necessária para o evangelho. A graça de Deus significa que Deus, ao mesmo tempo que permanece fiel a si mesmo, toma espontaneamente a iniciativa de partilhar de si mesmo ou de se comunicar àqueles que haviam lhe dado as costas.

Num sentido importante, a economia da graça começa com a criação porque, conforme vimos, Deus não tinha necessidade de criar. Além disso, tudo o que Deus faz é obra conjunta de Pai, Filho e Espírito. O fato de tudo ter sido feito por meio da Palavra eterna já é obra da renúncia divina: a criação começa com Deus compartilhando sua luz (Gn 1.3,4; Jo 1.3,4). De acordo com Jonathan Edwards, Deus criou o mundo para *comunicar a si mesmo*.[63] A criação não foi uma desculpa, por assim dizer, para que Deus dividisse sua vida com suas criaturas — seu conhecimento, amor e felicidade. A criação é basicamente um teatro para a glória de Deus, um lugar onde aqueles que não são Deus podem ver que Deus é Deus. A criação é a condição para o aparecimento da graça — comunicação triúna, autodoação divina — na história humana.

A graça de Deus é Deus se comunicando a outros de acordo com um plano que culmina no mistério de Jesus Cristo (Ef 3.9). Contudo, depois da queda de Adão, a graça ganhou um sentido complementar. Não é mais simplesmente uma questão da atividade autocomunicativa de Deus, porque os pecadores não podem suportar a presença de um Deus santo e justo (Is 6.5). O não santo, quando entra em contato com a santidade perfeita, incorre na ira divina e é por fim destruído

(2Sm 6.6,7). É preciso, portanto, definir a graça como algo que envolva mais do que a pura e simples atividade comunicativa: graça é a autodoação pessoal de Deus, que nós absolutamente não merecemos. É, de fato, maravilhoso participar do ser (graça criativa), mas é algo ainda mais maravilhoso quando criaturas decaídas participam de Cristo (graça redentora).

A história da graça em um mundo caído toma a forma de uma série de iniciativas pessoais por parte do Deus triúno em relação às criaturas humanas. Se detalho muito esse ponto, é para contrastar o que estou chamando de ontologia comunicativa com a ontologia sacramental. No caso da última, as criaturas estão relacionadas com Deus e sua graça simplesmente pelo fato de existirem. Há um elemento de verdade nisso, é claro. As criaturas dependem da graça sustentadora de Deus a todo momento para sua existência ininterrupta. Contudo, essa existência ainda não é o que a Escritura chama de "vida". A presença de Deus que comunica vida não é meramente uma questão de sustento metafísico (preservação da nossa existência genérica); trata-se, antes, de um estar por nós ativo. A Escritura conta a história de um Deus que toma a iniciativa da comunicação com pessoas específicas, as quais, por causa do pecado, se viram impedidas de ter um relacionamento normal com Deus. Em termos mais simples: as criaturas caídas são sustentadas por Deus no ser em geral, mas não desfrutam da comunhão de aliança para a qual foram criadas e que agora se acha disponível apenas para quem está em Cristo. A graça se manifesta mais propriamente aqui — isto é, no sentido mais conhecido da Reforma, de "favor imerecido" — porque a Escritura nos diz que Deus não abandonou suas criaturas humanas; em vez disso, ele tomou outras iniciativas comunicadoras de vida: "E o Verbo se fez carne e habitou entre nós" (Jo 1.14). Estar "em Cristo" é estar incluído gratuitamente na atividade comunicativa do Pai e do Filho por meio do Espírito, a vida triúna.

Várias das iniciativas comunicativas mais importantes foram *alianças*, juramentos solenes que criaram relações familiares entre o Senhor e um povo específico que, do contrário, estaria alienado de Deus. Contudo, a comunicação triúna mais importante é a Palavra encarnada: "A encarnação oferece maior graça, a graça da participação mais profunda na comunhão do Deus triúno".[64] A aliança da graça tem "um rei que *governa*, um povo que é *governado* e um domínio em que se *reconhece* a vigência do governo".[65] Se as criaturas compartilham da luz, da vida e do amor de Deus, isso não se dá simplesmente porque elas existem no reino animal, como uma sólida ontologia sacramental poderia sugerir, e sim porque responderam às iniciativas de comunicação

gratuitas de Deus com fé em Cristo e foram, portanto, transportadas para o reino do Filho (Cl 1.13). O cristão não participa simplesmente do ser: ele participa em Cristo. De acordo com a ontologia sacramental, os seres humanos participam do ser de Deus, assim como todas as entidades, em uma escala móvel: fé e obediência aproximam a pessoa daquilo que ela já tem. Temos de distinguir aqui a vida física (ser em geral) da vida espiritual (ser em Cristo) concedida aos que atendem à Palavra de Deus com fé e confiança. O ser humano existe e até mesmo prospera durante algum tempo por causa da graça comum, mas deve-se distinguir isso bíblica e teologicamente de favor especial (graça salvadora) que acompanha o estar em Cristo: "Se alguém está em Cristo, é nova criação" (2Co 5.17).

A economia da redenção revela as perfeições ontológicas de Deus. Começamos a compreender quem Deus é na eternidade a partir do que ele faz no tempo. A aliança por ele celebrada e, de modo especial, suas ações para preservá-la, mostram que Deus *é* fiel e verdadeiro (Êx 34.6,7). O amor de Deus *é* sua renúncia pessoal; a justiça de Deus *é* seu agir correto; a fidelidade de Deus *é* sua fidelidade à palavra. De modo semelhante, eu diria que a graça de Deus é o *brilho do seu rosto*. Essa expressão capta o duplo caráter da graça, tanto como disposição quanto como atividade.

Em primeiro lugar, disposição. Um dos termos hebraicos mais frequentes para "graça", *hēn*, tem uma conotação de favor que um inferior encontra perante os olhos de um superior. O termo é encontrado 43 vezes na expressão "encontrar graça perante os olhos de fulano" (e.g., "Noé, porém, encontrou graça aos olhos do SENHOR" [Gn 6.8]). A Septuaginta usa o termo grego *charis* para traduzir "graça". O texto de Números 6.25 apresenta o segundo aspecto da graça, sua atividade: "o SENHOR faça resplandecer o seu rosto sobre ti". O rosto representa a presença de Deus — o brilho, a bondade da sua presença.[66] O salmo 80 corrobora a conexão na expressão que se repete três vezes: "Faze resplandecer teu rosto, para que sejamos salvos!" (80.3,7,19). A presença e a atividade triúnas de Deus dão luz. Deus é luz (1Jo 1.5); Jesus Cristo é a luz do mundo (Jo 8.12); o Espírito é o brilho da luz do evangelho sobre a mente e o coração do homem (2Co 4.6). O rosto de Moisés brilhava quando ele desceu do monte Sinai "por ter Deus falado com ele" (Êx 34.29). O rosto de Deus não apenas brilha, como também fala: o Senhor disse a Abraão: "E farei de ti uma grande nação, te abençoarei" (Gn 12.2). Essa promessa abraâmica repousa no âmago da aliança da graça e está associada a um segundo termo hebraico, *hesed* (amor que dura para sempre), bondade da aliança especial de Deus. Calvino ressalta que essa

promessa é “gratuita”, e que essa graça é fundacional (i.e., ontologicamente anterior) à fé.[67]

Deus não estava de modo algum obrigado a fazer resplandecer seu rosto sobre a terra. É claro que, depois de seis dias de criação, ele pronunciou a expressão “muito bom”, e é seguro inferir que ele sorriu para a primeira família (Gn 1.28), mas pouco depois não havia muito por que sorrir. O pecado levou Adão e Eva a se esconderem da presença do Senhor (3.8), e a consequência final do pecado foi o banimento do jardim-templo do Senhor, até então um lugar de encontro e de diálogo divino-humano. Houve, porém, um distanciamento ainda maior de Deus. Caim, depois de matar o irmão, lamenta: “Também me esconderei da tua presença” (4.14), e dois versículos adiante lemos: “Então Caim saiu da presença do SENHOR” (4.16). Poucos capítulos adiante, ouvimos este veredito assustador: “A terra, porém, estava corrompida diante de Deus” (6.11). Até mesmo os filhos de Abraão — Israel, sua propriedade exclusiva — e seus reis reiteradas vezes fizeram “o que era mau aos olhos do SENHOR” (Dt 9.18; Jz 2.11; 1Rs 14.22). Isso não é secularização; é insurreição. Sim, há também tentativas absurdas de bajulação, mas é impossível que pecadores consigam o favor de Deus desse modo. A graça é a única coisa que não se pode obter exclusivamente com nossos recursos, por mais que nos esforcemos para isso.

Sola gratia. Deus coloca livremente em movimento tanto a criação quanto a redenção, sendo a última um processo de autocomunicação que se revelaria inexcedivelmente caro. Porque Jesus Cristo é a promessa gratuita de Deus encarnada, o amor que dura para sempre, o rosto resplandecente e a Palavra de Deus, próxima e pessoal, “cheia de graça e de verdade” (Jo 1.14; cf. Êx 34.6,7). Graças à obra redentora do Filho, o que era dele por natureza é do crente pela graça. É em Cristo que Deus sorri para nós como filhos adotados. O que Cristo comunica é seu status e relação filial, algo que jamais poderíamos obter por nossos próprios meios e esforços. Sabemos disso porque Israel tentou se colocar à altura dessa relação, mas não conseguiu: “Do Egito chamei meu filho” (Os 11.1). Em suma, a graça que Deus comunica é, em última análise, ele mesmo, e o faz unindo as pessoas a Cristo, por meio do Espírito. A Trindade é, portanto, o pressuposto ontológico do evangelho da graça. A graça nos remete à prioridade ontológica de Deus, à prioridade da presença e da atividade de Deus: seu rosto resplandecente.

A Escritura também se refere à graça “para descrever um dom específico de Deus que permite aos homens fazerem e serem o que, se deixados por conta própria, eles dificilmente conseguiriam fazer e ser”.[68] Os protestantes algumas

vezes têm escrúpulos de falar desse modo, especialmente se isso sugerir que a graça é alguma coisa que pode ser infundida na alma e com a qual as pessoas em seguida cooperam. Contudo, são muitos os casos em que não se pode simplesmente substituir "favor imerecido" e compreender o texto. Por exemplo, quando Paulo chegou à Acaia, ele "auxiliou muito os que, pela graça, haviam crido" (At 18.27). O favor imerecido de Deus, nesse trecho, opera uma mudança nas pessoas.

Aqui não é lugar para se fazer um inventário de todo tipo de graça que os teólogos consideram apropriado descrever (e.g., graça da conversão, preveniente, eficaz, cooperativa). Basta dizer que fazem parte da economia da graça não apenas o favor imerecido, como também os dons que nos tornam mais semelhantes a Cristo. O mais importante desses dons é o Espírito Santo (At 2.38; 10.45), ele mesmo o doador da vida e de outros dons espirituais (1Co 12.4-11; Hb 2.4). No fim das contas, a graça de Deus se refere tanto às iniciativas comunicativas, que estabelecem uma relação de aliança, como "aos dons que permitem que esse relacionamento se sustente".[69] A graça é o dom de Deus que nos capacita a nos tornarmos mais semelhantes a Deus.

Jesus Cristo é o rosto resplandecente de Deus em cuja luz (e por meio de cujo Espírito) a igreja vive e se move e tem sua existência. A graça pressupõe a ontologia triúna: a vida perfeita do Pai, do Filho e do Espírito, partilhando da sua luz, vida e amor entre si. A graça é essa vida perfeita de Deus voltada para fora, para a criação e para a igreja, a fim de atraí-las para dentro, para a vida do próprio Deus. Agostinho, o Doutor da Graça, disse que ela assume duas formas: luz em nossa mente e amor em nossos desejos — ou, em termos trinitários, a Palavra, que dirige nosso conhecimento, e o Espírito, que dirige nossas ações. Agostinho gostava especialmente de Romanos 5.5: "O amor de Deus foi derramado em nosso coração pelo Espírito Santo que nos foi dado".[70] Esse amor em nosso coração nos une àquele que é amor e nos permite vivenciar o amor de Deus ao amarmos o próximo como a nós mesmos.

Em suma, a graça, nesse segundo sentido redentor e econômico, é o dom da própria vida de Deus. O evangelho é a boa-nova de que o Pai adota os filhos de Adão ao uni-los a Cristo por meio do Espírito Santo. A Trindade imanente é, portanto, o pressuposto ontológico do evangelho, e o evangelho é a proclamação da Trindade econômica.[71]

Comunhão: o propósito final da graça

Pela graça fomos criados e "pela graça sois salvos" (Ef 2.5). Nós, que estávamos

mortos em nossos pecados, fomos ressuscitados — graças a Deus! —, mas com que propósito? Goldsworthy lembra que o evangelho "não é simplesmente 'perdão do pecado' e 'ir para o céu quando você morrer'. O evangelho é uma restauração de relacionamentos entre Deus, o homem e o mundo".[72] De acordo com Jonathan Edwards, "a grande coisa que Jesus Cristo comprou para nós foi a comunhão com Deus, que só é possível se tivermos o Espírito".[73] Podemos associar isso com a observação de Dietrich Bonhoeffer de que "a igreja é o novo desejo e o novo propósito de Deus para a humanidade".[74] O que liga todas as três respostas é a ideia de *comunhão*. O propósito final das iniciativas de comunicação gratuitas de Deus é a comunhão interpessoal, a bênção suprema da aliança: "Serei o vosso Deus, e vós sereis o meu povo" (Lv 26.12). Na comunhão da aliança, um cuida do outro.

Comunhão é essencialmente *participar da união*.[75] O propósito da graça de Deus é estabelecer um relacionamento unitivo: o *telos* do plano — a finalidade da *oikonomia* — é "unir todas as coisas nele [Cristo], coisas no céu e coisas na terra" (Ef 1.10, TA). Peter O'Brien identifica a reconciliação cósmica (coisas no céu) e a nova humanidade em Cristo, que reconcilia judeus e gentios (coisas na terra), como a mensagem central de Efésios.[76] Em Cristo, há "um novo homem em lugar de dois" (Ef 2.15). Em Cristo, Deus estabelece seu reino na terra: uma nação santa criada do que antes eram dois povos, um novo povo que está sendo erigido em templo vivo (2Co 6.16; 1Pe 2.5), um povo que é o lugar onde Deus agora reina. A célebre observação de Alfred Loisy de que "Jesus anunciou o reino e o que veio foi a igreja" implica uma discrepância entre os dois.[77] Contudo, se as pessoas são o lugar onde Deus reina, podemos ver a igreja como um sinal ou, talvez melhor, uma *parábola* do reino. A missão da igreja é comunicar aos confins da terra as boas-novas de que Jesus tornou possível aos pecadores a reconciliação e a comunhão com Deus.

O importante é que a salvação diz respeito a relações restauradas com Deus e com outras pessoas, e que a igreja é onde a salvação deve estar declaradamente à vista. A graça da atividade autocomunicante de Deus resulta na graça da comunhão: uma comunhão da Trindade, mas também dos santos. É tarefa especial do Espírito Santo criar uma "comunhão de diferentes" — ricos e pobres, homens e mulheres, judeus e gentios — unindo-os a Cristo.[78] O mistério da graça é o Deus triúno trabalhando em perfeita comunhão *in se* (em si mesmo) para estender essa comunhão *ad se* (além de si). Uma das maneiras pelas quais Deus estende sua comunhão aos santos é conformando-nos à imagem de Jesus Cristo, de modo que partilhemos a mente e o coração de Cristo. Esta é a tarefa

especial do Espírito Santo: de tal modo ministrar a vida de Cristo que nos faça crer nele; de tal modo ministrar a Palavra de Deus que ela habite ricamente em nosso coração (Cl 3.16). Conforme veremos abaixo, a graça iluminadora especial associada com o Espírito consuma uma comunhão face a face com o Cristo ressurreto, uma comunhão que faz brilhar nosso rosto e ilumina os olhos do coração (Ef 1.18).

Por fim, é importante observar que a comunhão, que é o *telos* do evangelho, tem uma expressão mais concreta: a finalidade da *oikonomia* (o plano de Deus) é o *oikos* (a casa de Deus). A Septuaginta usa o termo grego *oikos* mais de duas mil vezes, e em muitas dessas vezes o termo está associado ao tabernáculo ou templo, lugar de habitação ou "casa do Senhor" (e.g., Êx 23.19; 1Sm 3.15; 1Rs 8.11). Conforme já assinalaram Greg Beale e outros, os reis com frequência construíam templos para comemorar suas vitórias.[79] A vitória de Jesus na cruz resulta em um templo feito de pedras vivas (1Pe 2.4,5). A igreja, longe de ser um parêntese ou apêndice do plano divino, é, em vez disso, sua peça central. Paulo chama a igreja de "casa de Deus" (1Tm 3.15). Jesus é sua pedra fundamental e seu senhor (Hb 3.6). Reforçando, a *oikonomia* serve ao propósito da construção de um templo santo pelo Deus triúno, onde o Espírito une os crentes a Cristo para fazer deles um lugar de habitação adequado para Deus (Ef 2.19-22). Isso, porém, não é tudo. Conforme veremos nos capítulos seguintes, a igreja não é simplesmente o fim da economia graciosa de Deus, mas um meio contínuo de graça. Em particular, os superintendentes da igreja exercem a função de mordomos da casa de Deus (Tt 1.7; cf. 1Pe 4.10). O ministério de ensino da igreja é inerentemente um presente do Cristo ressurreto, uma parte importante da economia da graça (Ef 4.11-14). Recuperar o *sola gratia* é valorizar novamente a igreja e seu ministério de ensino como dom da graça.

O *sola gratia* para a Bíblia, para a igreja e para a autoridade interpretativa

Podemos agora extrair alguns princípios morais sobre o modo em que uma recuperação do *sola gratia* pode afetar a questão da autoridade interpretativa na leitura da Bíblia na igreja. Lembre-se do que faz a recuperação: ela olha para trás para seguir em frente. Os *solas* são recursos, algo a que recorremos para resolver problemas e continuar nossa missão de maneira mais eficaz — "socorro bem presente na angústia" (Sl 46.1). De modo especial, estamos olhando para o que os reformadores queriam dizer com *sola gratia* para seguir em frente criativamente e assim responder ao problema assinalado por Brad Gregory e Christian Smith: a secularização foi uma consequência involuntária da Reforma.

A crítica básica, uma vez mais, é que a ênfase da Reforma no *sola Scriptura* e no sacerdócio universal dos crentes dessacralizou a igreja, eliminando os intermediários eclesiásticos e tornando cada um uma autoridade independente na hora de determinar o que diz a Bíblia.

Este livro trata da crítica contemporânea da Reforma em diversos estágios. O *sola gratia* lida com a acusação de secularização, ao situar o intérprete bíblico e a interpretação na vasta economia da atividade comunicativa triúna. O *sola fide* e o *sola Scriptura* lidam com a acusação de ceticismo, ao tratar do princípio e do modelo, respectivamente, do que chamarei de economia da autoridade teológica. *Solus Christus* trata da acusação de cisma, ao se deter no sacerdócio real de todos os crentes, e esse é o contexto adequado para compreender o *sola ecclesia*. Por fim, *soli Deo gloria* volta ao local do crime — a divisão protestante em torno da ceia do Senhor — para lidar com o desafio da hiperpluralidade e divergência de interpretação na igreja.

Conforme mencionei previamente, não vejo os *solas* como doutrinas autônomas; vejo-os mais como *insights* teológicos de várias facetas da ontologia, epistemologia e teleologia do evangelho. O presente capítulo se debruça sobre a história da redenção (a Trindade econômica) como expressão fiel da vida perfeita do Deus triúno (a Trindade ontológica). Separei três movimentos distintos da graça divina: a graça primordial da criação, a graça redentora que nos une a Cristo e a graça santificadora que nos conforma à imagem de Cristo. Concluo agora apresentando algumas implicações da ontologia triúna e da economia da redenção para a questão que se encontra no âmago da nossa investigação: o conflito das interpretações bíblicas e das autoridades interpretativas.

Defenderei quatro teses organizadas em dois tópicos: em primeiro lugar, implicações do *sola gratia*, compreendido como princípio material que especifica o conteúdo da Escritura; em segundo lugar, implicações do *sola gratia*, visto como princípio formal que permite ler corretamente a Escritura. As teses apresentam a prática interpretativa dos “cristãos pura e simplesmente protestantes”, um conjunto cujo conteúdo não especificarei a esta altura. Minha esperança é que o perfil tenha sido suficientemente preenchido até o final do livro, de modo que o leitor possa saber com certeza se deseja, ou não, estar entre esses santos quando eles vierem marchando.

A graça como centro da interpretação bíblica (o princípio material: lendo para aprender Cristo)

1. Cristãos pura e simplesmente protestantes concordam que as muitas formas do discurso bíblico tomadas em conjunto formam uma história única das misericordiosas iniciativas de comunicação de Deus.

O *sola gratia* enfatiza as iniciativas de comunicação divina, os espontâneos e amorosos atos de renúncia pessoal e misericórdia da parte de Deus. Como tal, o *sola gratia* especifica de que se trata o cristianismo. Ele não é primordialmente um sistema de ideias, mas sim um relato sobre como o Criador se aproximou com ambas as mãos, Filho e Espírito, para erguer um mundo caído com um abraço amoroso. Esses atos se estendem pelos Testamentos e dão uma descrição unificada da identidade do Deus triúno: o Deus que tirou Israel do Egito é também aquele que levantou Jesus dos mortos. Esses dois atos são instrumentais para a execução do plano de salvação. A Escritura é essencialmente uma narrativa da atividade autocomunicadora e misericordiosa de Deus nas histórias de Israel e de Jesus Cristo por meio das quais o Pai adota um povo unindo-o a seu Filho pelo Espírito.

Os cristãos pura e simplesmente protestantes estão de acordo em relação às pessoas e aos eventos que compõem a história; esse é um ponto de fundamental importância, especialmente à luz dos desacordos em torno de inúmeras questões doutrinárias. Cristãos pura e simplesmente protestantes podem discordar sobre a forma exata de se ler a história e o que ela significa, mas não sobre os principais personagens e eventos. A distinção é importante. Uma coisa é discordar a respeito de um ou outro aspecto da história; outra coisa é discordar sobre aquilo de que trata a história. Conforme vimos, a história trata das iniciativas amorosas do Deus triúno para partilhar sua vida com criaturas humanas. Há um só evangelho (Gl 1.6,7), mas quatro Evangelhos, assim como há um só entendimento cristão protestante puro e simples da história do evangelho, mas várias interpretações denominacionais do seu sentido preciso. Até mesmo os autores do Novo Testamento contam a história de Jesus Cristo de maneiras diferentes, e, no entanto, todos contam a história de Jesus. Esse é o *sine qua non* da teologia cristã.

Portanto, os cristãos pura e simplesmente protestantes podem discordar, num aspecto ou outro, acerca do significado e da importância das palavras e atos de Deus, *mas não a ponto de mudar a história*. Isso era o que faziam os enganadores mencionados em 2João, ao se recusarem a confessar “que Jesus Cristo veio em corpo” (2Jo 7). Negar a encarnação é apagar o evento essencial da história, mudando efetivamente a história e transformando-a em outra coisa

diferente da autocomunicação de Deus e, com isso, colocando em curto-circuito a economia da graça. Tudo depende da distinção entre história e interpretação, o que, por sua vez, depende de uma distinção entre doutrinas de diferentes níveis no *ranking* dogmático, uma questão a que retornaremos em um capítulo posterior. A questão básica aqui é que os grandes dogmas da fé preservam a integridade da história da salvação ao especificar a identidade ontológica das *dramatis personae* divinas. Quem é Jesus? Ele é o Filho eterno de Deus em forma e natureza humanas, contudo de mesma natureza de Deus Pai. Há consenso universal em torno dessas verdades fundamentais. Em contrapartida, as principais confissões protestantes não apenas preservam a integridade da história, como também privilegiam certas questões doutrinárias que as distinguem de outros grupos protestantes. Com isso, tem-se às vezes a impressão de que doutrinas secundárias têm importância primordial.[80]

2. Cristãos pura e simplesmente protestantes concordam que a Bíblia trata fundamentalmente da graça que há em Jesus Cristo.

Isso pode parecer banal, mas não devemos subestimar sua importância, especialmente à luz do que eu disse acima sobre os enganadores. Não é pouca coisa chegar a um consenso interpretativo a respeito do que trata basicamente um texto. Lutero diz: "Se não compreendermos as coisas [*res*] que estão em discussão, não compreenderemos o sentido das palavras [*verba*]".[81] O que essas duas primeiras teses ressaltam é a função dos *solas* como "lugares de reunião", tópicos ou temas que proporcionam *insights* cruciais da história bíblica e a respeito dos quais há um acordo generalizado.[82] Vale a pena observar que, quando se toma fundamentalmente a Bíblia como um discurso sobre a graça de Deus revelada em Cristo, estamos seguindo a liderança interpretativa do próprio Jesus, que explicava sistematicamente sua pessoa e sua obra em referência ao Antigo Testamento como cumprimento das iniciativas comunicativas divinas anteriores: "E, começando por Moisés e todos os profetas, explicou-lhes o que constava a seu respeito em todas as Escrituras" (Lc 24.27). O *sola gratia* é um lembrete permanente de que a boa-nova está no âmago do cristianismo — a história do que o Deus triúno está fazendo em Jesus Cristo.

A graça como a estrutura de interpretação bíblica (o princípio formal: lendo na economia da graça)

3. Cristãos pura e simplesmente protestantes acreditam que a Bíblia, o processo de interpretação e os intérpretes fazem parte da economia triúna da graça.

A Bíblia é a Palavra de Deus viva e ativa, e não matéria inerte ou um corpo morto sobre o qual os intérpretes procedem a autópsias exegéticas. Confiar na própria capacidade inata de interpretação é sucumbir à tentação de uma "hermenêutica da glória" — isto é, à expectativa de que podemos descobrir a Palavra de Deus por meio de nossas habilidades exegéticas pessoais.

No meio acadêmico moderno, muitos leem a Bíblia, conforme dizia Benjamin Jowett, biblista de Oxford, "como um livro qualquer",[83] tanto que Michael Legaspi associa a ascensão moderna dos estudos bíblicos, uma disciplina para especialistas, à "morte" da Escritura.[84] No meio acadêmico, a interpretação bíblica é principalmente um trabalho descritivo cujo objetivo é explicar o que os autores da Bíblia queriam dizer em seu contexto histórico (com frequência, reconstruído). Os modernos estudiosos da Bíblia criaram uma "Bíblia acadêmica" — uma costura de textos escolhidos, destituídos de todas as propriedades escriturísticas, que nos dizem mais sobre as pessoas que escreveram, editaram e reuniram esses textos, e sobre a época em que viveram, do que outra coisa qualquer.[85] Hans Frei descreve a transição de Escritura para Bíblia acadêmica como um "grande retrocesso" para a hermenêutica: "A interpretação consistia em encaixar a história bíblica em um outro mundo, com outra história, em vez de incorporar aquele mundo à história bíblica".[86] Ler a Bíblia pelas lentes de uma estrutura de interpretação derivada de outro lugar que não a Escritura é o mesmo que inserir tanto o texto quanto o intérprete numa economia da crítica secular (natureza), e não na economia triúna da revelação (graça).[87] Foi essa prática, sustento, e não o cristianismo protestante puro e simples, que mais contribuiu para a secularização do texto bíblico e de sua interpretação.

O cristão protestante puro e simples aceita a Bíblia pelo que ela é: o resultado de uma iniciativa divina e o meio de dar prosseguimento à ação comunicativa de Deus. O cristão protestante puro e simples reconhece a Bíblia como discurso divino, e a si mesmo como aquele a quem o discurso foi dirigido. Isso também é graça — Deus comunica a si mesmo, gratuitamente, por meio de palavras dirigidas a nós, para estabelecer com isso relações de aliança — e a garantia para pensar de acordo com a ontologia comunicativa. John Piper indaga por que Paulo começa suas treze cartas com a expressão "graça *a vós*", mas

conclui com “a graça *esteja convosco*” (ou uma variação disso). Resposta: porque Paulo acredita que “a graça de Deus está sendo mediada aos leitores por meio de palavras — a verdade”.[88] O processo de interpretação é de graça para graça: é pela graça apenas que a Palavra é proferida e recebida, e é pela graça apenas que a Palavra habita ricamente conosco (Cl 3.16). Não é que a graça *aperfeiçoe* atos interpretativos naturais, tornando nossas capacidades interpretativas inatas muito melhores (como se poderia esperar da graça em uma ontologia sacramental); antes, ela *restaura* nos agentes interpretativos a retidão da mente e do coração e *reorienta* os atos interpretativos na direção do fim a que se propõem: receber Cristo em nosso coração e em nossa mente.

Reconhecer a Escritura como discurso misericordioso de Deus é entender a interpretação da Bíblia menos como procedimento que o leitor executa sobre o texto do que como um processo de formação espiritual que ocorre nele: “O uso que Deus faz das palavras da Escritura, de modo que sejam um instrumento de sua presença comunicadora, e nesse processo elas se tornem santas, tem seu objetivo e correspondente essencial na formação de um povo santo por Deus”.[89] Por meio de suas palavras, nasce um coração novo, ao qual Deus concede energia e orienta em direção ao céu.

Ler na economia da graça é deixar que o que a Bíblia é governe a maneira de alguém se aproximar dela. A Bíblia é a Escritura Sagrada; ao lê-la, entramos em terreno santo, isto é, no domínio da presença reveladora e redentora do Cristo ressurreto que subiu ao céu. John Webster censura a forma como o estudo da Escritura foi “desconectado” da atividade divina e da vida eclesial. É muito melhor, porque mais preciso, ver o leitor como habitante do “domínio da palavra”. A ênfase não está na hermenêutica — nossos princípios de leitura correta — mas no que Deus faz para formar leitores que leiam corretamente. Por exemplo, a clareza da Escritura não é uma função “dos poderes de esclarecimento do leitor racional comum”[90] em relação ao texto, mas da obra do Espírito Santo no leitor. Isso significa que temos de dar toda a atenção ao que o Senhor está nos dizendo na Escritura, em vez de tentar descobrir o que gostaríamos que ele tivesse dito. Na economia da graça, o cristão protestante puro e simples deve estar com os ouvidos atentos.[91]

Os intérpretes pura e simplesmente protestantes fazem parte da economia da graça como membros da igreja, o domínio da presença ressurreta de Cristo: “A intepretação da Escritura é atividade racional sob esse domínio”.[92] Os vários lares protestantes (comunidades interpretativas) são o lugar em que os hábitos corretos da interpretação teológica são mais bem formados e onde o fruto desses

hábitos aparece melhor. Tanto os hábitos quanto os frutos são uma função do efeito pretendido pela Escritura, que é o de ajudar a transferir leitores de sua existência pregressa no domínio das trevas para o reino da reconciliação: o reino de Deus, um reino de luz. A menção da luz nos leva a uma última tese.

4. Cristãos pura e simplesmente protestantes são intérpretes acolhidos na economia triúna da luz e que, portanto, leem a Bíblia como filhos da luz.

Tudo o que eu disse anteriormente sobre a ontologia, epistemologia e teleologia do evangelho (todas elas implícitas no *sola gratia*) pode ser dito novamente sob a perspectiva da luz. Este é um tópico rico ao qual pouca justiça posso fazer aqui. Em primeiro lugar, "Deus é luz" (1Jo 1.5), habita em "luz inacessível" (1Tm 6.16) e disse: "Haja luz" (Gn 1.3). Essa foi a mais básica iniciativa de comunicação — a graça da criação — um compartilhamento da luz de Deus por intermédio da criação do mundo. O fato de os seres humanos desfrutarem da luz física e espiritual é decorrência de sua fonte ontológica na graça triúna de Deus.

Em segundo lugar, "luz" se refere à graça redentora de Deus manifesta em Jesus Cristo. Jesus é tanto "a verdadeira luz, que ilumina a todo homem" (Jo 1.9), no sentido de que ele dá vida a todo aquele que vem ao mundo, quanto a "luz do mundo" (Jo 8.12; 9.5), a face brilhante de Deus que sorri para o povo que ele separou, aquele que é sua propriedade exclusiva.[93] Em Cristo, a luz que é também o Logos (Palavra), o Pai se deu a conhecer. A revelação em Cristo é o ponto alto da economia da iluminação. A Bíblia também faz parte da economia da iluminação, um atestado físico da luz do mundo e um meio de fazer prosperar o domínio dessa luz. Paulo fala da "luz do evangelho da glória de Cristo" (2Co 4.4), uma luz que brilha em nosso coração "para iluminação do conhecimento da glória de Deus" (2Co 4.6).

A luz ilumina; ela comunica conhecimento. Contudo, Calvino fala de uma "dupla iluminação": "Deus brilha sobre nós na pessoa do seu Filho pelo evangelho, mas isso seria vão, uma vez que somos cegos, a menos que ele iluminasse também nossa mente por meio de seu Espírito".[94] Isso nos leva à obra específica do Espírito ainda num terceiro momento da graça: a graça da iluminação. O Espírito faz resplandecer a luz de Cristo em nosso coração e em nossa mente, removendo o véu da ignorância (2Co 3.12-18) e fazendo de nós "filhos da luz" (Ef 5.8; 1Ts 5.5). A economia da graça, portanto, é toda ela uma

economia de luz, já que diz respeito ao brilho da face de Deus, em Cristo, por meio das Escrituras e do Espírito, o qual os ilumina; esse brilho é refletido no coração dos que se tornam um reino de luz (cf. Cl 1.13). A economia da luz, portanto, é a forma misericordiosa pela qual Deus administra o conhecimento e o entendimento da luz para a luz através da luz. A economia triúna da luz se refere tanto ao ato de transmitir o conhecimento de Deus (história da revelação), bem como à maneira como Deus nos livra do domínio das trevas e nos transporta para seu reino de luz (história da redenção). O Deus triúno é Senhor da sua luz. É a graça que faz com que a vida e a luz de Deus *ad intra* sejam derramadas *ad extra* sobre pecadores que não as merecem.

O Senhor tem sido misericordioso. A luz procede do Pai, por meio do Filho, e alcança seu fim no coração e na mente das pessoas pelo Espírito. O papel do Espírito na economia da luz é fundamental: ele inspira as Escrituras; ele nos garante que a Escritura é a Palavra de Deus; ele abre corações e mentes, de modo que as pessoas possam *ver* a luz (i.e., entender as Escrituras).[95] O termo tradicional é "iluminação", que se refere às "formas pelas quais a operação da inteligência da criatura é causada, preservada e dirigida pela luz divina, cujo brilho faz com que as criaturas compreendam".[96] Em termos simples: o Espírito capacita a recepção correta da comunicação divina (1Co 2.11-16). Em termos menos simples (na terminologia de John Owen): o Espírito é a principal causa eficiente da nossa compreensão da mente divina conforme revelada na Escritura. Segundo Owen, "o homem pode ter um conhecimento das *palavras* e do *significado* das proposições da Escritura, e não ter conhecimento algum das *coisas* nela projetadas"[97] — até que o Espírito manifeste esse conhecimento. Owen acha que a *forma* como o Espírito nos faz compreender requer o uso de nossas faculdades mentais, e que o *meio* pelo qual entendemos requer não apenas gramáticas e léxicos, mas também, o que é mais importante, a oração e a igreja — um ponto a que voltarei no capítulo 3.

Ler na economia da graça é ler com a face exposta à face de Deus que brilha sobre nós através do texto. "Porque Deus, que disse: Das trevas brilhará a luz, foi ele mesmo quem brilhou em nosso coração, para iluminação do conhecimento da glória de Deus na face de Cristo" (2Co 4.6). De acordo com Jonathan Edwards, "há uma diferença entre saber intelectualmente que o mel é doce e sentir sua doçura com o paladar".[98] A iluminação do Espírito não comunica simplesmente a intuição, mas a doçura da graça que há em Cristo. Além disso, a luz que emana da face de Cristo e que brilha nas Escrituras faz nosso rosto brilhar também: "O papel do Espírito — ou seu objetivo — na

interpretação é permitir que o intérprete compreenda o texto de tal modo que o texto transforme o intérprete na imagem de Cristo".[99] A iluminação do Espírito comunica o evangelho tão completamente que aquilo que existe em Cristo começa a existir em nós também.

A Palavra de Deus é "uma candeia que ilumina um lugar escuro" (2Pe 1.19). O comentário de Calvino é pertinente: "Sem a Palavra nada resta ao homem, senão trevas".[100] Só não estamos em trevas porque Deus, em sua graça, falou. E, pela palavra por ele falada, estamos sendo chamados "das trevas para sua maravilhosa luz" (1Pe 2.9). Cristãos pura e simplesmente protestantes leem a Escritura na economia da graça com o propósito de serem atraídos ainda mais para o alto, mais próximos daquela luz. O Espírito ilumina o fiel, abrindo-lhe os olhos para ver e ouvir a luz do mundo, a Palavra de Deus, que reluz no tecido canônico do texto: o favor imerecido de Deus que resplandece na face do Jesus bíblico.

---

1 Johnson, William Stacy. "Theology and the church's mission: Catholic, Orthodox, Evangelical, and Reformed", in: Wallace M. Alston Jr.; Michael Welker, orgs., *Reformed Theology: identity and ecumenicity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 67.

2 Embora tudo o que Deus faz seja obra das três pessoas, convém atribuir certas ações, ou aspectos delas, a pessoas divinas específicas com base no que observamos no desdobramento do plano de Deus (i.e., na economia divina). O termo técnico é "apropriação" divina, que Calvino define da seguinte maneira: "Ao Pai é atribuído o começo da atividade […] ao Filho […] a disposição ordenada de todas as coisas; mas ao Espírito é atribuído o poder e a eficácia dessa atividade" (*Institutes of the Christian religion*, edição de John T. McNeill, tradução para o inglês de Ford Lewis Battles, Library of Christian Classics 20-21 [Philadelphia: Westminster, 1960], I.13.18 [edições em português: *As institutas*, tradução de Waldyr Carvalho Luz (São Paulo: Cultura Cristã, 2006), 4 vols., e *A instituição da religião cristã*, tradução de Carlos Eduardo Oliveira; José Carlos Estêvão (São Paulo: Ed. Unesp, 2008)]).

3 Fred Sanders, *The deep things of God: how the Trinity changes everything* (Wheaton: Crossway, 2010), p. 25.

4 Johnson, "Theology and the church's mission", p. 69.

5 Também conhecido como o "cisma ocidental" (1378-1417). O primeiro grande cisma (1054) separou Roma (o catolicismo ocidental) de Bizâncio (ortodoxia oriental). Veja Howard Kaminsky, "The great schism", in: Michael Jones, org., *The new Cambridge medieval history* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), vol. 6: *c. 1300-c. 1415*, p. 674-98; e Henry Chadwick, *East and West: the making of a rift in the church; from apostolic times until the Council of Florence*, Oxford History of the Christian Church (Oxford: Oxford University Press, 2003).

6 Veja Robert Kolb, "Melanchthon's doctrinal last will and testament: the *responsiones ad articulos Bavaricae inquisitionis* as his final confession of faith", in: Irene Dingel et al., orgs., *Philip Melanchthon: theologian in classroom, confession, and controversy* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), p. 141-60, esp. p. 147-8.

7 "Para Lutero, a igreja foi criada pela presença viva de Cristo através de sua palavra, o evangelho" (Paul D. L. Avis, *The church in the theology of the Reformers* [Atlanta: John Knox, 1981], p. 3).

8 Em outras palavras: Lutero entendeu Romanos 1.17 como a "retidão ativa" (o fazer humano correto) que Deus exige de nós, em contraste com a "retidão passiva" (consequência do fazer correto de Deus) que

nos é concedido por meio da fé na obra redentora de Cristo.

9 Oswald Bayer, *Martin Luther's theology: a contemporary interpretation*, tradução para o inglês de Thomas H. Trapp (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), p. 53.

10 Citado em Roland Bainton, *Here I stand: a life of Martin Luther* (New York: Mentor, 1950), p. 49-50.

11 Para mais informações sobre o entendimento que Lutero tinha dos tipos de retidão, veja Robert Kolb; Charles P. Arand, *The genius of Luther's theology: a Wittenberg way of thinking for the contemporary church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), p. 26-9, 35-7.

12 Calvin, *Institutes*, I.2.1.

13 Brian A. Gerrish, *Grace and gratitude: the Eucharistic theology of John Calvin* (Minneapolis: Fortress, 1993), p. 20.

14 Martin Luther, *Martin Luther's basic theological writings*, organização de Timothy F. Lull (Minneapolis: Fortress, 1989), p. 27.

15 "Heidelberg disputation" (1518), in: ibidem, p. 41.

16 Os teólogos reformados demonstram certa ambivalência em relação à teologia natural. Paulo fala do "que se pode conhecer sobre Deus" (Rm 1.19). Contudo, os calvinistas defendem, primeiramente, que tal conhecimento (i.e., da existência e do poder de Deus) não é salvador e, em segundo lugar, que ele foi corrompido pelo pecado ("fúteis […] especulações", Rm 1.21) e, portanto, precisa ser corrigido pelos "óculos" da Escritura. Veja tb. Richard A. Muller, *Post-Reformation reformed dogmatics: the rise and development of reformed orthodoxy, ca. 1520 a ca. 1725*, 2. ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 1:270-310. Observe especialmente sua conclusão: "Revelação sobrenatural […] uma forma de saber concedida misericordiosamente, propicia o contexto dentro do qual qualquer outro conhecimento é compreendido, em última análise" (p. 310).

17 Ludwig Feuerbach, *The essence of Christianity*, tradução para o inglês de George Eliot (Buffalo: Prometheus, 1989), p. 204.

18 "Heidelberg disputation", in: Luther, *Basic theological writings*, p. 44.

19 Sigmund Freud, *The future of an illusion*, organização e tradução para o inglês de James Strachey (New York: W. W. Norton, 1989).

20 Carl R. Trueman, *Reformation: yesterday, today and tomorrow* (Ross-shire: Christian Focus, 2011), p. 25.

21 Kolb; Arand, *Genius of Luther's theology*, p. 175.

22 Veja Oswald Bayer, "Luther as an interpreter of Holy Scripture", in: Donald K. McKim, org., *The Cambridge companion to Martin Luther* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 76-7.

23 Bayer, *Martin Luther's theology*, p. 69.

24 Oswald Bayer, *Theology the Lutheran way*, tradução para o inglês e organização de Jeffrey G. Silcock; Mark C. Mattes (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), p. 36.

25 Martin Luther, "Heidelberg disputation", in: Luther, *Basic theological writings*, p. 16.

26 Martin Luther, "The freedom of a Christian", in: Luther, *Basic theological writings*, p. 600.

27 Martin Luther, "A brief instruction", in: Luther, *Basic theological writings*, p. 106.

28 Martin Luther, "The distinction between the Law and the Gospel: a sermon preached on January 1, 1532", tradução para o inglês de Willard L. Burce, *Concordia Journal* 18, n. 2 (1992): 153.

29 Martin Luther, "The Babylonian captivity of the church", in: Luther, *Basic theological writings*, p. 294.

30 Oswald Bayer data o *insight* fundamental de Lutero em seu *For the investigation of truth and for the comfort of troubled consciences* (1518), em que ele examina o que acontece quando o sacerdote diz: "Eu absolvo teus pecados". Veja a discussão em Bayer, "Luther as an interpreter of Holy Scripture", p. 75-6.

31 Bayer, *Martin Luther's theology*, p. 52.

32 Alguns comentaristas reconhecem que a tapeçaria sacramental começou a esgarçar durante o nominalismo de fins do período medieval, mas, não obstante, culpam os reformadores por não fazerem o bastante para impedir ou reverter o processo [veja, e.g., Boersma, *Heavenly participation: the weaving of a*

sacramental tapestry (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), cap. 5].

33 Veja tb. Charles Taylor, *A secular age* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2007) [edição em português: *Uma era secular*, tradução de Nélio Schneider; Luiza Araújo (São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010)]; e James K. A. Smith, *How (not) to be secular: reading Charles Taylor* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014).

34 A frase é de Stephen Long em *Saving Karl Barth: Hans Urs von Balthasar's preoccupation* (Minneapolis: Fortress, 2014), p. 54. No contexto, a diferença consiste em saber se a teologia trabalha de acordo com uma analogia do ser (*analogia entis*) ou uma analogia da fé (*analogia fidei*). O que está em jogo é a forma como o teólogo fala da relação entre o Criador e a criação.

35 Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, questão 1, artigo 8, objeção 2. As traduções são da *Summa theologica*, tradução para o inglês de Fathers of the English Dominican Province (Westminster: Christian Classics, 1981), 5 vols. [edição em português: Tomás de Aquino, *Suma teológica*, tradução de Aldo Vannuchi et al. (São Paulo: Loyola, 2006), 9 vols.].

36 Aquinas, *Summa theologiae* I.II, questão 112, artigo 1.

37 Veja, de Caetano, *Commentary on Saint Thomas' "Summa theologiae"* (1540).

38 Veja tb. Gregg R. Allison, *Roman Catholic theology and practice: an Evangelical assessment* (Wheaton: Crossway, 2014), p. 46-55.

39 Edward T. Oakes, "Prefácio", in: Andrew Dean Stafford, *Nature and grace: a new approach to Thomistic ressourcement* (Eugene: Pickwick, 2014), p. ix.

40 "De Lubac percebeu que tal ênfase em uma ordem natural autônoma era algo perfeitamente natural na casa do secularismo" (ibidem).

41 Nem todos os católicos romanos contemporâneos concordariam. Steven A. Long critica De Lubac e Von Balthasar por abandonarem a hipótese de Aquino de que o ser humano poderia ter sido criado sem a graça sobrenatural ou sem um fim sobrenatural. Veja Long, Natura pura: *on the recovery of nature in the doctrine of grace* (New York: Fordham University Press, 2010).

42 Karl Barth, *Church dogmatics* I/1, organização de G. W. Bromiley; T. F. Torrance, tradução para o inglês de G. W. Bromiley (Edinburgh: T&T Clark, 1975), p. xiii. No contexto, a angústia secular que Barth tem em mente é aquela forma de conhecimento de Deus associada à analogia do ser (*analogia entis*), segundo a qual podemos conhecer a Deus inferindo como ele é com base em seu pálido reflexo nas entidades da criação.

43 Henri de Lubac, *Surnaturel: études historiques* (Paris: Aubier, 1946).

44 Peter J. Leithart, *Athanasius* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), p. 106.

45 No esquema da natureza pura, a graça é "extrínseca", mas, de acordo com o caráter intrínseco sacramental-ontológico, tudo está sempre/já sob a graça. Outro teólogo católico romano, Karl Rahner, propôs o conceito de um "existencial sobrenatural" para explicar como o ser humano é, por sua própria constituição, aberto para receber a graça, quer a fé esteja presente, quer não.

46 Boersma, Nouvelle théologie *and sacramental ontology: a return to mystery* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 7.

47 Allison, *Roman Catholic theology*, p. 45. Aqui, Allison segue de perto Leonardo De Chirico, *Evangelical theological perspectives on post-Vatican II Roman Catholicism* (Bern: Peter Lang, 2003).

48 Para um resumo do debate, veja Fergus Kerr, *Twentieth-century Catholic theologians* (Oxford: Blackwell, 2007), p. 47-86. Veja tb. a discussão in: Serge-Thomas Bonino, org., *Surnaturel: a controversy at the heart of twentieth-century thomistic thought* (Washington: Catholic University of America Press, 2007).

49 Oakes, "Prefácio", in: Stafford, *Nature and grace*, p. x. Veja tb. Lawrence Feingold, *The natural desire to see God according to St. Thomas and his interpreters*, 2. ed. (Washington: Catholic University of America Press, 2004).

50 Leithart, "Residual extrinsicism", *First Things*, May 28, 2014, disponível em: http://www.firstthings.com/blogs/leithart/2014/05/residual-extrinicism.

51 Goldsworthy, *Gospel-centered hermeneutics: foundations and principles of Evangelical biblical interpretation* (Downers Grove: IVP Academic, 2006), p. 47.

52 Herman Bavinck, *Reformed dogmatics*, organização de John Bolt, tradução para o inglês de John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 1:361 [edição em português: *Dogmática reformada*, tradução de Vagner Barbosa (São Paulo: Cultura Cristã, 2012)].

53 É o que pensa John Webster: "A Bíblia, seus leitores e seu trabalho de interpretação têm seu lugar no domínio da Palavra de Deus, a esfera da realidade em que o Cristo glorificado está presente e fala com clareza sem paralelo […] e por meio do seu Espírito concede poderes de raciocínio e de vontade, de modo que possam ser vivificados pela convocação à vida inteligente sob a Palavra" (*The domain of the Word: Scripture and theological reason* [London: Bloomsbury T&T Clark, 2012], p. viii).

54 Sanders, *Deep things of God*, p. 10.

55 Webster, *Domain of the Word*, p. 7.

56 Veja John Webster, "God's perfect life", in: Miroslav Volf; Michael Welker, orgs., *God's life in Trinity* (Minneapolis: Fortress, 2006), p. 143-52.

57 Para uma discussão mais detalhada do conceito de comunicação triúna, veja Kevin J. Vanhoozer, *Remythologizing theology: Divine action, passion, and authorship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 259-71.

58 John R. W. Stott, *Christ the controversialist: a study in some essentials of Evangelical religion* (Downers Grove: InterVarsity, 1970), p. 214.

59 Compare a observação de John Barclay sobre a natureza do "dom": "Um dom pode ser não condicionado (isento de condições prévias em relação ao recipiente) sem ser ao mesmo tempo *incondicional* (livre de expectativas de que o recipiente ofereça algum 'retorno')" (*Paul and the gift* [Grand Rapids: Eerdmans, 2015], p. 562).

60 J. I. Packer descreve a economia como o "plano sem igual, colossal e formidável de Deus" (*Taking God seriously: vital things we need to know* [Wheaton: Crossway, 2013], p. 36).

61 Kevin J. Vanhoozer, *Faith speaking understanding: performing the drama of doctrine* (Louisville: Westminster John Knox, 2014), p. 75-82 [edição em português: *Encenando o drama da doutrina: teologia a serviço da igreja*, tradução de A. G. Mendes (São Paulo: Vida Nova, 2016)].

62 Webster, "God's perfect life", p. 147.

63 Edwards, *The works of Jonathan Edwards*, organização de Thomas A. Schafer (New Haven: Yale University Press, 1994), vol. 13: *The "miscellanies"*, p. 277.

64 Leithart, *Athanasius*, p. 111.

65 Graeme Goldsworthy, *Gospel and Kingdom: a Christian interpretation of the Old Testament* (Exeter: Paternoster, 1981), p. 53.

66 Na Escritura, "ver o rosto" é estar na presença de alguém ou se colocar na presença dessa pessoa (cf. Gn 32.30; Et 1.14; At 20.25).

67 Calvin, *Institutes*, III.2.24.

68 Peter Groves, *Grace: the cruciform love of God* (London: Canterbury, 2012), p. 4.

69 Ibidem, p. 16.

70 Veja Augustine, *A treatise on the grace of Christ and on original sin*, tradução para o inglês do dr. Holmes (London: Aeterna, 2014), livro 1, cap. 27.

71 Walter Kaspar diz coisa parecida a respeito da ontologia e da economia da graça: "Somente se Deus for, intrinsecamente, amor autocomunicante poderá ele comunicar externamente como aquele que já é. […] Na misericórdia de Deus, o amor eterno autocomunicante do Pai, Filho e Espírito Santo se reflete e é revelado" (*Mercy: the essence of the gospel and the key to Christian life* [New York: Paulist, 2013], p. 93).

72 Goldsworthy, *Gospel and Kingdom*, p. 122.

73 Edwards, "Miscellany no. 402", in: *Works of Jonathan Edwards*, vol. 13: *The "Miscellanies"*, p. 466.

74 Dietrich Bonhoeffer, Sanctorum communio*: a theological study of the sociology of the church*, organização de Clifford J. Green, tradução para o inglês de Reinhard Krauss; Nancy Lukens, Dietrich Bonhoeffer Works 1 (Minneapolis: Fortress, 1998), p. 141.

75 Para uma discussão mais aprofundada, veja Vanhoozer, *Remythologizing theology*, p. 283-8.

76 Peter T. O'Brien, *The letter to the Ephesians*, Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids:

Eerdmans, 2009), p. 58, 62. Chrys Caragounis diz que os poderes representam “as coisas do céu”, enquanto a igreja representa “as coisas da terra” (*The Ephesian* mysterion: *meaning and content* [Lund: Gleerup, 1977], p. 144-6).

77 Loisy, *L’évangile et l’église*, 2. ed. (Bellevue: Chez L’Auteur, 1903), p. 155.

78 Veja Scot McKnight, *A fellowship of differents: showing the world God’s design for life together* (Grand Rapids: Zondervan, 2014).

79 G. K. Beale, *The temple and the church’s mission: a biblical theology of the dwelling place of God* (Downers Grove: IVP Academic, 2004).

80 Estou ciente de que a doutrina secundária de uma pessoa (ou denominação) é a verdade primordial e mais querida de outra. O curioso é que para Paulo as coisas “mais importantes” eram, entre outras, a morte de Jesus pelos nossos pecados e sua ressurreição ao terceiro dia (1Co 15.3,4) — eventos de uma história, em vez de interpretações particulares desses eventos. Contudo, admito também que certas doutrinas, como a justificação pela fé, têm papel importante na proteção contra interpretações equivocadas da história. Voltarei à questão do *ranking* dogmático no cristianismo protestante puro e simples mais adiante.

81 Citado em Martin H. Franzmann, “Seven theses on Reformation hermeneutics”, *Concordia Journal* 36, n. 2 (2010): 120.

82 Tratarei dos desacordos de interpretação no cap. 5, onde veremos que o cristianismo protestante puro e simples é uma unidade na diversidade. Veja tb. W. David Buschart, *Exploring Protestant traditions: an invitation to theological hospitality* (Downers Grove: IVP Academic, 2006), esp. p. 255-75.

83 Benjamin Jowett, “On the interpretation of Scripture”, in: *The interpretation of Scripture and other essays* (London: George Routledge & Sons, 1907), p. 1-76.

84 Veja Michael C. Legaspi, *The death of Scripture and the rise of biblical studies* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

85 Ibidem, p. 7.

86 Hans W. Frei, *The eclipse of biblical narrative: a study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974), p. 130.

87 Veja tb. Mark Alan Bowald, *Rendering the Word in theological hermeneutics: mapping divine and human agency* (Aldershot: Ashgate, 2007), cap. 1.

88 John Piper, “Feed the flame of God’s gift: unashamed courage in the gospel (2Timothy 1.1-12)”, in: D. A. Carson, org., *Entrusted with the gospel: pastoral expositions of 2 Timothy* (Wheaton: Crossway, 2010), p. 19.

89 Murray Rae, “On reading Scripture theologically”, *Princeton Theological Review* 14, n. 1 (2008): 23.

90 Webster, *Domain of the Word*, p. 23.

91 É o que pensa Webster: “Seja o que for que a igreja faça com a Santa Escritura, seus atos de leitura, entendimento e interpretação têm valor apenas enquanto modos de atenção” (ibidem, p. 45).

92 Ibidem, p. 47.

93 A exemplo da graça, temos de fazer distinção entre a ontologia, a economia e a teleologia da luz de Deus.

94 Comentário sobre 2Coríntios 4.6, in: John Calvin, *The Second epistle of Paul the Apostle to the Corinthians and the epistles to Timothy, Titus, and Philemon*, tradução para o inglês de T. A. Small (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), p. 57.

95 Veja tb. Kevin J. Vanhoozer, “The spirit of light after the age of enlightenment: renewing/reforming pneumatic hermeneutics via the economy of illumination”, in: Jeffrey Barbeau; Beth Felker Jones, orgs., *Spirit of God: Christian renewal in the community of faith* (Downers Grove: InterVarsity, 2015), p. 149-67.

96 Webster, *Domain of the Word*, p. 50.

97 John Owen, *Causes, ways, and means of understanding the mind of God*, organização de Thomas Russell, Works of John Owen 3 (London: Richard Baynes, 1826), p. 418.

98 Jonathan Edwards, “A divine and supernatural light”, in: Wilson H. Kimnach; Kenneth P. Minkema; Douglas A. Sweeney, orgs., *The sermons of Jonathan Edwards: a reader* (New Haven: Yale University Press, 1999), p. 126.

99 Gary L. Nebeker, “The Holy Spirit, hermeneutics, and transformation: from present to future glory”, *Evangelical Review of Theology* 27, n. 1 (2003): 47.

100 Comentário sobre 2Pe 1.19, in: John Calvin, *Commentaries on the Catholic Epistles* (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1855), p. 388.

2
SOMENTE A FÉ

O PRINCÍPIO DE AUTORIDADE DO PROTESTANTISMO PURO E SIMPLES

No capítulo anterior, eu disse que a recuperação da “graça somente” nos coloca em sintonia com a maneira pela qual o Deus triúno partilha sua luz, vida e amor conosco em Jesus Cristo, por meio do Espírito. Exegetas e teólogos do protestantismo puro e simples não trazem apenas suas capacidades naturais para abordar a Escritura; antes, participam da economia da graça (e, conforme veremos, em uma economia da autoridade interpretativa). Meu principal argumento foi de que o *sola gratia* refuta eficazmente a acusação de que os reformadores “naturalizaram” a interpretação bíblica. Essa foi a razão pela qual analisamos o contraste que Lutero faz da teologia da glória com a teologia (e hermenêutica) da cruz. O que ilumina a Escritura não é a luz da razão autônoma, e sim a luz que se origina do Pai, resplandece no Filho (Hb 1.3) e penetra no coração e na mente pelo Espírito. Não se pode, portanto, largar a culpa pela secularização na soleira da porta dos reformadores.

Examinaremos agora a acusação de que a Reforma, sem querer, deu à luz o ceticismo, a crise do conhecimento (epistemologia). Analisaremos em particular a acusação de Richard Popkin de que o novo critério de conhecimento de Lutero foi “que a consciência é compelida a crer pela leitura da Escritura”.[1] Cristãos pura e simplesmente protestantes precisam fazer mais do que “deixar sempre sua consciência ser seu guia”: a Escritura é suficiente, conforme veremos no próximo capítulo, mas não podemos dizer o mesmo de uma abordagem hermenêutica de Grilo Falante.[2] Portanto, qual o papel da fé na interpretação bíblica, e de que modo ela se relaciona com os ditames da consciência? Será que a fé santifica a subjetividade, nos dá acesso a um tipo especial de objetividade ou

abre espaço para a intersubjetividade? De que modo a fé somente compensa a perda da autoridade externa (o magistério da igreja) na interpretação bíblica? Aqui também Graeme Goldsworthy nos ajuda a identificar o que está em risco na teologia: "*O princípio da 'fé somente' nos remete à incapacidade ontológica do pecador e à prioridade epistemológica do Espírito Santo*".[3] Assim como a salvação é pela graça somente, o mesmo ocorre com o conhecimento de Deus, pela fé. A tarefa do presente capítulo consiste em defender a tese de que os reformadores anteciparam, ainda que não tenham desenvolvido plenamente, o que podemos chamar de um "fundacionalismo testemunhal modesto", de um tipo que veio a se concretizar apenas recentemente, por exemplo, na obra do filósofo cristão pura e simplesmente protestante Alvin Plantinga.

Sola fide: o que os reformadores queriam dizer *O* insight *básico: salvos pela fé*

"Porque pela graça sois salvos, por meio da fé, e isto não vem de vós, é dom de Deus; não vem das obras, para que ninguém se orgulhe" (Ef 2.8,9). "O justo viverá pela fé" (Rm 1.17). O *insight* de Lutero sobre o significado da justificação e da salvação foi, possivelmente, o catalisador crucial da Reforma. Seu entendimento a esse respeito adveio inicialmente do ensino do cristianismo medieval tardio de que, embora Deus conceda sua graça, cabe a cada um tomar posse dela e correr com ela (obra) — esforçar-se para melhorar essa graça e merecê-la cada vez mais. Infelizmente, Lutero não tinha certeza de que havia corrido uma distância suficiente, nem se a velocidade era suficiente. Como se sabe muito bem, o ponto crucial da virada veio quando Lutero descobriu que nossas obras não nos "tornam justos"; é Deus que "declara justos" (i.e., inocentes) os que, pela fé, confiam no que Deus fez por eles em Cristo, e não no que podem fazer por si mesmos. Lutero passou a acreditar que o propósito principal da lei era nos convencer de nossa total impotência em relação ao projeto de nos tornar aceitáveis para Deus. Qualquer coisa que nos faça sentir confiança em nós mesmos é, em última análise, obra da lei. Nossos esforços intelectuais também estão incluídos aí, as "obras" da mente, um *insight* que levou teólogos luteranos do século 20, como Rudolf Bultmann (veja abaixo) a estabelecer uma conexão entre dois aspectos da justificação: soteriológico e epistemológico.

Os teólogos luteranos passaram a ver a justificação como "o artigo por meio do qual a igreja se mantém ou cai".[4] Philip Schaff se refere à justificação pela fé como "princípio material" da Reforma e síntese do evangelho.[5] Ele é

basicamente a recuperação da doutrina de Paulo segundo a qual Deus nos declara justos exclusivamente pelos méritos de Cristo e pela fé somente. Nos últimos tempos, a doutrina da justificação tem causado bastante agitação. Aqui não é o lugar para reproduzir a discussão sobre quem compreendeu melhor Paulo: os reformadores ou os teólogos da Nova Perspectiva. Já me ocupei disso em outro lugar.[6] O que podemos dizer é que Paulo não está se referindo ao legalismo judaico especificamente, e sim à tendência mais radical e disseminada de os pecadores tentarem se justificar moral ou intelectualmente. Em contextos não teológicos, "justificação" significa "demonstrar ou provar que estamos certos ou que somos sensatos". Há uma tendência contumaz do ser humano de tentar justificar suas crenças e comportamentos por meio de obras, especialmente por meio da obra da racionalização. A primeira tentativa de Lutero de se justificar perante Deus foi um caso paradigmático de racionalização que podemos facilmente associar à teologia da glória.

A justificação pela fé não é simplesmente uma doutrina, mas um momento fundamental na história de como Deus perdoa pecados e restaura o relacionamento com a criatura humana caída. Sendo assim, a justificação é um momento fundamental na economia da graça. De acordo com John Barclay, a atividade de Deus em Cristo é graça pura (2Co 9.15).[7] Justificação não é ter que se tornar justo, muito menos é uma recompensa pela justiça alcançada. Trata-se, isto sim, de uma *concessão* de justiça (de ter a posição correta, de ter o relacionamento correto): é um dom divino imerecido que revoluciona e descarta todo esquema e conceito de valor, seja ele o esforço moral humano (a perspectiva luterana tradicional das obras da lei), seja a etnicidade (a Nova Perspectiva).[8] Barclay diz que a teologia da graça de Paulo não tem em vista simplesmente a transformação individual, mas a formação de comunidades. A preocupação principal no presente contexto não é com a justificação em si, mas com o *sola fide* e, de modo especial, com o papel da fé em relação à Palavra e ao Espírito nos debates acerca da autoridade e da verdade. O ponto a assinalar é que Cristo é o dom de Deus, e que esse dom — estar em Cristo — é recebido exclusivamente pela fé.[9]

A fé é o meio pelo qual o crente se apropria pessoalmente dos benefícios da obra de Cristo; é a forma pela qual tomamos posse de Cristo, a forma pela qual tudo o que ele é e fez se torna nosso. Calvino define a fé como "um conhecimento firme e seguro da benevolência divina para conosco, alicerçado na verdade da promessa concedida livremente em Cristo, revelada à nossa mente e selada em nosso coração pelo Espírito Santo".[10] A fé não deriva de nada que

exista dentro de nós — como se a credulidade fosse uma virtude que Deus então recompensa —; antes, ela é uma resposta à mensagem do evangelho efetuada pela Palavra (proclamação do evangelho) e pelo Espírito (1Co 12.3; 1Ts 2.13). De fato, a fé "é a principal obra do Espírito Santo".[11] O Espírito usa meios humanos para criar a fé: "Portanto, a fé vem pelo ouvir, e o ouvir, pela palavra de Cristo" (Rm 10.17). O *sola fide* se refere, por conseguinte, à forma pela qual os cristãos conhecem e tomam posse do presente que é Jesus Cristo, por meio das palavras humanas da Escritura.

A autoridade da Palavra: filologia gramático-histórica

Em seu manual clássico, *Protestant biblical interpretation* [Interpretação bíblica protestante], Bernard Ramm apresenta o que chama de "sistema protestante de hermenêutica". Ele aponta a inspiração como fundamento e a edificação como objetivo e, na parte sobre o método, discute pressupostos teológicos como a clareza da Escritura, a revelação progressiva e a analogia da fé — até aí, nenhuma surpresa. Contudo, ele dedica sessenta páginas — sem dúvida a seção mais longa do livro (sem contar o levantamento que faz das "escolas históricas" de interpretação) — ao "princípio filológico".[12] Por "filologia" ele entende o "programa completo de entendimento de uma obra literária".[13] É fazer com que todos os procedimentos gramático-históricos típicos da boa erudição sejam aplicados à Escritura com o objetivo de descobrir seu significado original.

Lutero foi de fato um filólogo e, a exemplo dos humanistas do Renascimento, procurou voltar *ad fontes* (às fontes): as línguas originais. Roland Bainton, biógrafo de Lutero, explica que a grande guinada no embate de Lutero com Romanos 1.17 se deu em razão do seu *insight* acerca das nuanças exatas do significado do texto de Paulo: "Entende-se por que Lutero jamais poderia se unir àqueles que descartaram as ferramentas humanistas da erudição".[14] Foi graças à edição crítica do Novo Testamento grego de Erasmo que Lutero descobriu que o termo grego original *dikaioō* (*declarar* justo), em Romanos 3.28 e em outras partes, havia sido traduzido na Vulgata como o verbo latino *iustificare* (*tornar* justo). Lutero acrescentou a palavra "somente" (em alemão: *allein*) à tese de Paulo em Romanos 3.28, em sua tradução de 1522 ("Concluímos, pois, que o homem é justificado pela fé *somente* sem as obras da lei"), como se pusesse ali um ponto de exclamação na inutilidade das obras. Ele defendeu seu acréscimo argumentando que deixava claro o que Paulo quis dizer.[15]

A utilização do texto original por Lutero — um exercício de filologia — virou a mesa dos tradutores da Vulgata latina. Num primeiro momento, o

reformador não compreendeu que havia deflagrado um conflito em torno da autoridade interpretativa. Ele estava convencido de que sua crítica às indulgências receberia o apoio do papa. Seus críticos fizeram com que ele rapidamente perdesse a ilusão de que a filologia sobrepujava a autoridade papal. Por fim, Lutero (um tanto relutante) compreendeu com clareza cada vez maior que o problema verdadeiro por trás de tudo era o *locus* da autoridade — a fonte de afirmações oficiais acerca da verdade do evangelho.

Rupert Davies, em seu estudo sobre o problema da autoridade na época da Reforma, pergunta se teria sido a filologia ou a psicologia que levou Lutero ao seu *insight* da fé somente. Davies diz que Lutero percebeu subitamente que, por natureza, a justificação era semelhante a uma dádiva, e isso pode ter levado à sua afirmação de que Romanos era "o evangelho mais puro de todos"[16] e feito com que desprezasse o livro de Tiago, que considerava indigno, já que não traz nenhuma sílaba acerca do evangelho. Davies diz que Lutero considera a Escritura como um padrão objetivo que permite testar e corrigir as interpretações humanas. No entanto, para ele, Lutero não teve sucesso na tentativa de dar autoridade estável [à Bíblia] porque não levou em conta a necessidade de interpretar a Palavra de Deus. Davies descreve a situação de Lutero como um dilema: "À grande maioria dos cristãos resta dizer que, das duas uma: ou se submetem, em tese, à Palavra de Deus, mas, como não sabem claramente o que a Palavra diz, suas decisões serão sempre provisórias […], ou então se submetem à Palavra de Deus *conforme interpretada por alguém mais preparado do que eles*".[17] Essa segunda alternativa, geralmente adotada, introduz uma nota fatal de subjetividade numa conjuntura crucial. Por que, em face de uma tradução/interpretação oficial (a Vulgata latina), Lutero prefere sua própria interpretação?[18]

O testemunho do Espírito: subjetividade e/ou certeza?

De que maneira o cristão protestante puro e simples deve responder à crítica tão comum de que "o 'princípio do juízo particular' é a própria essência do protestantismo"?[19] Robert McAfee Brown diz que essa acusação é uma das quatro "imagens falsas" do protestantismo.[20] Contudo, a pergunta não deixa de ser pertinente. Lutero apelou à Escritura contra certas tradições humanas da Igreja Católica Romana, embora, por fim, tivesse de contender com as contestações de suas interpretações da Escritura (às quais seus oponentes se referiam como "opiniões"). Por exemplo, Zuínglio, em seu tratado de 1522, "A clareza e a certeza da Palavra de Deus", concordava com Lutero que a Bíblia

tinha autoridade e interpretava a si mesma, mas discordava do reformador em relação à interpretação das palavras de Jesus: “Isto é meu corpo” (Mt 26.26). Esse foi o marco zero do que Alister McGrath chama de “ideia perigosa do cristianismo”: “A questão não era saber simplesmente quem estava certo, Lutero ou Zuínglio. O importante era saber se o movimento protestante emergente tinha os meios para resolver as dificuldades da interpretação bíblica”.[21] Não haveria um bálsamo confiável em Gileade?

Entra o Espírito Santo. O Pentecostes marca a concessão do Espírito Santo, o autor da Escritura por excelência e, portanto, a autoridade final da sua interpretação. Estamos discutindo o *sola fide* e, para Calvino, “a fé é a principal obra do Espírito Santo”.[22] Podemos apelar ao Espírito Santo para redimir o princípio do juízo particular? Será que, pelo fato de Lutero e Calvino terem o Espírito Santo, isso os colocava em posição de arbitrar entre as opções de interpretação — por exemplo, decidir “quando os pais se conformaram à Escritura e quando não o fizeram?”.[23] O Espírito Santo seria o princípio da autoridade interpretativa? Ou apelar ao Espírito Santo simplesmente transfere o problema do *locus* da autoridade interpretativa para um nível diferente, deixando aos protestantes a tarefa de discernir qual comunidade interpretativa o Espírito está efetivamente guiando? É importante ter em mente ambos os níveis do conflito de interpretações: privado e público.

De acordo com Bernard Ramm, “*o Espírito Santo falando nas Escrituras […] é o princípio de autoridade para a igreja cristã*”.[24] Ramm contrasta isso com o que chama de “princípio protestante abreviado”, ao qual ele associa o célebre comentário de William Chillingworth: “A Bíblia, somente a Bíblia, é a religião dos protestantes”.[25] É abreviado porque, embora identifique corretamente o princípio *externo*, omite o princípio *interno*: o testemunho do Espírito. Calvino é o herói evidente de *The witness of the Spirit* [O testemunho do Espírito], de Ramm.[26] O reformador evita tanto o erro romanista de postular uma igreja infalível quanto o erro “entusiasta” (i.e., anabatista radical) de alicerçar a certeza em uma revelação imediata da Escritura sem vinculação com o conteúdo dela (lembremo-nos de Anne Hutchinson). Calvino apresenta um terceiro caminho de mediação que defende a preservação da união da Palavra e do Espírito e chega a ponto de dizer que separá-los é “um sacrilégio odioso” — isso em um capítulo intitulado “Os fanáticos que, posta de parte a Escritura, ultrapassam a revelação e subvertem todos os princípios da piedade”.[27]

A ideia de Calvino sobre o testemunho interno do Espírito não resolve o problema da autoridade interpretativa, o que fica evidente quando nos damos

conta de que, para ele, a função primordial do Espírito é nos assegurar *que* a Bíblia é a Palavra de Deus (um testemunho de sua origem divina). O *testimonium* do Espírito não diz *qual* das várias interpretações disponíveis é a correta (um testemunho do significado divino). Calvino diz que reconhecemos o Espírito por causa de sua concordância com a Escritura: "Ele é o Autor da Escritura; mas não pode apresentar variações e diferenças em relação a si mesmo".[28] É claro que aquilo que a Escritura quer dizer é precisamente o que está em jogo. Genebra, temos um problema.

Kathryn Tanner apresenta de forma didática os dois lados do "entendimento fragmentado" acerca do funcionamento do Espírito.[29] Os que estão de um dos lados da divisão enfatizam a natureza imediata da obra do Espírito na subjetividade humana: "O Espírito me mostrou" — uma reivindicação de validação divina autoevidente que é difícil para outros refutarem sem entrar numa discussão infantil ("Não mostrou!"; "Mostrou, sim!"). Reivindicar esse tipo de inspiração divina para uma interpretação pessoal apresenta o risco de usar como trunfo o que se ouve do Espírito, e não a Escritura. Apelar a uma experiência do Espírito constitui "um ataque à autoridade de todas as formas de realização intelectual, religiosa e moral, validadas comunitária e socialmente, cuja origem remonta a processos longos e morosos de treinamento e aprendizagem".[30] Os apelos diretos à autoridade do Espírito são atalhos que levam de volta a outro tipo de princípio protestante abreviado, em que o Espírito eclipsa efetivamente a Palavra.

Do outro lado da divisão se acham os que enfatizam a natureza mediata da obra do Espírito no decurso da história comum dos homens. A autoridade do Espírito não se acha acima de outras fontes, mas trabalha com elas, sob elas e através delas. Em vez de se escorarem na certeza subjetiva, os que sustentam essa posição participam de um processo de discernimento: "Mas avaliai se os espíritos vêm de Deus" (1Jo 4.1). Dito de forma positiva, essa perspectiva vê a razão, o estudo, os livros de gramática etc. como aquilo que a Confissão de Fé de Westminster chama de "meios comuns" usados pelo Espírito para nos guiar a toda a verdade (Jo 16.13).[31] Este é o ponto crucial: determinar de que maneira o Espírito exerce sua autoridade e conduz a igreja a toda a verdade. Aqui nos lembramos da resposta incisiva de Lutero a Erasmo, em seu tratado *Da escravidão da vontade*, a propósito da afirmação de que o desacordo de interpretação era evidência da falta de clareza da Escritura: "O Espírito Santo não é nenhum cético".[32]

Se o *sola fide* enfatiza a prioridade epistemológica do Espírito, onde

devemos localizar a obra do Espírito: nos indivíduos, na comunidade ou em ambos? O presente capítulo tem como principal preocupação entender corretamente o *princípio* da autoridade. No próximo capítulo, discorrerei mais detalhadamente sobre o *modelo* de autoridade.

Fé e/ou crítica: outras perspectivas

O *sola fide* significa tanto que os cristãos são salvos independentemente de suas obras quanto que a fé salvadora é fruto exclusivo do ouvir a Palavra de Deus no poder do Espírito. O que está por trás da confiança dos reformadores de que ouviam corretamente o evangelho? Mais objetivamente: o que *autoriza* o cristianismo protestante puro e simples? A resposta, na minha opinião, tem alguma relação com filologia e pneumatologia — com o Espírito usando as palavras para provocar a fé. Antes de qualquer outra explicação sobre esse assunto, é bom analisar três outras estratégias de compreensão da relação entre fé, filologia e entendimento.

Alegorização medieval

Lutero herdou uma antiga tradição de interpretação bíblica destilada e refinada por Agostinho, que valorizava a interpretação alegórica porque, não importa quão obscuro ou aparentemente comum seja o texto, sempre se pode achar alguma coisa para a edificação da fé. De acordo com um mote popular da Idade Média: “A letra nos mostra o que fizeram nossos pais e Deus; a alegoria nos mostra onde está escondida a fé”. Talvez esperássemos que Lutero demonstrasse certa simpatia por essa abordagem, à medida que ele cria que a Bíblia representava, em última análise, o mistério de Cristo na história de Israel e por meio dela.[33] O que preocupava Lutero era sua percepção de que a alegorização poderia se tornar facilmente um cavalo de Troia com o qual seria possível contrabandear todo tipo de ideia nociva para dentro das Escrituras. Ele temia que a Palavra de Deus, digna de toda a confiança, estivesse sendo encoberta e, portanto, distorcida, por meio de interpretações fantasiosas que importavam doutrinas humanas. Nas mãos de certos alegoristas, a Escritura se tornava o proverbial “nariz de cera”. Lutero objetou ao tipo de alegorização que arruína O Princípio filológico na mesma proporção em que faz com que a Bíblia diga algo diferente do que diz. A alegoria situa o sentido “real” (i.e., o espiritual) fora do sentido literal, conforme indica a etimologia do termo grego (*allos* [outro] + *agoreuō* [eu falo]). O veredito de Ramm é sucinto: “Quando lida pelo prisma da alegoria, a Bíblia se torna massa de modelar na mão do exegeta”.[34] É evidente

que a alegoria situa o princípio da autoridade em algum lugar fora do texto.

Crítica histórica moderna

Enquanto os estudiosos da Idade Média acreditavam que a fé era a chave para destravar o significado da Escritura, a tendência dos estudiosos modernos da Bíblia é pensar que a fé ou é desnecessária ou, na verdade, impede a investigação histórica e "científica" do texto bíblico. Spinoza estabeleceu a regra da não-fé: "A regra da interpretação [bíblica] não deve ser nada mais do que a luz natural da razão, que é comum a todos os homens, e não alguma luz sobrenatural ou qualquer autoridade externa".[35] O exegeta ideal, segundo essa perspectiva, é o historiador; quer ele seja uma pessoa de fé quer não, o que é meramente incidental.

O cabo de guerra entre a fé cristã e a crítica histórica dominou o debate da interpretação bíblica durante boa parte da era moderna, culminando nos séculos 19 e 20.[36] Estudiosos "liberais" da Bíblia diziam haver encontrado erros históricos na Escritura: afinal de contas, ser crítico é estar ciente de que a realidade (i.e., o que de fato aconteceu) talvez seja diferente das aparências (i.e., o que a Bíblia disse que aconteceu). Os estudiosos "conservadores" diziam que essas mesmas ferramentas críticas, quando entregues a pessoas de fé, poderiam igualmente ser usadas para provar a veracidade da Bíblia.[37] Muitos estudiosos das Escrituras se viram assim "entre" a fé e a crítica.[38]

Alguns estudiosos das Escrituras do século 20 recuperaram o *sola fide* de modo surpreendente e que muito se relaciona com justificação epistemológica e soteriológica. Para esses estudiosos, a fé é necessária não para perceber o mistério oculto na história da redenção, como na alegorização, nem para provar o valor histórico da narrativa bíblica, e sim para — pelo contrário — desmitizar a história, como na desmitologização. Rudolf Bultmann acreditava ter herdado o manto exegético dos reformadores: "De fato, a desmitologização é uma tarefa paralela à realizada por Paulo e Lutero […] a aplicação radical da doutrina da justificação pela fé na esfera do conhecimento e do pensamento".[39] Assim como a justificação pela fé, a desmitologização "destrói todo anseio de segurança".[40] Para Bultmann, a fé é uma insegurança radical, epistemológica, bem como existencial, por isso a exigência de que se abandone todo esforço de dar segurança à nossa consciência ou ao nosso conhecimento de Deus.[41]

Gerhard Ebeling, um dos alunos de Bultmann, foi mais além, ao dizer que o método histórico-crítico é a contraparte hermenêutica do *sola fide* e, portanto, uma forma distintamente protestante de interpretar a Bíblia. Nas mãos de

Ebeling, a crítica histórica se torna um aspecto crucial do abandono da confiança nas "obras da carne" (i.e., da tradição herdada): "O *sola fide* destrói todas as noções de revelação secretamente docéticas que evitam a historicidade da revelação ao fazer dela uma […] área santa de onde o método crítico-histórico deve ser expulso".[42]

Pragmatismo pós-moderno

O cristão vive hoje uma situação em que não só há inúmeras interpretações da Bíblia, como também inúmeras *maneiras de lê-la* que disputam um lugar no mundo acadêmico (em menor grau na igreja, onde o estudo indutivo da Bíblia continua forte). Brad Gregory e Christian Smith têm razão pelo menos nisto: vivemos em uma época de pluralidade interpretativa generalizada. Os protestantes estão lidando com a situação de diferentes maneiras. Alguns continuam a buscar uma forma de crítica, mas com pressupostos de quem crê, e não de agnósticos. Para esses conservadores, o conhecimento objetivo ainda é o alvo da busca da fé por entendimento textual e histórico.

Mais recentemente, alguns teólogos apelaram ao *sola fide* para dar apoio não à crítica histórica, mas ao pragmatismo. Eles dizem que a ideia da "crítica que crê" ainda está sob o domínio da filosofia moderna e do seu ideal de competência absoluta da razão universal. Eles reconhecem que a crítica que crê parece preferível a um relativismo hermenêutico do tipo qualquer coisa serve. Contudo, também acham que a busca da Reforma pelo "sentido evidente" criou um monstro hermenêutico de duas cabeças: "uma proliferação de interpretações e a multiplicação de comunidades interpretativas".[43]

De acordo com seus críticos pós-modernos, o tentador no jardim da modernidade é o ideal do conhecimento objetivo, personificado por E. D. Hirsch, um teórico da hermenêutica que empunha o fruto proibido da intenção autoral: a possibilidade de que os intérpretes possam administrar o conflito de interpretações, obter conhecimento objetivo e, com isso, controlar o que, do contrário, seria um caos hermenêutico inadministrável. O que há de tão ruim nos exegetas bíblicos que se esforçam para atingir a objetividade na interpretação? O problema, conforme explica Merold Westphal, é que a interpretação humana requer atos de "fé", e com isso ele quer dizer a aceitação de crenças e práticas cuja correção não pode ser estabelecida por meio de algum ponto de vista neutro ou objetivo. O único fato indubitável acerca da hermenêutica bíblica é que seus intérpretes não concordam sobre o que o texto diz. Consequentemente, o que começa como crítica fiel termina em orgulho interpretativo e, não raro, em

violência: “A ansiedade em torno do relativismo se transforma em arrogância”.[44] James K. A. Smith, filósofo da Calvin College, concorda: a reação automática ao relativismo consiste em buscar o absoluto, porém a tese de ter conhecimento absoluto, ou mesmo objetivo, chega perto da reivindicação de saber o que Deus sabe. Smith acredita que precisamos admitir a verdade e reconhecer a finitude e a contingência de nossa condição de criaturas e, desse modo, a relatividade das nossas perspectivas e interpretações dos textos e de tudo o mais.

Se os intérpretes por si sós não são capazes de atingir a objetividade por meio da filologia, o que impede que escorreguem para o relativismo interpretativo? Resposta sucinta: as tradições de fé da comunidade.[45] Westphal recorre ao filósofo Hans-Georg Gadamer para nos lembrar de que não somos autônomos, e sim indivíduos que pertencem a uma *tradição*, membros de comunidades que plasmam a maneira como vemos, pensamos e falamos sobre as coisas.[46] Essa postura é pós-moderna porque rejeita a autonomia do individualismo liberal moderno, e também é pragmática, porque o que tem autoridade não é a razão universal, mas a prática comunitária. A ideia básica é do filósofo Ludwig Wittgenstein. Significado é uso, e aprendemos como falar sobre as coisas ao participar dos jogos de linguagem associados à forma de vida da comunidade: “Fazemos nosso caminho no mundo com base em um *know-how* adquirido na prática, absorvidos em uma comunidade de prática que nos ‘treina’ para lidar com o mundo, em vez de ‘espelhar’ a realidade”.[47] Por exemplo, aprende-se o significado de *googly* no críquete [bola traiçoeira] jogando ou observando um jogo com alguém que o compreenda (ainda não é o meu caso).

Há muito a compreender nessa recuperação pós-moderna de tradição comunitária. Contudo, o problema — o conflito de interpretações e comunidades interpretativas — persiste: porque, se nossa compreensão de significado e verdade e nossa percepção do que faz uma “boa” interpretação dependem da comunidade de fé a que calhamos pertencer, então, levando-se em conta todas as intenções e propósitos, quem tem autoridade é a comunidade interpretativa. Mas *qual*? É extremamente irônico que os protestantes, quem diria, estejam agora recorrendo ao *sola fide* em apoio à autoridade das comunidades interpretativas. Além disso, está longe de ter ficado claro de que modo os pragmatistas pós-modernos poderiam explicar Martinho Lutero, ou qualquer pessoa que lance uma crítica profética contra a tradição da comunidade interpretativa que o formou. Temos de voltar à prancheta. Nesse caso, voltar à recuperação da Escritura pelos reformadores, se quisermos compreender corretamente a relação entre fé, interpretação e autoridade.

O princípio de autoridade

Fé pode se referir tanto à confiança de quem crê (disposição subjetiva da fé) quanto àquilo em que se crê (depósito objetivo da fé). No caso de Lutero, ele chegou, pela fé, à conclusão de que a justificação pela fé é o artigo em relação ao qual a igreja se mantém ou cai. Lutero apelou à impressão da palavra escrita em sua consciência pelo Espírito: "Aqui estou". Embora seja provavelmente simplista demais traçar uma linha reta entre o apelo à consciência de Lutero e o ideal moderno de autonomia individual, os críticos da Reforma que estudamos veem uma tendência compartilhada de autoconfiança: é o que podemos chamar de presunção do intérprete protestante solitário. A explosão pós-moderna (desconstrução) do mito do sujeito cognoscente distanciado fez o pêndulo oscilar na direção da autoridade e da tradição. Contudo, no fim das contas, será que o apelo à tradição comunitária não é tão potencialmente pluralista quanto o apelo à consciência individual? Lembremo-nos daquelas 38 mil denominações computadas pelo Atlas do cristianismo global.[48]

Onde está localizada a autoridade interpretativa: na consciência do indivíduo (qual indivíduo?) ou na tradição da comunidade (qual?)? Lutero se posicionou como um indivíduo contrário à tradição autorizada da comunidade do seu tempo. Para responder à acusação de que a Reforma havia deflagrado o ceticismo interpretativo (e o relativismo), quero agora examinar o *princípio* da autoridade interpretativa que é parte essencial do cristianismo protestante puro e simples. Para isso, dividirei o tópico em três partes: (1) O que é autoridade? (2) De que maneira ela se relaciona com a racionalidade? (3) Que papel ela desempenha no processo de interpretação? Em seguida, depois de esclarecer o princípio da autoridade, o próximo capítulo analisará o *sola Scriptura* e o *modelo* de autoridade interpretativa, dando especial atenção ao papel desempenhado pela comunidade interpretativa.

O princípio de autoridade: o Deus triúno

Hoje em dia, há pouco respeito pela autoridade. Uma pesquisa do Instituto Gallup, feita em 2014, mostrou que a confiança do público no Congresso dos Estados Unidos havia atingido uma baixa histórica, com apenas seis por cento de aprovação pelos americanos, o que é um percentual mais baixo do que a confiança em quem vende carro usado. Atualmente, as pessoas muitas vezes associam autoridade com abuso de poder ou restrições às liberdades individuais. As pessoas se ressentem da autoridade, sobretudo quando veem nela um poder repressivo externo que restringe a liberdade do indivíduo de crer ou agir

conforme lhe apraz. Trata-se de uma imposição de força de cima para baixo, quer por parte do Estado, quer por parte do império — seja como for, algo poderoso o bastante para sufocar o indivíduo, de corpo e alma. Contudo, essa é apenas a face patológica da autoridade política distorcida e transformada em autoritarismo coercitivo. Uma análise bíblico-teológica da autoridade enxerga as coisas de outra maneira.

AUTORIDADE DIVINA: O SENHOR TRIÚNO

A autoridade é a afirmação legítima, o poder de recomendar a fé e de ordenar a obediência. Autoridade está vinculada a autoria, pois quem tem mais direito de fazer uma afirmação sobre alguma coisa, seja ela qual for, do que aquele que a concebeu e a originou? "Pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram ordenadas por ele" (Rm 13.1). Deus é o originador da ordem criada, o Criador de todas as coisas, o "Criador de todas as coisas visíveis e invisíveis" e, portanto, o Autor do ser em geral: Deus "chama à existência as coisas que não existem" (Rm 4.17). Deus também inicia relacionamentos e instituições de aliança: "Estabelecerei contigo a minha aliança" (Gn 6.18); "E naquele mesmo dia o SENHOR fez uma aliança com Abrão" (Gn 15.18). Ele é o Amante de um povo chamado à parte, sua "propriedade exclusiva" (Êx 19.5; Dt 7.6), e o Senhor da aliança que une o povo.[49] As três pessoas da Trindade participam de tudo o que Deus faz, criando e estabelecendo sua aliança do mesmo modo: *omnia opera trinitatis ad extra indivisa sunt* (todas as obras externas da Trindade são indivisíveis).[50] Isso inclui o exercício da autoridade.

O princípio da autoridade no cristianismo é o Deus triúno em ação verbal comunicativa: a autoridade vem da voz de Deus comunicando a Palavra de Deus às criaturas e ao povo de Deus. A autoridade (a afirmação legítima) deve ser *dita* porque não há nada em que se deva crer ou a que se deva obedecer à parte de um conteúdo significativo. A autoridade abrange o *poder legítimo* porque Deus conhece tudo o que fez. Como Criador do céu e da terra (inclusive do ser humano), ele constituiu a natureza essencial das coisas, determinou sua função específica e ordenou seu propósito final. Deus tem o direito de exigir a obediência do homem porque ele é o Autor da liberdade humana.

No princípio, a Palavra criativa de Deus instituiu a ordem criada (e.g., "haja luz"; "produza a terra vegetais"). "Do SENHOR é a terra e tudo o que nela existe" (Sl 24.1, NVI). O Senhor Deus é a autoridade (o que cria a regra e o juiz) porque ele é o originador do jogo. Sem regras, não poderíamos jogar xadrez. O mesmo se aplica a qualquer outro jogo e às mais sérias atividades e instituições

humanas, como o casamento. Segue-se, portanto, que a autoridade — a afirmação legítima — não é uma força coercitiva, mas uma condição que permite que uma atividade se desenvolva sem restrições.

Deus sabe o fim para que fomos criados, e suas palavras de autoridade têm em vista o nosso bem. Longe de restringir a liberdade humana, a autoridade é uma condição necessária para a prosperidade do ser humano. Por que existe alguma coisa em vez de nada? Porque Deus escolheu livremente partilhar sua vida com o que não é Deus e, desse modo, ampliar o que já era uma comunhão perfeita. A autoridade divina e a responsabilidade humana são dois lados da mesma relação de aliança. A autoridade não é uma coisa negativa (força coercitiva); também não é parte do castigo pela queda de Adão. A autoridade, em vez disso, é parte essencial da ordem criada por Deus, uma condição capacitadora, como a sabedoria, para que a liberdade floresça. Em outras palavras, *a autoridade bíblica orienta a liberdade em direção à nova realidade que está em Jesus Cristo*. Diz Oliver Donovan: "A autoridade é o correlato objetivo da liberdade. É o que encontramos no mundo que torna significativa a nossa ação nele".[51] Vamos retomar o jogo de xadrez: são precisamente as suas regras que o tornam suscetível de tantas variações fascinantes. Alguém já disse que o xadrez é guerra; eu, porém, digo: o xadrez é ação autorizada, liberdade regulada.

AUTORIZAÇÃO DIVINA: A CRIATURA HUMANA

"Autorização" é o termo fundamental. "Ser autoridade é ser autorizado por alguém ou por alguma coisa fora de si mesmo."[52] Ouça novamente o que diz Paulo: "Não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram ordenadas por ele" (Rm 13.1). O termo grego traduzido por "ordenadas" [ou "instituídas"] (*tassō*) significa "incumbir de uma posição, apontar". O que a autoridade autoriza é um ofício: "Ter autoridade é exercer um ofício e fazê-lo porque alguém o autorizou".[53] Todas as verdadeiras autoridades — todas as agências autorizadoras — são divinamente apontadas para seus respectivos ofícios. Uma preocupação especial deste livro é o "ofício" da interpretação bíblica. Quem são os intérpretes da Bíblia autorizados? E quem/o que os autoriza?

O tema da autoridade aparece cedo na história da Bíblia. Deus criou Adão e Eva à sua imagem e os constituiu, em seguida, como governantes governados: "Frutificai e multiplicai-vos; enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que rastejam sobre a terra"

(Gn 1.28). Pouco depois do surgimento dos seres humanos, Deus os nomeou como vice-regentes sobre a terra: “O ofício mais básico que temos é, sem dúvida, o da imagem divina”.[54] O ser humano foi divinamente autorizado a agir como autoridade no mundo — a ter domínio sobre as terras do Éden —, e nós refletimos a imagem de Deus quando exercemos autoridade corretamente.

Adão e Eva eram agentes autorizados e responsáveis, incumbidos de governar a terra no lugar de Deus. Eram livres para fazer o que quisessem, contanto que respeitassem as palavras divinas que os guiavam na fé e em suas ações. Autoridade sobre a terra em nada se relaciona com impor a própria vontade para subjugar as criaturas e a criação. Pelo contrário, Deus autorizou o primeiro casal a “executar uma tarefa específica, a agir movido por uma capacidade particular, a buscar um fim particular”.[55] O mandato da criação autorizou Adão e Eva a preservarem a integridade e a desenvolver o potencial da ordem criada. Em suma: eles estavam *autorizados a exercer certo tipo de dominação sobre um domínio específico durante um tempo específico*.[56]

A Palavra de Deus autoriza certas formas pelas quais os seres humanos deverão viver juntos perante ele para que prosperem. Vale a pena pensar a esse respeito: o propósito primordial da autoridade é dar às pessoas aquilo que é necessário para ajudar outros a terem sucesso. Imagine uma orquestra sinfônica impecável, uma sociedade musical constituída de vários membros.[57] Será que uma orquestra formada só de santos, sem nenhum pecador, precisa de autoridade para prosperar? A resposta deveria ser óbvia: claro que sim! É preciso que alguém se coloque acima, ou pelo menos à frente, dos demais e, bem, decida como *conduzir* essa sociedade — por exemplo, qual será a velocidade do andamento, qual será o volume do som, será alto ou suave. Isso porque raramente há uma única resposta certa: as decisões têm de ser tomadas com base em opções igualmente legítimas. Não é porque os músicos são egoístas que o maestro tem de exercer autoridade; pelo contrário, a autoridade do maestro é simplesmente uma condição necessária para que os músicos toquem juntos e assim produzam um bem que, sem o maestro, estaria longe do seu alcance. A autoridade é essencialmente “*o poder incumbido de unificar a ação comum por meio de regras obrigatórias para todos*”.[58] Esse aspecto social da autoridade se mostrará muito importante no momento em que formos considerar o papel da interpretação bíblica na igreja.

A USURPAÇÃO DA AUTORIDADE DIVINA: ADÃO AUTÔNOMO

Vemos, portanto, que a autoridade divina proporciona a estrutura para a ação

humana significativa, permitindo que a liberdade floresça. Como Deus sabia o que era melhor para Adão e Eva e queria que eles desfrutassem disso, a resposta do casal deveria ter sido condizente, como a de Maria: "Cumpra-se em mim a tua palavra" (Lc 1.38). Em vez de serem revestidos de poder por autorização divina, conforme Deus pretendia, nossos pais humanos se rebelaram. A autoridade resvalou para a desordem quando Adão e Eva decidiram fazer uma coisa para a qual não tinham autorização. O pecado primordial, porém, foi a falta de supervisão por parte de Adão: a Queda foi uma violação da lei e uma *abdicação do ofício*.

Foi também uma falha espetacular de interpretação. A serpente (um intérprete não autorizado) primeiro cita erradamente a proibição divina de comer de uma única árvore, transformando-a numa proibição generalizada (Gn 3.1). Eva corrige as palavras da serpente; a serpente, então, questiona, depois contradiz, o significado das palavras, fazendo com que digam algo que Deus não disse. E, assim, foram-se a tarde e a manhã, o primeiro dia da hermenêutica da suspeita.

Uma falsa imagem de liberdade — "sereis como Deus" (Gn 3.5) — aprisionou Eva. A afirmação da serpente não estava de acordo com a realidade: foi uma mentira, e a falsidade nunca cumpre o que promete. Embora já fossem semelhantes a Deus, criados à imagem dele, Adão e Eva queriam mais, porém acabaram não conseguindo nada do que desejavam. Não há liberdade verdadeira se a ordem criada for rejeitada ou se a realidade for negada. Esse é o fruto da autonomia, a tentativa de autorizar a própria autoridade e a própria ordem. Adão e Eva foram os primeiros hereges (uso o termo no sentido de sua derivação verbal grega *haireomai*, "escolher por si mesmo"). A escolha rigorosa das palavras que serão consideradas importantes e das que serão ignoradas é uma maneira eficaz de destituir essas palavras de autoridade. O problema hoje, conforme diz Peter Berger, é que o mundo se caracteriza por uma pluralidade de tradições interpretativas, de tal modo que "escolher e decidir passa a ser um imperativo".[59] Daí o título do seu livro: *The heretical imperative* [O imperativo herético]. Conforme vimos, Brad Gregory põe esse imperativo herético — a condição de ter de escolher entre a hiperpluralidade das opções interpretativas sem um critério claro — na soleira dos reformadores. Contudo, a usurpação da autoridade divina por Adão não é de modo algum o fim da história bíblica.

AUTORIDADE DIVINA RESTAURADA: JESUS CRISTO, *SUMMA AUCTORITAS*

Várias passagens dos Evangelhos são importantes para a nossa compreensão da

autoridade, especialmente a surpreendente afirmação do Cristo ressurreto: “Toda autoridade me foi concedida no céu e na terra” (Mt 28.18). Paulo diz algo parecido sobre o Cristo que subiu ao céu e está sentado à mão direita de Deus nos lugares celestiais, “muito acima de todo principado, autoridade, poder, domínio” (Ef 1.21). Não há limite para o domínio da autoridade do Senhor.

Jesus sintetiza em sua pessoa os ofícios de profeta, sacerdote e rei por meio dos quais Deus administrou sua aliança com Israel, ofícios esses que haviam dado à nação uma estrutura de autoridade. Todos os três ofícios tinham como função autorizar a vida sob o governo divino. O Espírito de Deus que desceu sobre os que foram ungidos estava com Jesus desde o momento de sua concepção, e todos os ofícios que definem o ser humano convergem para ele e são nele transformados em realidade perfeita. A autoridade de Jesus é diferente porque ninguém que tenha ocupado o cargo antes dele — nenhum profeta, sacerdote ou rei — poderia ter dito “L’état, c’est moi” [O Estado sou eu] como Jesus fez, porque o reino de Deus veio em sua pessoa e proclamação. *Deus Pai autorizou Jesus a dar evidência concreta do reino do céu na terra.*

Jesus realiza seu ofício sacerdotal servindo como tabernáculo de Deus encarnado (Jo 1.14), Cordeiro de Deus (Jo 1.29), Sumo Sacerdote superior à ordem de Arão (Hb 7.11), e exercendo sua autoridade para perdoar pecados (Mt 9.6; Mc 2.10; Lc 5.24). Ele exerce seu ofício profético falando a verdade, interpretando a lei com autoridade: “Porque os ensinava como quem tem autoridade, e não como os escribas” (Mc 1.22).[60] Ele exerce seu ofício real quando repreende as ondas bravias, levando os que estavam com ele a dizer: “Quem é este, que até o vento e o mar lhe obedecem?” (Mc 4.41). Um exemplo ainda melhor é a história em que Jesus cura o servo do centurião. O centurião não quer incomodar Jesus, fazendo-o ir até sua casa. Então, ele envia amigos com uma mensagem para Jesus: “Por isso não me julguei digno nem mesmo de ir ao teu encontro; dize, porém, uma palavra, e o meu servo será curado. Pois eu também sou homem sujeito à autoridade, e tenho soldados sob minhas ordens; e digo a este: Vai, e ele vai; e a outro: Vem, e ele vem; e ao meu servo: Faze isto, e ele faz” (Lc 7.7,8). O centurião compreende a natureza da autoridade e percebe que Jesus recebeu autoridade de Deus. De fato, Jesus responde: “Eu vos afirmo que nem mesmo em Israel encontrei tamanha fé” (Lc 7.9).

O princípio de autoridade no cristianismo, como já disse, é o Deus triúno em ação comunicativa. Jesus Cristo é o Filho de Deus; a Palavra que estava com Deus e era Deus se encarnou — se fez um de nós. O Filho vê, é e faz tudo o que o Pai vê, é e faz, com uma exceção: o Pai gera eternamente o Filho; o Filho é

eternamente gerado.[61] Só Jesus, portanto, tem capacidade e autoridade para revelar o Pai: ele é a imagem do Deus invisível (Cl 1.15). Em outras palavras: Jesus é a Palavra pessoal e eterna de Deus que se tornou humana e histórica. Ele é a eterna atividade comunicativa divina — a luz e a vida de Deus — encarnada (Hb 1.2). Isso explica por que toda a autoridade no céu e na terra lhe foi dada: ele é o Filho divino em quem, e por meio de quem, todas as coisas foram feitas (Cl 1.16) *e refeitas* — isto é, foram retificadas e corretamente ordenadas.[62]

AUTORIDADE DIVINA DELEGADA: APOSTOLICIDADE

"Toda autoridade me foi concedida no céu e na terra" (Mt 28.18). À luz de tal afirmação, é fácil compreender por que alguns teólogos querem situar toda a autoridade em Cristo. Por exemplo, P. T. Forsyth situa a autoridade em menor grau na Bíblia do que no evangelho, aludindo à célebre expressão de William Chillingworth, embora a aponte contra ele: "O evangelho, e o evangelho somente, é a religião dos protestantes".[63] Talvez Ramm tivesse Forsyth em mente quando escreveu: "As dificuldades de um princípio único de autoridade (em vez de um modelo de autoridade) aparecem claramente nas discussões sobre a autoridade de Jesus Cristo. Muitas vezes, a autoridade de Cristo e a autoridade das Escrituras se opõem".[64]

Essa oposição do *sola Scriptura* ao *solus Christus* é profundamente lamentável — e deve ser evitada a todo custo. Os Evangelhos mostram Jesus *delegando* sua autoridade a outros. Em Mateus 10, Jesus dá autoridade aos doze discípulos para curarem doenças e exorcizarem demônios, autorizando-os a fazerem os mesmos tipos de coisas que ele vinha fazendo nos dois capítulos anteriores. Eles têm uma participação na autoridade de Jesus: "Então *designou* doze (a quem também chamou de apóstolos)" (Mc 3.14). O número "doze" é certamente simbólico e é uma alusão às doze tribos de Israel. Jesus está autorizando aqui uma nova comunidade, com novos oficiais (cf. Ef 2.19,20). São oficiais comissionados ou "enviados" (do gr., *apostolos*) com um propósito.[65] Jesus comissiona os apóstolos não apenas para que façam as coisas que ele fez, mas também para que preguem (Mc 3.14) e "proclamem o reino de Deus" (Lc 9.2). Ele não só indica, como também promete *ungir* os apóstolos com o Espírito Santo, revestindo-os, assim, plenamente com poder para seu ofício — de modo especial, para serem testemunhas de Jesus (At 1.8) —, isso está de acordo com a promessa anterior de Jesus, ou seja, de enviar a seus discípulos um "Auxiliador" da parte do Pai (Jo 15.26). O Espírito os guiará a toda a verdade, porque o Espírito "não falará de si mesmo, mas dirá o que tiver ouvido" (Jo 16.13).

Jesus envia seus apóstolos para ensinar outros a observarem o que ele ordenara a seus discípulos (Mt 28.20). Eles são seus porta-vozes por ele designados, suas autoridades delegadas que, juntamente com seu Espírito, falarão a sua verdade. Jesus traça o paralelo entre a comissão que recebera do Pai e a comissão dos seus apóstolos: "Assim como o Pai me enviou, também eu vos envio" (Jo 20.21). *Os apóstolos são intérpretes autorizados da Pessoa e da obra de Jesus, os escribas do significado do evento Cristo, cujo discurso escrito é parte da economia triúna da ação comunicativa*.[66] Portanto, não faz sentido contrapor a autoridade do evangelho à autoridade apostólica.

Paulo também é um apóstolo que recebeu autorização do Senhor ressurreto. O ponto a destacar é que Jesus delega sua autoridade, e que "apostolado" se refere a um ofício que autoriza a comunicação do evento Cristo.[67] O que caracteriza o ofício apostólico é uma autorização para transmitir o testemunho ocular a respeito do significado e da importância do evangelho. Esse é o status — "apóstolo de Cristo" (1Ts 2.6) — que Paulo tanto se preocupa em defender perante seus detratores em Corinto: "Não sou eu apóstolo? Não vi Jesus, nosso Senhor?" (1Co 9.1). O problema em Corinto é precisamente a autoridade apostólica de Paulo, a saber, sua autorização para passar adiante a verdade de Jesus Cristo em defesa de Cristo e a seu pedido. Paulo desconhece qualquer justificativa que seja superior à autorização de Jesus para seu ministério apostólico (2Co 10.8).

Autoridade epistêmica: autoconfiança versus *confiança em outros*

A apostolicidade é uma das quatro marcas tradicionais da igreja, juntamente com a unicidade, a santidade e a catolicidade. No mínimo, apostolicidade significa que uma igreja, não importa onde nem quando, deve estar em sintonia com os apóstolos para que seja considerada genuinamente cristã.[68] O ofício apostólico era o da transmissão fiel, fosse pelo registro da testemunha ocular ou pela transmissão da tradição recebida (1Co 15.3). Os apóstolos não eram autores, no sentido de serem os originadores de um novo ensinamento; pelo contrário, seu ofício consistia em transmitir o que haviam testemunhado pessoalmente ou recebido de Jesus Cristo. Søren Kierkegaard distinguia o apóstolo do gênio: o gênio descobre o que sabe através da razão desassistida; o apóstolo, pelo contrário, descobre o que sabe porque lhe contaram.[69] E quanto a nós, seus leitores? Como descobrimos o sentido do que nos contaram? Analisarei brevemente três possibilidades, antes de propor a minha.[70]

Acesso epistêmico à autoridade apostólica: três opções insatisfatórias

Com "acesso epistêmico" me refiro a um método para se conhecer alguma coisa — neste caso, o significado da mensagem apostólica oficial. A resposta tradicional da Igreja Católica Romana é o apelo à sucessão apostólica: assim com Jesus passou sua autoridade para os apóstolos, os apóstolos passaram sua autoridade a outros, geralmente impondo literalmente as mãos sobre eles. A autoridade, sob essa perspectiva, é função de uma cadeia ininterrupta de comunicação. Contudo, conforme disse enfaticamente Herman Bavinck, "não há uma palavra na Escritura sobre tal sucessão apostólica".[71] Além disso, conforme veremos no próximo capítulo, essa perspectiva erra ao não preservar suficientemente a distinção entre escrito apostólico inspirado (infalível) e interpretação pós-apostólica não inspirada (falível).

Em segundo lugar, e na outra extremidade do espectro, temos a opção dos estudiosos, que situa a autoridade no especialista. Vivemos em uma era de especializações, e hoje as únicas autoridades que muita gente respeita são aquelas que conquistaram sofisticação tecnológica em seu campo (inclusive no campo da erudição bíblica). Será que ter conhecimento — autoridade epistêmica — substitui ser indicado para um ofício? Em outros termos: o conhecimento intelectual superior — em arqueologia do Oriente Médio, por exemplo — faz dos especialistas intérpretes *autorizados* da Bíblia? O curioso é que Jesus não se deixou impressionar por um tipo de erudição bíblica que conhecia as Escrituras, mas não o conhecia (Mt 22.29; Mc 12.24; Jo 5.39).

A terceira opção é o fundamentalismo. Os fundamentalistas se recusam a dobrar os joelhos para papas ou para a moderna erudição bíblica, enfatizando, em vez disso, a autoridade exclusiva da Bíblia — conforme interpretada pelos líderes fundamentalistas. Bem, eles não dizem exatamente isso, mas é precisamente isso que preocupa evangélicos como Bernard Ramm e liberais como James Barr.[72] Eles temem que o fundamentalismo seja uma comunidade interpretativa que apaga seus rastros pressuposicionalistas. Seus líderes proclamam "A Bíblia diz", mas em seguida despejam as interpretações da sua tradição (é claro que os fundamentalistas não são os únicos que fazem esse tipo de coisa). Kathleen Boone evoca aqui Stanley Fish, para quem as comunidades interpretativas "são constituídas dos que partilham estratégias interpretativas não de leitura dos textos (no sentido convencional), mas de escrita, para com isso estabelecer suas propriedades e determinar suas intenções".[73] Boone critica os fundamentalistas por incentivarem as tradições comunitárias que autorizam suas próprias interpretações e, em seguida, as identificam com a Escritura. "Desse

modo, os pastores não são vistos como autoridades em si, mas como canais do texto."[74] Ela chama a atenção para a ironia da posição fundamentalista: "Os fundamentalistas são pegos na armadilha que eles mesmos tentam evitar. Eles têm de recorrer a alguma forma de autoridade institucional, a menos que queiram conceder autoridade às interpretações de qualquer leitor que defenda a doutrina da inerrância".[75] Independentemente da exatidão da descrição de Boone, o perigo de confundir a Palavra de Deus com a nossa interpretação dela é real — e não apenas para os fundamentalistas. Contudo, o que Boone teme em relação aos fundamentalistas especificamente é sua evidente cegueira para o fato de que *estão* interpretando. "Somente ao esconder seu papel de intérpretes é que as autoridades fundamentalistas conseguem exercer seu imenso poder sobre os crentes comuns."[76]

Cada uma das estratégias mencionadas anteriormente situa a autoridade em uma comunidade interpretativa específica: o Vaticano (o magistério da Igreja Católica Romana); a Society of Biblical Literature [Sociedade de Literatura Bíblica] (organização profissional de estudiosos da Bíblia); instituições independentes geridas por magnatas eclesiais — em geral, nomeados por si mesmos — (no fundamentalismo). Cada uma dessas comunidades interpretativas, de diferentes maneiras, se apropria da autoridade que atrela ao texto bíblico. Em outras palavras: cada uma dessas comunidades interpretativas assume autoridade sobre o texto ao se tornar autora dele ou "saber mais do que o que está nele" (i.e., dizer o que ele significa).[77] O que deve, então, fazer o crente comum? Qual interpretação do testemunho apostólico é digna de autoridade e por quê? Dois textos de Efésios ajudarão a nos guiar por esse emaranhado epistemológico.

Autoconfiança epistêmica

"Ninguém vos engane com palavras sem sentido" (Ef 5.6). Tirada do contexto, a advertência de Paulo poderia ser usada por alguns para justificar a dúvida sistemática. "Ninguém vos engane" é o mantra daqueles que necessitam ver ou provar tudo por si mesmos, gente que receia tanto ser enganada que não confia em nada; pessoas que só se sentem felizes quando estabelecem seus princípios de autoridade próprios.[78]

Será que Paulo está recomendando uma política pela qual devemos duvidar sistematicamente do que os outros nos dizem? Seria o apóstolo Paulo um racionalista cartesiano do primeiro século? De jeito nenhum! O contexto da advertência de Paulo sobre não ser enganado não tem como objetivo ser uma

máxima epistemológica geral, e sim um aviso aos efésios para que não se deixassem influenciar pela cultura pagã à sua volta, caracterizada pela imoralidade sexual e por outros tipos de desobediência.

Mesmo assim, como explicar uma figura como Martinho Lutero? Será que existe alguma coisa nos cristãos pura e simplesmente protestantes que os predispõe a serem cavaleiros solitários epistemológicos? — sempre protestando, mas sem chegar em momento algum à tradição? Em se tratando de cognoscentes individuais, é importante distinguir autonomia epistêmica de responsabilidade epistêmica. No que se segue, tomarei emprestado muita coisa, mas não de forma acrítica, do livro de Linda Zagzebski, *Epistemic authority: a theory of trust, authority, and autonomy in belief* [Autoridade epistêmica: uma teoria da confiança, autoridade e autonomia na fé].

Zagzebski analisa a atitude do que ela chama de "egoísta epistêmico radical": uma pessoa que se recusa a dar qualquer crédito que seja à autoridade.[79] O curioso é que o egoísta epistêmico radical pode ser do tipo racionalista ou fideísta: ele pode confiar obstinadamente na sua própria reflexão, a despeito de qualquer razão. Embora seja tentador associar o fideísmo ao *sola fide*, isso também seria um equívoco, pelo menos no presente contexto. O termo "fideísmo", conforme comumente usado, refere-se a uma confiança na fé, em *oposição* à razão. Alvin Plantinga define o "fideísmo" como "dependência exclusiva ou básica da fé somente, acompanhada de um consequente menosprezo pela razão".[80] Em contrapartida, o *sola fide*, quando corretamente compreendido, é compatível com um tipo de racionalidade, conforme veremos em breve.[81]

O problema do egoísmo epistêmico radical de qualquer variedade é que ele não abre mão da confiança, mas simplesmente a reloca, a saber, em si mesmo — uma perspectiva duvidosa, especialmente para um cristão que afirma a depravação total. Zagzebski apresenta um argumento convincente: diz ela que as pessoas têm a responsabilidade de serem epistemicamente conscienciosas, isto é, elas devem usar suas faculdades da melhor maneira possível para chegar à verdade.[82] O que conta aqui não é apenas a *consciência* do indivíduo, mas a sua *conscienciosidade*: "Se sou consciencioso, acreditarei que outros seres humanos normais e maduros têm o mesmo desejo pela verdade e os mesmos poderes e capacidades gerais que eu tenho".[83] A menos que eu sucumba ao egoísmo epistêmico radical — a crença de que sou epistemologicamente mais santo do que você —, não há razão para pensar que outros leitores da Escritura estejam sendo menos conscienciosos do que eu em sua interpretação da Bíblia. De modo

mais enfático, é irracional — menos do que epistemicamente consciencioso — confiar nas próprias faculdades epistêmicas, e *não* nas dos outros.[84] Não há como evitar a responsabilidade epistêmica, mas esta não precisa levar à autonomia do indivíduo. Na verdade, a racionalidade que começa com autoconfiança, se for honesta e coerente, termina com a confiança em outros. Creio que essa é a importância epistemológica de Lutero, que exemplificou não apenas a autonomia do indivíduo (a autoridade da consciência privada), mas a confiança epistêmica em uma palavra apostólica que não era a sua (a racionalidade da conscienciosidade pessoal).

Confiança epistêmica em outros

Não há vergonha alguma em aceitar o que nos dizem: "Nossa confiança na palavra de outros é fundamental para a ideia de atividade cognitiva séria".[85] Isso contrasta fortemente com o que dizem os pensadores modernos, isto é, que precisamos de razão ou evidência suficientes para podermos acreditar em um testemunho. Se mantivermos a fé em suspenso até investigarmos o que outros nos disseram ou até termos uma experiência pessoal, reduziremos drasticamente o estoque de conhecimento disponível. Crer no que outras pessoas nos dizem é uma fonte de conhecimento tão importante quanto a percepção e a memória. De acordo com Thomas Reid, filósofo do século 18, Deus projetou a mente humana para crer na produção da memória, da percepção *e do testemunho*, a menos que tenhamos uma boa razão para pensar de outra maneira.[86] Até mesmo filósofos seculares reconhecem agora a importância do testemunho para o registro do conhecimento humano: assim como a memória e a percepção, o testemunho "pode estabelecer uma 'conexão' cognitiva não inferencial entre o sujeito e o fato objetivo".[87]

Alvin Plantinga propõe o que poderíamos chamar de epistemologia cristã protestante pura e simples, por meio da qual explica por que é racional confiar no testemunho apostólico: "Uma crença é racional se produzida pelas faculdades cognitivas em estado apropriado de funcionamento e direcionada com sucesso para a verdade (i.e., para a produção da fé verdadeira)".[88] O modelo de epistemologia de Plantinga, inspirado em Aquino/Calvino (AC), estipula que Deus criou o ser humano com certas faculdades confiáveis de produção de fé, entre elas a percepção, a memória, o *sensus divinitatis* e o testemunho humano.[89] O modelo de Plantinga, porém, revela suas cores nitidamente protestantes quando ele começa a explicar a doutrina calvinista do *testemunho interior* do Espírito Santo, que consiste "na produção em nós, seres humanos, do dom da *fé*,

aquele ‘conhecimento firme e certo da benevolência divina para conosco’”.[90] A fé vem pela impressão das verdades do evangelho pelo Espírito em nossa mente e no nosso coração quando, como crentes que somos, lemos a Escritura.

A primeira coisa em que a fé crê é que a Escritura é a palavra de Deus (2Tm 3.16); isto é, ao ler a Escritura, ouvimos as palavras do próprio Deus. O cristão “prova” que a Bíblia é a palavra de Deus, não pelo acúmulo de evidências históricas, mas quando ouve o que ela diz. É como se a leitura da Escritura evocasse no leitor um *sensus divinitatis* mais nítido. “A maior prova da Escritura deriva, de modo geral, do fato de que Deus, em pessoa, fala nela.”[91] Calvino usou o termo *autopistos* para se referir ao testemunho autoautenticador da Escritura que não precisa de nenhuma demonstração externa, nem mesmo da igreja institucional, mas unicamente da confirmação do Espírito, que é seu autor.[92]

Qual é a natureza desse testemunho autoautenticador? Não se trata da afirmação de que a verdade da Escritura é autoevidente, como 2 + 2 = 4. Tampouco é a afirmação de que a Escritura proporciona provas por si mesma, mediante as quais se pode inferir sua veracidade.[93] Não é também a afirmação fideísta de que temos simplesmente de crer na Escritura, apesar das evidências ou razões em contrário. Trata-se, antes, de uma tripla afirmação segundo a qual (1) crer no testemunho em geral é racional; (2) somente nesse caso, a principal pessoa em cujo testemunho (inspirado) cremos é divina; e (3) o Espírito usa o testemunho para produzir conhecimento: “A fé é a garantia do que se espera e a prova do que não se vê” (Hb 11.1).

As convicções acerca do evangelho, impressas em nossa mente e em nosso coração pelo Espírito, são justificadas ou têm “garantia” (termo preferido por Plantinga para legitimidade racional) não porque ficou demonstrado que são confiáveis, mas porque são o produto de um processo confiável de produção de fé elaborado por Deus: o testemunho interno (pessoal) do Espírito a respeito do significado e da verdade da Escritura. O que a fé sabe por meio da Palavra e do Espírito é imediato: “Para a pessoa de fé […] as grandes coisas do evangelho parecem claramente verdadeiras, óbvias, obviamente convincentes”.[94] A obra do Espírito é, portanto, “um caso especial do processo generalizado do testemunho”.[95] O Deus triúno é quem primeiro testifica: é agente, conteúdo e também eficácia.[96]

É importante notar que Plantinga identifica o conteúdo da fé com “os ensinos centrais do evangelho”,[97] e não com definições doutrinárias (e denominacionais) específicas. Ele segue aqui a ênfase de Jonathan Edwards nas “grandes coisas do

evangelho”.[98] De modo especial, Plantinga sustenta que o objeto proposicional da fé “é todo o esquema magnífico da salvação proporcionada por Deus”.[99] A ênfase é na história, e não em suas possíveis interpretações.[100] Ou melhor: a ênfase consiste em dar aos intérpretes compreensão cognitiva suficiente do significado da história para que eles se tornem participantes ativos dela.[101]

À luz do que foi exposto, parece, portanto, que a tendência muito comum de pichar o cristianismo protestante com a tinta da autonomia epistêmica está grandemente equivocada. O *sola fide* não é um martelo com o qual reforçamos a autoridade dos nossos juízos particulares. Ele está mais de acordo com a tese de Zagzebski sobre a importância de confiar nos outros: “A autoridade do testemunho de uma pessoa se justifica por meu juízo conscienciosо de que é mais provável que eu satisfaça meu desejo de obter convicções verdadeiras e evitar as falsas se eu crer no que a autoridade me diz do que se tentar, eu mesmo, imaginar no que devo crer”.[102] Veja a influência que pode ter 1João 2.27 em nossa discussão: “A unção [i.e., o Espírito Santo] que dele [Cristo] recebestes mantém-se em vós, e não tendes necessidade de que alguém vos ensine”. No contexto, esse versículo provavelmente diz respeito à ameaça dos gnósticos, que diziam ter acesso a ensinos secretos. João não está dando a seu leitor uma garantia ampla de que o dom do Espírito Santo torna os indivíduos intérpretes infalíveis. Pelo contrário, ele os está encorajando a permanecer no que ouviram — de outros — no princípio (1Jo 2.24).

Resta a pergunta: “*Que* outros?”. Os apóstolos, é claro, porque seu testemunho é o de testemunhas oculares guiadas pelo Espírito. Mas a *interpretação* da mensagem apostólica feita por *quem?* Ninguém pode servir a dois mártires (do gr., *martys*, “testemunha”). Ninguém pode evitar de pôr a fé em *alguma* autoridade, quer seja em si mesmo, quer em outro. É isso que Paulo deixa implícito quando diz: “Mas não foi assim que aprendestes a Cristo, se é que, de fato, o tendes ouvido e nele fostes instruídos, segundo é a verdade em Jesus” (Ef 4.20,21, ARA). Em parte alguma do Novo Testamento grego ou da literatura extrabíblica da época encontramos a expressão “aprender uma pessoa”.[103] F. F. Bruce acha que “ser instruído em [Cristo]” significa ser ensinado “no contexto da comunhão cristã”.[104] Os leitores da Carta de Paulo aos Efésios aprenderam Cristo na comunidade dos seus seguidores — ela mesma “uma criatura da Palavra” (Lutero). Isso nos conduz diretamente ao meu próximo ponto.

Autoridade interpretativa e estrutura fiduciária

Uma pessoa epistemicamente conscienciosa admitirá: “Outros seres humanos normais e maduros têm o mesmo desejo natural da verdade e os mesmos poderes e capacidades gerais que eu tenho”.[105] Em se tratando da interpretação da Bíblia, resta saber se outros seres humanos normais e maduros também estão sendo guiados a toda a verdade. Em outras palavras: serão todas as comunidades interpretativas igualmente criadas — e redimidas? Obviamente, não posso examinar todas as comunidades interpretativas cristãs. Bastará distinguir aquelas comunidades que nutrem uma confiança básica em suas interpretações e em seus intérpretes autorizados e as que nutrem uma confiança básica na autoridade autointerpretativa da Escritura. A linha divisória entre os dois tipos de comunidades diz respeito à natureza e à necessidade da mediação oficial da igreja entre o texto bíblico e o fiel que crê.

A Escritura como fator primordial na estrutura fiduciária

“O temor do Senhor é o princípio do conhecimento” (Pv 1.7). Todo conhecimento começa com o que Michael Polanyi chama de “estrutura fiduciária” (fiduciário = de *fides*, “em que há confiança”): uma estrutura interpretativa que se aceita inicialmente pela fé até que ela dê provas de si mesma, produzindo uma colheita de entendimento.[106] Polanyi enfatiza a natureza pessoal (e interpessoal) do conhecimento, chamando a atenção para a dimensão comunitária da estrutura fiduciária. Aceitar uma estrutura fiduciária é habitar uma tradição de inquirição e se tornar aprendiz de seus praticantes mais experientes. De modo especial, habitar uma estrutura fiduciária é habitar uma linguagem. Lesslie Newbigin explica: “Não olhamos para a linguagem como um objeto que se coloca contra nós; pensamos *por intermédio* da língua. Ao habitá-la, fazemos contato com o mundo à nossa volta”.[107] Por fim, as estruturas fiduciárias são, em última análise, alicerçadas em pressupostos sobre a maneira como as coisas são.

Se Polanyi estiver certo, a teologia cristã não está em pior posição do que a ciência moderna. Todos têm de ter fé em alguma coisa para que o processo do conhecimento decole. Pelo que me consta, Polanyi não tratou da questão da estrutura fiduciária cristã. Embora seja fácil supor que Polanyi teria embarcado no trem linguístico-cultural pós-liberal que confere autoridade às comunidades interpretativas, pode-se muito bem defender a tese de que a Escritura é a estrutura fiduciária predefinida dos cristãos, a fonte e a norma do conhecimento e da sabedoria teológica.[108] Afinal de contas, Calvino se refere às Escrituras como os “óculos da fé”.[109] Além disso, a fé em si mesma é evocada, governada e

nutrida pelo testemunho revestido de autoridade de Cristo, registrado nas Escrituras, razão pela qual Paulo pode se referir ao "fundamento dos apóstolos e dos profetas" (Ef 2.20). Esse é o princípio da Escritura que examinarei mais à frente no próximo capítulo. Basta dizer que a estrutura fiduciária da Bíblia é o começo do conhecimento teológico: é, basicamente, pela habitação mediada pelo Espírito do texto bíblico — suas metáforas, sua narrativa dominante, seus vários gêneros literários — que se chega à confiança no testemunho apostólico e ao encontro com a realidade "que era desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com nossos olhos, o que contemplamos e nossas mãos apalparam, a respeito do Verbo da vida" (1Jo 1.1) — Jesus Cristo.

A IGREJA E A TRADIÇÃO ECLESIÁSTICA COMO FATOR SECUNDÁRIO NA ESTRUTURA FIDUCIÁRIA

Há uma economia do testemunho revestida de autoridade: Deus Pai se dá a conhecer em Jesus Cristo e por meio dele; Cristo se dá a conhecer aos apóstolos; os apóstolos nos dão a conhecer Cristo; o Espírito capacita as pessoas de fé a receberem o testemunho apostólico. Onde isso deixa a igreja, a comunidade interpretativa dos fiéis?

Paulo diz aos efésios: "De forma que, quando ledes, podeis perceber a minha compreensão do mistério de Cristo" (3.4). A fé vem pelo ouvir a Palavra, e o entendimento vem pela leitura dela. Paulo não está defendendo uma hermenêutica do tipo *ex opere operato* (lit., "pela obra operada" — i.e., pela leitura lida/compreendida), embora fosse ótimo se pudéssemos compreender os textos lendo-os simplesmente. Conforme vimos, embora o testemunho possa ser um meio de conhecimento, somente o Espírito Santo pode dar a certeza que acompanha a fé de que o testemunho apostólico torna pessoalmente conhecido o Cristo ressurreto. No entanto, é preciso distinguir o Espírito como *causa* do nosso conhecimento dos vários *meios* que ele possa vir a usar para produzir esse conhecimento.[110] Paulo provavelmente está se referindo à prática de ter suas cartas lidas nas igrejas. Se assim for, então os efésios estão tendo *insight* do mistério de Cristo não como indivíduos isolados, mas como membros da família da fé.

Polanyi diz que os cientistas aprendem com outras pessoas, como aprendizes: "Aprender pelo exemplo é se submeter à autoridade".[111] Em que medida a interpretação bíblica pode ser comparada ao aprendizado de uma tradição de investigação? Polanyi usa um termo carregado de significação teológica, "habitação interior", e diz que os cientistas trabalham habitando o

interior das tradições da comunidade (i.e., a tradição da comunidade científica do Ocidente). Ele não está dizendo que uma estrutura fiduciária qualquer é tão boa quanto outra, e sim que elas são inevitáveis e que há estruturas que nos permitem fazer contato com a realidade de maneiras que outras não permitem (i.e., elas produzem *insights*). Os críticos modernos da Bíblia pertencem a comunidades interpretativas acadêmicas e trabalham também com uma estrutura fiduciária. Resta saber se isso lhes permite fazer contato com a realidade divina. Meu argumento é que o Deus triúno faz da Bíblia sua própria estrutura fiduciária.

"Fé somente" significa que, no caso do intérprete individual, o melhor é que ele ouça o testemunho apostólico oficial (o programa fiduciário básico) conforme lido no contexto da igreja (uma estrutura fiduciária secundária). A igreja não é como outras comunidades interpretativas. A leitura que ela faz não deve ser função deste ou daquele interesse interpretativo. A igreja não deve "usar" o texto para atingir seus próprios objetivos. Isso porque a igreja é "uma criatura da Palavra" — uma comunidade interpretativa que existe não para fazer o que quer com o texto, mas para permitir que a Palavra faça o que quer com o intérprete. John Webster disse com razão: "A leitura da Sagrada Escritura é, portanto, um campo de atividade divina; não é um simples manusear humano de um objeto textual. E essa atividade divina é o discurso de Deus ao qual nós devemos simplesmente atender".[112] Que tipo de autoridade a igreja tem? Essa é a pergunta fundamental. A igreja não é uma associação voluntária de indivíduos autônomos; também não é uma comunidade interpretativa que, a exemplo de outras comunidades, se acha unida por um conjunto de convenções e interesses arbitrários. Calvino compara a igreja a uma mãe que vigia e guia seus filhos com "cuidado maternal até que amadureçam e, por fim, alcancem o objetivo da fé".[113] Uma das tarefas mais importantes da igreja-mãe é o ensino em casa: "A igreja é uma mãe que ensina seus filhos a confiarem na verdade".[114]

O propósito desse cuidado dispensado pela igreja é formar pessoas, fazendo delas uma nação santa e um sacerdócio real em que cada indivíduo tem um ofício determinado: cidadão do evangelho. Ser justificado pela graça por meio da fé significa ser incorporado a um reino em que Cristo é o cabeça e estar autorizado a interpretar a constituição desse reino. Ser justificado é ser declarado justo — quite com Deus —, e com esse status vêm outros direitos da nova aliança, entre eles os da adoção e da cidadania. Essas implicações da justificação têm importância horizontal, bem como vertical, incorporando o justificado em um corpo — um organismo político. Colocar a fé em Jesus é confessá-lo como Senhor, não apenas de si mesmo, mas também do mundo, particularmente da

comunidade da nova aliança. O *sola fide* promove, portanto, não o individualismo, mas uma *polis* justa: uma cidade e cidadania do evangelho, uma comunidade interpretativa cujo mandato é professar e executar a palavra em cujo interior habita, mas com a qual também faz contraste, uma palavra da qual a igreja deve estar à altura.[115] A justificação traz consigo a designação para um ofício que autoriza os que foram justificados pela fé a servir de "embaixadores de Cristo" (2Co 5.20). Mas estamos indo depressa demais.

"Uma sociedade que queira preservar um fundo de conhecimento pessoal deve se submeter à tradição."[116] Com a menção da tradição chegamos ao final desta investigação sobre a autoridade e ao limiar do nosso próximo tópico: o modelo de autoridade interpretativa. A tradição terá efetivamente um lugar no meu estudo sobre o *sola Scriptura*. Contudo, na casa do Pai há muitas mansões protestantes, o que torna inescapável a pergunta: "*Qual* tradição?".

O *sola fide* para a Bíblia, para a igreja e para a autoridade interpretativa

Comecei este capítulo analisando a acusação de que os reformadores, sem querer, abriram caminho para o ceticismo moderno ao recusarem a autoridade da igreja, preferindo seu juízo particular pessoal em relação ao que o apóstolo Paulo realmente queria dizer com justificação. Quero agora concluir este capítulo com outras quatro teses, três das quais recuperam implicações do *sola fide* que põem abaixo essa caricatura tão comum. Começo, entretanto, com uma tese que reafirma o princípio de autoridade do cristianismo protestante puro e simples.

5. O princípio de autoridade do cristianismo protestante puro e simples é a afirmação revestida de autoridade do Deus triúno, um ato de fala que autoriza a ordem criada e é autor das Escrituras, diversos testemunhos que tornam conhecida a ordem criada conforme deveria ser e que foi restaurada em Jesus Cristo, por meio dele e para ele.

A autoridade divina, derivada da autoria divina, acha-se no âmago do universo. A Palavra de Deus faz distinções e conexões, criando assim, do vazio sem forma, uma estrutura significativa.[117] A autoridade divina — a afirmação legítima — é "o que encontramos no mundo e que torna significativa a nossa ação nele".[118] A lei de Deus permite a liberdade dotada de propósito; o evangelho divino a restaura e a transforma. A afirmação revestida de autoridade de Deus justifica, por meio da soteriologia, onde a declaração de Deus que torna justo o pecador o justifica de fato, e através da epistemologia, onde o testemunho

de Deus garante a vida. O princípio da autoridade na teologia cristã é o Deus triúno em ação comunicativa: ele é simultaneamente iniciador, transmissor e garantidor da Palavra que gera e governa a fé.

6. Como pessoas criadas à imagem de Deus e destinadas a serem conformes à imagem do seu Filho, os intérpretes bíblicos pura e simplesmente protestantes creem que o Espírito os convoca a atender à voz do Deus triúno, que fala nas Escrituras, e os autoriza a apresentar Cristo.

Deus chama à existência as pessoas humanas, conferindo a elas o privilégio e a responsabilidade de prestar contas a ele. Como não há lugar no céu ou na terra em que a Palavra de Deus não esteja presente, não há como evitar de responder a ela. “Crede no evangelho”; “arrependei-vos e sede batizados”: não há álibi para não responder. A fé é um dom do Espírito Santo por meio do qual somos capacitados a tomar posse do Cristo que encontramos nas Escrituras, dadas pelo Espírito. O Espírito capacita Cristo a morar em nosso coração por meio da fé, mas isso não significa que estejamos presos à subjetividade. Pelo contrário, o testemunho do Espírito é sempre voltado para o Cristo ressurreto — o *res* do qual tratam basicamente as *verba* da Escritura. Ter Cristo habitando nosso coração significa que ele “exerce seu domínio sobre tudo o que somos e fazemos”.[119] À medida que respondemos ao seu senhorio, uma autoridade externa, tornamo-nos mais livres para agir como seus agentes autorizados na terra, cumprindo assim a promessa da imagem segundo a qual fomos criados. Em fé, informada pela Palavra e estruturada pela tradição guiada pelo Espírito, confessamos *o que está* “em Cristo”. Em Cristo vemos que a liberdade e a autoridade caminham de mãos dadas, e que somos feitos para prosperar como “governantes governados”. O que não deve passar despercebido é o papel do Espírito, que produz um “ouvir” genuíno que objetivamente nos relaciona a algo real e nos dá conhecimento dele: o evangelho do corpo e do sangue.

7. Os intérpretes bíblicos pura e simplesmente protestantes acreditam que terão uma compreensão melhor do que Deus está dizendo na Escritura ao atentarem para a obra de outros intérpretes (e comunidades de intérpretes), bem como para a obra de sua própria comunidade.

A filologia — o amor às línguas e à literatura da Bíblia — é parte essencial

do cristianismo protestante puro e simples. Ao mesmo tempo, Ramm está certo ao nos advertir que é preciso cautela em relação ao princípio protestante abreviado: ignorar o testemunho interno do Espírito é separar o que Deus uniu (i.e., Palavra e Espírito). O estudo bíblico por si só pode se tornar mais uma variação sobre o tema da justificação pelas obras — obras de erudição. É igualmente equivocado apelar para o Espírito Santo como atalho interpretativo capaz de nos proporcionar uma carta de alforria da prisão hermenêutica. A "fé somente" nunca teve como propósito incentivar o egoísmo epistêmico. O *sola fide*, propriamente entendido, não santifica nem confere o "direito ao juízo particular". Pelo contrário, a fé é o meio pelo qual o Espírito une as pessoas em Cristo. E, visto que Deus criou homens e mulheres como seres sociais que aprendem uns com os outros, a fé — a confiança nas palavras de outros que foram apóstolos — é eminentemente racional. Como nada é mais importante do que responder ao discurso de Deus, intérpretes bíblicos epistemicamente conscienciosos estarão abertos para aprender o que outros entenderam Deus dizer, especialmente quando os "outros" em questão são aqueles a quem o Espírito também uniu a Cristo. Antecipando o próximo capítulo: entendemos melhor o testemunho dos apóstolos no contexto da igreja católica.

8. O cristão protestante puro e simples acredita que a fé propicia uma forma de interpretar a Escritura que recusa tanto as certezas absolutas (os ídolos da torre) quanto o ceticismo relativista (os ídolos do labirinto).

Todo intérprete habita alguma estrutura fiduciária e pertence a alguma comunidade interpretativa, quer a definamos de modo mais amplo (e.g., a comunidade das mulheres), quer mais restritamente (e.g., uma abordagem acadêmica como a da escola de Tübingen ou o dispensacionalismo). As pessoas habitam mais de uma comunidade interpretativa ao mesmo tempo (e.g., uma sociedade profissional, uma classe social, uma igreja local, um gênero).

A despeito da localização, há duas tentações que assediam toda comunidade interpretativa: de um lado, dar uma importância exagerada à sua leitura específica (orgulho interpretativo); de outro, menosprezar a leitura particular de alguém (indolência interpretativa). O orgulho dos "resultados garantidos" da razão crítica é a tentação que assedia a erudição bíblica moderna; indolência é a tentação dos intérpretes pós-modernos, à medida que sua atenção está mais voltada para a exposição da localização do que passa por exegese objetiva do

que para o texto. Orgulho e indolência são duas extremidades do espectro dos pecados mortais da interpretação. Todo pecado é uma negação da realidade — isto é, uma recusa do Criador e de sua ordem criada.[120] De diferentes maneiras, tanto o orgulho quanto a indolência são negações da nossa condição de criaturas, um porque nega nossa finitude; outra, porque nega nossa responsabilidade.

Orgulho e preguiça são, em última análise, a negação da autoridade divina, à medida que cada um deles, à sua moda, se recusa a aceitar o testemunho divino, talvez por negar sua importância, clareza ou verdade. Orgulho e indolência são também formas de negar nosso status divinamente autorizado de agentes da interpretação: pessoas estruturadas para compreender e responder a outras pessoas e, fundamentalmente, a Deus. A justificação pela fé, corretamente compreendida, não é permissão para complacência nem para desespero. Antes, é a reautorização de Deus para que espelhemos sua imagem como governadores governados que somos, e para que falemos e ajamos como cidadãos do seu reino. A interpretação bíblica é mais bem feita no contexto da comunidade dos justos (a igreja), onde as pessoas aprendem umas com as outras o que fazer para se tornarem intérpretes virtuosos (i.e., justos): leitores de mente e coração justos. Na interpretação, assim como em todas as áreas da vida cristã, temos de combater o orgulho com uma confiança adequada, e a indolência, com o devido empenho — frutos gêmeos da fé somente.

Concluindo: o *sola fide* é a resposta ao ceticismo, porque a fé gera conhecimento, mas não é uma "obra". A fé, pelo contrário, é de uma confiança perseverante, pacientemente atenta e devidamente fundamental[121] — uma confiança epistêmica segura no testemunho bíblico. O que sabemos, que não tenhamos recebido? A fé verdadeira não tem relação com o fideísmo anti-intelectual ou com o juízo particular, e sim com a racionalidade do testemunho e a confiança pública, a confiança do povo de Deus no testemunho do seu Espírito quanto à confiabilidade da Palavra de Deus. Será possível que a Reforma tenha gerado não um ceticismo epistemológico, e sim seu único antídoto eficaz: a confiança epistêmica (e espiritual)?

---

1 Richard H. Popkin, *The history of scepticism: from Savonarola to Bayle*, ed. rev. e ampliada (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 5.

2 Para o leitor que não está familiarizado com o universo Disney, a frase é uma referência à canção do filme *Pinóquio*.

3 Goldsworthy, *Gospel-centered hermeneutics: foundations and principles of Evangelical biblical interpretation* (Downers Grove: IVP Academic, 2006), p. 50 (grifo do autor da citação).

4 A frase com essa redação vem de Johann Heinrich Alsted, *Theologia scholastica didacta* (Hanover,

1618). Lutero disse coisa muito parecida: *quia isto articulo stante stat Ecclesia, ruent e ruit Ecclesia*, "Porque se esse artigo [da justificação] persistir, a igreja persiste; se esse artigo ruir, a igreja rui" (*D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe* [Weimar: H. Böhlau, 1883-2009], 40/3:352.3 [daqui em diante *WA*]).

5 Schaff, *The principle of Protestantism*, organização de Bard Thompson; George H. Bricker, tradução para o inglês de John W. Nevin, Lancaster Series on the Mercersburg Theology 1 (1845; reimpr., Eugene: Wipf & Stock, 2004), p. 80.

6 Veja Kevin J. Vanhoozer, "Wrighting the wrongs of the Reformation? The state of the union with Christ in St. Paul and Protestant soteriology", in: Nicholas Perrin; Richard B. Hays, orgs., *Jesus, Paul, and the people of God: a theological dialogue with N. T. Wright* (Downers Grove: IVP Academic, 2011), p. 235-58.

7 John Barclay, *Paul and the gift* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), p. 6.

8 Ibidem, p. 2.

9 Observe que "estar em Cristo" compreende tanto o que a Reforma tradicional diz quanto o que os teólogos da Nova Perspectiva querem afirmar: a salvação individual e uma comunidade de fé.

10 Calvin, *Institutes* III.2.7 [edições em português: Calvino, *As institutas*, tradução de Waldyr Carvalho Luz (São Paulo: Cultura Cristã, 2006), 4 vols., e *A instituição da religião cristã*, tradução de Carlos Eduardo Oliveira; José Carlos Estêvão (São Paulo: Ed. Unesp, 2008)].

11 Calvin, *Institutes* III.1.4.

12 Bernard Ramm, *Protestant biblical interpretation*, 3. ed. rev. (Grand Rapids: Baker, 1970), p. 113-63.

13 Ibidem, p. 114.

14 Roland Bainton, *Here I stand: a life of Martin Luther* (New York: Mentor, 1950), p. 49 [edição em português: *Cativo à Palavra* (São Paulo: Edições Vida Nova, 2017)].

15 Lutero defendeu sua decisão na "Carta aberta sobre tradução" (1530).

16 Citado em Rupert Davies, *The problem of authority in the continental Reformers: a study in Luther, Zwingli, and Calvin* (London: Epworth, 1946), p. 35.

17 Ibidem, p. 57 (grifo do autor).

18 De acordo com Harriet Harris, esse elemento de subjetividade é também um ponto cego para os evangélicos, à medida que eles identificam a Palavra de Deus com suas interpretações: professando-se sábios (possuidores de conhecimento filológico objetivo), tornaram-se fundamentalistas (possuidores apenas de certeza psicológica subjetiva). Veja Harriett A. Harris, *Fundamentalism and Evangelicals* (Oxford: Clarendon, 1998).

19 Clifford Howell, *Of sacraments and sacrifice* (Collegeville: Liturgical, 1953), p. 131.

20 Brown, *The spirit of Protestantism* (Oxford: Oxford University Press, 1965), p. 8-11. Segundo as outras três falsas imagens, o protestantismo é essencialmente um protesto, um catolicismo diluído e uma questão de intelecto apenas (a fé é o assentimento a verdades específicas).

21 Alister McGrath, *Christianity's dangerous idea: the Protestant revolution — a history from the sixteenth century to the twenty-first* (New York: HarperOne, 2007), p. 70. Veja tb. Brad Gregory, *The unintended Reformation: how a religious revolution secularized society* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2012), p. 86-96.

22 Calvin, *Institutes* III.1.3.

23 Susan E. Schreiner, *Are you alone wise? The search for certainty in the early modern era* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 82.

24 Bernard Ramm, *The pattern of religious authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p. 28 (grifo do autor da citação).

25 Citado em ibidem, p. 29. A citação original pode ser encontrada em *The works of William Chillingworth*, 10. ed. (London: Benjamin Motte, 1742), p. 354.

26 Bernard Ramm, *The witness of the Spirit: an essay on the contemporary relevance of the internal witness of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), p. 12.

27 Calvin, *Institutes* I.9.1.

28 Ibidem, I.9.2.

29 Kathryn Tanner, *Christ the key* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), cap. 7: "The working of the Spirit", p. 274-301.

30 Ibidem, p. 287.

31 Confissão de Fé de Westminster 1.7.

32 Martin Luther, "On the bondage of the will", in: E. Gordon Rupp; Philip S. Watson, orgs., *Luther and Erasmus: free will and salvation*, Library of Christian Classics (Philadelphia: Westminster, 1969), p. 109.

33 Com relação à diferença entre alegoria e tipologia (a forma mais protestante de ler buscando o sentido espiritual ou cristológico), veja Kevin J. Vanhoozer, "Ascending the mountain, singing the rock: biblical interpretation earthed, typed, and transfigured", *Modern Theology* 28, n. 4 (2012): 781-803.

34 Ramm, *Protestant biblical interpretation*, p. 30.

35 Benedict de Spinoza, *Theological-political treatise*, organização de Jonathan Israel, tradução para o inglês de Michael Silverthorne; Jonathan Israel (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 116.

36 Para uma coletânea bem prática de textos seminais, veja Darren Sarisky, org., *Theology, history, and biblical interpretation: modern readings* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015).

37 Veja, e.g., James K. Hoffmeier; Dennis R. Magary, orgs., *Do historical matters matter to faith? A critical appraisal of modern and postmodern approaches to Scripture* (Wheaton: Crossway, 2012).

38 Veja Mark A. Noll, *Between faith and criticism: Evangelicals, scholarship, and the Bible in America*, 2. ed. (Vancouver: Regent College Publishing, 2004); Christopher M. Hays; Christopher B. Ansberry, orgs., *Evangelical faith and the challenge of historical criticism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013).

39 Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and mythology* (New York: Scribner, 1958), p. 84.

40 Ibidem.

41 Embora Bultmann lembre ligeiramente um fideísta (i.e., alguém que não vê nenhuma necessidade de justificação racional para a fé), Wolfhart Pannenberg diz que a melhor maneira de compreendê-lo é por sua insistência na "Palavra de Deus que autentica a si mesma e exige obediência" (*Revelation as history* [London: Macmillan, 1968], p. 9).

42 Gerhard Ebeling, "The significance of the critical historical method for church and theology in Protestantism", in: Sarisky, *Theology, history, and biblical interpretation*, p. 213-4.

43 James K. A. Smith, "Prefácio", in: Merold Westphal, *Whose community? Which interpretation? Philosophical hermeneutics for the church*, The Church and Postmodern Culture (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), p. 10.

44 Westphal, *Whose community?*, p. 47.

45 É o que pensa também James K. A. Smith: "Se o pragmatismo nos ajuda a compreender as condições da nossa finitude, disso se segue que nossa trajetória deveria ser 'católica'" (*Who's afraid of relativism? Community, contingency,and creaturehood* [Grand Rapids: Baker Academic, 2014], p. 18).

46 Westphal, *Whose community?*, p. 74.

47 Smith, *Who's afraid of relativism?*, p. 105.

48 Todd M. Johnson; Kenneth R. Ross, orgs., *Atlas of global Christianity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).

49 Para uma discussão proveitosa da autoridade de Deus como um aspecto do seu senhorio de aliança, veja John M. Frame, *The doctrine of God* (Phillipsburg: P&R, 2002), p. 83-9 [edição em português: *A doutrina de Deus*, tradução de Odayr Olivetti (São Paulo: Cultura Cristã, 2013)].

50 Essa era uma fórmula clássica da teologia patrística. Philip Cary a chama de "Regra de Agostinho" ("On behalf of classical trinitarianism: a critique of Rahner on the Trinity", *Thomist* 56 [1992]: 368).

51 Oliver O'Donovan, *Resurrection and moral order: an outline for Evangelical ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), p. 122.

52 Victor Lee Austin, *Up with authority: why we need authority to flourish as human beings* (London: T&T Clark, 2010), p. 141-2.

53 David T. Koyzis, *We answer to another: authority, office, and the image of God* (Eugene: Pickwick, 2014), p. 138.

54 Ibidem.

55 Jonathan Leeman, *The church and the surprising offense of God's love: reintroducing the doctrines of church membership and discipline* (Wheaton: Crossway, 2010), p. 140.

56 A semelhança com a descrição de Goldsworthy do reino de Deus como *povo* de Deus no *lugar* de Deus sob o *governo* de Deus é intencional. Veja Graeme Goldsworthy, *Gospel and Kingdom: a Christian interpretation of the Old Testament* (Exeter: Paternoster, 1981), p. 53.

57 Esse exemplo é de Austin, *Up with authority*, p. 16-9.

58 Yves R. Simon, *A general theory of authority* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980), p. 47.

59 Peter L. Berger, *The heretical imperative: contemporary possibilities of religious affirmation* (Garden City: Anchor, 1979), p. 25.

60 Note que Satanás desafia a autoridade de Jesus torcendo e negando a Palavra de Deus e a interpretação que Jesus faz dela (cf. Mt 4.1-11; Lc 4.1-13). Foi sempre assim com o "pai da mentira" (Jo 8.44) e enganador de "todo o mundo" (Ap 12.9).

61 Veja João 5.19 ("O Filho nada pode fazer por si mesmo, senão o que vir o Pai fazer"), bem como a reflexão ampliada sobre essa passagem in: Kevin J. Vanhoozer, "At play in the theodrama of the Lord: the triune God of the gospel", in: Trevor Hart; Wesley Vander Lugt, orgs., *Theatrical theology: explorations in performing the faith* (Eugene: Cascade, 2014), p. 1-29.

62 Veja O'Donovan, *Resurrection and moral order*, cap. 7: "The authority of Christ", p. 140-62.

63 P. T. Forsyth, "The cross as the final seat of authority", in: Marvin W. Anderson, org., *The Gospel and authority: a P. T. Forsyth reader* (Minneapolis: Augsburg, 1971), p. 159. Chillingworth escreveu "Digo que a Bíblia, a Bíblia somente é a religião dos protestantes" (*Works of William Chillingworth*, p. 354).

64 Ramm, *Pattern of religious authority*, p. 46.

65 Sobre as origens do termo, veja J. B. Lightfoot, "The name and office of apostle", in: *The Epistle of St. Paul to the Galatians*, 10. ed. (London: Macmillan, 1986), p. 92-101; F. H. Agnew, "The origin of the NT apostle-concept: a review of research", *Journal of Biblical Literature* 105 (1986): 75-96.

66 Embora eu não possa discutir esse tópico aqui, creio que "inspiração" qualifica, não os discípulos como pessoas, mas seu discurso escrito. Veja mais detalhes in: Kevin J. Vanhoozer, "The apostolic discourse and its developments", in: Markus Bockmuehl; Alan J. Torrance, orgs., *Scripture's doctrine and theology's Bible: how the New Testament shapes Christian dogmatics* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), p. 191-207.

67 Veja John Howard Schütz, *Paul and the anatomy of apostolic authority* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

68 Há dois sentidos possíveis para a expressão "em sintonia com" os apóstolos: uma linhagem literal (i.e., sucessão apostólica) ou coerência com o ensino dos apóstolos. Nesse contexto, refiro-me ao último.

69 Søren Kierkegaard, "On the difference between a genius and an apostle", in: *The present age; and, two minor ethico-religious treatises*, tradução para o inglês de Alexander Dru; Walter Lowrie (Oxford: Oxford University Press, 1940). Veja tb. Kevin J. Vanhoozer, "The trials of truth: mission, martyrdom, and the epistemology of the cross", in: *First theology: God, Scripture, and hermeneutics* (Downers Grove: IVP Academic, 2001), p. 337-73.

70 Esses três correspondem mais ou menos às opções medieval, moderna e pós-moderna, no que diz respeito à relação entre fé e crítica, conforme analisadas acima.

71 Herman Bavinck, *Reformed dogmatics*, organização de John Bolt, tradução para o inglês de John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 4:324 [edição em português: *Dogmática reformada*, tradução de Vagner Barbosa (São Paulo: Cultura Cristã, 2012)].

72 Veja esp. Ramm, *Witness of the Spirit*, p. 123-7; e James Barr, *Fundamentalism* (London: SCM, 1981).

73 Fish, *Is there a text in this class? The authority of interpretive communities* (Eugene: Wipf & Stock, 2007), p. 171.

74 Kathleen C. Boone, *The Bible tells them so: the discourse of Protestant fundamentalism* (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 87.

75 Ibidem, p. 72.

76 Ibidem, p. 95.

77 Em outras palavras: cada uma das três comunidades interpretativas analisadas lembra uma epistemologia construtivista social em que o que conta como conhecimento (i.e., o sentido do texto bíblico) é construído pela comunidade científica ou interpretativa. O desafio que acompanha tais afirmações (neste caso, que a Palavra de Deus depende da comunidade) consiste em saber como se guardar contra um relativismo, tanto do conhecimento quanto da verdade. Veja tb. Peter L. Berger; Thomas Luckmann, *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge* (Garden City: Doubleday, 1966) [edição em português: *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*, tradução de Floriano de Souza Fernandes (Petrópolis: Vozes, 2014)].

78 Conforme argumentarei abaixo, a realidade é mais complexa: a questão não é confiar ou não — alguma confiança em alguma coisa além de nós mesmos é inevitável —, e sim em *que* ou em *quem* confiar.

79 Um egoísta epistêmico radical "se recusa a aceitar o fato de que alguém tenha determinada fé como razão para crer nela" (Zagzebski, *Epistemic authority* [New York: Oxford University Press, 2012], p. 52).

80 Alvin Plantinga, "Reason and belief in God", in: Alvin Plantinga; Nicholas Wolterstorff, orgs., *Faith and rationality: reason and belief in God* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), p. 87.

81 "Fideísmo" é usado com frequência como termo pejorativo. Eu o estou usando no sentido técnico, em contraste com "racionalismo", para realçar as duas maneiras diferentes pelas quais uma pessoa pode exercitar a confiança em si mesmo.

82 Zagzebski, *Epistemic authority*, p. 48.

83 Ibidem, p. 55.

84 Veja o argumento de Richard Foley em defesa do reconhecimento da autoridade intelectual da opinião de outros in: *Intellectual trust in oneself and others* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

85 C. A. J. Coady, *Testimony: a philosophical study* (Oxford: Clarendon, 1992), vii. Veja o tratado de Agostinho, *De utilitate credendi* [Sobre a utilidade de crer].

86 Thomas Reid, *Essays on the intellectual powers of man*, organização de Derek R. Brookes (University Park: Pennsylvania State University Press, 2002). Veja tb. Nicholas Wolterstorff, *Thomas Reid and the story of epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), esp. cap. 7: "The epistemology of testimony", p. 163-84.

87 Mats Wahlberg, *Revelation as testimony: a philosophical-theological study* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), p. 138. Wahlberg está resumindo aqui o entendimento de John McDowell acerca do conhecimento testemunhal, conforme exposto em seu ensaio "Knowledge and the internal", in: *Meaning, knowledge, and reality* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), p. 395-413.

88 Alvin Plantinga, *Knowledge and Christian belief* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), p. 46.

89 Plantinga observa que tanto Aquino quanto Calvino concordam com a afirmação de que há um conhecimento natural de Deus, embora Plantinga admita que seu modelo "se baseia na versão da sugestão de Calvino" (*Warranted Christian belief* [Oxford: Oxford University Press, 2000], p. 170 [edição em português: *Crença cristã avalizada*, tradução de Desidério Murcho (São Paulo: Vida Nova, a ser publicado)]), que consiste na "Bíblia, no testemunho interno do Espírito e na fé" (p. 242).

90 Plantinga, *Knowledge and Christian belief*, p. 48.

91 Calvin, *Institutes* I.7.4.

92 Calvin, *Institutes* I.7.5. Para mais detalhes sobre a compreensão calvinista de *autopistos* como algo que compreende tanto a verdade quanto a confiabilidade, veja Henk van den Belt, *The authority of Scripture in Reformed Theology: truth and trust* (Leiden: Brill, 2008), p. 93-116.

93 Plantinga, *Warranted Christian belief*, p. 260-1.

94 Ibidem, p. 264.

95 Plantinga, *Knowledge and Christian belief*, p. 61.

96 Devo mencionar aqui a proposta de Kevin Diller de que se leiam juntos Alvin Plantinga e Karl Barth

em defesa do argumento comum a ambos de que o conhecimento teológico procede da revelação triúna: "A garantia para o conhecimento teológico é […] transmitida por meio de processo autoconfirmador, capacitado pelo Espírito e que produz fé e transforma as capacidades cognitivas" (*Theology's epistemic dilemma: how Karl Barth and Alvin Plantinga provide a unified response* [Downers Grove: IVP Academic, 2014], p. 172).

97 Plantinga, *Knowledge and Christian belief*, p. 59.

98 Plantinga, *Warranted Christian belief*, p. 80.

99 Ibidem, p. 248.

100 Note ainda que Plantinga insiste em que a fé cristã no evangelho é garantida simplesmente com base no ouvir/ler o testemunho bíblico, bem longe da prova histórica ou da argumentação (*Knowledge and Christian belief*, p. 65).

101 Veja tb. Vanhoozer, *Faith speaking understanding* [edição em português: *Encenando o drama da doutrina: teologia a serviço da igreja*, tradução de A. G. Mendes (São Paulo: Vida Nova, 2016)].

102 Zagzebski, *Epistemic authority*, p. 133.

103 Peter T. O'Brien, *The letter to the Ephesians*, Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), p. 324.

104 F. F. Bruce, *The epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), p. 357.

105 Zagzebski, *Epistemic authority*, p. 55.

106 Michael Polanyi, *Personal knowledge: towards a post-critical philosophy*, edição corrigida (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p. 266.

107 Lesslie Newbigin, *Proper confidence: faith, doubt, and certainty in Christian discipleship* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), p. 40.

108 "Linguístico-cultural" se refere à proposta de George Lindbeck de uma teologia pós-liberal que faça da linguagem e das práticas da igreja a estrutura de compreensão da Escritura, em vez de compreendê-las, a exemplo dos liberais, como expressões de uma experiência religiosa mais fundamental. Veja Lindbeck, *The nature of doctrine: religion and theology in a postliberal age* (Philadelphia: Westminster, 1984).

109 Calvin, *Institutes* I.6.1.

110 Veja tb. Kevin J. Vanhoozer, "The spirit of light after the age of enlightenment: renewing/reforming pneumatic hermeneutics via the economy of illumination", in: Jeffrey Barbeau; Beth Felker Jones, orgs., *Spirit of God: Christian renewal in the community of faith* (Downers Grove: InterVarsity, 2015). Faço a distinção entre "causa" e "meio" de compreensão com base em John Owen.

111 Polanyi, *Personal knowledge*, p. 53.

112 John Webster, *Word and church: essays in Christian dogmatics* (Edinburgh: T&T Clark, 2001), p. 93.

113 Calvin, *Institutes* IV.1.1.

114 Van den Belt, *Authority of Scripture*, p. 325.

115 Com relação à ideia principal deste parágrafo, estou em dívida com Jonathan Leeman, *Political church: the local assembly as embassy of Christ's rule* (Downers Grove: IVP Academic, 2016), cap. 6: "The politics of the Kingdom".

116 Polanyi, *Personal knowledge*, p. 53.

117 Isso inclui a autoridade "veraz", a autoridade da verdade. "Se as leis do pensamento não tiverem sido estabelecidas por Deus, cuja veracidade é originária e constitutiva da realidade e de sua representação legítima, não pode haver distinção entre verdade e erro" (Auguste Lecerf, *An introduction to Reformed dogmatics* [London: Lutterworth, 1949], p. 365).

118 O'Donovan, *Resurrection and moral order*, p. 122.

119 O'Brien, *Letter to the Ephesians*, p. 259.

120 Oliver O'Donovan diz: "O pecado é sempre 'contra', uma vez que é constituído como recusa de algum aspecto da boa realidade, e todos os pecados são contra Deus, o Criador, sustentador e redentor de toda boa realidade" (*Ethics as theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 2014], vol. 2: *Finding and seeking*, p.

18).

121 O termo de Plantinga para designar uma fé que não precise ser justificada ou inferida de qualquer outra crença para que seja considerada racional (*Warranted Christian belief*, p. 175-9).

3
SOMENTE A ESCRITURA

O MODELO DE AUTORIDADE INTERPRETATIVA DO PROTESTANTISMO PURO E SIMPLES

O capítulo anterior estabeleceu o princípio de autoridade do cristianismo protestante puro e simples: *a declaração revestida de autoridade do Deus triúno que autoriza a ordem criada fazendo-a existir pela palavra e autoriza os profetas e apóstolos a dar a conhecer como, em Jesus Cristo, Deus tornou nova a criação*. Os reformadores recuperaram esse princípio de autoridade defendendo que somente na Escritura a igreja tem a declaração revestida de autoridade de Deus por escrito (e, portanto, permanente). Os princípios têm de ser postos em prática, porém, e, com frequência, a maneira pela qual as pessoas aplicam um princípio nos ajuda a entender o que querem dizer com ele. "Justiça" continua a ser uma coisa meio abstrata, por exemplo, até que começamos a ver de que modo uma sociedade em particular trabalha com essa ideia. Algo semelhante pode ocorrer com *sola Scriptura*. O presente capítulo, portanto, continua a dar prioridade à epistemologia do evangelho, passando do princípio à prática da autoridade bíblica. Os capítulos 4 e 5 se ocuparão de diferentes aspectos da teleologia do evangelho.

O *sola Scriptura* talvez seja o mais desafiador dos *solas* a recuperar. Até mesmo muitos teólogos protestantes insistem agora em que se abandone esse *sola* porque insistir na Escritura *somente* negligencia, ou exclui, a importância da tradição, a necessidade da hermenêutica e a relação entre Palavra e Espírito.[1] Além disso, de acordo com uma maneira comum de contar a história da Reforma, o *sola Scriptura* é o lugar em que o protestantismo desaba.[2] Os protestantes subscrevem a fórmula, mas a usam para ratificar projetos diferentes, muitas vezes opostos. Já deparamos com a seguinte objeção: "Nenhum

historiador religioso honesto pode negar que o resultado do *sola Scriptura* tem sido o caos doutrinário".[3] Não sou historiador da religião (embora espere que seja honesto), mas gostaria, respeitosamente, de contestar essa ideia. Conquanto seja verdade que certo grau de caos doutrinário surgiu na esteira da Reforma, é uma falácia dizer que o *sola Scriptura* foi a principal razão para que isso acontecesse. Nem o individualismo nem o pluralismo eram inerentes ao *sola Scriptura*. Não se pode inferir que um evento tenha *causado* outro simplesmente porque a suposta causa *veio antes* do suposto efeito.[4] Contestações simplistas, porém, não funcionarão. Se quisermos extrair com sucesso um protestantismo normativo das ruínas do protestantismo histórico, e absolver o *sola Scriptura* do "pecado da Reforma",[5] temos de situar o princípio da autoridade bíblica no modelo mais amplo da autoridade teológica.

Portanto, quando as pessoas dizem que lamentam a Reforma, é com frequência o *sola Scriptura* que têm em mente, porque traçam uma linha reta entre causa e efeito entre o *sola Scriptura* e as divisões da igreja. Permita-me, rapidamente, chamar de novo à tribuna duas testemunhas hostis para sintetizar o argumento da acusação. Christian Smith diz que o *sola Scriptura* (que ele chama de "biblicismo") é um princípio "impossível", porque mesmo os que concordam com o princípio discordam dos seus resultados; portanto, o apelo à autoridade da Bíblia não resolveu coisa alguma. Se formos julgar o *sola Scriptura* por seus frutos, diz Smith, é preciso reconhecer que foi um fracasso na prática.[6] Brad Gregory acusa o *sola Scriptura* de criar, sem querer, as condições para o hiperpluralismo na sociedade ocidental de hoje: os reformadores não discordaram apenas de coisas como a ceia do Senhor, mas discordaram também do critério para distinguir o que era essencial do não essencial, e esses desacordos exegéticos, doutrinários e metodológicos se transformaram em divisões eclesiais.[7] O *sola Scriptura* se revelou não um elemento de unificação, mas de divisão. Essa, pelo menos, é a narrativa que prevalece no arraial acadêmico.

É precisamente nesse ponto que o bom senso fica evidente: os *solas* devem ser tratados em conjunto. Isso porque "somente a Escritura" não significa a "Escritura abstraída da economia da graça" ou a "Escritura separada da comunidade de fé", ou mesmo a "Escritura independente da tradição da igreja". O que eu me proponho a fazer neste capítulo, portanto, é situar o *sola Scriptura* em relação aos seus irmãos *solas* para compreendê-lo como um elemento — um elemento único e essencial, evidentemente, mas ainda assim um elemento — do modelo de autoridade; um modelo que, me apresso em dizer, é intrinsecamente

bíblico.[8]

Sola Scriptura: o que os reformadores queriam dizer

Tendo em vista as objeções passadas e presentes, é importante determinar o que os reformadores quiseram dizer originalmente com *sola Scriptura*. Em particular, em que sentido a Escritura é *só*? A legitimidade da Reforma fica de pé ou cai conforme o juízo de Lutero de que só a Escritura contém todas as coisas necessárias à salvação, comunicando-as eficazmente, convencendo as consciências, determinando a verdade doutrinária e ordenando a fidelidade à igreja acima dos demais poderes e autoridades terrenos, inclusive de conselhos e papas. Em outras palavras: o *somente* da Escritura não se dá no sentido de que é ela a única fonte de teologia; pelo contrário, a Escritura "somente" é a autoridade *primordial* ou *suprema* em teologia. A "Escritura somente" exclui rivais, como o magistério de ensino e a tradição da igreja, no tocante ao seu papel de autoridade *infalível* (magisterial). Esse *sola* não elimina completamente outras fontes ou recursos da teologia. O desafio para os que desejam manter o *sola Scriptura* consiste em situá-lo corretamente no modelo ou economia mais ampla como a autoridade *primal* e *final*, porém não a única autoridade.

Lutero não se deu conta inicialmente das implicações do seu ataque às indulgências (ele esperava que o papa tomasse seu partido), mas a resposta oficial às suas Noventa e Cinco Teses rapidamente chamou sua atenção para o que estava fundamentalmente em jogo. Sylvester Prierias escreveu: "Qualquer um que não se apegue aos ensinamentos da Igreja Romana e do papa como a regra de fé infalível, da qual até mesmo a Escritura tira sua força e autoridade, será considerado herege".[9] Ao responder a esse ataque direto, Lutero não inventou o conceito de autoridade suprema da Escritura, mas as circunstâncias o obrigaram a tornar explícito o que estava implícito há séculos na igreja primitiva. Na providência divina, a falsidade é com frequência um estímulo para uma maior compreensão e desenvolvimento doutrinário. Os reformadores tinham Roma à sua direita e os entusiastas à sua esquerda. Eles, portanto, tiveram de insistir em seu entendimento da autoridade das Escrituras em oposição aos que exageravam na tradição humana, de um lado, e aos que exageravam nas revelações imediatas do Espírito, de outro.

O que se precisava entender na época da Reforma, e hoje também, era o *locus* da autoridade interpretativa: de onde partem as palavras de autoridade que falam as palavras de autoridade de Deus? Lutero tinha uma sugestão: o Espírito que fala nas Escrituras é seu próprio intérprete. Além disso, a Palavra é, em certo

sentido, o melhor intérprete de si mesma: “A Escritura interpreta a Escritura”. O problema dos slogans é que eles podem, por vezes, ganhar vida própria. O *sola Scriptura* não escapou de sua cota de escorregadela semântica. Antes que possamos recuperá-lo, portanto, talvez seja útil resumir rapidamente o que esse *sola* significava para os reformadores.[10]

Clareza

O *sola Scriptura* pressupõe clareza. Tal como o som de uma trombeta que, se for indistinto, não chamará ninguém à batalha (1Co 14.8), assim também um texto obscuro não terá como se impor à consciência. O grave Protesto da Dieta de Espira (1529) estabelece a posição protestante: “Esse livro santo é em todas as coisas necessário para o cristão; ele resplandece claramente em sua própria luz”.[11] Há coisas na Escritura que são “difíceis de entender” (2Pe 3.16), mas os reformadores insistem em que (1) o Espírito ilumina nossa mente; (2) as partes mais claras da Escritura iluminam passagens que são menos claras; (3) a deficiência não está na Escritura, mas em nosso conhecimento do seu vocabulário e contexto; e (4) para os que foram iluminados, é impossível não ver a luz (significado) do evangelho brilhando em suas páginas. Calvino compara as Escrituras a um par de “óculos” — lentes corretivas canônicas — que ajudam nossa vista turva a ver com mais nitidez.[12]

A clareza da Escritura não significa que a leitura dela se dê *ex opere operato*, como se a simples enunciação das palavras resultasse magicamente em entendimento. Tampouco clareza significa que a Escritura explique de maneira evidente, para todo mundo entender, doutrinas como a da Trindade. Pelo contrário, significa que aqueles cujos olhos do coração (Ef 1.18) foram abertos pelo Espírito não podem deixar de compreender a história principal: as boas-novas de Jesus Cristo. Nas palavras de Francisco Turretini: “As Escrituras são tão claras nas coisas essenciais à salvação […] que, mesmo sem a ajuda externa da tradição ou do juízo infalível da igreja, elas podem ser lidas e compreendidas com proveito pelos crentes”.[13] Embora haja, de fato, uma variedade de interpretações, especialmente sobre *como* a salvação opera, os cristãos que seguem o protestantismo puro e simples estão de acordo em relação *ao que* aconteceu e a *quem* fez o quê (e.g., Pai, Filho e Espírito). Isso explica por que os cristãos pura e simplesmente protestantes praticam o batismo *e* por que não o praticam da mesma maneira.[14] É importante lembrar o contexto polêmico em que os reformadores afirmaram a clareza da Escritura, para que não a tomemos como uma *carte blanche* interpretativa.

Teremos uma percepção melhor do que significa a clareza se pensarmos nela não como a precisão conceitual tão valorizada pelos filósofos analíticos contemporâneos, e sim como uma teologia mais adequada da autocomunicação de Deus: "Não há obstáculos intransponíveis aos propósitos comunicativos de Deus".[15] O desvelamento da Palavra de Deus dá luz (Sl 119.130), e a agência desse desvelamento e dessa luz que é concedida não é a igreja nem a erudição acadêmica à parte da economia triúna, e sim o Espírito que fala (não apenas que falou) nas Escrituras (e por meio da igreja e, às vezes, dos especialistas). É a ação comunicativa de Deus que é lâmpada para nossos pés, e não algum magistério — ou nossa opinião subjetiva. A observação de Mark Thompson é apropriada: "É essa convicção de que a Escritura é clara que nos impede de ver a posição de Lutero como a simples imposição de um juízo particular".[16]

Suficiência

O *sola Scriptura* também implica a suficiência da Escritura, embora o conceito abstrato nos leve a perguntar: "Suficiente para quê?". Dizer que a Escritura é suficiente para *tudo* — investimentos no mercado de ações, torneiras pingando, artérias entupidas — é sobrecarregá-la de expectativas irreais e, por fim, sucumbir ao biblicismo ingênuo e ao pântano do pluralismo interpretativo generalizado.

Digamos, em vez disso, com Isaías, que a Escritura é *suficiente para tudo o que foi dado por Deus:* "[Minha] palavra […] não voltará para mim vazia, mas fará o que me agrada e cumprirá com êxito o propósito da sua missão" (Is 55.11). Paulo diz a Timóteo que a Escritura é "proveitosa *para* ensinar, *para* repreender, *para* corrigir, *para* instruir em justiça" (2Tm 3.16). Esses versículos nos ajudam a ver o que significa suficiência e o que não significa. A Bíblia é suficiente para o uso que Deus faz dela, e não para outro uso qualquer que *nós* queiramos dar a ela. Nas palavras de John Webster: "A Escritura *basta*. Isto porque a Escritura é o que Deus deseja ensinar".[17] A Escritura "basta" para aprender Cristo e a vida cristã.

Podemos dividir esse "basta" de duas maneiras. Em primeiro lugar, a Escritura é *materialmente* suficiente ("ela basta") porque Deus comunicou tudo o que precisamos saber para aprender Cristo e viver a vida cristã: "Tudo que diz respeito à vida e à piedade" (2Pe 1.3). O Artigo VI dos Trinta e Nove Artigos da Igreja Anglicana afirma exatamente esse ponto: "A Sagrada Escritura apresenta todas as coisas necessárias à salvação".[18] A suficiência material da Escritura exclui qualquer possibilidade de que ela necessite de um suplemento externo

para alcançar o propósito para o qual foi enviada. A Confissão de Westminster proíbe o acréscimo de qualquer conteúdo novo à Escritura, "seja por meio de novas revelações do Espírito ou tradições dos homens", ecoando desse modo as declarações da própria Escritura, tais como Apocalipse 22.18: "Dou testemunho a todo que ouvir as palavras da profecia deste livro; se alguém lhes acrescentar alguma coisa, Deus lhe acrescentará as pragas escritas neste livro". O que Deus escreveu é adequado para seu propósito de comunicação: "A Escritura é materialmente suficiente para o testemunho do conteúdo proposicional (a apresentação de Jesus Cristo como meio de salvação) e para a transmissão da força ilocucionária (o chamado ou convite a ter fé nele)".[19] Isso, porém, não é o mesmo que a Escritura autorizar sua própria interpretação ou decidir entre interpretações rivais.

Há, portanto, em segundo lugar, a questão da suficiência *formal*, e isso diz respeito à autoridade pela qual a Escritura é interpretada. Para a Igreja Católica Romana, a autoridade interpretativa é o magistério. Roma decide no que as igrejas por toda parte devem crer — portanto, catolicidade *romana*. É esse segundo sentido de suficiência que é de especial interesse para nós, e é importante o suficiente para merecer uma rubrica própria: "A Escritura interpreta a Escritura". Na discussão que se segue, sustentarei que os protestantes, ao lidar com o problema da autoridade interpretativa, recuperaram o princípio *não abreviado* da verdadeira catolicidade, segundo a qual a igreja está presente onde o evangelho é corretamente proclamado em palavra e sacramento.[20] Em outras palavras: Deus em sua graça deu a seus filhos a igreja — uma comunhão de santos; um ministério de ensino; uma tradição de interpretação; uma mesa de comunhão — como meio de graça, uma ajuda externa preciosa na recepção adequada da sua Palavra. Como a igreja é criatura da Palavra — o evangelho pregado da graça divina —, é preciso dizer que a canonicidade gera e governa a catolicidade: "Onde o evangelho for acolhido com seriedade […] aí estará a igreja".[21]

"A Escritura interpreta a Escritura"

Será que a suficiência da Escritura significa que ela contém não apenas todos os ingredientes para um banquete, mas também a receita de como prepará-lo? O receio da Igreja Católica Romana na época da Reforma, compartilhado por muitos cristãos não católicos atualmente, era de que essa ideia fosse a receita de um desastre eclesial. Enquanto os amigos do *sola Scriptura* acreditam que "a Escritura interpreta a Escritura" decorre do *sola* em questão, da mesma maneira

que a segunda linha de um salmo se expande da primeira, seus críticos veem esses dois slogans mais como dois fios elétricos que, embora estejam ambos conectados à bateria da autoridade bíblica, não devem ser tocados, para que a pessoa não incorra no risco de explosão química, ferimentos graves e até morte (pelo menos é o que dizem as instruções da bomba d'água que tenho em casa). O receio, insisto, é que cada um que leia a Escritura de um modo que esteja correto aos seus olhos diga, em seguida, que essa é a interpretação autorizada. Não é um receio pequeno.

Os reformadores argumentavam que a Escritura não devia ser refém nem da tradição romana nem do entusiasmo radical. Nem costume nem experiência determinam o significado da Bíblia, já que são ambos instáveis demais. Isso é óbvio no que diz respeito à experiência (há tantas), um pouco menos no tocante à tradição, mas Lutero sustenta: "Diga-me, se for capaz, pelo juízo de quem a questão é dirimida, se as declarações dos pais conflitam umas com as outras? Cabe à Escritura esse juízo, que não poderá ocorrer, a menos que demos a ela o lugar principal em todas as coisas, o que tem a aprovação dos pais".[22]

Dizer "A Escritura interpreta a Escritura" é dizer mais (porém não menos) que "as partes interpretam o todo e o todo interpreta as partes" e "as partes que são menos claras devem ser lidas à luz das que são mais claras". Esses são princípios cruciais, mas que se aplicam à interpretação de qualquer texto. É preciso ter cuidado para não deixarmos que "a Escritura interpreta a Escritura" se torne uma desculpa para um biblicismo ingênuo. Os reformadores jamais quiseram insinuar que a Bíblia não precisa de intérpretes humanos. É claro que a Bíblia por si só proporciona pistas e direções textuais para que se juntem as partes do cânon na ordem certa e no sentido correto. Contudo, uma coisa é dizer que a Escritura proporciona a metanarrativa mais importante e a estrutura hermenêutica para a compreensão de suas partes, e outra bem diferente é dizer que a Bíblia sozinha autoriza ou decide entre interpretações rivais. A Bíblia não funciona por si própria, à parte do Espírito, que fala por meio dela e ilumina o leitor. A suficiência da Escritura não é simplesmente uma propriedade textual formal. Até mesmo os demônios acreditam em hermenêutica geral.

Lutero, portanto, está fazendo mais do que formular uma teoria da textualidade. Ele está se referindo a algo totalmente mais ativo e teológico: "Que [a Escritura] interpreta a si mesma [*sui ipsius interpres*], testa, julga e ilumina todas as coisas".[23] Em termos mais simples: não é a igreja que interpreta a Escritura; é a Escritura que interpreta a igreja. A igreja compreende sua natureza e função somente à luz da Escritura. Em outro texto, expliquei isso, ao dizer que

o intérprete bíblico é *aprendiz* das práticas canônicas da Bíblia:

> O diálogo básico que leva ao entendimento, portanto, é o diálogo capacitado pelo Espírito que ocorre dentro dos livros canônicos e entre eles. […] O juízo teológico sadio é, em grande medida, mas não exclusivamente, uma questão de aprendizado do cânon: de ter a capacidade de julgar (uma capacidade que requer imaginação, razão, emoção e também volição) formada e transformada pelo conjunto das práticas canônicas que constituem a Escritura.[24]

Gerhard Forde diz coisa parecida: "O intérprete não é simplesmente um sujeito diante de um texto-objeto a ser interpretado. Pelo contrário […] é a Escritura que vem interpretar o exegeta. É tarefa do exegeta permitir que o Espírito da Escritura, o objeto mesmo, fale".[25]

Essas citações começam a dar forma ao que está implícito na economia da autoridade interpretativa: o Deus triúno emprega vários meios para ministrar o evangelho de formas que edificam o corpo de Cristo. Rigorosamente falando, a Escritura não está "só", já que se trata de um ingrediente na economia triúna da comunicação. Quando examinarmos mais adiante o que a Escritura diz sobre essa economia, veremos que ela é suficiente para desempenhar seu papel específico de autoridade suprema da teologia, mas, insisto, ela não o faz sozinha ou independentemente do Espírito Santo, ou da igreja e do seu ministério de ensino. "A Escritura interpreta a Escritura" é, portanto, um truísmo não sobre os textos em geral, mas sobre um texto em particular — a Bíblia — e seu lugar na economia da revelação e da redenção. Para os reformadores, é o Espírito comunicando *Cristo* na Escritura, no contexto da família de Deus, que finalmente autoriza uma interpretação, e não um magistério externo ou uma revelação interna. Por fim, veremos nos próximos capítulos que o Espírito fala na Escritura por meio de ministros ordenados da Palavra e através de todo o sacerdócio real constituído pelos crentes. Estes também têm seu papel no modelo de autoridade interpretativa.

Escritura e/ou tradição: outras perspectivas

Como entender o caso do eunuco etíope que estava lendo o profeta Isaías quando o Espírito Santo disse a Filipe que se aproximasse de sua carruagem: "Filipe correu […] e perguntou: entendes o que estás lendo? Ele respondeu: Como poderei entender, a não ser que alguém me ensine?" (At 8.30,31)? Se a Escritura interpreta a si mesma, o que Filipe foi fazer naquela carruagem? Há pelo menos três possibilidades para entender o que Filipe representa: (1) o compartilhamento da tradição oral (At 8.35); (2) uma estratégia de leitura do texto (tipologicamente, canonicamente e cristologicamente); (3) o ofício do ensino da

igreja. Essas três opções se acham associadas a três maneiras de compreender a relação entre Escritura e a vida contínua da igreja. Que se levante, por favor, o verdadeiro Filipe.

Magistério romano (Tradição II)

A crítica católica romana ao *sola Scriptura* diz simplesmente: a Escritura sozinha não basta para determinar a interpretação correta. Para isso, Filipe é imprescindível — nesse caso, a interpretação autorizada do ministério de ensino da igreja conforme determinada pela sucessão apostólica.

O Concílio de Trento (1545-1563) — exemplo admirável da Contrarreforma católica romana do século 16 — foi convocado para ratificar os princípios fundamentais da igreja e mostrar aos protestantes os erros dos seus métodos.[26] O decreto sobre as Escrituras dizia que a verdade salvadora está contida "tanto nos livros escritos quanto nas tradições não escritas".[27] Heiko Oberman reproduz essa posição — isto é, que há uma segunda fonte de revelação oficial — a "Tradição II", diferente da "Tradição I" (perspectiva da maioria dos pais da igreja), em que "I" representa a teoria da "fonte única" segundo a qual a tradição transmite o mesmo conteúdo de revelação contido nas Escrituras.[28] O ponto de vista de Ireneu é um bom exemplo da Tradição I. Para ele, a tradição verdadeira é simplesmente um resumo do que os apóstolos transmitiram em seus escritos bíblicos: "A igreja, embora dispersa pelo mundo todo, até os confins da terra, recebeu dos apóstolos e dos discípulos essa fé".[29] Em outras palavras, a Tradição I significa simplesmente que a igreja católica ("dispersa pelo mundo todo") partilha a mesma compreensão fundamental do cânon. Com relação à Escritura ser sua própria intérprete, Trento achava tal proposição formalmente *insuficiente*. A autoridade de ensino, ou magistério da igreja, também era necessária: "[O magistério] decreta que ninguém, confiando em seu próprio julgamento […] tomará a liberdade de interpretar [as Santas Escrituras] em sentido contrário àquele que a santa mãe igreja, a quem cabe julgar seu verdadeiro sentido e interpretação, considerou e considera válido".[30]

O século 19 assistiu ao fortalecimento da autoridade papal, marcado por longas encíclicas e culminando com o dogma da infalibilidade papal no Concílio Vaticano I (1869-1870).[31] O papa Pio IX reivindicou a supremacia papal, isto é, a faculdade de assegurar sua jurisdição sobre a igreja, inclusive sobre o colégio de bispos. Em suas próprias palavras: "Eu, eu sou a Tradição, eu, eu sou a igreja".[32] Somos muito tentados aqui a falar não de um *sola Scriptura*, mas de um *sola Roma*.

O Vaticano II (1962-1965) atenuou a relação entre a Escritura e a tradição, deixando claro que as duas "constituem um depósito único da palavra de Deus",[33] assim como o clero e os leigos constituem um povo único de Deus. Isto, porém, só a muito custo lembra o *sola Scriptura*, conforme deixa claro a seção 9 da *Dei verbum*, a "Constituição sobre a revelação divina", talvez o documento mais importante do Vaticano II: "Não é através da Escritura apenas que a igreja deriva sua certeza a respeito de tudo que foi revelado. Por isso ambas [Escritura e Tradição] devem ser aceitas e veneradas com igual sentimento de piedade e reverência".[34] Não houve, portanto, nenhuma mudança essencial em relação ao *sola magisterium* desde a Reforma.[35] Conforme afirma a seção 10 da *Dei verbum*: "O ofício de interpretar autenticamente a Palavra de Deus, escrita ou transmitida em forma de Tradição, foi confiado *unicamente* ao magistério vivo da igreja".[36] Ainda que Oberman tenha possivelmente se apressado em atribuir a teoria das duas fontes a Trento, a Tradição II chama corretamente a atenção para a insistência de Roma em ler a Escritura através das lentes da tradição dos seus pronunciamentos papais oficiais.[37]

Biblicismo fundamentalista: "solo" Scriptura (Tradição 0)

De acordo com Oberman, os reformadores sustentavam a Tradição I: o conceito, comum nos pais da igreja, de que a Regra de Fé proporcionava uma "tradição exegética única da Escritura interpretada"[38] cuja orientação provinha da própria Escritura, e não de tradições extrabíblicas. Lutero não protestou contra a tradição católica romana como tal, mas contra o *afastamento* da tradição recebida. Tanto Lutero quanto Calvino sentiam-se à vontade ao apelar a figuras como Agostinho e Ireneu não porque tivessem alguma autoridade independente ou um canal direto com a revelação, mas porque "haviam exposto de forma fiel e completa a intenção real dos autores da Bíblia".[39]

Mencionei esse fato para estabelecer o contraste com o que Alister McGrath chama jocosamente de "Tradição 0": a ideia de que as pessoas podem interpretar a Bíblia sem o benefício da tradição.[40] O que está em risco na diferenciação entre as Tradições 0, I e II é o significado de *sola Scriptura*. Será que a Escritura é a norma que normatiza as demais, e nesse caso podemos falar de um padrão de autoridade, ou ela é a única norma, e nesse caso podemos esquecer os padrões e afirmar simplesmente um princípio único de autoridade: "*solo" Scriptura*?[41]

O problema fundamental com o *solo Scriptura* é que "um cristão mede as interpretações da Escritura de outros cristãos de acordo com o padrão de sua própria interpretação".[42] Isso pode dar a impressão de que a pessoa tem um

conceito elevado da Escritura, mas a verdade é que o *solo Scriptura* não é bíblico: “A própria Escritura mostra que as Escrituras são propriedade da igreja e que sua interpretação pertence à igreja toda, à sua comunidade”.[43] Hermeneuticamente, o *solo Scriptura* leva a um impasse: não se pode arbitrar um conflito de interpretações simplesmente oferecendo a opinião de um indivíduo a mais sobre o que a Bíblia diz. A igreja não deve dar às opiniões de João, Maria e José o mesmo peso que dá à doutrina da Trindade formulada pelo Concílio de Niceia.[44] O *solo Scriptura* é algo totalmente distinto do *sola Scriptura*: este afirma “que nossa autoridade final é a Escritura somente, mas não uma Escritura solitária”.[45]

As comunidades de intérpretes (Tradição III?)

Contudo, outra forma de interpretar a relação entre Escritura e tradição recoloca a ênfase sobre a tradição, entendida agora não como autoridade oficial de ensino, mas simplesmente como cultura vivida da igreja, a comunidade dos intérpretes da Escritura. De acordo com esse ponto de vista, o que governa a linguagem e o pensamento cristãos é o *uso* da Escritura na comunidade dos crentes e por meio dela. O cristão aprende a se comunicar em linguagem cristã ao participar das formas eclesiais de vida. Hans-Georg Gadamer está certo, diz Merold Westphal: “A tradição exerce autoridade em/sobre nosso pensamento, nossos conceitos, na maneira como vemos as coisas. […] Pelo que se pode observar, a tradição plasma nossas interpretações e a compreensão que resulta delas”.[46]

Hilário de Poitiers disse coisa parecida séculos atrás: “Os que estão fora da igreja não têm como adquirir entendimento algum do discurso divino”.[47] *Extra ecclesiam, nulla intellectus*, alguém poderia dizer (“Fora da igreja, não há compreensão”). Para os que defendem essa posição, Filipe é um substituto para a maneira como a igreja lê a Escritura. Por exemplo, Filipe sabia de quem o profeta Isaías estava falando quando escreveu: “Foi levado como ovelha ao matadouro” (citado em At 8.32), porque havia aprendido a ler tipologicamente. A Bíblia funciona com autoridade para quem está dentro e sabe como ligar os pontos. Pode ser que esse ponto de vista pós-liberal constitua uma nova abordagem da tradição — que chamaremos de Tradição III.[48] Ao tomar o uso eclesial contemporâneo da Escritura como sua gramática, a Tradição III confere, efetivamente, autoridade interpretativa à comunidade eclesial de hoje. O que a Bíblia quer dizer torna-se função do uso/interpretação atual da igreja.

Para Stanley Hauerwas, o *sola Scriptura* é o “pecado da Reforma” porque é a doutrina que escancarou o que chamamos de caixa de Pandora do

protestantismo, isto é, o subjetivismo desenfreado que decorre do pressuposto de que "o texto da Escritura faz sentido alienado da igreja que lhe dá sentido".[49] Ao privilegiarem o intérprete individual que lê a Bíblia por conta própria, tanto "fundamentalistas quanto a crítica bíblica tornam a igreja incidental".[50] É curioso que Hauerwas faça esses comentários em um capítulo intitulado "Stanley Fish, o papa e a Bíblia". Stanley Fish é um teórico da literatura para quem o sentido do texto é produto das estratégias de interpretação de uma comunidade: para ele, o leitor não responde a um significado; ele o *constrói*. A *autoridade* das comunidades de interpretação é, para Fish, uma função da sua *autoria*.

Já tratei amplamente em outro texto das questões mais abrangentes desse antirrealismo hermenêutico.[51] Quero aqui simplesmente destacar que, se o sentido é o uso, e se o uso que conta (autoriza) é o da comunidade, disso se segue que o cânon não tem significado ou autoridade próprios. No que se segue, argumentarei que o *sola Scriptura* serve à igreja precisamente por preservar de forma intacta a *distinção entre texto e interpretação*, e desse modo a possibilidade de que as práticas culturais e os hábitos linguísticos dominantes possam ser desafiados e corrigidos pela Escritura.[52] Nas palavras de Anthony Lane: "O *sola Scriptura* é a afirmação de que a igreja pode errar".[53]

O padrão de autoridade

"A Escritura interpreta a Escritura." Sim. Mas como, onde e em que condições e para quem? A resposta sucinta para todas essas indagações é esta: na economia da graça, por meio dela e submetida a ela. "Ser autoridade é estar conectado no interior da teia complexa de inter-relações que Deus deu, de tal modo que o ser humano seja livre."[54] Tudo depende da iniciativa divina: *a Escritura se torna útil quando lida pelo povo de Deus, do jeito de Deus e para o propósito divino.* "A Escritura interpreta a Escritura" significa que a Bíblia, conforme Deus a deu, é suficiente para o propósito para o qual ele a deu. Esse propósito, como já disse, consiste em ser o instrumento pelo qual Deus governa seu povo, administra sua aliança e molda o povo em nação santa. Autoridade diz respeito a autorizar interpretações que conduzam à prosperidade do ser humano. Lembre-se do maestro da orquestra que decide (autoriza) como executar uma sinfonia. Muitos compositores de sinfonias, como Johannes Brahms, incluíam não apenas as notas a serem tocadas, mas também inúmeras marcações que indicavam como tocá-las: tom, dinâmica, tempo etc. Apesar disso, as partituras de Brahms não se deixam interpretar totalmente por si mesmas.

A Escritura é como uma partitura musical no sentido de que sua interpretação

também é uma espécie de *performance*. Quando o leitor responde — obedece a um mandamento, ouve uma advertência, acredita em uma declaração etc. —, ele tem de fazer alguma coisa. Até mesmo a verdade requer uma *performance*: temos de "falar a verdade em amor" (Ef 4.15) e "obedecer à verdade" (Rm 2.8; Gl 5.7). Jesus define efetivamente a pessoa sábia como alguém que "ouve minhas palavras *e as pratica*" (Lc 6.47). Portanto, definiremos autoridade interpretativa como o direito de autorizar o que deve ser dito e feito, com base na Escritura. A questão que se coloca diante de nós diz respeito ao *locus* da autoridade interpretativa. A Escritura conduz sua própria sinfonia, ou o *sola Scriptura* permite, em certa medida, condução humana também?

Exegese, teologia bíblica e teologia sistemática: um tríplice fio de interpretação

EXEGESE E FILOLOGIA: ALÉM DA HERMENÊUTICA GERAL?

Voltemos ao caso de Filipe. Que tipo de maestro do entendimento ele é? Lembre-se de que, quando perguntou ao etíope se ele compreendia o que estava lendo, o eunuco respondeu: "Como posso entender, a menos que alguém me guie?" (At 8.31, ESV). O verbo grego aqui traduzido como "guiar" é um composto de dois termos: *hodos* (estrada, via) e *agō* (conduzir); é também usado em João 16.13: "Quando, porém, vier o Espírito da verdade, ele vos conduzirá [guiará] a toda a verdade". Seu primo em primeiro grau, *exagō* (ir à frente), é a origem do nosso termo "exegese". Ao guiar a leitura, Filipe conduz o sentido do texto. Filipe é filólogo?

Biblicistas ingênuos que sustentam o *solo Scriptura* tendem a ver a exegese como um procedimento científico que permite ao texto dizer o que deseja. Com isso, conduzem o sentido do texto para fora dele ao seguir de forma objetiva o modo como as palavras se apresentam. Será que o *sola Scriptura* requer que o exegeta se aproxime do texto com uma tábula rasa teológica: a Escritura somente, nenhuma sistematização? Se você acha que sim, então você tem um conceito baixo de teologia, talvez porque tema que ela imponha suas pressuposições doutrinárias sobre o texto. Sei desse receio e até simpatizo com ele. Todos nós conhecemos exemplos de teólogos que se aproximam do texto com um sistema de categorias conceituais já pronto e, em seguida, passam a distorcer o texto para que ele atenda às suas vontades, obrigando-o a se deitar num leito de Procusto filosófico, do qual há muitos no mostruário, desde modelos antigos, como o platonismo, a modelos mais novos, viscoelásticos, como o panenteísmo.

Não endosso nenhum tipo de interpretação que force a Bíblia a se conformar a um modelo ideológico pré-fabricado. Por outro lado, não creio que o *sola Scriptura* seja um princípio hermenêutico geral (e.g., um princípio segundo o qual as partes devem ser interpretadas à luz do todo e vice-versa). O eunuco etíope precisava de mais do que isso. Filipe lhe deu a pista crucial: "Então Filipe passou a falar e, começando por essa passagem da Escritura [Isaías], anunciou-lhe o evangelho de Jesus" (At 8.35). Esse era precisamente o problema do eunuco: ele conseguia entender as palavras e acompanhar sua gramática, mas era incapaz de dizer do que tratava o texto. Ele entendia o sentido, mas não o referente.

O *SOLA SCRIPTURA* FAVORECE A TEOLOGIA BÍBLICA EM DETRIMENTO DA TEOLOGIA SISTEMÁTICA?

Aqui tenho de fazer uma digressão, sucinta e corajosa, sobre a relação entre teologia bíblica e sistemática: o *sola Scriptura* favorece a teologia bíblica em detrimento da teologia sistemática? Em outras palavras: a teologia bíblica é *mais bíblica* — mais próxima da Bíblia — do que a teologia sistemática? Tenho um colega que pensa assim. Ele diz: "A teologia sistemática tenta organizar o que a Bíblia diz de acordo com certo sistema […] para impor uma estrutura que não foi dada pela Bíblia de forma transparente".[55] Já a teologia bíblica "trabalha indutivamente […] para desvelar e articular a unidade de *todos* os textos da Bíblia tomados em conjunto, recorrendo primordialmente às categorias desses textos".[56] Para o meu colega, a teologia sistemática raciocina com base em inter-relações lógicas de conceitos extrabíblicos (puxa!), enquanto a teologia bíblica segue o eixo da história da redenção (uau!).

Vejo as coisas de outra maneira. Para mim, o *sola Scriptura* autoriza tanto a teologia sistemática quanto a bíblica — e não há favoritos nessa história. É claro que compreendo a preocupação dos teólogos sistemáticos de não se envolverem no tipo errado de negócio de importação/exportação — como, por exemplo, quando Bultmann importa a filosofia existencialista de Heidegger para a teologia paulina. Contudo, este não é o lugar para uma defesa em larga escala da teologia sistemática. Aqui eu quero simplesmente explicar sua compatibilidade com o *sola Scriptura* e seu lugar no modelo de autoridade.

Parte do problema decorre da distinção que Krister Stendahl faz entre "o que o texto quis dizer" e "o que ele significa".[57] Em vista desse contraste, parece óbvio que a teologia bíblica — a descrição do mundo do pensamento dos autores bíblicos em seus próprios termos (o que ele significava para os leitores originais)

— está mais próxima da Bíblia do que as tentativas de contextualizá-la em termos atuais. Contudo, e se o contraste real entre as duas disciplinas não for "o que significava *versus* o que significa", e sim "sentido *versus* referência"? A teologia bíblica acompanha vários temas ao longo da Bíblia, em conformidade com o plano de Deus, com especial atenção ao que cada autor diz a respeito deles. "O que cada autor diz" corresponde ao *sentido* do texto; mas temos de perguntar também do que trata o texto, e esse "do que ele trata" diz respeito a *referência*. A teologia sistemática é bem-sucedida quando reflete sobre as implicações daquilo *sobre* o que fala o autor bíblico.

Há um segundo motivo para relacionar a teologia sistemática ao *sola Scriptura*. A teologia sistemática é simplesmente a exigência de refletir sobre as coisas da Bíblia, e assegurar que aquilo que se pensa sobre os diferentes temas bíblicos é coerente. Recorri recentemente aos estudos sobre o teatro, e não à filosofia, em busca de categorias que me permitissem organizar a teologia da Bíblia, e fiz isso precisamente para fazer justiça à natureza do cristianismo, cuja essência não é um sistema teórico, e sim um drama que apresenta os atos do Deus triúno (inclusive atos de fala) no palco da história da redenção. Podemos descrever a teologia bíblica como a articulação da trama do drama da redenção (o enredo bíblico) e a teologia sistemática como uma análise da trama em larga escala que faz as perguntas "Quem?", "O quê?" e "Por quê?", típicas da dramaturgia.[58] Portanto, a teologia bíblica narra o drama da redenção (a Trindade econômica), e a teologia sistemática torna explícitos os pressupostos, as implicações e o valor subjacentes à teologia sistemática.

Um terceiro motivo para repensar a relação entre a teologia bíblica e a sistemática está ligado à distinção entre conceitos e juízos. *A teologia bíblica descreve o que os autores bíblicos estão dizendo em relação a seus contextos originais, em termos e conceitos que lhes são próprios; a teologia sistemática investiga os padrões por trás dos juízos bíblico-canônicos e sugere formas de incorporar esses mesmos juízos em nossos contextos culturais específicos por meio de termos e conceitos nossos*. O *insight* fundamental aqui é que "o mesmo juízo pode ser expresso em uma variedade de termos conceituais".[59] Por exemplo, o conceito niceno de "mesma substância" (*homoousios*) expressa o mesmo juízo sobre a relação entre o Pai e o Filho que a expressão paulina "igualdade com Deus" (*isa theō*), em Filipenses 2.6. Há, por conseguinte, diferentes sentidos do que significa ser "bíblico": em um extremo, está a ideia de que para pensar biblicamente é preciso pensar nos termos hebraicos e gregos da Bíblia. No outro extremo, está a ideia de que somos bíblicos quando nos

referimos às mesmas ideias abrangentes (e.g., amor). Estou dizendo que a teologia sistemática é distintamente bíblica quando preserva os mesmos juízos proféticos e apostólicos em termos e conceitos novos.[60] É dessa maneira que a Palavra de Deus "cresce" e se multiplica, à medida que é traduzida em novos conceitos culturais (cf. At 12.24). Aqui termina a lição sistemática.

Sola Scriptura, consciência canônica e a analogia da fé

O livro de David Starling, *Hermeneutics as apprenticeship* [Hermenêutica como aprendizado], analisa minha tese de que os leitores da Escritura precisam se tornar aprendizes das várias "práticas canônicas" da Escritura, entre elas a prática de ler a Escritura do jeito que Jesus a lia e, de modo geral, do jeito que o Novo Testamento usa o Antigo Testamento.[61] Nós, intérpretes, somos aprendizes. Nós aprendemos a ler a Escritura como tal sentando-nos aos pés dos autores bíblicos. Estou escolhendo cuidadosamente minhas palavras. O *sola Scriptura* não é apenas um princípio, mas sim uma *prática*: a prática de usar a Escritura para interpretar a Escritura.[62]

Ser aprendiz da Escritura é começar a ver Cristo, a *res*, como *insight* fundamental daquilo de que trata a Escritura. É aprender a invocar a chamada analogia da fé (cf. Rm 12.6), que significa, em primeiro lugar, usar passagens mais claras para interpretar as que são menos claras. Henri Blocher diz que a maior parte dos protestantes adota uma versão "formal" dessa analogia que usa a coerência com toda a Escritura, em vez de eleger um tema único, como norma suprema por meio da qual todas as interpretações serão testadas: "Assim como outra regra qualquer, ela pode ser mal aplicada; entretanto, dentro de sua estrutura, há uma cláusula constitucional de correção por meio de um padrão objetivo".[63]

Sola Scriptura é a forma abreviada de "a Escritura interpreta a Escritura" — e do nosso aprendizado dessa prática canônica. O cânon é o conceito crucial, porque se refere aos meios pelos quais Deus governa seu povo. Pense nisto: Cânon diz respeito a autoridade (*kanōn* = "vara de medir" ou "régua"), interpretação (e.g., a relação entre o todo e as partes — tudo, desde o uso que o Novo Testamento faz do Antigo Testamento até a intertextualidade), a comunidade (i.e., aqueles intérpretes para os quais somente esses livros são Escritura oficial). Esses três elementos — autoridade, interpretação, comunidade — se unem em Gálatas 6, quando Paulo, depois de invocar a ordem da nova criação estabelecida pela cruz de Cristo, refere-se a "todos que andarem conforme essa norma" (Gl 6.16): "todos que", a comunidade, "andarem

conforme", a prática da interpretação; "essa norma", as Escrituras canônicas. Esse versículo define mais ou menos a tarefa da teologia sistemática: pôr em palavras "o que está em Cristo", conforme corroborado pelo cânon, para direcionar o povo de Deus de modo que molde sua vida a essa nova realidade e assim participe devidamente (i.e., ande) no drama da redenção registrado nas Escrituras.

Enquanto isso, Filipe ainda está sentado na carruagem. Quem (ou o quê) diremos que ele é? Martin Chemnitz diz que Filipe representa o ministério da Palavra que conduz ao entendimento.[64] Filipe personifica a obra da teologia bíblica e sistemática, ligando os pontos da história da redenção, explicando de que modo eles convergem para Cristo e, assim, exemplificando o bom juízo apostólico. Filipe personifica a consciência canônica e exemplifica a "leitura regrada" da Escritura quando, numa imitação do seu mestre, Filipe começa com Isaías e proclama ao eunuco etíope "as boas-novas de Jesus" (At 8.35).[65] Filipe encena a regra da leitura correta, identificando Jesus como referência máxima das Escrituras, e o faz como aprendiz do seu mestre: "E, começando por Moisés e todos os profetas, explicou-lhes o que constava a seu respeito em todas as Escrituras" (Lc 24.27).

Esse também é o propósito da antiga Regra de Fé (*regula fidei*): encorajar a leitura consciente do cânon e cristocêntrica. A exemplo de Filipe, a Regra de Fé sintetiza o enredo bíblico básico e mostra como a história se realiza na morte e ressurreição de Jesus. Ireneu acreditava que a *regula fidei* era necessária para a interpretação correta da Escritura (a "chave" que nos permite juntar as peças do mosaico do jeito certo para formar a imagem de um rei, e não a de um cão), mas só porque ela declara sucintamente e resume aquilo de que trata a Escritura.[66]

O *sola Scriptura* não é uma proibição do uso de chaves de interpretação, sejam elas dominicais, apostólicas ou patrísticas, contanto que a chave abra o mistério no coração do cânon. O *sola Scriptura* não elimina a teologia sistemática, assim como o ministério de Filipe também não elimina a compreensão canônica. Isso porque teologia é a tarefa de fazer juízos que concedam entendimento, e o que autoriza os juízos da teologia é a própria Escritura. Além disso, a teologia torna explícitos os juízos implícitos na Escritura. É claro que "teologia" é uma abstração: o trabalho verdadeiro — alcançar a compreensão — é feito por gente de verdade, em situações da vida real. É ao trabalho dessas pessoas, e à tarefa de praticar o *sola Scriptura* — fazer juízos bíblicos — que nos voltamos agora.

Concílios: catolicidade, parte 1

Os críticos do *sola Scriptura* que o consideram simplesmente um princípio de hermenêutica geral (leitura das partes à luz do todo) acusam os reformadores de expulsar o Espírito Santo da vida da igreja e confiná-lo a um livro, que fica então à mercê do intérprete individual. A argumentação básica do presente capítulo é de que o lugar do *sola Scriptura* é junto dos outros *solas*, que é outra maneira de dizer que ele pertence à economia triúna da graça. O Pai exerce sua vontade soberana, misericordiosa e sábia para reinar sobre seu povo em Cristo, *por meio* do Espírito, *por meio da* Bíblia, *na* igreja: "O Espírito que capacita e sustenta nossa leitura da Escritura Sagrada também nos dá uma comunidade para nos ajudar em nossa leitura".[67]

O cristianismo protestante puro e simples defende um modelo de autoridade não abreviado, em que tanto a Palavra quanto o Espírito têm seu lugar. E, como o cânon supõe uma comunidade de leitores, o Espírito cria uma. É interessante notar que Calvino não concluiu suas *Institutas* com o livro III ("A maneira como recebemos a graça de Cristo"); ele seguiu adiante e escreveu o livro IV, o mais longo: "Os meios externos pelos quais Deus nos convida para a sociedade de Cristo". A igreja é a "sociedade de Cristo" e a "comunhão de santos", e foi sem dúvida alguma para essa comunhão que Deus se comunicou conosco na Escritura. A igreja, portanto, tem um papel necessário a desempenhar na economia da graça — e no modelo de autoridade interpretativa.

Se o *sola Scriptura* pertence a uma economia em que o Espírito Santo e a igreja são ingredientes necessários, o intérprete individual não pode usar a Escritura como se fosse uma marreta para bater nos expositores rivais. Embora pareça absurdo àqueles habituados a passar do *sola Scriptura* diretamente para um "nenhum" (como em "nenhum credo, mas a Bíblia"), a realidade é mais complexa. O *sola Scriptura* só funciona adequadamente no contexto da igreja toda. O que Deus uniu — canonicidade e catolicidade — não o separe o homem (especialmente os teólogos). Catolicidade (do gr. *kata* [com relação a] + *holos* [todo]) diz respeito à igreja universal, mas tudo depende do nosso conceito de totalidade. Os reformadores reagiram contra a restrição da catolicidade à instituição centralizada em Roma (i.e., o catolicismo *romano*). Os reformadores sem dúvida alguma ficariam chocados de saber que alguns, no século 21, passaram ao outro extremo, ampliando a catolicidade de modo que ela se refira ao cosmo todo, como se apontasse para uma totalidade cosmológica, e não eclesiológica.[68] Segundo essa perspectiva, a Igreja Católica Romana é um exemplo ou sacramento particularmente intenso daquilo que é universal: na

Igreja Católica Romana vemos a totalidade invisível do cosmo se tornar visível em forma institucional.

Os cristãos pura e simplesmente protestantes também são cristãos católicos, embora concebam de outra maneira a catolicidade. Em suma: a totalidade que conta é basicamente função de ouvir, capacitado pelo Espírito, o evangelho em fé (iluminação), e só secundariamente é função de estruturas estáveis (instituições). Para ser mais sucinto ainda: a canonicidade gera e governa a catolicidade. A totalidade em questão se refere à comunhão dos que ouvem e respondem em fé e obediência à voz do seu Mestre que fala nas Escrituras.

O Concílio de Jerusalém (Atos 15)

O Concílio de Jerusalém, em Atos 15, é um caso paradigmático do que significa praticar o *sola Scriptura*.[69] Para F. F. Bruce, esse concílio é " um evento ao qual Lucas dá uma enorme importância; ele é tão memorável aos seus olhos quanto a conversão de Paulo".[70] O que estava em jogo: os gentios têm de se tornar semelhantes aos judeus para serem cristãos e, de modo especial, a circuncisão é necessária para a salvação? Alguns da Judeia diziam que sim, e era isso que ensinavam aos crentes de Antioquia, para a imensa consternação de Paulo (At 15.1,2). Tal exigência atingia em cheio o ponto em questão no evangelho — se a salvação era pela graça *somente* —, razão pela qual "discutiram muito com eles" (At 15.2) e, a exemplo de muitos tópicos doutrinários, ameaçava dividir o corpo. Quando Paulo vai a Jerusalém, ele encontra oposição semelhante, e alguns insistiam que era "necessário" (do gr. *dei*) que os gentios fossem circuncidados.

O Concílio de Jerusalém foi uma reunião de apóstolos e presbíteros cujo propósito foi investigar essa questão (At 15.6). Depois de um debate considerável, Paulo lembra aos presentes que Deus havia abençoado Cornélio e sua família gentia com o dom do Espírito Santo — tendo ele circuncidado não a carne, mas o coração — depois disso, Tiago faz uma intervenção decisiva citando versículos de Amós sobre a intenção de Deus de incluir os gentios na restauração davídica (At 15.15-18). Tiago conclui: "por isso, penso que…" (At 15.19). Tiago estaria exercendo aqui o tão odioso "direito ao juízo particular"? F. F. Bruce atenua o tom de Tiago com sua tradução: "este é meu voto", dando a entender que Tiago age mais ou menos como um presidente que propõe uma moção e a coloca diante de toda a assembleia.[71]

A moção é aprovada! Lucas descreve o consenso, dizendo: "Então pareceu bem aos apóstolos e aos presbíteros, com toda a igreja" (At 15.22) e, novamente, "pareceu-nos bem, tendo chegado a um acordo" (15.25). Algo mais do que

democracia está acontecendo aqui, porque eles acrescentam esta explicação à carta que estão enviando aos crentes gentios de outras igrejas: “Porque pareceu bem ao Espírito Santo e a nós” (15.28). Podemos inferir que essa unanimidade foi um sinal da presença e atividade do Espírito guiando a comunidade na interpretação dos atos de Deus à luz das Escrituras de um modo coerente com a verdade do evangelho.[72] F. F. Bruce traduz a abertura de 15.28 (“Foi decidido pelo Espírito Santo e por nós”) para salientar o papel da igreja “como veículo do Espírito”.[73] Esse “foi decidido” expressa autoridade e “era uma forma amplamente usada na redação dos decretos imperiais e dos governos”.[74] A menção do Espírito antes do consenso da igreja aponta para o lugar máximo da autorização.

O Concílio de Jerusalém revela um *insight* precioso da prática do *sola Scriptura* na igreja primitiva. O concílio foi convocado para que a igreja, guiada pelo Espírito, pudesse julgar corretamente o que Deus estava dizendo nas Escrituras acerca de uma questão importante que ameaçava dividir a comunidade. O concílio demonstrou consciência canônica ao produzir um juízo teológico distinto que indicava o caminho que o evangelho seguiria dali em diante. Além disso, o concílio teve o cuidado de respeitar a independência da *ecclesia* de Antioquia, “mas não de um modo que encorajasse o desprezo à grande mãe Ecclesia, ou aos apóstolos do Senhor, ou à unidade de todo o corpo cristão”.[75] *O que autorizava o juízo teológico do concílio era o consenso de toda a igreja em relação à importância da Palavra para o poder de direção do Espírito*.

Jaroslav Pelikan observa que Atos 15 serviu ao longo da história da igreja como “modelo para tomada de decisão e como diretriz tanto para a autoridade *nos* concílios da igreja e *dos* concílios da igreja”.[76] Ele assinala que as palavras “pareceu bem ao Espírito Santo e a nós” foram citadas pelos concílios posteriores da igreja, inclusive por alguns concílios protestantes.[77] Ao longo da história, os concílios se mostraram necessários em questões “de não pequena dissensão e debate” (At 15.2, ESV), as quais, assim como a questão da circuncisão, ameaçavam tanto a integridade do evangelho quanto a unidade da igreja.[78]

O CONCILIARISMO E O MODELO DE AUTORIDADE

“Pareceu bem ao Espírito Santo e a nós.” Será que os concílios da igreja, depois do Concílio de Jerusalém, devem usar essa fórmula, particularmente para servir de prefácio aos dogmas oficiais? O movimento conciliar funcionou na Idade

Média como forma de lidar com papas perigosos e, em particular, para lidar com o Grande Cisma de 1378, quando o papado se dividiu em dois (e depois, em três). Os concílios pareciam ser a única maneira de lidar com as reivindicações dos papas rivais. De fato, ao longo do período medieval posterior, muita gente pôs suas esperanças em um concílio geral que unisse e reformasse a Igreja Católica Romana. Por esse motivo, podemos dizer que os concílios do século 15 foram os precursores da Reforma.[79]

De acordo com o teólogo anglicano Paul Avis, "a Reforma pode ser vista como uma explosão de energia reformadora conciliar reprimida […] parte do legado do movimento conciliar".[80] Enquanto Lutero esperava que um concílio reduzisse a autoridade papal, protestantes posteriores, como Calvino, Melâncton e Cranmer, queriam convocar um concílio protestante para aplainar suas diferenças: "A Reforma deve ser entendida como, ao mesmo tempo, uma reação ao malogro do movimento conciliar e uma perpetuação dos ideais conciliares por outros meios".[81]

John McNeill diz que o conciliarismo é o "princípio constitucional" do que ele chama de "protestantismo unitivo", uma clara antecipação do meu "cristianismo protestante puro e simples".[82] Até mesmo na Idade Média houve conciliaristas para quem a autoridade não era monárquica, e sim constitucional: "Na primeira, a autoridade fica a cargo de um governante [o papa] que não é responsável pelos governados. Na última, são os governados que também governam, embora normalmente por meio de corpos delegados e responsáveis".[83] O Concílio de Constança (1415) dizia "ter autoridade diretamente de Cristo" e, por conseguinte, afirmava sua superioridade sobre a autoridade do papa. É significativo que o movimento conciliar tenha aceitado tanto a premissa quanto a promessa da catolicidade, mas quisesse expandi-la além das fronteiras romanas: "O pensamento conciliar advogava uma forma de autoridade distribuída, em que a plenitude da autoridade estava localizada em todo o corpo da igreja e ganhava foco e expressão nos concílios".[84]

Tanto Lutero quanto Calvino tinham muito a dizer sobre os concílios da igreja. Lutero se preocupou mais em preservar a liberdade e a integridade do evangelho do que as estruturas eclesiásticas. Contudo, em um apelo de 1518 a um concílio geral para defesa, ele escreveu: "Um concílio sagrado, reunido legalmente no Espírito Santo, representando a Santa Igreja Católica, é superior ao papa em questões que dizem respeito à fé".[85] McNeill ressalta que o "protesto" da Dieta de Espira, tantas vezes alardeado como evidência clara de que os reformadores haviam apostado todas as suas fichas dogmáticas na

consciência individual, é, em vez disso, “a reiteração por parte dos príncipes e das cidades luteranas do princípio conciliar inculcado pelo próprio Lutero”.[86]

O tratado de Lutero Sobre os Concílios e a Igreja (1539), escrito na véspera do Concílio de Trento, reconhece que os concílios, embora úteis, também podem errar. Para Lutero, os concílios devem representar a igreja toda, ser convocados para um propósito específico e falar com autoridade representativa, ainda que provisória, somente quando lidarem com a questão central: “A verdade das decisões de um concílio é função de sua fidelidade à Escritura, ao evangelho e à sua humilde dependência da direção do Espírito Santo”.[87] Pelikan sintetiza a posição de Lutero: “Como protestante, ele estava sujeito à autoridade dos concílios da igreja e à autoridade da Palavra de Deus; como católico, ele interpretou a palavra de Deus em conformidade com os dogmas dos concílios e, nesse sentido, tornou-os normativos. […] Substância católica e princípio protestante caminham juntos”.[88]

Calvino, escrevendo depois do Concílio de Trento, é muito menos conciliatório em relação ao papado, mas disso não se segue que ele fosse menos católico.[89] Calvino abre a seção sobre “Concílios e sua autoridade” reconhecendo que será severo, porém diz ele: “Venero [os antigos concílios] de coração, e desejo que sejam por todos honrados”.[90] Sua dificuldade com os concílios é que, em primeiro lugar, eles (como o de Trento) não representam verdadeiramente a igreja toda. Em segundo lugar, mesmo quando são representativos da igreja toda, continuam falíveis, porque seus pastores (bispos) são falíveis.

Calvino analisa decisões específicas dos concílios, insistindo que não deseja rescindir todos os seus atos ou negar sua autoridade. Ele é particularmente sensível à acusação de que está se colocando na posição de concílio de um homem só “de modo que todo homem tem o direito de aceitar ou de rejeitar o que os concílios decidem”.[91] Pelo contrário, ao analisar uma decisão conciliar, fazemos bem em perguntar quem estava presente, se eles se reuniram em nome de Cristo (Mt 18.20), qual era a questão em pauta e se a decisão nada contém que seja contrário à Palavra de Deus. Para Calvino, devemos aceitar os “juízos provisórios” de Niceia e Calcedônia à medida que nada contenham, senão a exposição genuína da Escritura.[92]

Em seguida, Calvino afirma que considera positivo o propósito dos concílios: não inventar doutrina nova, e sim lidar com as disputas interpretativas. O melhor remédio para os desacordos doutrinários é a convocação de um concílio. Calvino observa que as decisões a que chegam os pastores em um

concílio “terão muito mais peso do que se […] uns poucos indivíduos as tivessem formulado”.[93] Aqui ele apela ao princípio paulino: “Que dois ou três profetas falem, e os outros julguem o que foi dito” (1Co 14.29), e diz que, se esse é o procedimento para uma igreja, quanto mais importante será, nos casos mais sérios, que as várias igrejas “reconheçam em conjunto o problema”.[94] A posição final de Calvino talvez esteja mais bem resumida em sua resposta à acusação do cardeal Sadoleto de que os protestantes incentivam o indivíduo a interpretar [a Bíblia] por conta própria: “Porque, embora […] os pais e os concílios tenham autoridade somente à medida que estejam de acordo com a regra da Palavra, ainda concedemos aos concílios e aos pais tais distinções e honra tal como lhes convém sob Cristo”.[95]

Os concílios da igreja são convocados em épocas e lugares específicos em que as decisões sobre alguma coisa vital à história da redenção têm de ser tomadas para preservar a integridade do evangelho e a unidade da igreja (e.g., a afirmação de que, entre os seres criados, o Filho é o mais elevado de todos foi refutada pelo *homoousios* do Concílio de Niceia). Eles refletem a convicção de que a autoridade está confiada à igreja toda, e não simplesmente a uma monarquia ou hierarquia. “Catolicidade” diz respeito à congregação inteira dos fiéis. O conciliarismo é mais ou menos o princípio de governo do protestantismo puro e simples em tempos comuns e fora do comum. Os sínodos e a assembleias gerais seguem a forma de governo representativa do conciliarismo, e no plano da igreja local conhecemos o conciliarismo como congregacionalismo.[96] Nas palavras de Avis: “A convicção central do conciliarismo — seu axioma eclesiológico fundamental — é a crença de que a responsabilidade pelo bem-estar (a doutrina, adoração e missão) da igreja cabe à igreja toda”.[97]

Aqui poderíamos nos lembrar do que eu disse no capítulo anterior sobre autoridades sendo autorizadas a tomar decisões. Há sem dúvida um paralelo entre os concílios da igreja e os maestros das orquestras. Nos dois casos, é preciso tomar decisões em relação à maneira de lidar com o escrito ou com a partitura, respectivamente. A autoridade do texto é suprema, porém os maestros e os concílios da igreja têm, de igual modo, de tomar decisões sobre a melhor forma de interpretação para que a sociedade em questão — orquestra ou igreja — aja de maneira conforme. Um concílio de igreja não é um indivíduo, como é o maestro, e sim uma personalidade coletiva. Isso se reflete melhor na crença dos reformadores de que o bem-estar da igreja toda reside na igreja toda. O Concílio de Niceia demonstrou ter consciência canônica quando emitiu seu juízo teológico afirmando que o Filho é da mesma substância que o Pai. *O Concílio de*

Niceia tornou explícito o que os cristãos estão autorizados a dizer com base nos profetas e nos apóstolos. Portanto, cabe-nos concluir (para nos mantermos fiéis à analogia do maestro) que o Credo Niceno foi uma grande *performance*, um juízo teológico que explicou corretamente a lógica implícita do relato bíblico da pessoa e obra de Jesus Cristo com o propósito de refutar a heresia ariana. E, embora a fórmula conceitual de Niceia fizesse referência basicamente a um problema do contexto da igreja do quarto século e o tivesse expresso por meio de conceitos gregos, o *juízo* por trás dessa fórmula identificando o Filho como Deus verdadeiro de Deus verdadeiro tem importância perene para os cristãos de todos os tempos e lugares que a reconhecem como plenamente bíblica.

Tradição: catolicidade, parte 2

O *sola Scriptura* é a prática de ouvir o Espírito, que fala nas Escrituras, e os santos, igualmente atentos, que fazem o mesmo. Existe apenas uma igreja de Jesus Cristo, mas ela se estende no espaço e no tempo. A principal objeção dos reformadores ao catolicismo romano não era sua catolicidade, mas sua centralidade em Roma. Os reformadores acreditavam estar mais afinados com a tradição do que Roma, porque eles (os reformadores) acreditavam no que a igreja primitiva acreditava no tocante à tradição, isto é, ela era o ensino consensual da igreja sobre o enredo fundamental da Escritura. De fato, se havia uma coisa com que teólogos patrísticos e medievais concordavam era o conceito de que a doutrina tinha de estar alicerçada na Escritura. Portanto, os que afirmam o *sola Scriptura* estão mais próximos da tradição católica do que aqueles que o negam. Roma é totalmente sectária em sua insistência de que havia certas verdades ou costumes transmitidos oralmente aos apóstolos juntamente com a Escritura.

O cristão de hoje precisa ouvir todos os seus predecessores que se ocuparam do Espírito falando nas Escrituras para formular juízos teológicos sobre questões do seu tempo que ameaçavam a integridade do evangelho e a unidade da igreja (unidade em Cristo é também uma implicação do evangelho). Calvino não viola o *sola Scriptura* quando estimula os intérpretes individuais a submeterem seus juízos acerca do significado da Escritura "ao juízo da igreja".[98] É claro que, quando Calvino diz "igreja", ele tem em mente a comunidade inteira dos santos, e não a hierarquia romana. "Catolicidade" para Calvino é a soma total das igrejas locais e visíveis onde a Palavra de Deus é corretamente pregada e os sacramentos corretamente administrados. Esse ouvir na comunhão do Espírito à autoridade do Espírito tem um efeito cumulativo. À medida que um número

maior de pessoas recebe a Cristo e o transmite, a compreensão da igreja toda aumenta: “Através da Sagrada Escritura, autoridade fundacional da igreja, o Senhor que possui toda a autoridade *autoriza a igreja a construir* sobre aquele fundamento”.[99] Assim como Deus deu a Adão e Eva uma ordem de criação, os cristãos também têm um mandato eclesial: edificar minha igreja; alimentar minhas ovelhas.

“Tradição” quer dizer transmitir de uma geração para a seguinte um conjunto de crenças e uma forma de vida. Trata-se de uma noção totalmente bíblica. Paulo exorta os tessalonicenses: “Assim, irmãos, ficai firmes e conservai as tradições que vos foram ensinadas oralmente ou por carta nossa” (2Ts 2.15). É um sério erro pensar que o *sola Scriptura* implica a *nulla traditio* (nenhuma tradição ou Tradição 0). Os autores bíblicos e os reformadores desprezam, e com razão, tradições meramente humanas, uma vez que falta a elas a autorização divina. A tradição que me interessa no presente contexto é aquela que é parte das economias da graça e da fé — isto é, a conversação pós-apostólica sobre o significado e as implicações do discurso apostólico, uma conversação que o Espírito usa para guiar a igreja toda (“católica”) a toda a verdade. A tradição também é um elemento na economia da graça que, a exemplo da igreja, existe para cultivar a sociedade de Jesus.

Espírito e tradição

Quando Lutero foi acusado de interpretar a Bíblia de acordo com seu próprio espírito (*proprio spiritu*) e, desse modo, querer que seu espírito regesse o significado da Escritura, ele respondeu: “Não quero me jactar de ser mais instruído do que todos, mas a Escritura reina sozinha: não para que seja interpretada pelo meu espírito ou por qualquer espírito humano, e sim compreendida por meio de si mesma e por seu próprio espírito [*per… suo spiritu intelligi*]”.[100] A Escritura interpreta a Escritura por si mesma *e* por seu próprio espírito. Para irmos além da hermenêutica geral, é preciso que reconheçamos o papel do Espírito no processo histórico de luta da comunidade para compreender e chegar a um consenso em relação ao sentido da Escritura.

Voltemos novamente a Filipe, em Atos 8. O livro de Atos dos Apóstolos poderia muito bem ter sido chamado de Atos do Espírito: o Espírito está claramente dirigindo a ação, induzindo as palavras dos apóstolos, mostrando quando devem dizê-las e a quem. O Espírito é o intérprete por excelência da palavra de sua autoria, e Filipe, seu meio escolhido. Se a igreja tem um papel a desempenhar no modelo de autoridade interpretativa, isso não se deve

simplesmente ao fato de ela ser mais uma comunidade interpretativa, conforme pensa Stanley Fish, e sim porque foi escolhida para participar da economia triúna da comunicação. A tradição — o confuso processo histórico humano de busca de entendimento — é um meio externo, como a própria igreja, que o Espírito, "Magistério Supremo de Deus",[101] usa para ministrar Cristo.

Para Herman Bavinck, a tradição é "o método pelo qual o Espírito Santo faz com que a verdade da Escritura passe à consciência e à vida da igreja".[102] Além disso, conforme observam Michael Allen e Scott Swain, "tudo o que o Espírito faz *em* nós para iluminar a Escritura Sagrada, ele o faz *por nosso intermédio*, pela instrumentalidade da razão criada em sua expressão social e histórica".[103] A tradição também é uma rota divinamente engendrada e designada para se alcançar a maturidade cristã, para a obtenção da "medida da estatura da plenitude de Cristo" (Ef 4.13). Os produtos da tradição — a Regra de Fé, os credos e as confissões — podem ser vistos como instrumentos santificados na economia da graça, "efeitos verdadeiros e adequados da graça pedagógica [do Espírito]".[104]

Observe com atenção: a tradição não tem autoridade independente. A tradição é a lua, em comparação com o sol da Escritura: a luz que a tradição lança, e a autoridade que ela tem, são secundárias e derivadas — ministeriais —, embora essa luz não deixe de ser real. O Espírito vem guiando a igreja a toda a verdade há séculos. O contexto apropriado do trabalho teológico não é simplesmente o presente imediato (ou, poderíamos acrescentar, nosso lugar específico), e sim o "longo passado" da obra do Espírito: portanto, a "'tradição' — a cultura intelectual e espiritual da comunhão dos santos — é indispensável à operação da razão teológica".[105]

Testemunho e tradição

Uma forma de entender a autoridade derivada da tradição é vê-la como uma espécie de testemunho ou "indicação perplexa".[106] A tradição não é a Palavra de Deus; ela é testemunho dessa Palavra. Explicar dessa maneira nos ajuda a ver que a tradição tem a autoridade de uma testemunha, e não de um juiz.

Entender corretamente a tradição requer vê-la no contexto do que podemos chamar de "economia do testemunho" triúna. (A esta altura você provavelmente está pensando que eu deveria ter feito economia!) Se quisermos compreender a relação da tradição com a Escritura, temos de entender o lugar do testemunho humano no drama da história da salvação. Dar testemunho no Israel antigo era assunto judicial para o qual pelo menos duas ou três testemunhas eram necessárias (Dt 17.6; 19.15). Esse é o pano de fundo para a declaração de Jesus:

“Se dou testemunho de mim mesmo, o meu testemunho não é verdadeiro” (Jo 5.31). Todo o quarto Evangelho é estruturado para mostrar que não apenas as palavras e ações de Jesus testificam quem ele é, mas que o Pai e o Espírito também o fazem (Jo 5.37; 8.18; 15.26). Jesus é explícito em relação ao testemunho do Espírito: “Quando, porém, vier o Espírito da verdade, ele vos conduzirá a toda a verdade. E não falará de si mesmo, mas dirá o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas que hão de vir” (Jo 16.13). É este testemunho do Espírito que Jesus dá a seus discípulos: “Quando vier o Consolador, que eu vos enviarei da parte do Pai, o Espírito da verdade, que procede do Pai, esse dará testemunho acerca de mim. E vós também dareis testemunho, porque estais comigo desde o princípio” (Jo 15.26,27). Portanto, o testemunho que começa com Deus Pai e que continua por meio do Espírito também prossegue com os discípulos. O Espírito dará testemunho aos discípulos e por meio dos discípulos (a nós).

A substância da tradição — o que é transmitido e passado adiante — é essencialmente testemunho. O conteúdo dos quatro Evangelhos é o testemunho apostólico da identidade, ensino, vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. As cartas paulinas são testemunho também, mas primordialmente do que Deus estava fazendo em Cristo e da sua importância universal. A Regra de Fé e as afirmações do credo são formas de testemunho pós-apostólico que sintetizam a história da salvação e o testemunho apostólico primitivo.

Victor Austin compara a confissão de fé de um membro da igreja a uma ária da *St. Matthew passion* [Paixão segundo Mateus], de Bach. Uma ária não contribui para o avanço do enredo (isso cabe aos recitativos); tampouco representa a igreja de modo geral (os coros fazem isso). Em vez disso, a ária — o *sola* musical — é o reconhecimento, no contexto da comunidade de crentes, de que ela também se apropria pessoalmente da morte e ressurreição de Cristo.[107] A autoridade da igreja ganha vida “somente quando alguém se levanta e professa sua fé”.[108] O exercício em questão é do tipo que podemos chamar de *autoridade testemunhal*: “A autoridade é efetivada na igreja quando ela confessa Cristo”.[109]

Conforme vimos no capítulo anterior, confiar no testemunho é tão racional quanto confiar em nossa memória e percepções. A dependência epistêmica é parte essencial do que significa conhecer enquanto ser humano.[110] Estudar medicina, tomar aulas de piano, seguir a Cristo, não importa: o indivíduo tem razão “para acreditar no que a autoridade lhe diz porque essa é uma condição necessária para aprender seu objeto de estudo”.[111] A autoridade suprema pertence a Cristo e às suas testemunhas comissionadas, os apóstolos, mas a

tradição da igreja também tem autoridade testemunhal, à medida que dá testemunho fiel da verdade da Escritura. A tradição dá testemunho coletivo da Escritura de forma muito parecida com o testemunho individual, embora seja preciso distinguir entre a autoridade testemunhal da segunda pessoa do singular e a da segunda do plural. Se formos epistemologicamente conscienciosos e espiritualmente honestos, teremos de admitir que outros crentes guiados pelo Espírito estão buscando dar testemunho fiel da Escritura tanto quanto nós: "A autoridade da minha comunidade se justifica para mim por causa de meu juízo conscienciosо de que estou mais inclinado a crer na verdade e evitar a falsidade se eu acreditar naquilo em que Nós acreditamos do que se tentar compreender o objeto da minha fé de um modo que não dependa de Nós".[112] Contudo, a autoridade da tradição é provisória: é possível que uma pessoa abandone racionalmente sua opinião de que é possível chegar à verdade crendo no testemunho da comunidade, se essa comunidade der provas de que não é mais uma testemunha confiável. Era o que Lutero pensava do papado de sua época.

Quando a tradição serve de auxílio externo para a interpretação bíblica, cristãos pura e simplesmente protestantes conferem a ela a autoridade de *testemunho coletivo*.[113] Lembremos o que disse Alvin Plantinga sobre a fé justificada: as pessoas têm o direito de crer em alguma coisa que tenha sido produzida por suas faculdades cognitivas, desde que estas estejam em perfeito estado de funcionamento no ambiente para o qual foram criadas.[114] As faculdades cognitivas que atendem a essas condições desfrutam de autoridade epistêmica, e estamos autorizados a crer em sua declaração revestida de autoridade. Proponho que transportemos o que Plantinga diz sobre as faculdades cognitivas para o testemunho coletivo.

Pense: a exemplo da memória, a tradição também é um mecanismo confiável de geração de fé quando as testemunhas em conjunto testificam adequadamente na igreja, que é o ambiente não apenas criado, mas também sustentado pelo Espírito Santo precisamente para o propósito de guiar os crentes à verdade do testemunho de Jesus Cristo dado pela Escritura. Nesses termos, fica evidente o que é próprio do testemunho coletivo (i.e., a memória coletiva), que constitui o âmago da tradição cristã: trata-se de um meio externo que o Espírito usa como parte de uma economia triúna de testemunho mais ampla. É parte do plano da concepção divina — a economia triúna — para a transmissão da fé. Ao nos remetermos à autoridade testemunhal da tradição, não confiamos em "outros" genéricos, mas em "irmãos e irmãs" cristãos, pessoas que, como nós, procuram ouvir e praticar a Palavra de Deus.

Sola Scriptura e tradição

O propósito da tradição é dar forma aos indivíduos e autorizá-los a somar suas vozes à economia do testemunho. Essa autoridade flui do Pai para o Filho, e do Filho para os indivíduos, por meio do Espírito. Confessar Cristo com base nas Escrituras é dar expressão ao que foi internalizado: a autoridade testemunhal da tradição. "Pareceu bem ao Espírito e a nós." A autoridade da confissão do indivíduo — a virtude do seu juízo teológico — é a virtude de ouvir o que foi dito.

Ser uma pessoa capaz de exercer bom juízo teológico é ser um bom ouvinte — ouvir, sobretudo, a voz de Deus falando nas Escrituras, que são os escritos das testemunhas comissionadas por Cristo: "Os que ouvem a Palavra, ouvem e são guiados pelo Espírito Santo a fazer do juízo divino o seu juízo, e desse modo julgar por si mesmos".[115] Contudo, aprendemos também a ter bom juízo teológico ouvindo os que foram feitos instrumentos do Espírito na economia do testemunho, especialmente aquela "grande nuvem" de testemunhas pós-apostólicas (cf. Hb 12.1), cujo testemunho coletivo é a essência da tradição. A tradição é o resultado do ouvir constante da Escritura e do pensar constante sobre seu significado. Havia um consenso entre os reformadores de que muitos pais da igreja eram intérpretes confiáveis, e eles não hesitaram em apelar aos pais em contextos polêmicos para autorizar suas leituras pessoais, especialmente em seus debates com outros protestantes. Tanto luteranos quanto calvinistas reivindicaram Agostinho para si, por exemplo.[116]

Michael Allen e Scott Swain disseram recentemente que a igreja católica é o contexto adequado para a interpretação da Escritura e para se fazer teologia. Disseram ainda que recuperaram essa ideia dos reformadores protestantes. Eles definem "tradição" como "a atitude da igreja de permanecer no ensino apostólico e preservá-lo ao longo do tempo",[117] a "atividade socialmente mediada, que se prolonga no tempo, da razão renovada".[118] Em última análise, tudo remete novamente à ideia de que a igreja não é apenas uma consequência do evangelho, mas também um meio de ajudar as pessoas a se familiarizarem com a realidade proclamada pelo evangelho. A igreja é parte da economia do evangelho, o plano por meio do qual Deus propõe criar uma nação santa, e todos os processos e produtos da tradição da igreja são meios externos de ampliar o domínio da Palavra de Deus. Esses processos e produtos vêm revestidos de autoridade à medida que testemunham fielmente da verdade da Escritura. Eles o fazem quando funcionam conforme foram previstos divinamente para funcionar, no ambiente para o qual foram criados: a igreja.

A igreja existe no tempo e tem história. Essa história pertence à economia do testemunho supervisionada pelo Espírito Santo. As primeiras confissões protestantes reconheciam isso e, a exemplo de Lutero e Calvino, honravam o testemunho do passado católico. Vejamos o que diz a Primeira Confissão Helvética (1536): "Onde quer que os santos pais e primeiros mestres, que explicaram e expuseram a Escritura, não se afastaram dessa regra, é nosso desejo reconhecê-los e considerá-los não apenas expositores da Escritura, mas instrumentos eleitos por meio dos quais Deus falou e operou". Michael Horton disse coisa parecida: "Temos credos, confissões e catecismos não porque queiramos declarar de forma arrogante que estamos acima da Escritura. […] É precisamente o oposto: estamos convencidos de que a aceitação de tal autoafirmação, na verdade, nos vem de forma mais fácil quando presumimos ir ao encontro da Escritura sozinhos e diretamente, sem quaisquer pressupostos".[119]

Em suma, a tradição é a história efetiva da palavra bíblica; efetiva porque, no modelo da autoridade triúna, é a eficácia da Palavra, o guia persuasivo que abre mentes e corações para ver a luz da Escritura. Conforme vimos, o *sola Scriptura* é o lembrete de que a igreja pode errar. O que possui autoridade testemunhal são as ocasiões em que, sob influência do Espírito, indivíduos e concílios tiveram de emitir juízos teológicos perspicazes para preservar a integridade do evangelho e a unidade da igreja.[120]

Sola Scriptura para a Bíblia, para a igreja e para a autoridade interpretativa

Começamos este capítulo analisando a acusação de que o *sola Scriptura* abriu caminho para o caos doutrinário, em que cada protestante lê a Escritura do jeito que parece correto aos seus olhos. Concluo agora com outras quatro teses: uma delas sobre o modelo de autoridade interpretativa; as outras três sobre a relação entre Escritura (canonicidade) e tradição (catolicidade).

9. O modelo de autoridade interpretativa do protestantismo puro e simples começa com o Deus triúno em ação comunicativa, confere o primeiro lugar à Escritura que interpreta a Escritura (princípio canônico), mas também reconhece o papel que foi designado à tradição da igreja (princípio católico) na economia do testemunho.

Sola Scriptura significa que a Escritura somente é o padrão normativo

supremo da fé e da vida cristã. Isso significa que a Escritura é também a norma e o critério para Jesus Cristo: não temos outros testemunhos autorizados e infalíveis de Cristo, separados das Escrituras. A Escritura é, portanto, a *norma normans* (norma reguladora), o que também poderíamos chamar de "norma sem norma". A tradição é a *norma normata* (norma regulada). A norma regulada da tradição tem autoridade derivada ou relativa — o que alguns entenderam como autoridade ministerial (em oposição a magisterial), e o que tenho chamado aqui de autoridade *testemunhal* em oposição à autoridade *judicial*. Portanto, a Escritura *somente* é a autoridade suprema, mas Deus em sua graça decidiu que não era bom para a Escritura que ela estivesse só.[121] Ele autorizou, então, a tradição, e a Escritura, quando viu o que dizia a tradição, disse: "Esta, enfim, é norma da minha norma e luz da minha luz; ela será chamada testemunho pós-apostólico, porque foi tirada do testemunho apostólico". Essa é, basicamente, a "visão auxiliar" de Anthony Lane, ou o que prefiro chamar de Tradição I "fraca".

O *sola Scriptura* não está sozinho no modelo de autoridade interpretativa; os outros *solas* também têm papéis a desempenhar. O *sola gratia* nos lembra de que há uma economia da luz: Deus é luz, Cristo é a luz do mundo e o Espírito é aquele que abre nossos olhos e ouvidos para a luz de Cristo, que brilha na lâmpada da Escritura. Para Bernard Ramm, o modelo de autoridade começa com Cristo, que é o conteúdo supremo das Escrituras e objeto supremo do testemunho do Espírito. Em seguida, a autoridade passa para as Escrituras, que o Espírito inspira e usa como seu instrumento na produção da iluminação.[122] Ramm, porém, segue corretamente adiante, defendendo que, se Cristo deu o Espírito para ensinar a igreja, "*então, toda geração de teólogos cristãos deve estar preparada para levar a sério a história da teologia*. […] Desarraigar a teologia de seu passado não faz parte da essência do protestantismo".[123] Isso também é catolicidade: o respeito pelo ouvir não abreviado e não adulterado da Palavra de Deus através dos séculos e das culturas. Na história da teologia, nem tudo vale a pena preservar, mas o que não devemos negligenciar são os esforços daqueles que, antes de nós, ouviram e de fato deram ouvidos a toda palavra que saiu da boca de Deus e foi registrada na Escritura. Os protestantes proíbem que qualquer interpretação desfrute da mesma autoridade que a Escritura e, no entanto, cristãos pura e simplesmente protestantes reconhecem o uso que o Espírito faz de mestres falíveis, concílios e tradição para conduzir a igreja a toda a verdade.

10. O *sola Scriptura* não é uma receita de sectarismo, muito menos uma desculpa para o cisma, e sim um chamado para ouvir o Espírito Santo falar na história da interpretação da Escritura na igreja.

O sectarismo é "a negação da presença do Espírito Santo na comunidade dos crentes"[124] e, como tal, é uma negação do cristianismo protestante puro e simples. O sectarismo partilha de uma mentalidade individualista e de um etos, mas os aplica no nível da comunidade. O perigo, em outras palavras, é o do egoísmo interpretativo. Tenho me esforçado para indicar as garantias bíblicas que nos permitem dar atenção aos auxílios externos que podem nos ajudar a compreender melhor a Escritura. Foi essa a moral que animou o ministério de Filipe junto ao eunuco etíope. A tradição, como Filipe, é o "coeficiente social da criatura"[125] na atividade interpretativa do Espírito, um meio externo de graça hermenêutica. Como tal, é merecedora de respeito e obediência *prima facie* (à primeira vista; provisória), e não *ultima facie* (como consideração final).[126]

11. O *sola Scriptura* produz um biblicismo crítico, e não ingênuo.

O biblicismo ingênuo confunde o *sola Scriptura* com o *solo Scriptura*. Muitos de seus críticos fazem o mesmo. Embora a Bíblia seja a autoridade primeira e final para a elaboração de juízos teológicos, rigorosamente falando, ela não está só. O "biblicismo crítico" afirma a autoridade suprema (magisterial), o significado preciso e a verdade unificada da Escritura (= biblicismo), reconhecendo ao mesmo tempo a autoridade secundária (ministerial), a pluralidade e a falibilidade das interpretações humanas (= crítica). O biblicista crítico apela à autoridade bíblica como um realista crítico. A Escritura interpreta a si mesma, mas não há garantia alguma de que aquilo que o indivíduo compreende da Escritura coincida com essa mesma Escritura. *Sola Scriptura* significa que *somente a Escritura é a norma suprema*, e não que a Escritura esteja só (i.e., que ela seja a única norma). O biblicismo ingênuo erra ao tentar um caminho mais curto para o funcionamento da economia do testemunho — isto é, o modelo de autoridade teológica pelo qual o Espírito conduz a igreja à medida plena do significado da Escritura ao recorrer a leituras anteriores. Os leitores — sejam eles etíopes ou não — precisam com frequência do auxílio externo da tradição apostólica e dos concílios católicos.

12. Uma prática protestante pura e simples do *sola Scriptura* constitui um

biblicismo católico.

Intérpretes pura e simplesmente protestantes fazem bem em consultar e serem conduzidos pelos juízos teológicos das gerações anteriores de cristãos e de comunidades cristãs de outras partes do mundo: protestantes que afirmam o *sola Scriptura* devem também afirmar *prima facie* a tradição católica como a *materialização guiada pelo Espírito do entendimento bíblico correto*. John McNeill afirma que "os reformadores tinham em vista uma catolicidade reformada, uma catolicidade liberta da dominação papal e do obscurantismo medieval".[127] A norma da sabedoria cristã continua a ser a Palavra de Deus (biblicismo), mas as confissões coletivas da igreja — a soma total dos seus juízos teológicos confessionais, seus credos e concílios (catolicidade) — têm autoridade testemunhal no que diz respeito ao significado da Escritura. Portanto, embora seja contrária à intuição, "a catolicidade é a *única* opção para um protestantismo que leva a sério o *sola Scriptura*".[128]

Ao mesmo tempo, devemos nos lembrar de que "se o SENHOR não edificar a casa, em vão trabalham os que a edificam" (Sl 127.1). Há muitas casas no Caminho do Evangelho: algumas poucas estão bem alicerçadas (no código canônico); outras foram remodeladas com base na força da autoridade testemunhal (tradição católica); outras, ainda, acrescentaram novos cômodos sem esperar pelo alvará de construção, entrando assim em conflito com a canonicidade e com a catolicidade. Os que habitam a catolicidade fazem bem em se lembrar de que a Palavra de Deus não é apenas uma espada de dois fios, mas também martelo que desbasta a fachada e põe abaixo as paredes divisórias não estruturais. Na situação limite, os que vivem em casas erigidas sobre fundamentos alheios aos dos apóstolos e profetas (Ef 2.20) acabarão encontrando o seguinte aviso pregado na ombreira da porta: "Propriedade condenada".

---

1 Assim Henk van den Belt, "The problematic character of *sola Scriptura*", in: Eric Peels; Arnold Huijgen; Hans Burger, orgs., Sola Scriptura: *biblical and theological perspectives on Scripture, authority, and hermeneutics* (Leiden: Brill, s.d.).

2 De acordo com Robert W. Jenson, o *sola Scriptura* é o slogan mais problemático da Reforma e, em sua opinião, "não pode, no fim das contas, ser resgatado para qualquer uso significativo" (*Lutheran slogans: use and abuse* [Delhi, EUA: American Lutheran Publicity Bureau, 2011], p. 63). Para Jenson, o *sola Scriptura* tem como objetivo excluir alguma coisa, e ele diz que aquilo que é comumente excluído é a autoridade da tradição. O presente capítulo trata as coisas de maneira diferente, ao situar a tradição no modelo da autoridade interpretativa, em vez de excluí-la totalmente.

3 Devin Rose, *The Protestant's dilemma: how the Reformation's shocking consequences point to the*

truth of Catholicism (San Diego: Catholic Answers, 2014), p. 87.

4 O termo técnico para esse erro lógico é falácia *post hoc: post hoc ergo propter hoc* (depois disso, portanto, por causa disso). O erro consiste em confundir cronologia com causalidade. As categorias não são intercambiáveis.

5 Georges Florovsky, *Bible, church, tradition: an Eastern Orthodox view* (Belmont: Nordland, 1972), p. 48.

6 Smith, *The Bible made impossible: why biblicism is not a truly Evangelical reading of Scripture* (Grand Rapids: Brazos, 2011), p. xi.

7 Gregory, *The unintended Reformation: how a religious revolution secularized society* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2012), p. 368.

8 Arnold Huijgen observa: "O *sola Scriptura* deve ser entendido como algo que está inerentemente relacionado com outros *solas*, porque, se perdermos isso de vista, será imenso o espectro do dilema do biblicismo ou do relativismo pós-moderno" ("Alone together: *sola Scriptura* and the other *solas* of the Reformation", in: Eric Peels; Arnold Huijgen; Hans Burger, orgs., Sola Scriptura: *biblical and theological perspectives on Scripture, authority, and hermeneutics*).

9 Sylvester Prierias, *De potestate papae dialogus* (1518), citado em Thompson, *A sure ground on which to stand: the relation of authority and interpretive method in Luther's approach to Scripture* (Eugene: Wipf & Stock, 2007), p. 250-2.

10 Veja tb. Matthew Barrett, *God's Word alone: the authority of Scripture; what the Reformers taught … and why it still matters* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2016), esp. cap. 1.

11 Citado em Timothy George, *Reading Scripture with the Reformers* (Downers Grove: IVP Academic, 2011), p. 119 [edição em português: *Lendo as Escrituras com os reformadores*, tradução de Vagner Barbosa (São Paulo: Cultura Cristã, 2015)].

12 Veja tb. Mark D. Thompson, *A clear and present Word: the clarity of Scripture* (Downers Grove: InterVarsity, 2006).

13 Francisco Turretini, *Institutes of elenctic theology*, organização de James T. Dennison Jr., tradução para o inglês de George Musgrave Giger (Phillipsburg: P&R, 1992), vol. 1: *First through tenth topics*, 2.17.7.

14 Timothy Ward observa que é tentador, mas não necessário, supor que a clareza da Escritura significa que todos os cristãos que creem na Bíblia concordarão a respeito de tudo o que a Bíblia diz. Não é isso o que os reformadores tinham em mente sobre a clareza da Escritura. Veja Timothy Ward, *Words of life: Scripture as the living and active Word of God* (Downers Grove: IVP Academic, 2009), p. 123-4.

15 Thompson, *Clear and present Word*, p. 165.

16 Thompson, *Sure ground*, p. 239. Para uma discussão mais extensa da posição de Lutero, veja Thompson, *Clear and present Word*, p. 143-50.

17 Webster, *The domain of the Word: Scripture and theological reason* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2012), p. 18.

18 Compare com o que diz a Confissão de Westminster: "Todo o conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias para a glória dele e para a salvação, fé e vida do homem, ou é expressamente declarado na Escritura ou pode ser lógica e claramente deduzido dela" (1.6).

19 Timothy Ward, *Word and supplement: speech acts, biblical texts, and the sufficiency of Scripture* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 205.

20 Vincent de Lérins trata da eficiência formal da Escritura quando formula seu próprio "cânon" — isto é, sua regra segundo a qual devemos crer no "que foi crido por toda parte, sempre, e por todos os homens. Porque isso é verdadeira e corretamente 'católico'" ("The commonitory", in: George E. McCracken; Allen Cabaniss, orgs., *Early medieval theology* [London: SCM, 1957], p. 38). A presente obra desafia o modo como Roma se apropriou do "cânon da catolicidade (cultural-linguística)" de Vincent, contrastando-o com uma "catolicidade canônica" protestante — isto é, uma catolicidade canônico-linguística em que a concordância com as Escrituras e igrejas que afirmam a autoridade suprema das Escrituras é mais importante do que a concordância com Roma.

21 P. T. Forsyth, *The church and the sacraments* (1917; reimpr., Eugene: Wipf & Stock, 1996), p. 34-5.

22 Lutero, *WA* 7:97.19-24.

23 Ibidem.

24 Kevin J. Vanhoozer, *The drama of doctrine: a canonical-linguistic approach to Christian theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), p. 331 [edição em português: *O drama da doutrina: uma abordagem canônico-linguística da teologia cristã*, tradução de Daniel de Oliveira (São Paulo: Vida Nova, 2016)].

25 Gerhard O. Forde, *A more radical gospel: essays on eschatology, authority, atonement, and ecumenism*, organização de Mark C. Mattes; Steven D. Paulson (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), p. 71 (do artigo de Forde "*Scriptura sacra sui ipsius interpres*: reflections on the question of Scripture and tradition").

26 Para um estudo do que se passou nos bastidores, por assim dizer, veja John W. O'Malley, *Trent: what happened at the council* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2013), p. 89-102.

27 Os primeiros rascunhos do decreto diziam que a revelação veio "em parte" (*partim*) da Escritura e "em parte" (*partim*) da tradição. De acordo com Yves Congar, a afirmação final apresenta vestígios dessa perspectiva de "duas fontes" (*Tradition and traditions: an historical and a theological essay* [New York: Macmillan, 1967], p. 167).

28 Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation: the shape of late medieval thought*, tradução para o inglês de Paul L. Nyhus (London: Lutterworth, 1967), p. 58. Podemos ainda distinguir entre "perspectiva da coincidência" (Tradição I "forte"), que parte do pressuposto de que a tradição sempre acerta, e de uma "perspectiva auxiliar" (Tradição I "fraca"), para a qual a tradição é um auxílio externo útil para a interpretação bíblica correta, mas não infalível. Veja tb. Anthony N. S. Lane, "Scripture, tradition, and church: an historical survey", *Vox Evangelica* 9 (1975): 37-55, esp. p. 42-4.

29 Ireneu, *Against heresies* 1.10.1, tradução extraída de *Ante-Nicene Fathers* 1:330 [edição em português: *Contra as heresias*, tradução de Lourenço Costa, Série Patrística (São Paulo: Paulus, 1997)].

30*The canons and decrees of the Council of Trent*, tradução para o inglês de H. J. Schroeder (Rockford: Tan, 1978), p. 19.

31 Veja Francis A. Sullivan, *Magisterium: teaching authority in the Catholic Church* (New York: Paulist, 1983), cap. 5: "The infallibility of the magisterium in defining dogmas of the faith", p. 79-118.

32 Citado em Owen Chadwick, *A history of the popes, 1830-1914*, Oxford History of the Christian Church (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 210.

33 Vaticano II, *Dei verbum* §10.

34 Vaticano II, *Dei verbum* §9 (veja *Catechism of the Catholic Church* §82).

35 Veja Richard R. Gaillardetz, *Teaching with authority: a theology of the magisterium in the church* (Collegeville: Liturgical, 1997); Gaillardetz, *By what authority? A primer on Scripture, the magisterium, and the sense of the faithful* (Collegeville: Liturgical, 2003) [edição em português: *Com que autoridade? Manual sobre Escritura, magistério e senso dos fiéis*, tradução de Joshuah de Bragança Soares (São Paulo: Loyola, c. 2009)].

36 Vaticano II, *Dei verbum* §10 (grifo do autor). Devemos notar, porém, a eclesiologia *communio* do Vaticano II e a convicção de que o magistério romano trabalha melhor consultando a "intuição do fiel" (veja Gaillardetz, *By what authority?*, p. 107-20, 139).

37 Veja tb. Robert A. Sungenis, *Not by Scripture alone: a Catholic critique of the Protestant doctrine of* sola Scriptura (Santa Barbara: Queenship, 1997).

38 Heiko A. Oberman, *The dawn of the Reformation: essays in late medieval and early modern thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), p. 280.

39 J. N. D. Kelly, *Early Christian doctrines*, ed. rev. (San Francisco: HarperCollins, 1978), p. 49 [edição em português: *Doutrinas centrais da fé cristã*, tradução de Marcio Loureiro Redondo (São Paulo: Vida Nova, 1994)].

40 Alister McGrath, *Reformation thought: an introduction*, 2. ed. (Oxford: Blackwell, 1993), p. 144-5 [edição em português: *O pensamento da Reforma: ideias que influenciaram o mundo e continuam a moldar a sociedade*, tradução de Jonathan Hack (São Paulo: Cultura Cristã, 2014)].

41 Compare a expressão semelhante *nuda Scriptura*, que se refere à Escritura destituída de seu contexto eclesial (e, portanto, despida ou "nua").

42 Keith A. Mathison, *The shape of* sola Scriptura (Moscow, EUA: Canon, 2001), p. 240.

43 Ibidem, p. 245.

44 Ibidem, p. 249.

45 Ibidem, p. 259.

46 Westphal, *Whose community? Which interpretation? Philosophical hermeneutics for the church*, The church and postmodern culture (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), p. 70.

47 Citado em David S. Yeago, "The Bible", in: James J. Buckley; David S. Yeago, orgs., *Knowing the triune God: the work of the Spirit in the practices of the church* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), p. 49.

48 Oberman tem outra sugestão: ele descobre uma outra Tradição III em desenvolvimento por católicos romanos do século 20 que não situam a autoridade doutrinária na Escritura nem na tradição, mas no ofício de ensino da igreja (*Dawn of the Reformation*, p. 289-90).

49 Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture: freeing the Bible from captivity to America* (Nashville: Abingdon, 1993), p. 155.

50 Ibidem, p. 26.

51 Veja Kevin J. Vanhoozer, *Is there a meaning in this text? The Bible, the reader, and the morality of literary knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998) [edição em português: *Há um significado neste texto?*, tradução de Álvaro Hattnher (São Paulo: Vida Acadêmica, 2005)]; Vanhoozer, *Drama of doctrine*, p. 167-85.

52 É o que pensa Gerhard Ebeling, *The Word of God and tradition: historical studies interpreting the divisions of Christianity*, tradução para o inglês de S. H. Hooke (Philadelphia: Fortress, 1968), p. 136.

53 Anthony N. S. Lane, "*Sola Scriptura*? Making sense of a post-Reformation slogan", in: Philip E. Satterthwaite; David F. Wright, orgs., *A pathway into the Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 324.

54 Austin, *Up with authority: why we need authority to flourish as human beings* (London: T&T Clark, 2010), p. 38.

55 D. A. Carson, "Systematic theology and biblical theology", in: T. Desmond Alexander; Brian S. Rosner, orgs., *New dictionary of biblical theology* (Downers Grove: InterVarsity, 2000), p. 101.

56 Ibidem, p. 100.

57 Krister Stendahl, "Biblical theology, contemporary", in: G. A. Buttrick, org., *Interpreter's dictionary of the Bible* (Nashville: Abingdon, 1962), 1:418-32.

58 Para uma comparação da teologia com a dramaturgia, veja Vanhoozer, *Drama of doctrine*, parte 3. Note a observação que faz Richard Gaffin: "A teologia sistemática […] discute os atores e suas interações que fazem a 'trama'. Desse modo, a preocupação atual da teologia sistemática com o que a Bíblia ensina em sua unidade e como um todo é preservada, mas de um modo que mantém o foco no desvelamento da história da aliança até sua consumação em Cristo (do que se ocupa a teologia bíblica)" (de um *e-mail* datado de 1 de fevereiro de 2000, conforme citado em http://www.upper-register.com/papers/bt_st.html). Veja tb. Gaffin, "The vitality of the Reformed tradition", in: J. M. Batteau; J. W. Maris; K. Veling, orgs., *The vitality of Reformed Theology: proceedings of the International Theological Congress, June 20-24th 1994, Noordwijkerhout, the Netherlands* (Kampen: Kok, 1994), p. 29.

59 David S. Yeago, "The New Testament and the Nicene dogma: a contribution to the recovery of theological exegesis", in: Stephen Fowl, org., *The theological interpretation of Scripture: classic and contemporary readings* (Oxford: Blackwell, 1997), p. 93.

60 Veja tb. Kevin J. Vanhoozer, "Is the theology of the New Testament one or many? Between (the rock of) systematic theology and (the hard place of) historical occasionalism", in: Benjamin Reynolds; Brian Lugioyo; Kevin Vanhoozer, orgs., *Reconsidering the relationship between biblical and systematic theology in the New Testament: essays by theologians and New Testament scholars*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.369 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), p. 17-38.

61 David Starling, *Hermeneutics as apprenticeship: how the Bible shapes our interpretive habits and practices* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016).

62 Veja tb. Vanhoozer, *Drama of doctrine*, p. 231-7.

63 Henri Blocher, "The 'analogy of faith' in the study of Scripture", *Scottish Bulletin of Evangelical*

Theology 5 (1987): 28.

64 Chemnitz, *Examination of the Council of Trent*, tradução para o inglês de Fred Kramer (St. Louis: Concordia, 1971), p. 216.

65 "Consciência canônica" diz respeito à ideia de que "somente estes livros" têm autoridade para a igreja e à noção de que a forma canônica da Escritura toda, com Jesus no centro, tem como objetivo ser uma ajuda interpretativa. Chad Spellman observa: "A recompensa hermenêutica dessa função diretiva é que o cânon ajuda a guiar os leitores contemporâneos pelo material bíblico, ao limitar e gerar conexões textuais, além de ajudar a identificar o público pretendido da Bíblia cristã em geral" (*Toward a Canon-conscious reading of the Bible: exploring the history and hermeneutics of the Canon* [Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014], p. 217).

66 Ireneu, *Against heresies* 1.8, 10.

67 Scott R. Swain, *Trinity, revelation, and reading: a theological introduction to the Bible and its interpretation* (London: T&T Clark, 2011), p. 100.

68 Veja Ilia Delio, *Making all things new: catholicity, cosmology, consciousness* (Maryknoll: Orbis, 2015).

69 Darrell Bock chama a reunião de "consulta", e não de concílio eclesiástico (*Acts*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament [Grand Rapids: Baker Academic, 2007], p. 486).

70 F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, ed. rev., New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 282.

71 F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: the Greek text with introduction and commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), p. 299.

72 Veja David G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), p. 439.

73 Bruce, *Acts of the Apostles*, p. 298.

74 Ibidem, p. 299.

75 Fenton J. A. Hort, *The Christian* ecclesia: *a course of lectures on the early history and early conceptions of the* ecclesia (London: Macmillan, 1914), p. 82.

76 Jaroslav Pelikan, *Acts*, Brazos Theological Commentary on the Bible (Grand Rapids: Brazos, 2005), p. 175.

77 Ibidem.

78 Pelikan menciona como exemplos os sete concílios ecumênicos (ibidem, p. 176).

79 Nas palavras incisivas de Paul Avis: "O conciliarismo tentou buscar ajuda nos recursos da igreja toda, dispersa pelas nações e universidades, a fim de tratar novamente dos fracassos do centro" (*Beyond the Reformation? Authority, primacy and unity in the conciliar tradition* [London: T&T Clark, 2006], xvii-xviii).

80 Ibidem, xix, p. 106.

81 Ibidem, p. 108.

82 McNeill, *Unitive Protestantism*: *the ecumenical spirit and its persistent expression* (Richmond: John Knox, 1964), p. 89.

83 Ibidem.

84 Avis, *Beyond the Reformation?*, p. 22.

85 Martin Luther, "Appeal of brother Martin Luther to a council", in: Luther, *WA* 2:36-40. Veja tb. McNeill, *Unitive Protestantism*, p. 96-109.

86 McNeill, *Unitive Protestantism*, p. 106.

87 Avis, *Beyond the Reformation?*, p. 118.

88 Jaroslav Pelikan, *Obedient rebels: Catholic substance and Protestant principle in Luther's Reformation* (London: SCM, 1964), p. 76.

89 De acordo com McNeill, "o protestantismo continuou a tradição do catolicismo conciliar, em oposição ao monárquico" (*Unitive Protestantism*, p. 89).

90 Calvin, *Institutes* IV.9.1.

91 Calvin, *Institutes* IV.9.8.

92 Calvin, *Institutes* IV.9.8.

93 Calvin, *Institutes* IV.9.13.

94 Calvin, *Institutes* IV.9.13.

95 Calvin, "Reply to Sadolet", *Calvin: theological treatises*, tradução para o inglês de J. K. S. Reid, Library of Christian Classics 22 (Philadelphia: Westminster, 1954), p. 255.

96 McNeill cita um tratado de Lutero, datado de 1523, intitulado "De como uma assembleia ou igreja cristã tem o direito de julgar todas as doutrinas, convocar, instalar e despedir mestres: prova e razão das Escrituras", e comenta que este é "o conciliarismo em sua forma elementar e congregacional" (*Unitive Protestantism*, p. 121-2).

97 Avis, *Beyond the Reformation?*, p. 184.

98 John Calvin, *Canons and decrees of the Council of Trent, with the antidote* (1547), in: *Selected works of John Calvin: tracts and letters* (Grand Rapids: Baker, 1983), vol. 3: *Tracts, part 3*.

99 Michael Allen; Scott Swain, *Reformed catholicity: the promise of retrieval for theology and biblical interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), p. 43.

100 Luther, *WA* 7:98.4-6.

101 Charles Colson; Richard John Neuhaus, "Introdução", in: Charles Colson; Richard John Neuhaus, orgs., *Your Word is truth: a project of Evangelicals and Catholics together* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), p. 7.

102 Herman Bavinck, *Reformed dogmatics*, organização de John Bolt, tradução para o inglês de John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 1:494 [edição em português: *Dogmática reformada*, tradução de Vagner Barbosa (São Paulo: Cultura Cristã, 2012)].

103 Allen; Swain, *Reformed catholicity*, p. 37.

104 Ibidem, p. 45.

105 Webster, "*Ressourcement* theology and Protestantism", in: Gabriel Flynn; Paul D. Murray, orgs., Ressourcement: *a movement for renewal in twentieth century theology* (Oxford: Oxford University Press, 2014), p. 493.

106 John Webster, "The visible attests the invisible", in: Mark Husbands; Daniel J. Treier, orgs., *The community of the Word: toward an Evangelical ecclesiology* (Downers Grove: InterVarsity, 2005), p. 106.

107 Austin, *Up with authority*, p. 96.

108 Ibidem, p. 98.

109 Ibidem, p. 100.

110 Benjamin McMyler, *Testimony, trust, and authority* (New York: Oxford University Press, 2011), p. 4; veja p. 170.

111 Zagzebski, *Epistemic authority* (New York: Oxford University Press, 2015), p. 149.

112 Ibidem, p. 155.

113 Penso aqui na "Tradição I 'fraca'" (i.e., a perspectiva auxiliar).

114 Plantinga, *Knowledge and Christian belief* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), p. 28.

115 Austin, *Up with authority*, p. 120-1.

116 Veja tb. Chung-Kim, *Inventing authority: the use of the church Fathers in Reformation debates over the Eucharist* (Waco: Baylor University Press, 2011). Chung-Kim talvez vá longe demais, porém, ao dizer que os pais se tornaram "autenticadores da tradição protestante" (p. 143), a menos que ela tenha em mente "autenticadores secundários".

117 Allen; Swain, *Reformed catholicity*, p. 34.

118 Ibidem, p. 36.

119 Michael Horton, "The *sola*'s of the Reformation", in: James Montgomery Boice; Benjamin E. Sasse, orgs., *Here we stand! A call from confessing Evangelicals for a modern Reformation* (Phillipsburg: P&R, 1996), p. 107.

120 Veja Ramm, *The pattern of religious authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p. 57.

121 Conforme diz Mathison: "Nossa autoridade final é a Escritura somente, mas não uma Escritura

solitária" (*Shape of* sola Scriptura, p. 259).

122 Ramm, *Pattern of religious authority*, p. 36-7.

123 Ibidem, p. 57 (grifo do autor da citação).

124 Ibidem, p. 58.

125 John Webster, "'In the society of God': some principles of ecclesiology", in: *God without measure: working papers in Christian theology* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2016), vol. 1: *God and the works of God*, p. 177-94.

126 A distinção vem de Nicholas Wolterstorff, *The mighty and the almighty: an essay in political theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), p. 61.

127 McNeill, *Unitive Protestantism*, p. 86.

128 Peter J. Leithart, *"Sola Scriptura, una ecclesia"*, *First Things*, May 1, 2014, disponível em: http://www.firstthings.com/blogs/leithart/2014/05/sola-scriptura-una-ecclesia.

4
SOMENTE EM CRISTO

O SACERDÓCIO REAL DE TODOS OS CRENTES

> Onde Cristo está, aí está a igreja católica.
> — Inácio[1]

A tese número 62 das Noventa e Cinco Teses de Lutero diz: “O verdadeiro tesouro da igreja é o sacrossanto evangelho da glória e da graça de Deus”.[2] Contudo, os que amam o evangelho devem também amar a igreja, porque a igreja é uma implicação do evangelho, uma imagem do seu *telos*, materializando o senhorio de Cristo. A igreja está onde estiverem dois ou três reunidos por Deus, em Cristo, por meio do Espírito e do ouvir a Palavra de Deus.

O *solus Christus* afirma que Jesus Cristo é o único mediador entre Deus e a humanidade. A expressão não significa “Cristo somente, independente da igreja”. A exemplo de Cipriano, Calvino se refere à igreja visível como “mãe” de todos os crentes. Embora Cristo se torne nosso pela fé, “precisamos de auxílios externos para gerar e aumentar a fé dentro de nós”.[3] O Cristo ressurreto se acomodou à nossa fragilidade na economia da redenção e nos deu a igreja, uma comunhão tangível do seu Espírito. O propósito deste capítulo é mostrar que o cristianismo protestante puro e simples deve salvaguardar a igreja como a um tesouro *porque* seu tesouro é o evangelho. Cristo autoriza a existência de um sacerdócio real de crentes não apenas para que proclame o evangelho, mas para que se dedique a ele de corpo e alma. Portanto, proponho tratar o *solus Christus* em conexão com o *corpus Christi*: o corpo de crentes no meio do qual o Cristo ressurreto exercita seu domínio, assim na terra como no céu. O sacerdócio real de todos os crentes é o ponto alto deste livro, especialmente porque é o marco zero da “ideia perigosa” do cristianismo e também o paciente zero da “doença perigosa” do protestantismo.[4]

O presente capítulo acena na direção de uma eclesiologia protestante pura e simples, e com isso me refiro a uma eclesiologia enraizada num evangelho único que, não obstante, afirma a unidade na diversidade da igreja. A igreja é chamada de "católica" ou "universal", diz Calvino, "porque não poderia haver duas ou três igrejas, a menos que Cristo fosse partido em pedaços [1Co 1.13] — o que é impossível!".[5] Há um corpo, mas os membros são muitos (Rm 12.4,5; 1Co 10.17; 12.12,13; Ef 4.4). A catolicidade foi uma grande preocupação para a Reforma: "A cristandade medieval havia confinado a ideia da catolicidade a uma compreensão limitada e distorcida da fé cristã. Os reformadores, na tentativa de recapturar a plenitude e a universalidade da fé, estavam simplesmente tentando ser verdadeiros 'católicos'".[6] Calvino propôs a reunião de um concílio universal que pusesse fim às divisões protestantes em torno da ceia do Senhor e, embora isso jamais tenha acontecido, as igrejas que ele fundou conseguiram formar vínculos além das fronteiras nacionais.[7] Os *solas* centralizam e preservam a unidade da igreja (sua simplicidade), ajudando, assim, a mitigar as forças centrífugas que levam à sua diversidade (fissiparidade).

Solus Christus: o que os reformadores queriam dizer

No contexto da Reforma, o *solus Christus* (Cristo somente), assim como o *sola gratia* e o *sola fide*, expressava a convicção protestante de que "debaixo do céu não há outro nome entre os homens pelo qual devamos ser salvos" (At 4.12) e que há somente "um Mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus, homem" (1Tm 2.5). Nas palavras de Jesus, "ninguém chega ao Pai, a não ser por mim" (Jo 14.6).[8] À primeira vista, isso parece excluir a necessidade da igreja e da classe sacerdotal. Contudo, uma análise mais detida revela que o *solus Christus* não nega o ofício sacerdotal, mas o ressitua e o redefine. À medida que eleva Cristo e seu reino, o *solus Christus*, juntamente com os outros *solas*, implica o sacerdócio real de todos os crentes, o domínio público onde a vontade de Deus é feita, assim na terra como no céu.

O que há em Cristo

Solus Christus é um resumo excelente do princípio fundamental, e primeiro amor, da teologia. O evangelho é essencialmente o anúncio — a manifestação por escrito — *do que há em Jesus Cristo*. Nada que eu diga aqui tem como objetivo, de modo algum, depreciar o evangelho de Jesus Cristo ou se desviar dele. Na verdade, passei a definir recentemente a "teologia cristã" como indicação conceitual do que há em Cristo. Na filosofia, a metafísica é o estudo

da realidade máxima: *o que é*. A teologia se detém na realidade máxima também, mas a define em conformidade com *o que há em Cristo*.

O que há em Cristo é um conceito amplo: em Cristo não há apenas uma humanidade perfeita (Hb 4.15), mas também "a plenitude da divindade" habitando fisicamente (Cl 2.9). Em Cristo, há relações trinitárias: a piedade filial do Filho pelo Pai e o amor indestrutível do Pai pelo Filho, no Espírito. Em Cristo está "o Último Adão" (1Co 15.45), que recapitula e endireita a história distorcida do primeiro. Em Cristo há o Filho obediente que Israel jamais conseguiu ser. Em Cristo há salvação e "todas as bênçãos espirituais" (Ef 1.3). A teologia é a ciência prazerosa de descrever a realidade surpreendente de que "Deus estava em Cristo reconciliando consigo mesmo o mundo" (2Co 5.19).

Os três ofícios de Cristo

O que há em Cristo se refere à obra de Jesus como inaugurador e mediador de uma nova aliança. A Escritura proporciona um *insight* acerca da natureza da obra salvadora de Jesus ao relacioná-la aos ofícios que estruturavam a antiga sociedade israelita: profeta, sacerdote e rei. O título "Cristo" (termo grego para "messias" ou "ungido") era sinal do papel mediador de Jesus, já que aqueles que eram apontados para um ofício também eram ungidos.

Calvino usou o ofício triplo de Cristo (o *munus triplex*) para explicar a missão do Filho.[9] Os ofícios distintos que havia no Antigo Testamento se tornam aspectos para a compreensão da unidade e da plenitude da obra mediadora de Cristo. O *solus Christus* significa que não precisamos mais de profetas para entregar uma nova revelação, não há mais necessidade de sacerdotes para fazer a propiciação e mediar a salvação (Hb 2.16,17; 4.14-16; 7.25,26), e não é necessário nenhum outro rei para governar a igreja.[10] Para Calvino, há profecia na igreja, mas "profecia" se refere à interpretação bíblica — e não simplesmente à interpretação "nua", mas "ao conhecimento que a aplica às necessidades da hora".[11] Especificamente, nenhum sacerdote precisa mais entrar no Santo dos Santos com um sacrifício de sangue para fazer expiação pelos pecados (Hb 9.12-14,25-28; 10.11-14). A salvação vem por meio da obra de Cristo *somente*; a salvação é mediada pela pessoa de Cristo *somente*: *solus Christus*. O povo de Deus, não obstante, constitui um "reino de sacerdotes" (Êx 19.6; cf. 1Pe 2.9), um ponto crucial ao qual retornaremos posteriormente.

União com Cristo

O que há em Cristo é nosso pela graça, por meio da fé. Isso são boas-novas.

Receber o evangelho pela fé é participar da nova criação em Cristo. Estar "em Cristo" é ser restaurado à sua verdadeira humanidade e a uma relação correta com Deus e, portanto, à possibilidade de ser capaz de espelhar corretamente a imagem de Deus. A união com Cristo é, portanto, de todas as notícias, a que se ouve com maior satisfação. *O que há em Cristo* é, nada mais, nada menos do que o amor, a luz e a vida de Deus, e ter a Cristo significa ter parte *nisto*: comunhão com Deus. Estar "em Cristo" significa que se é eleito, adotado, justificado e santificado. Significa partilhar de todos os benefícios da filiação de Jesus, em especial do privilégio incomparável de chamar Deus de "Pai".

A comunhão com Deus é a bênção suprema da aliança (Êx 6.7; 2Co 6.18). Contudo, há mais: a união com Cristo significa união com outros que também estão nele. Estar em Cristo é estar incluído em um corpo (Ef 2.21). *O que há em Cristo* não é apenas um conjunto de indivíduos isolados, mas uma nova humanidade — uma companhia de pessoas que comungam umas com as outras, uma comunhão de santos. Em suma, como fica claro na ceia do Senhor, *o que há em Cristo* inclui a igreja: "Há somente um pão, e nós, embora muitos, somos um só corpo, pois todos participamos do mesmo pão" (1Co 10.17; cf. Jo 6.35,48).

Cristologia e eclesiologia: outras perspectivas

Calvino chama a igreja de "sociedade de Cristo",[12] e talvez isso baste para justificar o tratamento que dou à eclesiologia, submetendo-a ao *solus Christus*. Não há uma doutrina da igreja que seja comum a todos os protestantes, mas os cristãos que seguem o protestantismo puro e simples concordam que (1) a igreja é uma criatura do evangelho; (2) a igreja é de Cristo; (3) a igreja é um ajuntamento em que a Palavra de Deus é proclamada em palavra e sacramento; e (4) tais reuniões são apostólicas. Podemos distinguir a eclesiologia protestante pura e simples de outras maneiras de se relacionar com Cristo e a igreja.

Totus Christus *(eclesiologia católica romana)*

Totus Christus é uma expressão latina que significa "o Cristo todo", a doutrina católica romana de que "Cristo" compreende tanto o corpo quanto a cabeça.[13] Nas palavras de Agostinho: "Porque Cristo não está na cabeça *ou* no corpo; Cristo está totalmente [*Christus totus*] na cabeça *e* no corpo".[14] Aquino diz coisa parecida: "Cabeça e membros formam, por assim dizer, uma e a mesma pessoa mística".[15] Levada à sua conclusão lógica, *totus Christus* implica que a igreja visível (i.e., todos os que estão em comunhão com a Igreja Católica Romana) é uma continuação da encarnação de Cristo.[16] De fato, Agostinho se refere não

apenas às naturezas divina e humana de Cristo, mas também à sua natureza "eclesial".[17] O problema dessa perspectiva é a tendência de assimilar sua cristologia à eclesiologia, ameaçando desse modo a integridade do *solus Christus* (i.e., da agência salvadora única e exclusiva de Jesus).[18] A unidade da igreja não apenas era institucional, mas também, a começar por Cipriano, "ela não está fundamentada no sacerdócio coletivo da igreja, mas em um clero separado que agora é considerado sacerdócio".[19]

O protestantismo puro e simples discorda: a igreja não é uma encarnação contínua. Em primeiro lugar, ela não é parte constituinte da identidade do Filho e do Espírito; sua relação com o Filho não é de natureza substantiva, mas de natureza própria da aliança; é uma questão de comunhão, e não de ontologia.[20] Em segundo lugar, Jesus era sem pecado; a igreja é falível. Em terceiro lugar, a oferta sacrificial de Jesus foi absolutamente definitiva e única. Não há nada mais que a igreja possa fazer para garantir a graça ("Está consumado", Jo 19.30). Em quarto lugar, a ascensão significa que Cristo, em certo sentido, não está aqui (razão pela qual a igreja é uma comunidade do Espírito Santo): "A igreja está ressurreta *com* Cristo, mas não está ressurreta *como* Cristo".[21]

Talvez tanto os protestantes quanto os católicos romanos sejam discípulos no caminho de Emaús, mas a eclesiologia representa uma bifurcação no caminho: "O perigo inerente ao catolicismo romano é que ele equipara o tesouro aos vasos de barro e, por conseguinte, afirma que os vasos não são mais de barro".[22] A Igreja Católica Romana erra ao considerar-se a única igreja verdadeira e ao limitar a catolicidade somente àquelas vias eclesiásticas que emanam de Roma. Cristo não é um leão domado: ele não pode ser confinado em determinado lugar e domesticado por nenhuma igreja ou denominação. Pelo contrário: "A perfeição de Cristo não é sincrética nem inclusiva, mas completa em si mesma, e só desse modo ela é estendida aos santos na obra do Espírito".[23]

A congregação sem Cristo (igreja secular)

Nem toda comunidade se reúne para ouvir o evangelho. Uma tendência notável é a ascensão das chamadas congregações sem Deus. O credo da Comunidade Humanista da Universidade Harvard é "Creio na comunidade". Essa comunidade, e outras como ela, reúne-se aos domingos pela manhã e tem como alvo aquela parte da população que responde a pesquisas sobre filiação religiosa marcando a opção "nenhuma". Por fora, elas se parecem com as igrejas cristãs (daí o termo "igreja sem Deus"), mas seu objetivo é promover a comunhão e alcançá-la sem Cristo.

Essas comunidades obrigam a igreja a pensar mais cuidadosamente sobre sua natureza específica, sua identidade e missão. O que torna a igreja um teatro de reconciliação diferente e sem igual? Será que essas igrejas ateias são "igrejas anônimas" que participam inadvertidamente das práticas e políticas de Jesus? A base das práticas de reconciliação que constituem a comunidade cristã é a cruz de Cristo. Uma diferença importante entre a igreja e as congregações sem Deus é que a igreja não está tentando alcançar a reconciliação, mas sim tentando dar testemunho do que Deus já realizou. Conforme disse Dietrich Bonhoeffer em *Life together*: "a comunidade cristã não é um ideal que temos de concretizar; é, antes, uma realidade criada por Deus, em Cristo, e da qual podemos participar".[24]

O Cristo sem congregação (igreja dispensável)

Qual a real importância da igreja? Muitos crentes que creem na Bíblia enfatizam a instantaneidade do seu acesso a Cristo, pela fé. O *solus Christus* não significa que tudo de que uma pessoa precisa para ser um bom cristão é "Cristo *somente*"? [25] Enquanto os reformadores manifestavam certo anticlericalismo, ou seja, um preconceito contra o clero, alguns de seus descendentes protestantes manifestam preconceito contra a igreja.[26] Um observador da cena norte-americana vê um paralelo entre os que optam por "nenhuma" (i.e., sem nenhuma filiação religiosa) e os que optam por "não" (i.e., cristãos e igrejas cristãs que se recusam a se identificar com qualquer tradição ou denominação específica).[27]

O evangelho é a boa-nova para o homem e para a mulher individualmente, mas identificar a boa-nova com a promessa de "ir para o céu para estar com Jesus" é reduzir a grandeza do evangelho. Na versão reduzida do evangelho, ou a igreja é um lugar onde são recrutados novos convertidos, ou é a sala de espera onde compartilhamos nossa empolgação enquanto aguardamos nossa transição para o céu. Convenhamos que são caricaturas muito malfeitas. Contudo, o ponto sério aqui é que, na estrutura do evangelho reduzido, é difícil ver por que (ou se) a igreja é necessária: "O perigo inerente ao cristianismo sectário é que ele parte do princípio de que o tesouro pode ser possuído independentemente dos vasos de barro, e que, portanto, os vasos não são mais necessários".[28]

Diferentemente desse mingau ralo, o cristianismo protestante puro e simples vê a igreja como o teatro das operações evangélicas. A igreja é um teatro do evangelho. É a expressão física da reconciliação realizada em Cristo e por meio dele. O evangelho não é simplesmente "Deus tem um plano maravilhoso para *minha* vida", e sim "Deus tem um plano maravilhoso para toda a criação" e já

começou a pô-lo em prática em Cristo.[29] A igreja também é um evento no drama da redenção: todo ajuntamento local de duas ou três pessoas no nome de Cristo é um *happening*, uma expressão prática da nova humanidade que se tornou possível pelo Espírito de Cristo. A igreja não é um acidente, um parêntese ou um apêndice no plano de Deus para a salvação. Ela é, certamente, o clímax do drama da redenção. Afinal de contas, a trama central da Escritura relaciona-se com Deus formando uma nação santa e trazendo à luz "um povo sob seu governo em seu lugar".[30]

O sacerdócio real

Cristo é o único mediador entre Deus e a humanidade (1Tm 2.5). É preciso que isso fique firmemente estabelecido. Não temos necessidade de sacerdotes humanos que intercedam em nosso favor perante Deus. Não temos necessidade de que nenhum sacerdote humano ofereça sacrifícios pela expiação dos nossos pecados. Disso não se segue, porém, que não temos necessidade da igreja ou de seus oficiais. Pelo contrário, a obra de Cristo tinha como objetivo o estabelecimento da igreja. Cristãos pura e simplesmente protestantes têm discernimento e não opõem a igreja a "uma relação pessoal com Jesus", uma vez que a igreja é a forma social concreta que toma a relação pessoal do crente com Jesus.

Vemos a primeira indicação do *telos* da história salvífica em uma passagem importante em que Deus explica o propósito pelo qual ele tirou Israel, a primeira nação santa, do Egito: "Agora, portanto, se ouvirdes atentamente a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis minha propriedade exclusiva dentre todos os povos […] vós sereis para mim reino de sacerdotes e nação santa" (Êx 19.5,6). Pedro se dirige à igreja como "eleitos peregrinos", com linguagem semelhante: "Mas vós sois geração eleita, sacerdócio real, nação santa" (1Pe 2.9; cf. 2.5). Os reformadores adotaram a expressão "sacerdócio de todos os crentes" e acenaram com ela em desafio à ideia católica romana de que os crentes precisavam de uma casta sacerdotal para mediar a graça e interpretar a Escritura.

Na Introdução, me referi ao sacerdócio de todos os crentes como princípio final do cristianismo protestante puro e simples — isto é, o fim e o propósito da história da salvação. Conforme disse Lutero: "Não há palavra de Deus sem o povo de Deus; e o contrário também se aplica: não há povo de Deus sem a palavra de Deus".[31] O que se viu depois da Reforma, porém, foi a interpretação equivocada desse princípio e que acabou se transformando na ideia que parecia autorizar a anarquia interpretativa, a saber, que todo indivíduo cristão pode

interpretar a Bíblia por si mesmo. Essa é a Babel hermenêutica a que se refere o título deste livro. Para piorar as coisas, a ideia de um sacerdócio "real" parece conferir autoridade aos intérpretes. O sacerdócio real de todos os crentes é apenas uma forma pia de falar a respeito da autoridade interpretativa dos indivíduos, ou será que é uma forma de decretar as comunidades como entidades revestidas de autoridade e, nesse caso, podemos falar de São (Stanley) Fish?

O sacerdócio real: a casa de Deus

Com essa indagação voltamos ao local original do crime, ao momento em que a Reforma supostamente liberou a anarquia interpretativa no mundo. Contudo, a cena parece diferente, agora que recuperamos os *solas*. Se fizermos as contas direito, descobriremos que o resultado da soma de todos os *solas* é o sacerdócio de todos os crentes. Deus, em sua graça, reúne uma comunidade de fé espalhada por todo o mundo, e essa comunidade dá testemunho de Jesus: ele é o Cristo, aquele em quem Deus decidiu fazer convergir todas as coisas (Ef 1.3-10). Deus, em sua graça, salvou pecadores pela fé e "deu-nos vida juntamente com Cristo" (2.5). Os que estão em Cristo são ressurretos com ele e assentados nos lugares celestiais (2.6), e por meio dele temos acesso ao Pai em um Espírito (2.18). Os que estão em Cristo são "membros da família de Deus" (2.19) — um sacerdócio real (1Pe 2.9).

O sacerdócio real é a soma dos *solas* — e uma *summa* do cristianismo protestante puro e simples.[32] Ele é também a resposta inesperada ao problema da autoridade bíblica depois da Babel de interpretações conflitantes. Onde, portanto, o sacerdócio real se encaixa na economia da autoridade interpretativa? A pista decisiva é o termo "real". Há, de fato, um aspecto institucional na igreja, uma distribuição ordenada da autoridade que pertence a Cristo somente. Os reformadores jamais tiveram em mente que a distinção entre a igreja invisível e a visível conferisse menos importância à segunda. A distinção reconhece simplesmente que há joio no meio do trigo. David Wells, porém, observa: "Na prática, essa distinção se tornou extremamente prejudicial à fé cristã, porque foi interpretada como se o evangelho fosse tudo que precisamos levar a sério é. A igreja se tornou irrelevante, ou, na melhor das hipóteses, um luxo".[33]

Vou agora desenvolver o conceito de sacerdócio real de todos os crentes por meio de três perguntas: Quem são os sacerdotes da igreja? O que eles fazem? Por que o sacerdócio é chamado de "real"?

QUEM SÃO OS SACERDOTES DA IGREJA?

No Antigo Testamento, os sacerdotes eram separados para o serviço a Deus (especialmente no templo) e para preservar a santidade das pessoas perante Deus, especialmente por meio do ensino da lei divina ao povo de Deus ("Ensinarão teus preceitos a Jacó, e a tua lei a Israel", Dt 33.10). É interessante que a palavra "sacerdote" jamais é usada no Novo Testamento para se referir aos ministros da igreja. Contudo, ela é usada para descrever Cristo como "sumo sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque" (Hb 6.20; cf. 7.26,27) — isto é, um Sacerdote-Rei.[34] Cristo somente é mediador da salvação. Entretanto, Pedro retoma a linguagem de Êxodo 19 e a aplica à igreja: "Mas vós sois geração eleita, sacerdócio real, nação santa" (1Pe 2.9; cf. Ap 5.10: "E os constituíste reino e sacerdotes para nosso Deus"). Calvino nos ajuda a resolver a aparente discrepância: somente o sacrifício de Cristo reconcilia o mundo com Deus. Contudo, "*nele* somos todos sacerdotes, mas para oferecer louvores e ações de graças; em suma, para oferecer a nós mesmos e os nossos a Deus".[35]

O sacerdócio universal dos crentes estava no âmago da reforma de Lutero: "É nada menos", diz Paul Avis, "do que uma paráfrase do conceito de igreja defendido pela Reforma".[36] Como slogan, porém, é suscetível de equívocos de interpretação. As mesmas pessoas que distorcem o *sola Scriptura* e o transformam em *solo Scriptura* tendem igualmente a afirmar o direito de juízo particular. Alguns apelam ao sacerdócio de todos os crentes para minimizar o papel dos pastores e mestres, argumentando que "cada um é seu próprio sacerdote" — uma magna carta para a interpretação da Bíblia de acordo com o que lhe dita a consciência.[37] Alexander Campbell apelou ao sacerdócio universal para justificar sua posição favorável à "Bíblia apenas, sem credo algum".[38]

Para Lutero, o sacerdócio de todos os crentes era uma alternativa à pressuposição da Igreja Católica Romana de que o clero representava uma classe espiritual de pessoas superiores aos leigos (i.e., sacerdotalismo). Esse foi o primeiro muro de proteção do papado contra o qual Lutero deflagrou seu cerco em *Appeal to the Christian nobility of the German nation* [Apelo à nobreza cristã da nação alemã]: "Todos os cristãos são verdadeiramente do estado espiritual […] uma vez que o batismo, o evangelho e a fé somente nos tornam espirituais e um povo cristão […]. Somos todos sacerdotes consagrados por intermédio do batismo".[39]

O importante aqui, e que não podemos perder de vista, é a referência coletiva e o contexto eclesial da ideia de Lutero. Ele jamais falou do sacerdócio do *crente*, no singular, e tampouco o Novo Testamento faz isso. Os reformadores enfatizaram o sacerdócio de todos os crentes, não como indivíduos *isolados*, mas

unidos, membros batizados de um corpo local ungido com o Espírito Santo. Essa expressão não é um alvará para o individualismo vulgar. “Significa o oposto: ‘Todo homem é um sacerdote *para os demais homens*’. Isso não implica individualidade. Requer comunidade”.[40] Longe de sustentar o direito ao juízo privado, o sacerdócio de todos os crentes diz respeito à liberdade e à responsabilidade que todo cristão tem de ministrar o evangelho em palavra e ação a seu próximo.

O QUE FAZEM OS SACERDOTES?

Tomando Cristo, o Sumo Sacerdote, como nosso paradigma, podemos dizer que, como ser totalmente humano, ele representa os seres humanos diante de Deus; e, como ser plenamente divino, representa Deus perante a humanidade.[41] O sacrifício de Cristo, feito de uma vez por todas, é suficiente para o perdão de pecados; os crentes agem com sacerdotes quando *proclamam* a obra acabada de Cristo: “A proclamação da Palavra, pela qual a igreja vive, cabe à igreja de modo geral e a cada um de seus membros individualmente”.[42]

Lutero gostava de citar Malaquias 2.7 para mostrar que a tarefa principal dos sacerdotes do Antigo Testamento era ensinar ao povo a lei de Deus. Todos os crentes são sacerdotes e, como tais, são responsáveis pelo ensino, pelo testemunho e pela encarnação da Palavra: “Estamos diante de Deus”, diz Timothy George, “e intercedemos uns pelos outros, proclamamos a Palavra de Deus uns aos outros”.[43] Conforme diz Paulo, devemos nos dirigir uns aos outros através de “salmos, hinos e cânticos espirituais” (Ef 5.19; cf. Cl 3.16). De igual modo, Pedro diz que a função do sacerdócio real é “[anunciar] as grandezas daquele que vos chamou das trevas para sua maravilhosa luz” (1Pe 2.9). Quero chamar a atenção aqui para a natureza distintamente *comunicativa* da tarefa sacerdotal: “Essas funções são compreendidas como formas concretas da Palavra”.[44] Para Lutero, ser sacerdote para o outro significa compartilhar Cristo por meio da proclamação de sua Palavra, intercedendo por outros e sacrificando a si mesmo pelos outros. Em suma: a função mais importante do sacerdote é comunicar o evangelho.[45]

Essa concepção do sacerdócio de todos os crentes — que somos todos sacerdotes uns para os outros, comunicadores da Palavra de Deus — é suficiente para explicar a ascensão e o destaque que ganharam certas formas especiais da comunicação protestante. O exemplo mais evidente é a tradução da Bíblia para o vernáculo: uma das primeiras prioridades sacerdotais de Lutero foi tornar a Bíblia disponível para os leigos, traduzindo-a para o alemão. Os sermões são

outro exemplo. Nas igrejas protestantes, o púlpito se tornou o foco das atenções. Por último, os comentários proliferaram depois da Reforma e proporcionaram meios para compreender a exposição, aumentando mais ainda o letramento bíblico.

Outra forma de sacerdócio protestante merece menção especial. Na Genebra do século 16, ministros e leigos interessados se reuniam semanalmente para estudar a Bíblia. Conforme explicaram por carta a seus colegas de Lausanne: "Através de Cristo estabelecemos colóquios". [46] Essas reuniões eram chamadas de *congrégations*, e seu objetivo era pôr em prática o que viam acontecer na igreja primitiva: "Quando vos reunis, […] um tem […] interpretação [*hermēneian*]. Tudo deve ser feito visando à edificação" (1Co 14.26). Os ministros se revezavam na exposição da Bíblia, atualizando sua aplicação para o presente. Não era um sermão; era um debate. Um bispo italiano que esteve em Genebra em 1550 fez o seguinte relato:

> Toda semana, às sextas-feiras, havia um debate na igreja maior em que todos os seus ministros e muitos do povo participavam. Primeiro, um deles lia uma passagem da Escritura e a expunha sucintamente. Outro falava o que julgava ser de acordo com o Espírito. Uma terceira pessoa dava sua opinião e uma quarta acrescentava coisas em sua capacidade de análise da questão.[47]

A ênfase dessas discussões semanais era a exposição bíblica, a formulação doutrinária e, se necessário, o treinamento e a correção dos ministros. O texto de 1Coríntios 14.27-33 sugeria um modelo de colaboração para a interpretação bíblica: "Que dois ou três profetas falem, e os outros julguem o que foi dito. […] Porque todos podereis profetizar, um de cada vez, para que todos aprendam e sejam encorajados" (1Co 14.29,31).[48] Os debates genebrinos tinham um duplo ministério: não só permitiam que os ministros aperfeiçoassem suas habilidades expositivas, como também davam oportunidade para um ministério de correção: "Um sentimento de responsabilidade colegiada pelo ofício de pregação ganhou expressão nos estudos bíblicos de Genebra".[49] Calvino insistia com outras cidades para que adotassem a prática: "Esse é também o melhor vínculo para preservar o consenso na doutrina".[50] Calvino terminava suas exposições dizendo: "Foi isso o que Deus me deu nesta passagem", depois do que ele convidava outros a darem suas opiniões, especialmente para que suas deficiências fossem compensadas.[51] Este é um exemplo surpreendente do tipo de conscienciosidade epistêmica e de humildade que analisamos no capítulo 3.

POR QUE CHAMAR O SACERDÓCIO DE "REAL"?

Lutero, na verdade, nunca usou de forma especial o qualificativo “real”, mas, conforme já indiquei, recuperar é mais do que simplesmente repetir. O livro de Uche Anizor, *Kings and priests* [Reis e sacerdotes], recupera o sacerdócio real para dar respaldo bíblico-teológico às tentativas recentes de interpretação teológica da Escritura.[52] De modo especial, ele diz que a Escritura, e não a hermenêutica ou a teoria literária, proporciona as melhores categorias para a descrição dos leitores da Escritura, e que as categorias mais importantes são sacerdote e rei. O sacerdote age como paradigma da leitura didática não apenas ensinando a Torá (Lv 10.11), mas ensinando também como aplicá-la — por exemplo, fazendo distinção entre o sagrado e o profano e julgando casos civis difíceis (e.g., Dt 17.8-13).[53] Com relação ao qualificativo “real”, Anizor diz que os reis do Antigo Testamento deviam ser exemplos de práticas de leitura exemplares e virtuosas. “Entre as principais características do leitor ideal estavam o temor a Deus, o prazer na Palavra, dependência de YHWH e […] a resposta obediente.”[54] O importante na apreciação de Anizor é a análise que ele faz dos ofícios do rei e do sacerdote em conexão com as virtudes interpretativas e a interpretação teológica da Palavra de Deus escrita.

A análise da igreja de Oliver O’Donovan, em seu livro *The desire of the nations* [O desejo das nações], nos ajuda a compreender ainda melhor por que o sacerdócio é chamado de “real”.[55] A igreja é a comunidade que “vive sob a autoridade daquele a quem o Ancião de dias confiou o reino”.[56] A igreja é uma sociedade política “regida e autorizada somente e soberanamente pelo Cristo que subiu ao céu”.[57] “Nossa cidadania está no céu” (Fp 3.20), diz o apóstolo Paulo, embora a vivenciemos aqui na terra. Seja qual for a licença constitucional que a igreja tenha, ela pertence ao Espírito, e não à letra: a cidade de Deus foi incorporada no Pentecostes, quando o Espírito uniu a igreja ao Cristo que subiu ao céu e foi exaltado. Em Cristo, a igreja está agora “autorizada a representar Israel, o povo do reino”.[58]

A igreja é uma sociedade política: Agostinho a chamou de *polis* ou cidade de Deus; Jonathan Leeman a chama de embaixada do reino de Deus. A terminologia pode ser diferente, mas o ponto é o mesmo: a igreja não vem à existência por si mesma, tampouco ela existe por permissão do Estado. Pelo contrário, ela “existe pela autorização expressa de Jesus”.[59] Foi dada à igreja uma licença real e um mandato: ser uma parábola viva do reino de Deus. Sob a perspectiva da economia do evangelho, a igreja não é uma simples associação voluntária, mas uma criatura constituída pela Palavra de Deus: uma comunidade de fiéis que o Espírito incorporou no Cristo que ressuscitou e subiu ao céu. Jesus

instituiu a igreja como povo e lugar que manifesta seu governo na terra, assim como no céu.

Leeman relaciona o sacerdócio real à vocação de Adão para guardar o jardim e trabalhar nele, pois era o lugar onde Deus habitava. Adão era o titular original do ofício de sacerdote-rei.[60] No contexto da nova aliança, porém, todo crente tem o mesmo ofício, graças à sua união com Cristo. A igreja reina com Cristo e em nome de Cristo: "Estar submisso a Cristo é estar autorizado por Cristo a agir em seu lugar".[61] O sacerdócio de todos os crentes é, portanto, um ofício real: pertencer à igreja é ser representante autorizado do reino de Deus.

A igreja é criatura do evangelho, a Palavra que reúne a assembleia dos crentes; o sacerdócio real é aquele povo e lugar em que o governo divino toma forma fisicamente. A igreja local, portanto, é "a instituição que Jesus criou e autorizou a proferir o evangelho do reino",[62] uma embaixada que fala e age como representante oficial de Cristo e seu reino. Em termos mais precisos, a igreja é comissionada por Cristo para criar por meio de suas palavras e de sua vida a realidade do evangelho — criação reconciliada e feita nova "em Cristo". O cristão é, portanto, detentor de um ofício cuja "autoridade reside no evangelho".[63] Afinal de contas, o evangelho é uma proclamação real: "Jesus é Senhor!".

O Pentecostes marca a *unção* (com o Espírito) que, em geral, acompanha a *indicação* de sacerdotes e reis. Há, portanto, eu ousaria dizer, um aspecto político no Pentecostes. O nascimento da igreja não é nada menos do que a autorização e o comissionamento divinos de uma comunidade interpretativa encarregada de proclamar e pôr em prática a verdade do evangelho.[64] Os ungidos são os apontados, e os apontados são os ungidos. Os crentes são membros *ex officio* [por dever do cargo] do sacerdócio real — detentores do ofício "em Cristo", com todos os privilégios e responsabilidades que o caracterizam.[65]

O Pentecostes, portanto, marca não apenas a data de nascimento da igreja, mas a autorização divina para a formação de uma comunidade interpretativa, uma comunidade com autoridade — indicação e unção divinas — para proclamar o evangelho. Qualquer que seja o sentido exato das línguas de fogo que se manifestaram sobre os primeiros sacerdotes reais (At 2.3), parece claro que o Espírito os prepara para a vocação como agentes do discurso — testemunhas de Cristo e do seu reino.

Organização política protestante pura e simples: organização doméstica

A igreja é o que é em virtude da relação que seus membros têm com o Cristo que subiu ao céu, seja qual for a organização da igreja. A igreja é constituída de pessoas que, ao mesmo tempo, já estão assentadas e ainda não se assentaram com Cristo nas regiões celestes, onde são abençoadas com toda sorte de bênção espiritual. Sim. Contudo, deixar a igreja no céu é cair presa de uma visão docética, já que a igreja é também uma entidade histórica e concreta, uma embaixada terrena do reino celestial de Cristo, uma agremiação visível. A principal diferença entre a igreja universal e a local é que a primeira está unida em fé, e a segunda, em fé *e ordem*. Em outras palavras, a igreja na terra é uma "organização política".[66] Os que pertencem ao sacerdócio real são "membros da família de Deus" (Ef 2.19). Essa família tem uma estrutura. Lembremos que *oikonomia*, o termo grego de onde tiramos "economia", significa "gestão do lar". Deus tem um lar e sabe como governá-lo (cf. 1Tm 3.4,5).

Cada uma das casas do Caminho do Evangelho administra seus negócios de maneira específica. Não estamos interessados no governo da igreja *per se*, mas na "economia" da autoridade interpretativa: na forma como uma família ensina as Escrituras, especialmente aos jovens (educação no lar!), e conduz a conversa à mesa sobre a Escritura com os membros da família e também com os hóspedes. Na Inglaterra vitoriana, o guia definitivo de todos os aspectos necessários à gestão de uma família era sem dúvida o *Mrs. Beeton's book of household management* [O livro de administração doméstica da sra. Beeton] (1861). O primeiro capítulo descreve a "senhora" do lar e começa com uma citação de Provérbios 31. Sua função básica era fazer o marido e os filhos felizes, mantendo o primeiro afastado do vício e preparando os outros no caminho da virtude. Nada é mais importante para essa tarefa do que "um conhecimento dos deveres de uma família, pois deles dependem perpetuamente a felicidade, o conforto e o bem-estar da família".[67] Para nossos propósitos atuais, é claro, seria melhor falar do Senhor do lar. Mas não temos com que nos preocupar: o segundo capítulo do livro da sra. Beeton trata do encarregado da manutenção do lar, o "segundo em comando". De especial interesse é sua insistência em que esse personagem "se considere representante imediato de sua senhora".[68]

O PROJETO DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DA IGREJA

Muitos de nós talvez sejamos indiferentes ou quem sabe sintamos certa repulsa pelo tópico da manutenção do lar: a organização política da igreja. Contudo, se a igreja é efetivamente uma "sociedade de Cristo",[69] conforme diz Calvino, temos de pensar em um meio de organizá-la. A organização política se refere à maneira

de governar e de organizar uma sociedade. É uma questão de saber como as assembleias cristãs vivenciam sua cidadania do evangelho onde estão. De acordo com John Webster, "a tarefa de uma dogmática evangélica de ordem na igreja consiste em questionar as implicações do evangelho para a estrutura da igreja como sociedade política".[70] Contudo, até mesmo uma análise superficial da diversidade de políticas organizacionais da igreja protestante evangélica — episcopal, presbiteriana, congregacional etc. — faz com que duvidemos de que possa haver algo "puro e simples" a seu respeito.

Não tenho ilusões de solucionar aqui, rapidamente, séculos de disputa em torno das particularidades do governo da igreja. Não obstante, quero discorrer um pouco sobre o que estou chamando de organização política protestante pura e simples, que começa pelo reconhecimento de Jesus Cristo como Mestre da sua casa. O Cristo que ressuscitou e subiu aos céus não abdicou do seu trono; ele o assumiu e continua presente e ativo por meio do seu Espírito e daqueles a quem chamou para a vocação de mordomos. A organização política protestante pura e simples — a ordem na igreja — deve refletir o cristianismo protestante puro e simples — isto é, a verdade do *sola gratia, sola fide, sola Scriptura* e, é claro, *solus Christus*.[71] O cristianismo protestante puro e simples concorda que o primeiro princípio da organização política da igreja é o reconhecimento do governo real de Jesus por meio do seu cetro (a Palavra), no poder do seu Espírito: Jesus Cristo é o Mestre de todas as casas.

O PROPÓSITO DA ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DA IGREJA

A política é importante. Não é tão importante quanto a soteriologia, mas ainda faz diferença organizar nossa sociedade cristã de um modo que preserve o evangelho e leve à formação de discípulos. Por conseguinte, é importante que a igreja tenha um conceito claro de filiação à igreja e de suas responsabilidades (i.e., quem pertence à sociedade de Cristo e o que fazem?): "Toda igreja local tem algum tipo de política — algum modo de se constituir, de elaborar critérios para a entrada no rol de membros e para a tomada de decisões — porque sua existência depende, em parte, dessa política".[72]

A política da igreja é importante, portanto, porque o cristão deve vivenciar na prática sua cidadania do evangelho na terra com outros que estejam tentando fazer o mesmo. Ser batizado é entrar na companhia dos que detêm ofícios: "Uma eclesiologia inteira encontra-se sempre refletida em determinada compreensão do ofício, isto é, do que seus detentores devem fazer na igreja e de que modo devem se tornar detentores do seu ofício".[73] Ter um ofício autoriza seus

ocupantes a fazerem certas coisas, e a organização política nos ajuda a compreender quem está autorizado a fazer o quê.[74] Por meio da união com Cristo, os crentes são incorporados em um ofício de aliança — sacerdócio real — que os autoriza a viver como povo da nova aliança de Deus: a refletir a imagem de Deus por meio da obediência filial e serem sacerdotes uns dos outros.[75] A organização política protestante pura e simples existe para capacitar seus discípulos a realizar seu sacerdócio real.

A tarefa do sacerdócio real não consiste em completar o que Jesus deixou inacabado, como se ele recuasse em relação a suas tarefas reais e sumo sacerdotais. Pelo contrário: a igreja se organiza com o objetivo de testemunhar, manifestar e participar da obra concluída de Jesus, e o faz por meio da pregação, do batismo, da ceia do Senhor e de sua vida em comunhão. Como membro desse sacerdócio real, todo crente tem o ofício de mártir, ou de testemunha: alguém que dá testemunho autorizado do significado, da verdade e da liberdade do evangelho — para a vida no reino da luz (cf. Cl 1.13,14).[76]

O MODELO DA ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DA IGREJA: OFÍCIOS DE MINISTÉRIO

Deve estar claro a esta altura por que estou tratando a igreja sob a rubrica do *solus Christus*. A principal razão é que Jesus Cristo foi escolhido para firmar seu senhorio sobre o mundo por meio do comissionamento de uma sociedade humana visível que o representasse e a seu governo: "Cristo e a igreja não podem ser separados, uma vez que a igreja é o corpo do qual Cristo é o cabeça".[77] Os crentes são membros de um sacerdócio real: eles não são apenas cidadãos, mas também indivíduos que têm ofícios no reino da nova aliança. Contudo, entre esses oficiais há um ofício especial, um ministério destacado, dedicado à Palavra e aos sacramentos. Os oficiais da igreja são responsáveis pela administração e pelo acompanhamento dos membros nessa embaixada terrena do reino de Cristo, e isso significa "supervisionar a unidade e a autenticidade do testemunho da igreja".[78]

A organização política protestante pura e simples está menos interessada nos aspectos secundários do que no princípio básico do *episkopē*: supervisão. Qualquer que seja o nome que lhes demos — anciãos, presbíteros, pastores ou bispos — a tarefa básica dos supervisores consiste em preservar a integridade do testemunho da igreja para a economia do evangelho, conforme testificado nas Escrituras (e na tradição): "Aquilo que a ortodoxia representa no reino da reflexão, o *episkopē* é no reino da prática e da ordem: um instrumento pelo qual a igreja é lembrada de sua cristianidade, da conveniência de sua ação e do seu

discurso em relação à verdade do evangelho”.[79]

Para Lutero, o sacerdócio de todos os crentes, por mais importante que seja, não obscurece o ofício do pastor ordenado por Deus, que ministra a palavra e o sacramento e administra as chaves (veja abaixo).[80] Lutero encontra respaldo bíblico para a ideia de que o ofício é ordenado por Deus em Tito 1.5-7, onde Paulo instrui Tito para que aponte anciãos em todas as cidades e, em seguida, chama tais supervisores de “mordomos de Deus”.[81] Paulo usa o termo “mordomo” (*oikonomos*) para descrever seu próprio trabalho como administrador da casa de Deus e ministro do evangelho (Cl 1.25a). A responsabilidade principal desses mordomos é “tornar plenamente conhecida a palavra de Deus” (1.25b).

Todos os crentes devem ministrar o evangelho, mas alguns poucos são chamados ao “ofício comunitário do ensino público […] que é feito em favor de todos os que são sacerdotes, isto é, cristãos”.[82] O que diferencia o mordomo ou pastor dos demais é o chamado divino, que a igreja reconhece e autoriza devidamente: “É verdade que todos os cristãos são sacerdotes, mas nem todos são pastores. Para ser pastor é preciso não apenas ser cristão e sacerdote, mas também ter um ofício e um campo de trabalho confiado a ele. Esse chamado e essa demanda resultam em pastores e pregadores”.[83] A principal diferença entre um sacerdote real e um pastor é que este realiza seu ofício (ministrando a Palavra através da pregação e do ensino) em público (i.e., na igreja local). “*Não se trata de dois ministérios diferentes. São duas formas do mesmo ministério*.”[84]

Calvino se baseia em Efésios 4.10-13 para respaldar sua visão de um ofício pastoral quíntuplo: o Cristo que subiu ao céu constituiu apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres (“doutores” da igreja) para a obra de ministração da Palavra.[85] Embora Deus possa agir conforme lhe apraz, ele escolheu usar meios humanos para realizar seu propósito, em parte para se acomodar à nossa fraqueza, em parte para testar nossa obediência (e nos ensinar a humildade).[86] Calvino descreve da seguinte forma o ministério da Palavra em seu Catecismo de Genebra (1537): “Esse poder atribuído aos pastores nas Escrituras está totalmente contido no ministério da Palavra e é por ele limitado; pois Cristo não deu esse poder aos homens como tais, mas à sua palavra, da qual os homens são ministros”.[87]

Os reformadores foram um tanto flexíveis em relação à forma exata que o governo da igreja poderia tomar. Contudo, concordaram, primeiramente, que era preciso haver alguma ordem; em segundo lugar, que Cristo havia instituído o ofício básico de supervisor; e, em terceiro lugar, qualquer que fosse a forma de

ordem a que se chegasse, ela não deveria ser constituída em oposição ao sacerdócio real. Pelo contrário, a ordem da igreja e os ofícios nela presentes existem para servi-la. A autoridade dos líderes da igreja é ministerial.

Para que servem as igrejas locais? Embora seja a verdade apostólica que constitua a igreja (fé na palavra do evangelho), é preciso mais do que uma comunidade de crentes para fazer uma igreja local. É preciso um ofício — isto é, algum tipo de meio oficial de reconhecimento público dos que portam e dos que não portam passaporte de cidadãos do evangelho. A igreja local, eu disse, é uma embaixada do reino de Deus. Uma embaixada é "uma instituição que representa uma nação dentro de outra".[88] Uma função (e há inúmeras) da igreja local é admitir novos membros pelo batismo, um ato público que reconhece a cidadania evangélica da pessoa. Outra função é tornar visível a unidade que os crentes têm em Cristo em um local específico.

O ofício especial do pastor-mestre consiste em ajudar a preparar os membros da igreja para desempenharem fielmente seus papéis como membros do sacerdócio real. Conforme se lê em um texto da teologia reformada do século 17, "o direito à interpretação pública da Escritura e a determinação da verdade da interpretação em público não pertence a todos, mas apenas aos que receberam os dons e o chamado para a tarefa".[89] Trata-se de uma distinção crucial: de um lado, a exemplo dos judeus bereanos que examinavam as Escrituras diariamente (At 17.11), todos os crentes têm o direito de ler a Bíblia por conta própria e para a edificação do próximo; isso, porém, não deve ser confundido com a interpretação pública autorizada, que é um ofício ministerial (e de autoridade).[90]

As chaves do reino: segurança doméstica

A questão que permeia todo este livro diz respeito à economia da autoridade interpretativa. Quando se trata de interpretação bíblica, quem deve ter a declaração de autoridade levada em conta e por quê? Há um sacerdócio real cuja incumbência é encarnar como parábola viva o reino de Deus na terra. O cristianismo protestante puro e simples não está à mercê de qualquer capricho interpretativo do indivíduo. Por que não?

Começo a responder a essa pergunta com um contraexemplo: como *não* se deve viver, na prática, a cidadania do evangelho. Em Gálatas 2, Paulo narra uma discussão infeliz que teve com Pedro (Cefas). Pedro comia na companhia de gentios em Antioquia, mas, quando os emissários de Tiago chegaram, ele se afastou dos gentios temendo os da circuncisão. Pouco importa se o incidente ocorreu antes ou depois do Concílio de Jerusalém; ele não podia ter feito aquilo.

Paulo se opõe a Pedro e o enfrenta “abertamente”, chamando-o de hipócrita (Gl 2.11-13). O que está por trás dessa linguagem forte é o fato de Paulo compreender que a conduta de Pedro “não [era] conforme a verdade do evangelho” (Gl 2.14). Pedro negara Cristo; isto é, suas ações negaram o evangelho, a verdade do *que estava em Cristo*, a saber, a inclusão graciosa dos gentios na nova aliança. É um exemplo instrutivo. Embora Paulo não fosse uma igreja, ele estava exercendo algo parecido com a autoridade revestida das chaves do reino quando declarou que as ações de Pedro eram uma conduta imprópria para um oficial e para um homem da igreja.

Em outra passagem bem conhecida sobre Pedro — em conexão com a rocha sobre a qual Cristo edificará sua igreja — Jesus diz: “Eu te darei as chaves do reino do céu; o que ligares na terra terá sido ligado no céu, e o que desligares na terra terá sido desligado no céu” (Mt 16.19). Pedro, talvez representando os outros discípulos ou o sacerdócio real por inteiro, torna-se o mordomo principal da casa de Deus (Mt 16.18,19). Há três perguntas importantes aqui: O que são as chaves? O que as chaves fazem? Quem tem as chaves? Todos concordam que as chaves simbolizam a autoridade, e que essa autoridade é exercida na igreja. Fora isso, as opiniões divergem.

As chaves segundo o catolicismo romano

Na perspectiva católica romana, as chaves pertencem ao ofício petrino (isto é, aos sacerdotes ordenados, especialmente de Roma, o papa). Os que têm as chaves as recebem de Pedro através da sucessão apostólica — isto é, daqueles que foram anteriormente ordenados sacerdotes. A função das chaves é assegurar ou reter a admissão à igreja institucional e, desse modo, à oferta abundante de graça salvadora. “Desligar” é exercer o poder de restaurar um pecador à igreja e aos seus sacramentos. Portanto, o poder das chaves é, de fato, o direito de incluir ou excluir uma pessoa da companhia dos salvos.

As chaves segundo os reformadores

Em forte oposição a essa ideia, os reformadores consideravam que Pedro representava os apóstolos em geral. Além disso, a apostolicidade não se refere à linha ininterrupta de sucessão, mas à mensagem dos apóstolos, ao testemunho e à tradição preservada na Escritura. Jesus ora por “aqueles que virão a crer em mim pela palavra deles [dos apóstolos]” (Jo 17.20).

Lutero compreendeu o poder das chaves em referência à absolvição, em si mesma um ministério da Palavra: “Ligar e desligar nada mais é, claramente, do

que proclamar e aplicar o evangelho. Porque o que é liberar, senão anunciar o perdão dos pecados diante de Deus?”.[91] Para Lutero, as chaves não são um instrumento de concessão de poder, mas de proclamação do evangelho, a comunicação de uma promessa. Esse é um privilégio do sacerdócio universal de todos os crentes; há mais uma passagem apenas em que Jesus fala de ligar e desligar (Mt 18.18,19), mas nela ele se dirige a todos os discípulos.[92]

Calvino partilhava da inquietação de Lutero em relação à hierarquia romana, isto é, de que ela havia se apropriado de algo que Cristo concedera ao sacerdócio real dos crentes em geral: “Eles [os papistas] sabem muito bem inserir suas chaves em quaisquer fechaduras e portas que queiram e a tal ponto que poderíamos dizer que eles passaram a vida toda praticando a arte do serralheiro!”.[93] Pedro recebe as chaves em sua capacidade de porta-voz de todos os que confessam Cristo. Assim como Lutero, Calvino explica que as chaves são a proclamação do perdão de pecados (i.e., o evangelho), que faz da pessoa que as empunha um “embaixador de Cristo”.[94] O poder das chaves “reside no fato de que, através daqueles a quem o Senhor comissionou, a graça do evangelho é selada pública e particularmente no coração dos crentes”.[95] Calvino relaciona aqui as chaves não ao perdão que acompanha a conversão e a regeneração, e sim ao perdão que deve marcar o progresso da nossa vida na comunhão dos santos.[96]

Calvino vai além de Lutero, posteriormente, nas *Institutas*, quando volta ao poder das chaves no contexto da disciplina da igreja. O texto a se levar em conta aqui é Mateus 18.15-18, em que Jesus fala de ligar e desligar em relação à disciplina de um irmão que errou, a fim de restaurá-lo à comunhão. Para Calvino, Mateus 16 diz respeito à pregação do evangelho confiada aos ministros da Palavra, ao passo que Mateus 18 trata da “disciplina da excomunhão, confiada à igreja toda”.[97] Aqui as chaves são a base do poder da igreja para a tomada de decisões oficiais e para emissão de juízos. “Porque assim como nenhuma cidade pode funcionar sem […] organização política, assim também a igreja de Deus […] precisa de uma organização política espiritual.”[98] É interessante observar que Mateus 16 e 18 são os únicos dois textos no Novo Testamento em que Jesus se refere explicitamente à igreja como *ekklēsia*.

RECUPERANDO AS CHAVES: UMA ORGANIZAÇÃO POLÍTICA APOSTÓLICA PARA UMA *POLIS* EVANGÉLICA

Os reformadores não tinham a vantagem da erudição bíblica moderna sobre o segundo templo do judaísmo. É possível que não soubessem que os rabinos judeus falavam rotineiramente de “ligar” e “desligar” a lei, no contexto de um

mandamento, isto é, se ele se aplicava ou não em tal e qual situação.[99] Contudo, o que disseram efetivamente a respeito do perdão e da disciplina antecipa de modo impressionante o que dizem as pesquisas mais recentes. O que eu particularmente quero recuperar dos reformadores é a perspectiva de Calvino sobre as chaves como base da jurisdição da igreja, e quero relacionar isso aos juízos que a igreja faz no tocante à ordenação ou proibição de certas ações pela interpretação não da lei (como fizeram os rabinos), mas do evangelho.[100] Ligar e desligar se torna um aspecto constitutivo da missão da igreja, a saber, tornar-se um povo do evangelho, uma nação santa cujo objetivo é discernir o que pertence e o que não pertence à boa cidadania do evangelho.[101] Em outras palavras: o poder das chaves consiste em declarar o que pertence ou não pertence à casa real de Deus.[102]

No Evangelho de Mateus, "Jesus exemplifica de modo coerente a maneira certa de ligar e desligar as Escrituras, enquanto escribas e fariseus exemplificam de forma coerente a forma errada de fazê-lo".[103] Jesus, por exemplo, liga a lei que proíbe o homicídio para que seja aplicável à ira (Mt 5.21-23) e desliga a lei que proíbe o trabalho de colher grãos no sábado para aplacar a fome dos famintos (Mt 12.1-9). Observe que desligar não significa que um texto bíblico deixa de ter autoridade; ele apenas deixa de ser *aplicável* em determinadas situações: "A lei nunca esteve errada quando corretamente interpretada".[104]

Jesus dá essa autoridade interpretativa — o direito de emitir juízos sobre o que é, ou não, evangélico (no sentido de "conforme o evangelho") — à igreja. As palavras de Jesus em Lucas 11.52 deixam claro como isso pode dar margem a decisões controvertidas: "Ai de vós, doutores da Lei, porque retivestes a chave do conhecimento; vós mesmos não entrastes e impedistes os que desejavam entrar". A autorização de Jesus para a definição da doutrina correta é o impulso principal que está por trás de Mateus 16.19 ("Eu te darei as chaves do reino do céu"), e o que a suscitou imediatamente foi a confissão apostólica, a aclamação: "Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo" (Mt 16.16). Na menção que Mateus 18 faz de ligar e desligar, Jesus liga o juízo da igreja à sua presença constante, embora o contexto aqui não seja de articulação de doutrina, mas de disciplina de um pecador: "Pois onde dois ou três se reúnem em meu nome, ali estou no meio deles" (18.20). A implicação é de que, quando a comunidade emite um juízo, "a decisão deve ser considerada uma declaração do Cristo ressurreto que age e fala por meio da comunidade".[105]

As chaves representam, assim, a autoridade que acompanha a apostolicidade. Elas são dadas à igreja local ("onde dois ou três estiverem reunidos"), onde

abrem ou fecham a porta de sua embaixada terrena. Os crentes não precisam da igreja institucional para estarem unidos a Cristo — o dom da fé na Palavra, concedido pelo Espírito, faz isso —, contudo "os membros do organismo político de Cristo ainda precisam ser reconhecidos publicamente e confirmados como tais. […] Os membros têm de ser autorizados na obra do […] reino".[106] É necessário algo mais do que a fé para tornar a igreja visível e para preservar sua integridade pública: "As pessoas precisam ser representadas e nomeadas cidadãs do reino de Cristo".[107] Isso, é claro, é um dos propósitos principais do batismo.

Jonathan Leeman desenvolveu, em vários livros, um estudo sobre a autoridade da igreja para o uso das chaves com o propósito de preservar tanto a integridade do evangelho quanto a das pessoas que o representam oficialmente como a "versão autorizada" da igreja — o sacerdócio real, os cidadãos terreais do reino celestial de Cristo.[108] Não há espaço aqui para fazer plena justiça à sua obra, mas a conclusão a que ele chega é a seguinte: "As chaves do reino autorizam seu detentor a se pronunciar a favor de um juízo relativo ao *quem* e ao *qual* do evangelho: *qual* é a confissão e a prática correta do evangelho, e *quem* é o confessor certo".[109] Pense nisso como uma autorização do Senhor para decidir o que é ou não evangélico, o que corresponde ou não ao evangelho: "A autoridade das chaves é a autoridade para avaliar as palavras e ações evangélicas de uma pessoa e para fazer um julgamento".[110] *As chaves, portanto, representam a autoridade da igreja local como comunidade interpretativa*.

Em última análise, a organização política é importante porque é uma questão não simplesmente de estrutura eclesiástica, mas de sua função e exercício. Ao dar ao sacerdócio real as chaves do reino, Jesus escolhe a igreja para exercer sua autoridade e (1) proclamar e preservar a integridade do evangelho; (2) admitir os que professam a fé em Cristo em uma embaixada local; (3) expulsar aqueles cujas crenças e ações ficam aquém do padrão de cidadania do evangelho; e (4) determinar se uma doutrina ou prática é ou não compatível com a boa cidadania do evangelho: "As chaves, em suma, manifestam a autoridade sobre as declarações de fé de uma igreja e sobre a filiação a ela".[111]

Leeman chama nossa atenção para a natureza política da igreja local, que ele define como "um grupo de cristãos que se reúne regularmente em nome de Cristo para afirmar e supervisionar oficialmente a filiação de todos em Jesus Cristo e seu reino através da pregação e das ordenanças do evangelho".[112] A igreja local é o resultado prático da Grande Comissão de Cristo, em que, uma vez mais no contexto de sua autoridade, ele dá a seguinte incumbência aos discípulos: "Portanto, ide, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em

nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo; ensinando-lhes a obedecer a todas as coisas que vos ordenei" (Mt 28.19,20). Existe algo de "institucional" nessa tarefa de fazer discípulos. O batismo identifica publicamente um crente como alguém que foi agregado ao corpo de Cristo: "Os sacramentos, o batismo e a ceia do Senhor são os elementos que mantêm a igreja coesa, dando-lhe 'forma e ordem institucionais'. Eles tornam a igreja visível; eles nos dizem onde a igreja está".[113] O povo de Deus na terra precisa de procedimentos institucionais "para distinguir quem fala com credibilidade por Jesus, para mantê-lo unido, ensiná-lo e supervisionar sua vida comunitária".[114] É nas reuniões locais que Jesus materializa seu governo por meio da ministração da sua Palavra. A igreja local é o lugar em que o povo de Deus se reúne para tornar visível a sabedoria de Cristo, assim na terra como no céu. Observe com atenção: a igreja não é apenas um grupo de pessoas em torno de Jesus. Pelo contrário, ela está presente sempre que duas ou mais pessoas se juntam em nome de Jesus para exercer sua autoridade *como* público peculiar: uma *polis* evangélica, um lugar em que as pessoas vivem sob o governo de Deus e materializam sua cidadania evangélica coletiva.

Solus Christus **para a Bíblia, para a igreja e para a autoridade interpretativa**

A igreja é uma criatura da Palavra na qual habita ricamente a palavra de Cristo ministrada pelo Espírito e administrada por aqueles a quem Cristo autorizou a ligar e a desligar tanto as interpretações quanto os intérpretes. Concluo este capítulo com mais quatro teses breves, a última das quais suscita outros problemas que apontam para nosso quinto *sola* e último capítulo.

13. As igrejas do protestantismo puro e simples têm autoridade para fazer juízos interpretativos sobre assuntos referentes a declarações de fé e à vida dos membros da igreja, à medida que dizem respeito à integridade do evangelho.

O poder das chaves se reflete na repreensão que Paulo dirige a Pedro (Gl 2), bem como nos decretos do Concílio de Jerusalém (At 15). Em cada caso, está em risco o que significa "não [agir] corretamente, conforme a verdade do evangelho" (Gl 2.14) — nesse caso, a inclusão misericordiosa dos gentios na nova aliança. Se me demoro no assunto, é porque estou respondendo a um conceito equivocado de que o sacerdócio de todos os crentes, uma das marcas inconfundíveis da Reforma, deflagrou a anarquia interpretativa no mundo.

Longe de ser uma licença para toda interpretação individual de leitura de um modo que esteja certo aos olhos do indivíduo, o sacerdócio real é uma comunidade ordenada e disciplinada que existe em grande medida para interpretar a Escritura, ligando e desligando certas doutrinas e aqueles que as cultivam para preservar sua integridade como embaixada local do reino de Deus. Os intérpretes individuais não têm, portanto, a gestão da casa de Deus em suas mãos, e, se eles se tornarem ruidosos demais, poderão se ver trancados do lado de fora, pelo menos temporariamente.

14. Cristo autoriza a igreja toda e seus oficiais de modo particular a ministrarem a mesma palavra de maneiras diferentes.

James Bannerman, um presbiteriano do século 19, diz coisa parecida, embora recorra à diferenciação entre ter autoridade (a igreja toda) e exercê-la (os líderes da igreja).[115] Todos os sacerdotes reais exercem o poder das chaves (e.g., emitem juízos formais em relação a *o que* e a *quem* do evangelho), mas os ministros ordenados têm autoridade para ensinar em público e fazer recomendações à igreja no tocante ao uso que ela faz das chaves. A distinção, portanto, se dá entre *possuir* e *liderar no uso das* chaves — o que podemos chamar de autoridade consultiva.[116] Uma coisa é ensinar doutrina; outra, afirmar formalmente a fé em juízo teológico compulsório.[117]

15. Cristo autoriza a igreja local a ser uma comunidade interpretativa da Palavra de Deus com autoridade.

Os cristãos do protestantismo puro e simples pertencem tanto à igreja universal quanto às igrejas locais. A leitura da Escritura deve ter lugar no contexto da igreja local; a interpretação bíblica é um exercício comunitário. Abraham Kuyper diz que o leitor cristão "não é um obreiro isolado, mas […], a seu modo, ele é o órgão da humanidade restaurada".[118] A comunidade de intérpretes bíblicos é a vanguarda da humanidade restaurada, um sacerdócio real de leitores.

Posso agora explicitar os vários elementos desse padrão de autoridade em conjunção com os *solas*. *Sola gratia*: Deus fez da igreja um meio externo de graça, e dos seus oficiais, ministros da palavra de graça, a saber, o evangelho de Jesus Cristo. *Sola fide*: a igreja é uma criatura da Palavra, que a recebe em fé como testemunho autorizado da verdade do evangelho. *Sola Scriptura*: Cristo

reina sobre a igreja por intermédio da sua Palavra, do testemunho autorizado dos profetas e dos apóstolos. *Solus Christus*: toda autoridade no céu e na terra foi dada a Jesus Cristo. Contudo, esse não é o fim da história. Cristo distribui poder e autoridade à igreja e a seus oficiais para que façam juízos compulsórios relativamente ao significado do evangelho (as chaves). A igreja é também, portanto, parte da economia do evangelho e modelo de autoridade teológica. De fato, o sacerdócio real é, certamente, o ponto central da economia triúna do evangelho, a recuperação da imagem de Deus no corpo de Cristo e na comunhão do Espírito Santo: "Pode-se dizer que parte da ação salvífica de Deus consiste em fazer de nós seu povo: 'Antigamente, não éreis povo; agora, sois povo de Deus' é a chamada de 1Pedro 2.10".[119] A centralidade da igreja no modelo de autoridade interpretativa nos dá a ousadia de sugerir mais um *sola*: *sola ecclesia*. Toda igreja local é "igreja plenamente, mas não é a igreja em sua totalidade",[120] e a igreja local apenas está autorizada a fazer juízos interpretativos compulsórios a respeito do significado da Escritura.[121]

16. Igrejas locais do protestantismo puro e simples têm a obrigação de ler em comunhão com outras igrejas locais.

Ainda não defendi essa tese, mas um momento de reflexão deve indicar por que ela, ou algo parecido, é necessária.

O Evangelho de Mateus jamais trata da seguinte questão: E se a igreja local estiver errada? A história da igreja é, infelizmente, repleta de exemplos de igrejas que tomam decisões que "mais tarde são tidas (até por elas mesmas) como decisões erradas, no que diz respeito ao comportamento ético".[122] Basta pensar no conflito entre as igrejas do Norte e do Sul, durante a Guerra Civil Americana.[123] O que acontece quando os membros de uma igreja local não conseguem chegar a um acordo? Uma das razões pelas quais há trinta mil denominações é que as controvérsias doutrinárias não são resolvidas, em geral, por intermédio de um nocaute técnico, e sim através de decisões fragmentadas que, com frequência, resultam na decisão do partido minoritário de se separar.

Basta lembrar o caso de Anne Hutchinson. Seu pastor, John Cotton, escreveu *The keyes of the kingdom of heaven* [As chaves do reino do céu], em 1644, em parte por causa dos efeitos decorrentes do julgamento de Hutchinson. Cotton era um congregacionalista para quem Cristo dá a cada igreja local o poder de gerir seus próprios negócios: cada igreja local "é dotada de uma Constituição para ser organismo político de Cristo".[124] Talvez por causa de sua experiência, ele diz

que Cristo direciona as igrejas locais para que deem ouvidos a uma comunhão de igrejas: os concílios. O governo desse concílio, porém, é de ordem consultiva apenas: "Eles devem deixar o *ato formal* dessa censura àquela autoridade que está autorizada a executá-la, colocada por Cristo nas próprias *igrejas*".[125] Se uma igreja local se recusar a seguir o conselho do concílio, as igrejas poderão, então, retirar a comunhão dela. O que deve fazer um cristão protestante puro e simples?

O mais importante a fazer é lembrar-se disto: a igreja não tem de trabalhar por sua unidade apenas porque, num sentido importante, Cristo já a estabeleceu ("Não há judeu nem grego…", Gl 3.28). O que a igreja deve fazer, porém, é testemunhar da realidade da obra concluída de Cristo — ele derrubou a parede de separação da hostilidade (Ef 2.14), reconciliando-nos com Deus (e uns com os outros) pela criação de uma nova humanidade — e deve fazê-lo localmente. Dar testemunho da unidade que já temos em Cristo requer que a igreja torne visível aqui na terra (de algum modo) o que está em Cristo nas regiões celestes. Uma forma de fazê-lo é por meio da associação fraterna. Outra é através das denominações. Contudo, outras igrejas protestantes tentam fazê-lo por intermédio do ofício do bispo que representa uma igreja local ou grupo de igrejas locais. John Webster observou com razão que o bispo não cria a unidade da igreja, nem mesmo a materializa; pelo contrário, "o ofício do bispo *indica* a unidade da igreja, testificando de modo público da unidade do povo de Deus conforme explicitada no evangelho".[126] Há, porém, outras maneiras de testificar de nossa unidade em Cristo. O capítulo final deste livro lida com a variação eclesial do antigo problema "uma e muitas" sob o título improvável (mas totalmente apropriado) de *soli Deo gloria*.

---

1 Ignatius, *Letter to the Smyrnaeans 8:2* [*Epístola aos esmirnenses* 8:2], escrita por volta de 110 d.C., referência mais antiga à expressão "igreja católica". Citação tirada de *Early Christian Fathers*, organização e tradução para o inglês de Cyril C. Richardson (New York: Macmillan, 1970), p. 115.

2 Luther, *Martin Luther's basic theological writings*, organização de Timothy F. Lull (Minneapolis: Fortress, 1989), p. 27.

3 Calvin, *Institutes* IV.1.1 (veja IV.1.4) [edições em português: Calvino, *As institutas*, tradução de Waldyr Carvalho Luz (São Paulo: Cultura Cristã, 2006), 4 vols., e *A instituição da religião cristã*, tradução de Carlos Eduardo Oliveira; José Carlos Estêvão (São Paulo: Ed. Unesp, 2008)]. Veja Cipriano, Tratado 1.6, "Sobre a unidade da igreja".

4 Brian Gerrish coloca o sacerdócio de todos os crentes como um dos três pontos principais da teologia reformada, juntamente com a autoridade da Bíblia e a justificação pela fé ("Priesthood and ministry in the theology of Luther", *Church History* 34, n. 4 [1965]: 404).

5 Calvin, *Institutes* IV.1.2.

6 Robert McAfee Brown, *The spirit of Protestantism* (Oxford: Oxford University Press, 1965), p. 19.

7 Veja tb. McNeill, *Unitive Protestantism*: *the ecumenical spirit and its persistent expression*

(Richmond: John Knox, 1964), p. 178-220, esp. p. 218. Thomas Cranmer, de igual modo, queria convocar um concílio geral do protestantismo que unisse os vários partidos separados (p. 252).

8 Goldsworthy se detém em "Cristo somente" como chave de interpretação da Escritura e de todo o universo (*Gospel-centered hermeneutics: foundations and principles of Evangelical biblical interpretation* [Downers Grove: IVP Academic, 2006], p. 47-8). Embora não negue que o *solus Christus* diga respeito à prioridade hermenêutica do evangelho, quero me fixar aqui em sua conexão implícita com a eclesiologia.

9 Veja a discussão em Calvin, *Institutes* II.15.1-6.

10 Para uma discussão da obra salvífica de Cristo, estruturada de acordo com seu triplo ofício, veja Robert Letham, *The work of Christ* (Downers Grove: InterVarsity, 1993).

11 Calvino, comentário sobre 1Co 14, in: *Opera quae supersunt omnia* 49:519, citado em Erik Alexander de Boer, *The Genevan school of the prophets: the congrégations of the company of pastors and their influence in 16th century Europe* (Geneva: Librairie Droz, 2012), p. 27.

12 Calvin, *Institutes* IV.1.3.

13 Ultrapassa o alcance da presente obra tratar também da Igreja Ortodoxa, embora eu reconheça que minha exposição fica incompleta sem isso. O propósito deste livro, entretanto, é apresentar uma concepção do cristianismo protestante puro e simples.

14 Augustine, *Tractates on the Gospel of John* 28.1. Citação de *Tractates on the Gospel of John 28—54*, tradução para o inglês de John W. Retig, Fathers of the Church (Washington: Catholic University of America Press, 1993), p. 3.

15 Aquino, *Summa theologiae* III, questão 48, artigo 2, objeção 1 [edição em português: Aquino, *Suma teológica*, tradução de Aldo Vannuchi et al. (São Paulo: Loyola, 2006), 9 vols.].

16 Neste ponto, é importante chamar a atenção para o comentário de Calvino sobre Cl 1.24 ("Completo no meu corpo o que resta do sofrimento de Cristo, por amor do seu corpo, que é a igreja"). O reformador se queixa de que os católicos romanos usam esse versículo para justificar o sistema de indulgências, isto é, a remissão de pecados baseada no sangue dos mártires que "juntamente com o sangue de Cristo, servem à expiação" (*Commentaries on Philippians, Colossians, and Thessalonians* [Edinburgh: Calvin Translation Society, 1851], p. 165).

17 Agostinho explicou que Cristo não seria incompleto sem a igreja. Ele apenas não *quis* efetivamente ser completo sem a igreja (*Sermons* 341.1.1).

18 Michael Horton observa as afinidades do *totus Christus* com a eclesiologia da *communio*, endossada por muitos no Vaticano II, que, com o vasto uso que faz das imagens bíblicas, enfatiza a Igreja Católica Romana institucional e hierárquica em termos sacramentais, uma extensão da pessoa e da obra de Cristo. Horton também vê o modelo do *totus Christus* na ortodoxia radical, na ortodoxia oriental e em várias eclesiologias protestantes recentes, como a de Robert Jenson, que tende a priorizar a eclesiologia em detrimento da soteriologia (Horton, *People and place: a covenant ecclesiology* [Louisville: Westminster John Knox, 2008], p. 155-68).

19 Tom Greggs, "The priesthood of no believer: on the priesthood of Christ and his church", *International Journal of Systematic Theology* 17, n. 4 (2015): 385.

20 Veja tb. John Webster, "The church and the perfection of God", in: Mark Husbands; Daniel J. Treier, orgs., *The community of the Word: toward an Evangelical ecclesiology* (Downers Grove: InterVarsity, 2005), p. 75-95.

21 Ibidem, p. 94 (grifo do autor).

22 Brown, *Spirit of Protestantism*, p. 48.

23 Webster, "Church and the perfection of God", p. 95. Veja tb. a discussão em Allison, *Roman Catholic theology and practice: an Evangelical assessment* (Wheaton: Crossway, 2014), p. 56-67.

24 Dietrich Bonhoeffer, *Life together; Prayerbook of the Bible*, organização de Geffrey B. Kelly, tradução para o inglês de Daniel W. Bloesch; James H. Burtness, Dietrich Bonhoeffer Works 5 (Minneapolis: Fortress, 1996), p. 38 [edição em português: *Vida em comunhão*, 9. ed. rev., tradução de Ilson Kayser do original em alemão *Gemeinsames leben* (São Leopoldo: Sinodal, 2013)].

25 Leslie Newbigin identifica "o desaparecimento quase total da ideia de igreja como uma unidade visível" como a "segunda distorção" da eclesiologia protestante, sendo a primeira uma intelectualização

excessiva do conteúdo da "fé" (*The household of God: lectures on the nature of the church* [New York: Friendship, 1953], p. 53-8).

26 Malcolm Yarnell chama corretamente a atenção para a ambiguidade do termo "anticlericalismo". Ser contra os abusos de poder é uma forma de anticlericalismo; querer eliminar o ofício de clérigo é outra forma, que para Yarnell é um "anticlericalismo radical" (*Royal priesthood in the English Reformation* [Oxford: Oxford University Press, 2013], p. 9-12).

27 Veja David Buschart, "The nones and the nons: surprising similarities?", *Patheos*, July 22, 2015, disponível em: http://www.patheos.com/Topics/Future-of-Faith-in-America/Evangelicalism/The-Nones-and-the-Nons-David-Buschart-07-22-2015.html.

28 Brown, *Spirit of Protestantism*, p. 48.

29 N. T. Wright escreveu bastante a respeito dessa versão "pasteurizada" do evangelho. Veja esp. seu *Simply good news: why the gospel is news and what makes it good* (New York: HarperOne, 2015).

30 J. G. Millar, "People of God", in: T. Desmond Alexander; Brian S. Rosner, orgs., *New dictionary of biblical theology* (Downers Grove: InterVarsity, 2000), p. 684.

31 Martin Luther, *On the councils and the church* (1539), in: *Basic theological writings*, p. 547.

32 Cyril Eastwood observa: "Ao expor essas três verdades [*sola Scriptura*, *sola fide*, *sola gratia*], os reformadores se viram proclamando a doutrina do sacerdócio de todos os crentes" (*The priesthood of all believers: an examination of the doctrine from the Reformation to the present day* [London: Epworth, 1960], p. 241).

33 David Wells, *The courage to be Protestant: truth-lovers, marketers, and emergents in the postmodern world* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), p. 220 [edição em português: *Coragem para ser protestante*, tradução de Wadislau Gomes (São Paulo: Cultura Cristã, 2010)].

34 Salmos 110.4 é um texto importante que estabelece um sacerdócio segundo a ordem de Melquisedeque. Os autores do Novo Testamento citam esse salmo real em conexão com Jesus mais de trinta vezes. Melquisedeque foi também o primeiro sacerdote a ser mencionado na Escritura (Gn 14.17,18).

35 Calvin, *Institutes* IV.19.28 (grifo do autor).

36 Avis, *The church in the theology of the Reformers* (Atlanta: John Knox, 1981), p. 95.

37 Alguns batistas do Sul vincularam o sacerdócio de todos os crentes ao conceito batista de "competência da alma" — isto é, "todos têm o direito inalienável de acesso imediato a Deus". Contudo, conforme Timothy George ressalta corretamente, a competência da alma é uma capacidade "natural" que a alma tem em relação a Deus, ao passo que o sacerdócio de todos os crentes é exclusivo dos cristãos ("The priesthood of all believers and the quest for theological integrity", *Criswell Theological Review* 3 [1989]: 284-5).

38 Veja tb. William R. Baker, org., *Evangelicalism and the Stone-Campbell movement* (Downers Grove: InterVarsity, 2002).

39 Martin Luther, *Luther's works*, organização de Jaroslav Pelikan et al. (St. Louis/Philadelphia: Concordia/Fortress, 1958-1986), 44:127, 55 vols. Esse tema é particularmente pronunciado nos quatro grandes tratados de Lutero de 1520. Contudo, as coisas pareciam um pouco diferentes alguns anos mais tarde, quando vários entusiastas levaram a ideia ao extremo, questionando a noção de ofício ministerial em sua inteireza e ameaçando lançar a igreja na desordem.

40 Brown, *Spirit of Protestantism*, p. 97.

41 Veja Thomas F. Torrance, *The mediation of Christ*, 2. ed. (Colorado Springs: Helmers & Howard, 1992).

42 Gerrish, "Priesthood and ministry", p. 410.

43 George, "Priesthood of all believers", p. 292.

44 Gerrish, "Priesthood and ministry", p. 412.

45 Para um levantamento mais abrangente da posição de Lutero, veja Eastwood, *Priesthood of all believers*, cap. 1.

46 De Boer, *Genevan school of the prophets*, p. 38.

47 Pier Paolo Vergerio, carta datada de 15 de julho de 1550, citada em De Boer, *Genevan school of the prophets*, p. 21. De Boer remonta as origens dessas *congrégations* ou congressos a *Prophezei de Zuínglio*,

em Zurique, onde “profecia” era, para todos os efeitos, outro nome para a exposição bíblica.

48 Note, mais uma vez, que para os genebrinos “profetizar” significava expor a Escritura tendo em vista a situação presente.

49 De Boer, *Genevan school of the prophets*, p. 33.

50 Calvino, carta a Wolfgang Musculus, citada em De Boer, *Genevan school of the prophets*, p. 41-2.

51 De Boer, *Genevan school of the prophets*, p. 33.

52 Uche Anizor, *Kings and priests: Scripture’s theological account of its readers* (Eugene: Pickwick, 2014).

53 Veja tb. ibidem, cap. 4.

54 Ibidem, p. 81.

55 Oliver O’Donovan, *The desire of the nations: rediscovering the roots of political theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

56 Ibidem, p. 158.

57 Ibidem, p. 159.

58 Ibidem, p. 161.

59 Jonathan Leeman, *Church membership: how the world knows who represents Jesus* (Wheaton: Crossway, 2012), p. 21.

60 Devo o material deste parágrafo a Jonathan Leeman, *Don’t fire your church members: the case for congregationalism* (Nashville: B&H Academic, 2016), cap. 2.

61 Leeman, *The church and the surprising offense of God’s love: reintroducing the doctrines of church membership and discipline* (Wheaton: Crossway, 2010), p. 156.

62 Leeman, *Church membership*, p. 64.

63 Avis, *Church in the theology of the Reformers*, p. 100.

64 Veja tb. Rodney Clapp, *A peculiar people: the church as culture in a post-Christian society* (Downers Grove: InterVarsity, 1996), esp. cap. 8: “The church as listening community: the performance of Scripture”, p. 126-39.

65 Eastwood observa: “Enquanto a justificação pela fé afirma a relação do indivíduo com Deus, o sacerdócio da fé afirma as obrigações inescapáveis desse relacionamento” (*Priesthood of all believers*, p. 244).

66 Tomei o termo emprestado de Jonathan Leeman, em sua introdução a Mark Dever; Jonathan Leeman, orgs., *Baptist foundations: church government for an anti-institutional age* (Nashville: B&H Academic, 2015), p. 3.

67 Isabella Beeton, *Mrs. Beeton’s book of household management*, ed. abreviada (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 7.

68 Ibidem, p. 33.

69 Calvin, *Institutes* IV.1.3.

70 Webster, *Word and church: essays in Christian dogmatics* (Edinburgh: T&T Clark, 2001), p. 192.

71 Tom Greggs deplora a tendência protestante de limitar as discussões do sacerdócio dos crentes a questões de liderança e política da igreja, em vez de refletir teologicamente sobre seu significado para a natureza da igreja (“Priesthood of no believer”). A presente discussão procura fazer as duas coisas.

72 Leeman, introdução a Dever; Leeman, *Baptist foundations*, p. 2.

73 Miroslav Volf, *After our likeness: the church as the image of the Trinity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 221.

74 Jonathan Leeman comenta: “A diferença entre o que as pessoas chamam de ‘comunidade’ e o que a Bíblia chama de ‘igreja’ se resume à questão da autoridade” (prefácio a Dever; Leeman, *Baptist foundations*, p. xviii).

75 George, “Priesthood of all believers”, p. 292.

76 Veja tb. Leeman, *Political church: the local assembly as embassy of Christ’s rule* (Downers Grove: IVP Academic, 2016).

77 Carl E. Braaten, “The problem of authority in the church”, in: Carl E. Braaten; Robert W. Jenson,

orgs., *The catholicity of the Reformation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), p. 54.

78 Webster, *Word and church*, p. 203.

79 Ibidem.

80 Veja tb. Herman A. Preus, "Luther on the universal priesthood and the office of the ministry", *Concordia Journal* 5, n. 2 (1979): 55-62.

81 Martin Luther, *Luther's works*, 36:155.

82 Ibidem, 13:334.

83 Martin Luther, "Sermons on Psalm 82" (1530), in: *Luther's works*, 13:65.

84 Brown, *Spirit of Protestantism*, p. 103 (grifo do autor da citação). Veja Gerrish, "Priesthood and ministry", p. 419.

85 Calvino diz que somente os últimos dois ofícios, pastores e mestres, "foram criados para serem perpétuos" — isto é, para serem parte permanente da organização política da igreja (Calvin, *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians*, tradução para o inglês de William Pringle [Edinburgh: Calvin Translation Society, 1854], p. 280).

86 Calvin, *Institutes* IV.3.1.

87 Citado em J. S. Whale, *The Protestant tradition: an essay in interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), p. 157.

88 Leeman, *Church membership*, p. 27.

89 *Synopsis purioris theologiae*, citado em Muller, *Post-Reformation Reformed dogmatics: the rise and development of Reformed orthodoxy, ca. 1520 a ca. 1725*, 2. ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 2:469.

90 Veja Allen; Swain, *Reformed catholicity: the promise of retrieval for theology and biblical interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), p. 102-3.

91 Martin Luther, *Luther's works*, 40:27-8.

92 Veja tb. Eastwood, *Priesthood of all believers*, p. 31-7.

93 Calvin, *Institutes* IV.11.2.

94 Calvin, *Institutes* III.4.14. No mesmo parágrafo, Calvino também descreve a proclamação da absolvição como uma "embaixada", um tema a que voltaremos mais adiante.

95 Calvin, *Institutes* III.4.14.

96 Calvin, *Institutes* IV.1.22.

97 Calvin, *Institutes* IV.11.2.

98 Calvin, *Institutes* IV.11.1.

99 "Ao 'ligar' uma decisão, um escriba a declarava algo a ser proibido; ao 'desligá-la', ele declarava uma coisa permitida" (Verlyn D. Verbrugge, "The power to bind and loose", *Reformed Journal* 30, n. 7 [1980]: 16).

100 "Era a Lei inscrita por Moisés sob a ordem de Deus que devia regular a vida em Israel e dirimir quaisquer questões em disputa. Os que detinham o ofício de sacerdote eram simplesmente ordenados a 'julgar de acordo com a lei do Senhor'" (Thompson, *A sure ground on which to stand* (Eugene: Wipf & Stock, 2007), p. 231).

101 Compare o resumo de Leon Morris a respeito do poder das chaves: "Jesus quis dizer que a nova comunidade exerceria autoridade divinamente conferida a ela, tanto no tocante à regulação de seus assuntos internos quanto à decisão de quem seria admitido à sua filiação e excluído dela" (*The Gospel According to Matthew*, Pillar New Testament Commentary [Grand Rapids: Eerdmans, 1992], p. 427).

102 Veja Is 22.22, que fala da entrega da "chave da casa de Davi" a um mordomo que tem autoridade para abrir e fechar. O mordomo se comporta, por conseguinte, como um sacerdote real. Veja tb. Jacob Neusner, "The Kingdom of Heaven in kindred systems, Judaic and Christian", *Bulletin for Biblical Research* 15, n. 2 (2005): 279-305.

103 Mark Allan Powell, "Binding and loosing: asserting the moral authority of Scripture in light of a Matthean paradigm", *Ex Auditu* 19 (2003): 85.

104 Ibidem, p. 83.

105 Ibidem, p. 88. “Ligar e desligar”, portanto, tem dois significados diferentes, porém relacionados: primeiro, a autoridade apostólica para definir a doutrina; segundo, a autoridade eclesial para lidar com o pecado pelo qual não houve arrependimento. Os dois são necessários para manter a integridade da casa de Deus.

106 Leeman, *Political church*, p. 332.

107 Ibidem, p. 333.

108 Veja esp. ibidem, cap. 6.

109 Jonathan Leeman, “A congregational approach to unity, holiness, and apostolicity: faith and order”, in: Dever; Leeman, *Baptist foundations*, p. 354.

110 Leeman, *Church membership*, p. 59.

111 Leeman, “Congregational approach to unity”, p. 355.

112 Leeman, *Church membership*, p. 62-3.

113 Bobby Jamieson, *Going public: why Baptism is required for church membership* (Nashville: B&H Academic, 2015), p. 143.

114 Leeman, *Church and the surprising offense*, p. 183.

115 James Bannerman, *The church of Christ: a treatise on the nature, powers, ordinances, discipline and government of the Christian church* (Edinburgh: T&T Clark, 1868; reimpr., Birmingham: Solid Ground Christian Books, 2009), vol. 1.

116 Leeman, *Don't fire your church members*, cap. 3.

117 Leeman observa: “Em outras palavras, empunhar as chaves é algo mais parecido com o que faz um juiz do que um professor de direito” (*Political church*, p. 341).

118 Abraham Kuyper, *Principles of sacred theology*, tradução para o inglês de J. Hendrik De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), p. 581.

119 Greggs, “Priesthood of no believer”, p. 392.

120 Jean-Jacques von Allmen, “L'Église locale parmi les autres églises locales”, *Irénikon* 43 (1970): 512.

121 William Whitaker resume o serviço da igreja à Escritura em quatro pontos. A igreja (1) testemunha da Escritura e a guarda; (2) distingue a Escritura canônica da não canônica; (3) traduz, publica e proclama a Escritura; e (4) expõe e interpreta a Escritura (*A disputation on Holy Scripture: against the papists, especially Bellarmine and Stapleton* [1588; reimpr., Morgan: Soli Deo Gloria, 2000], p. 283-4).

122 Powell, “Binding and loosing”, p. 91.

123 Veja Mark A. Noll, *The civil war as a theological crisis* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006).

124 John Cotton, *The keyes of the Kingdom of Heaven* (1644; reimpr., Boston: Tappan & Dennet, 1843), p. 5.

125 Ibidem, p. 7.

126 Webster, *Word and church*, p. 206.

5
SOMENTE PARA A GLÓRIA DE DEUS

A RIQUEZA DAS NAÇÕES SANTAS

> O objetivo de todo sacerdócio é se aproximar de Deus e capacitar outros a se aproximarem dele. […] Em todo culto da santa comunhão o crente é lembrado vividamente do Fim a que sempre aspirou.[1]

O cristianismo protestante puro e simples é uma recuperação do evangelho — tanto do seu princípio material (nossa participação na morte, ressurreição e ascensão de Cristo pela graça, por meio da fé) quanto do seu princípio formal (a autoridade suprema do testemunho bíblico). Mais surpreendente (e controversa) é a afirmação de que para recuperar o evangelho temos de recuperar também a igreja: primeiro, como implicação do evangelho, a nova humanidade em que não há judeu nem grego, livre ou escravo, macho ou fêmea; segundo, como povo e lugar em que o evangelho escrito e proclamado é aceito, celebrado, compreendido e posto em prática. A igreja é o domínio em que o governo de Cristo se torna carne, encarnando-se no sacerdócio real. Por que, então, a necessidade de outro capítulo? O *Christus solus* não é o clímax adequado, especialmente porque respondemos finalmente à pergunta sobre a autoridade interpretativa na igreja? Ou será que não respondemos?

Este livro começou analisando o legado problemático da Reforma como uma crise de legitimação: a aparente incapacidade dos protestantes de formular um critério que possa resolver o conflito das interpretações da Bíblia que não cessam de proliferar. O capítulo anterior propôs uma solução local para o problema, recorrendo ao ensino de Jesus sobre quem detém as chaves da casa do reino. Contudo, havia uma mosca nesse bálsamo de Gileade, porque ele não responde às seguintes perguntas: e se a igreja estiver errada? O que acontece quando a igreja se deixa infectar pelo ensino falso ou por práticas incompatíveis com o evangelho? São indagações importantes que não foram respondidas, por isso

tenho de tratar delas, se quiser evitar concluir este livro do mesmo modo como Rupert Davies conclui *The problem of authority in the continental Reformers* [O problema da autoridade nos reformadores continentais]. Davies tinha esperança de identificar um critério claro para o discernimento da verdade religiosa, mas na última página ele escreve: “Foi uma esperança decepcionante, e o problema continua sem solução”.[2]

“Esperança” é o termo operacional. O cristianismo protestante puro e simples não tem como objetivo apenas recuperar, mas também *realizar* o que os reformadores jamais puderam, a saber, o princípio teleológico do evangelho: comunhão com Deus e com todos os santos. Isso porque, conforme os livros de história deixam dolorosamente claro, as igrejas protestantes nem sempre amaram outros protestantes, seus próximos. O desacordo em torno do Caminho do Evangelho impede o propósito final do evangelho e a glória de Deus. Glorificar a Deus é anunciar sua grandeza, o que implica torná-la pública; é para a glória de Deus somente que a comunhão dos santos deve, de algum modo, se tornar *visível*. Glorificamos a Deus quando mostramos ao mundo a bondade dos seus atributos e a bondade do seu evangelho, inclusive nossa unidade em Cristo.

“Pelos frutos os conhecereis” (Mt 7.20, ASV). Como as igrejas que seguem o protestantismo puro e simples glorificam a Deus? Que tipo de fruto elas dão? Que tipo de bens produzem? *The wealth of nations*, de Adam Smith (1776), foi um dos primeiros tratados econômicos a dar conta de como uma nação constrói riqueza em uma era industrial.[3] Sendo a igreja uma nação santa, que tipo de riqueza ela gera? As igrejas protestantes em nada se relacionam com o evangelho da prosperidade que se transformou, infelizmente, em um dos principais produtos de exportação do cristianismo norte-americano. O assim chamado “evangelho da prosperidade” — segundo o qual é da vontade de Deus que os crentes acumulem riqueza material, e que as doações aos ministérios cristãos aumentam as chances de se chegar a esse estado abençoado — é um falso evangelho que anula a cruz. Para nossos propósitos, é interessante observar que são particularmente as igrejas não denominacionais, dirigidas por um único pastor, as que parecem mais suscetíveis a esse vírus teológico.[4]

Alguns críticos talvez digam que o evangelho da prosperidade é simplesmente uma mutação de uma nova cepa de alguma coisa associada à Reforma, e que Max Weber estava certo quando disse que o protestantismo (especialmente o da variedade calvinista) encorajou os europeus do norte, no século 16, a criarem empresas seculares para cumular riqueza, justificando-a com uma espiritualidade particular. Foi essa a tese de Weber em seu *The*

Protestant ethic and the "spirit" of capitalism (1905), que começa observando que os líderes de empresas e donos do capital no início do século 20 "tendem a ser predominantemente *protestantes*".[5] Os protestantes eram bem-sucedidos, disse Weber, porque sua fé alimentava uma mentalidade que conduzia ao progresso profissional. Eles acreditavam, especialmente, que o trabalho é uma vocação ordenada por Deus, e não necessariamente um mal a ser evitado. Isso fez com que trabalhassem exaustivamente para a glória de Deus.

Uma nação santa gera riqueza de um tipo totalmente distinto, e o que gera essa riqueza é a combinação da graça de Deus com a gratidão cristã. Paulo agradece a Deus pela graça que ele deu aos coríntios em Cristo Jesus, porque "em tudo [foram] *enriquecidos* nele, em toda palavra e em todo conhecimento" (1Co 1.5). Em outra parte, Paulo fala das "riquezas" da glória de Deus (Rm 9.23) e de sua gloriosa herança nos santos (Ef 1.18), mas aqui em 1Coríntios ele se detém no discurso (*logos*) e no conhecimento (*gnōsis*). Cristo é aquele "em quem estão ocultos todos os tesouros da sabedoria e da ciência" (Cl 2.3). A riqueza das nações santas consiste em seus *insights* acumulados sobre o mistério de Cristo, o evangelho da nossa salvação. Quando a primeira igreja se reuniu, seus membros partilhavam seus bens materiais (At 2.42-47; 4.32-37). Quanto mais deve o povo de Deus partilhar a riqueza da sua salvação!

Num sentido importante, é claro, o próprio Cristo é a riqueza da sabedoria da igreja, e é ele que a concede às igrejas locais — não são as próprias igrejas que a concedem umas às outras. Contudo, sabemos também que as igrejas são igualmente maduras. Se a assembleia de uma só igreja edifica seus membros à medida que diferentes pessoas exercem seus dons (1Co 14.26), não é ilógico esperar que uma igreja local edifique outra. É somente na comunhão umas com as outras — com outros membros e, talvez, com outros corpos locais — que os cristãos apreciam plenamente a largura e a profundidade da cauda que adorna o vestido matrimonial da igreja, a noiva de Cristo.[6] O que glorifica Deus não é o evangelho da prosperidade, e sim o *evangelho da catolicidade*, a saber, a reunião das igrejas pura e simplesmente protestantes do Oriente e do Ocidente, anglicanos e batistas, pentecostais e presbiterianos, que se "sentarão à mesa do reino de Deus" (Lc 13.29), e ali festejarão as riquezas insondáveis de Cristo (Ef 3.8). Contudo, ainda não chegamos lá.

Soli Deo gloria: a ceia do Senhor como teste da unidade cristã

O *soli Deo gloria*, como os demais *solas*, foi parcialmente formulado com a intenção de excluir um erro. Nesse caso, o que está excluído não são as obras

humanas, mas o fim para o qual trabalhamos: a glorificação humana. Foi precisamente esse desejo de fazer um nome para si que levou as pessoas a construirem a Torre de Babel (Gn 11.4). Na época da Reforma, ninguém negava explicitamente que só Deus merecia ser glorificado. Contudo, o objetivo dos outros quatro *solas* era assegurar que *toda* glória pela salvação e também toda verdadeira interpretação fossem atribuídas unicamente a Deus.[7] Esse também é o propósito do cristianismo protestante puro e simples, e este livro tem como objetivo primordial ajudar os protestantes a limparem suas próprias casas, em vez de condenarem a casa dos outros. De modo especial, o presente livro é um chamado de recuperação do protestantismo unitivo (católico), uma eclesiologia vivida que glorifica a Deus exemplificando a comunhão que os santos têm em Cristo por meio do Espírito, e isso apesar das diferenças em relação à interpretação da Bíblia e à doutrina (não essencial).

Uma das práticas mais características que ocorre nas casas, além da conversa à mesa, é a comunhão ao redor dela — a hora da refeição. "Portanto, seja comendo, seja bebendo, seja fazendo qualquer outra coisa, fazei tudo para a glória de Deus" (1Co 10.31). Essa exortação paulina, a exemplo da afirmação anterior sobre estar "enriquecidos" em Cristo (1Co 1.5), precede uma palavra mais ameaçadora: "Ouço dizer que há divisões entre vós" (1Co 11.18; cf. 1.10). O termo grego para "divisões" tem o som tão cortante quanto seu significado: *schismata*. Ele ocorre três vezes no Evangelho de João, e em todos os casos se refere à divisão entre as pessoas por causa de Jesus (Jo 7.43; 9.16; 10.19). É de esperar que o evangelho divida os que o aceitam e os que o rejeitam. As divisões na igreja, porém, são uma questão totalmente diferente, especialmente quando ocorrem, como em Corinto, em conexão com a ceia do Senhor, que deve ser um lugar para a celebração da união: *comunhão*.

Infelizmente, a história se repetiu na Europa protestante do século 16, onde, uma vez mais, houve um conflito em torno da ceia do Senhor — exceto que dessa vez a divisão era doutrinária. Juntamente com Calvino, lamento as "disputas infelizes" que dividiram os cristãos em relação à interpretação das palavras de Jesus "Isto é o meu corpo".[8] É trágico que os protestantes tenham rompido a comunhão por causa da doutrina e da prática que tinha precisamente a intenção de simbolizá-la. O lugar em que os cristãos devem se reunir em comunhão se tornou, em vez disso, um lugar de consternação. Podemos não ter de nos arrepender da Reforma toda, mas certamente só nos cabe chorar diante desse resultado específico, especialmente porque a celebração da comunhão é uma das principais práticas evangelísticas da igreja: "Porque todas as vezes que

comerdes deste pão e beberdes do cálice proclamais a morte do Senhor, até que ele venha" (1Co 11.26).

Discórdia em Marburg

"Os protestantes fizeram do protesto e do cisma um modelo para lidar com as diferenças sempre que elas surgem."[9] Infelizmente, o estereótipo do protestante, que faz protestos negativos, tem um fundo de verdade. Felizmente, porém, essa não é a história toda, porque para cada força protestante centrífuga há uma força centrípeta mais forte: a unicidade do pão. Se o cristianismo protestante puro tivesse santos padroeiros, certamente Martin Bucer (1491-1551) seria candidato. Depois de Lutero e Melâncton, ele foi o líder protestante mais importante da Alemanha, o reformador da cidade de Estrasburgo, tendo influenciado a Reforma Inglesa como professor de teologia na Universidade de Cambridge.[10] Bucer tomou parte de várias iniciativas com o objetivo de intermediar um acordo entre protestantes e católicos (mais notadamente, em Regensburg, em 1541), mas também entre várias facções protestantes. Seu biógrafo, Martin Geschat, deu o seguinte título a um dos capítulos de sua obra: "O paladino da unidade protestante".[11]

Foi Bucer que reuniu Lutero e Zuínglio no Colóquio de Marburg, em 1529, convocado para lidar com a questão contenciosa da natureza da presença de Cristo na ceia do Senhor. Bucer apresentou uma solução intermediária — a "união sacramental" — que concordava com Zuínglio que o corpo de Cristo está no céu, mas, em sintonia com Lutero, dizia que o pão e o vinho são meios objetivos de cultivo da graça. Lutero não se impressionou: "Seu espírito e nosso espírito não coincidem".[12] Ai! Para Lutero, a doutrina da "presença espiritual real" de Calvino — que os comungantes estão unidos ao Cristo que subiu ao céu pelo Espírito Santo — era próxima demais da perspectiva memorialista de Zuínglio. Mais tarde, depois da morte de Lutero, efígies de Calvino foram queimadas em cidades luteranas.

Concórdia em Wittenberg (1536)

Bucer exercitou a perseverança de um santo ao trabalhar incansavelmente para chegar a um acordo entre os luteranos de Wittenberg e os protestantes reformados do sul da Alemanha e da Suíça em torno da questão da presença de Cristo na ceia do Senhor. Por fim, chegou a um consenso entre Lutero e Melâncton sobre a ceia do Senhor na Concórdia de Wittenberg, de 1536. O começo não foi bom: Lutero disse que só haveria conversas significativas se

Bucer e outros alemães do sul “desistissem de seu falso entendimento a respeito da ceia do Senhor e, daí por diante, ensinassem que os descrentes, bem como os crentes, recebiam de fato o corpo e o sangue de Cristo em sua boca”.[13] A solução derradeira se deu por meio de uma peça sofisticada de teologia preposicional, segundo a qual o corpo e o sangue de Cristo estão verdadeira e substancialmente presentes *com* (em vez de *em*) o pão e com o vinho. Também estava presente aí a disposição de Lutero de ignorar a objeção de Bucer quanto à comunhão do corpo e do sangue de Cristo por descrentes, isto é, se eles comungavam de fato do corpo e do sangue de Cristo, ou não. Vale a pena repetir a resposta final de Lutero: “Não queremos disputas por causa disso — […] estamos de acordo, nós os reconhecemos e aceitamos como irmãos queridos no Senhor”.[14] Lembremos bem da parte em que ele diz “nós os *reconhecemos*”.

O resultado dessa reunião foi “um acordo no verdadeiro sentido da palavra — um acordo em torno dos princípios fundamentais que ainda deixava espaço de manobra para diferentes ênfases”.[15] Embora a dogmática possa dar margem à polêmica, ela deve também dar margem ao irenismo: “No essencial, unidade; no que não é essencial, liberdade; em todas as coisas, caridade”.[16]

Harmonia finalmente? (1581)

Outro esforço antigo de articular o cristianismo protestante puro e simples foi o trabalho colaborativo coordenado pelo ministro francês Jean-François Salvard, com a ajuda de Theodore Beza e outros. A *Harmony of confessions of faith* [Harmonia das confissões de fé] (1581) mostra o acordo teológico substancial na maior parte das doutrinas existentes não apenas entre as doze confissões reformadas expostas na harmonia, mas também na Confissão Luterana de Augsburgo. O livro faz exatamente o que o título promete: expõe em uma série de tabelas analíticas comparativas as linhas principais do acordo doutrinário, tanto no que afirmam quanto no que negam. Por exemplo, a seção 14 trata da ceia do Senhor e apresenta as seções relevantes de doze confissões de várias regiões protestantes (e.g., Helvécia, Boêmia, França, Escócia, Augsburgo, entre outras).

O prefácio faz um gesto católico em sua primeira linha, que se refere a um pai da igreja: “Ambrósio disse em certo lugar de forma notável: ‘Não deve haver conflitos, e sim debate, entre os servos de Cristo’”.[17] Com “debate” ele quis dizer um embate onde haja diálogo e discussão fraternais, por meio dos quais a igreja chega, por fim, “a uma grande luz”.[18] Voltaremos à ideia de debate mais adiante.[19]

Unidade da igreja: outras perspectivas

"Creio em uma igreja santa, católica e apostólica." É interessante observar que esse "uma" do Credo Niceno se transforma em "a" no Credo dos Apóstolos: "na santa igreja católica". Quem dera a unidade fosse tão fácil! Jesus orou para que aqueles que cressem nele "[fossem] um" (Jo 17.11), mas com que se pareceria uma resposta positiva a essa oração? Em que sentido a igreja é "uma"? Sabemos qual é a resposta católica romana: significa estar institucionalmente unida em uma estrutura magisterial única (uma torre cuja autoridade interpretativa alcança o céu). Peter Leithart faz a pergunta a que este capítulo tenta responder: "Os protestantes podem ser protestantes e ainda assim estar comprometidos com a unidade da igreja?".[20] Esta seção apresenta três abordagens protestantes amplas para a possibilidade de união da igreja, três alternativas àquela que identificarei como a posição do cristianismo protestante puro e simples.

Ecumenismo: a única

Ecumenismo, de modo geral, é o nome que se dá ao projeto de promoção da unidade entre as igrejas cristãs do mundo, apesar de suas diferenças doutrinárias e de organização política. O cristianismo protestante puro e simples deve exercer a devida vigilância neste ponto em relação ao *tipo* de unidade em vista (e o tipo de divisão).

No *video game* de estratégia *Europa universalis III*, os jogadores controlam as nações e tomam decisões sobre guerra, diplomacia, economia etc. O jogo começa em 1453 e termina em 1789, o que significa que os jogadores podem decidir o que fazer em relação à Reforma (um dos comandos é "enviar missionário"). Os jogadores também podem escolher "ecumenismo" como sua "ideia nacional", uma escolha que resulta em "religiões heréticas" — aquelas que não fazem parte da religião estatal — nos domínios do jogador e que são toleradas, em vez de reprimidas. O movimento ecumênico do século 20 não foi um jogo, e sim uma resposta à devastação da Primeira Guerra Mundial cujo foco era a união de várias igrejas com o propósito de oferecer ajuda aos que se encontravam em situação de necessidades físicas ou espirituais. Uma organização mundial surgiu com esse objetivo e também para manifestar a unidade visível da igreja.

John Woodhouse diz algumas palavras sábias, no tocante à unidade da igreja.[21] Não há dúvida de que há um tipo de unidade que honra a Deus e é bíblica: Deus é um, e os santos são um "em Cristo". Contudo, há também uma unidade ímpia: a Torre de Babel era um esquema ímpio para atingir a unidade

por meio da capacidade humana unicamente (i.e., das obras da carne). Que a unidade não é sempre inequivocamente boa é um *insight* importante: as pessoas podem estar unidas tanto por causas malignas quanto por boas causas. De igual modo, algumas divisões são santas (e.g., entre a luz e as trevas, o santo e o não santo) e outras, ímpias (e.g., discriminação com base na raça). É importante observar que as divisões na igreja que preocupavam Paulo eram divisões *dentro* de igrejas específicas, e não divisões *entre* igrejas.

A unidade verdadeira e santa é um tipo peculiar de unidade, uma coisa que só acontece pela graça de Deus e por seu Espírito. À medida que o movimento ecumênico busca a unidade movido unicamente pela ideia de que seja sempre algo bom e pressupõe que a unidade seja uma criação humana, devemos ser cautelosos. Em suma, temos de distinguir entre a unidade ecumênica — unidade visível de um tipo organizacional — e a unidade evangélica, em que o foco é o evangelho, que une (em Cristo) e divide (cf. Lc 12.51).

O cristianismo protestante puro e simples não é um ecumenismo segundo a carne.

Sectarismo: as muitas

Os reformadores não eram sectários, mesmo que sejam assim descritos com frequência pelos católicos romanos. Uma seita é um grupo separatista que se julga a única sociedade pura de Jesus.[22] As seitas geralmente se recusam a reconhecer a legitimidade de outras agremiações de dois ou três em nome de Cristo. Isso significa, na prática, negar a presença de Cristo nesses grupos. Talvez seja por isso que John Nevin, colega de Philip Schaff em Mercersburg, pensando em 1João 4.1-3, descreva o "espírito da seita e do cisma" como "Anticristo". Para Nevin, ambas as formas de divisão, externa (heresia) e interna (cisma), são retalhos do mesmo tecido espiritual: "A heresia é o cisma teórico; e o cisma é a heresia prática. […] Toda heresia é, em princípio, cismática; todo cisma é, em sua constituição mais íntima, herético".[23] Calvino menciona dois grupos sectários: os donatistas e os anabatistas. Agostinho diz a respeito do primeiro que eles gostam muito de suas próprias disputas: "Inchados de orgulho, loucos em sua obstinação, falazes em suas calúnias, e turbulentos em suas sublevações, eles se acobertam sob uma severidade rigorosa para ocultar a luz da verdade que lhes falta".[24] "Vivam os anões!" talvez fosse um bom slogan sectário.

É claro que a seita de uma pessoa é a denominação de outra. Depois de visitar os Estados Unidos, Max Weber escreveu seu célebre artigo: "Igrejas e

‘seitas’ na América do Norte”. Ele descreve a igreja como algo institucional, hierárquico, organizado e inclusivo (porque ministra a todos). Em contrapartida, uma seita é uma sociedade voluntária que vive afastada dos demais, reivindica ser a igreja pura e restringe sua filiação àqueles que atendem a seus critérios de escolha. Weber classifica batistas e metodistas e outras denominações de bagagem puritana como “seitas”, e não “igrejas”.[25]

Aqui não é o lugar para discutir com sociólogos o alcance semântico de “seita”. Quando digo “seita”, refiro-me a um grupo que se apresenta como uma igreja e se coloca de tal modo à parte — mais santa do que você e do que os demais — que se recusa a reconhecer outros grupos como cristãos ou nega sua ligação com outros corpos locais de crentes. Acho que esses protestam demais!

O cristianismo protestante puro e simples não é sectário.

Denominacionalismo: as muitas fissíparas

O denominacionalismo é um fenômeno interessante, difícil de definir, especialmente porque não temos ainda um relato teológico satisfatório do que seja uma denominação.[26] Contudo, podemos dizer, no mínimo, que as denominações proporcionam uma “forma pela qual os cristãos podem viver sua afirmação de que a igreja é mais do que sua igreja local”.[27] Uma denominação é uma “associação de algumas igrejas que não inclui todas as igrejas”.[28]

Denominacionalismo fraco

Muitas denominações são incapazes de proporcionar um relato convincente de sua existência ou razão de ser. Trata-se de um problema particularmente grave quando minimizam a importância dos seus compromissos teológicos, já que isso deixa seus membros em potencial sem motivação alguma para se unir a eles. No limite, algumas denominações se tornam de tal modo não doutrinárias que perdem totalmente de vista o evangelho. Nesse momento, igrejas fiéis são confrontadas com a decisão de continuar a ser sal e luz ou se associarem a algum outro grupo.

Denominacionalismo radical

No outro extremo estão os denominacionalistas *radicais*, fervorosamente comprometidos com a preservação de estruturas, identidades e tradições estáticas. O denominacionalismo é radical quando se torna excessivamente paroquial e, desse modo, suscetível à idolatria da tribo (denominacional). Isso leva a sérios problemas. A primeira tentação do denominacionalismo radical é o

orgulho: um desejo pecaminoso de se apropriar das marcas da única igreja verdadeira e atribuí-las exclusivamente à sua igreja. Os denominacionalistas radicais talvez estejam mais inclinados a adotar a opção nuclear (i.e., partir para a guerra) e apertar o proverbial botão, se isso puder fazer com que certas denominações desapareçam. A segunda tentação do denominacionalismo radical consiste em substituir o zelo pelo evangelho pelo zelo por processos denominacionais e maquinários. A preocupação com os assuntos denominacionais ameaça desviar a igreja local de sua missão principal, que é servir como embaixada do reino de Cristo: "É um erro pensar que unidade cristã pela qual Jesus orou encontre expressão na união das denominações. As denominações não são igrejas; são estruturas de serviço que assistem às congregações que são igrejas de fato".[29]

Denominacionalismo forte

Apesar das suas falhas, as denominações, no que têm de melhor, são possivelmente uma das boas dádivas de Deus à igreja. A ideia de denominação "proporciona uma forma em que novos *insights* de fé, ou novas aplicações de antigos *insights* a contextos e circunstâncias em transformação, podem ser testados na prática".[30]

Geralmente, é possível associar as origens de uma denominação a uma crise teológica ou missiológica específica (e.g., o luteranismo). Sob essa ótica, o denominacionalismo é parte da história da missão cristã, uma contextualização do evangelho em uma situação ou para uma situação específica que, não obstante, produz *insights* duradouros de importância transcontextual. As igrejas com forte identidade denominacional têm confiança suficiente em si m esmas para cooperar com outras denominações. Sua autoimagem é sadia, o que inclui o reconhecimento de sua própria parcialidade: "Nenhuma denominação jamais é a encarnação plena da igreja universal nesta época".[31] Muitas denominações, portanto, permitem uma margem de manobra em relação a questões e problemas que não foram cruciais em seu desenvolvimento. As denominações são *fortes*, por conseguinte, quando proporcionam "uma estrutura para uma discordância viva em questões sobre as quais cristãos fiéis podem discordar".[32]

O cristianismo protestante puro e simples não é denominacionalismo, pelo menos não acima de tudo, embora reconheça o valor do que estou chamando de denominacionalismo *forte*.

Comunhão na igreja (e entre igrejas)

A unidade da igreja é importante porque Jesus se preocupou em orar explicitamente por ela: “Para que sejam um” (Jo 17.11). Paulo encoraja os romanos a terem “uma só mente”, mas acrescenta “segundo Cristo Jesus” (Rm 15.5). Essa foi a justificativa dos reformadores para seu protesto: eles não estavam “saindo” da igreja; pelo contrário, estavam preservando a verdade do evangelho, e o evangelho deve ser a pedra de toque da unidade. Conforme disse enfaticamente John Jewel, bispo de Salisbury no século 16, ter o “mesmo pensamento” não é difícil: “Porque houve grande concordância […] entre os que adoraram o bezerro de ouro e entre os que com uma só voz bradaram juntos contra nosso Salvador Jesus Cristo, ‘Crucifica-o!’”.[33] A unidade em Cristo é outra coisa. Além disso, como é real, suscita a indagação de como as igrejas atualmente na terra deveriam expressá-la com os crentes além de nossas igrejas locais.

Nossa recuperação desse último *sola* — para a glória de Deus somente! — aponta mais uma vez para a teologia dos reformadores da igreja como elemento vital na economia do evangelho, isto é, como “una” e “católica”, bem como “santa” e “apostólica”. Meu objetivo ao longo do presente livro tem sido o de reabilitar a recuperação dos reformadores (e da Reforma) da igreja católica, especialmente para responder ao problema do pluralismo interpretativo generalizado. Tenho me esforçado também para mostrar como a catolicidade protestante se encaixa perfeitamente com os *solas* da Reforma. Os *solas* preservam a integridade do evangelho e a unidade da igreja, visto que esta se acha enraizada naquela. Para os cristãos que seguem o protestantismo puro e simples, a catolicidade não é primordialmente geográfica (e.g., romana), mas qualitativa (bíblica): “Onde o evangelho está, Cristo está; onde Cristo está, aí está a igreja”.[34]

Unidade protestante pura e simples: a igreja única

O fato de que a igreja existe no espaço e no tempo é, nas palavras recentes de um autor sobre o assunto, “muito inconveniente”, porque seja de que forma for que definamos a igreja, é sempre possível identificar um grupo de pessoas cuja existência contrarie nossa definição.[35] É claro que nem todo grupo de pessoas constitui uma igreja. Vamos definir a igreja, portanto, como um grupo de duas ou mais pessoas reunidas em nome de Jesus que se coloca à parte, graças às ordenanças (batismo e santa ceia) da sua nova aliança, à pregação do evangelho e ao exercício do poder das chaves, para ser uma parábola do reino, uma embaixada do governo de Cristo. Ao especificar a igreja como uma “reunião”, a

implicação é que as igrejas são corpos locais — e elas realmente são. Contudo, ainda temos de lidar com o modo como expressar a unidade visível em dois níveis distintos: local e católico.[36] Existe comunhão *dentro* de uma igreja e comunhão *entre* igrejas. No capítulo 3, examinamos o princípio do conciliarismo em conexão com o modelo da autoridade interpretativa. Aqui, voltamos à convicção central do conciliarismo e de seu pressuposto eclesiológico fundamental: "A crença de que a responsabilidade pelo bem-estar […] da igreja cabe à igreja toda".[37]

A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO: "UM ESPÍRITO"; "UM PÃO"

Tudo o que a igreja faz deve ser feito para a glória de Deus. Anteriormente dissemos que as nações santas o fazem ao compartilharem seu capital interpretativo: a abundância das riquezas doutrinárias por elas descobertas ao contemplar o que está em Cristo. Por falar em riqueza das nações, o leitor talvez esteja interessado em se inteirar do Acordo de Mútuo Reconhecimento em Relação à Avaliação de Conformidade. Trata-se de um acordo internacional entre a União Europeia e outros países cujo propósito é reconhecer os padrões técnicos uns dos outros e satisfazer os requisitos necessários, digamos, no tocante às qualificações acadêmicas ou ao controle de qualidade do processamento de alimentos. O processamento de alimentos é o conceito operacional para nós, à medida que refletimos sobre o que significa reconhecer outras pessoas como gente com quem podemos partilhar a ceia do Senhor.

Muita coisa na política atual gira em torno da necessidade ou, com frequência, da demanda de *reconhecimento*. A necessidade de reconhecimento "é uma das forças propulsoras por trás dos movimentos nacionalistas na política".[38] É precisamente porque somos seres sociais que somos vulneráveis aos meios pelos quais somos percebidos e caracterizados por outros. A recusa mútua de Israel e Palestina de reconhecerem o mútuo direito à existência é uma declaração de guerra mais ou menos tácita.

Todos têm um desejo profundo de serem reconhecidos; ninguém quer ser ignorado. Esse foi o fardo de *Invisible man*,[39] de Ralph Ellison, e de outras obras que fazem parte do segmento de política de identidade. O não reconhecimento de uma denominação específica como genuinamente cristã em nada diz respeito ao significado de igreja "invisível"! Se o espaço permitisse, eu diria que o mútuo reconhecimento — não apenas o de direito à existência do outro, mas o do "outro" como irmão em Cristo — se torna possível por meio da doutrina da justificação pela fé, que dá a todo crente o mesmo status em Cristo.[40]

O cristianismo protestante puro e simples precisa de uma teologia e de uma prática de reconhecimento. Quem, por exemplo, deveríamos admitir à mesa do Senhor, e que tipo de reconhecimento devemos àqueles com quem partilhamos a comunhão da mesa? Trata-se de uma questão que se torna particularmente urgente quando lidamos com cristãos professantes que não pertencem à nossa igreja ou denominação.

O Novo Testamento dá alguns exemplos marcantes de reconhecimento, dos quais o mais notável é o episódio em que Pedro reconhece que Cornélio, um gentio, não era impuro e havia recebido o Espírito Santo, assim como ele (At 10). O fato de que o Concílio de Jerusalém reconheceu os gentios como parte plena da sociedade de Jesus, sem que para isso tivessem de se circuncidar, é um dos pontos altos do livro de Atos, assim como da história da igreja (At 15). O reconhecimento significa estender a mão direita da comunhão, que é precisamente o que Tiago e outros pilares da igreja de Jerusalém fizeram a Paulo e a Barnabé (Gl 2.9), um sinal tangível de que haviam reconhecido a apostolicidade de sua missão aos gentios.

A unidade da igreja é um conceito complexo. Ela pode se referir à unidade em uma igreja local, à unidade proporcionada por uma denominação e à unidade que existe entre igrejas e denominações. Há também um aspecto do tipo "já, mas não ainda" no tocante à unidade da igreja. A unicidade da igreja é um "já", graças à nossa comunhão em Cristo, mas a situação histórica em terra ainda não alcançou essa realidade. A unidade da igreja, portanto, é a um só tempo indicativa e imperativa: a vocação da igreja, e seu desafio, consiste em se tornar na terra o que é em Cristo, no céu. Isso diz respeito à importância de "discernir o corpo" (cf. 1Co 11.29), que, no contexto, significa provavelmente não apenas discernir a presença espiritual de Cristo na ceia do Senhor, mas também (e mais importante para os propósitos atuais) discernir o corpo — a unidade orgânica — dos que se reúnem em torno da mesa do Senhor. Calvino expressa de forma eloquente esse ponto: "À medida que ele [Cristo] se torna comum a todos, ele também faz de todos nós um nele".[41] Deixamos de discernir o corpo quando deixamos de discernir a verdade do que está em Cristo: a comunhão dos santos. Esse não reconhecimento leva a divisões na igreja, feridas novas no corpo de Cristo. Desunião é, em última análise, não reconhecer a medida plena do corpo único de Cristo.

Concepções de unidade: "uma comunhão de comunhões"

Será que existem recursos especificamente protestantes que possam ajudar as

igrejas a passarem das antigas divisões para a teologia da ceia do Senhor? Como os protestantes podem abraçar a catolicidade, se estão envolvidos em um conflito em torno da interpretação da Bíblia? Devemos esperar uma "comunhão de comunhões"? Um inventário completo de estratégias em torno da questão da unidade da igreja está além do alcance do presente capítulo. O que se segue é apenas uma breve amostra de várias estratégias protestantes para a concepção da unidade e da catolicidade da igreja, especialmente no que diz respeito à relação de uma igreja ou associação de igrejas com outras igrejas, quando há um desacordo de interpretação. A esperança é recuperar exemplos da melhor prática protestante.

John Howard Yoder é um caso interessante: um menonita devotado à causa ecumênica, "um congregacionalista com sensibilidades católicas".[42] É o que transparece com muita clareza em sua coleção de ensaios *The royal priesthood: essays ecclesiological and ecumenical* [O sacerdócio real: ensaios eclesiológicos e ecumênicos], e é aí que encontramos o artigo que nos interessa para os propósitos presentes: "Ligar e desligar".[43] Yoder começa citando Provérbios 27.5,6: "É melhor a repreensão declarada que o amor encoberto. As feridas provocadas por um amigo são boas". Ligar e desligar — a prática da disciplina da igreja — é uma das principais práticas que constituem o que Yoder chama de "política" de Jesus. Na tradição anabatista de Yoder, discipulado significa continuar as práticas que caracterizavam a vida de Jesus.

Ligar e desligar — práticas também conhecidas como admoestação fraterna ou o que os primeiros anabatistas chamavam de "regra de Cristo" — é uma prática essencial da igreja derivada do ensino de Jesus em Mateus 18.15-20 sobre como a igreja deveria lidar com um pecador recalcitrante. Um dos catecismos anabatistas faz a seguinte pergunta: "Que poder têm os que estão na igreja uns sobre os outros?" e responde: "A autoridade da admoestação fraterna".[44] Yoder diz que a capacidade de ligar e desligar constitui um grupo de seguidores de Cristo como uma igreja: "*O processo de ligar e desligar na comunidade local de fé* proporciona o fundamento teológico para a centralidade da igreja local".[45] Onde ligar e desligar não são práticas comuns, a "'igreja' não se acha plenamente presente".[46]

Yoder diz que a unidade das igrejas é um imperativo do evangelho porque torna crível o testemunho da unidade do Pai e do Filho.[47] Conforme observa Stanley Hauerwas, onde não há unidade cristã, "o evangelho simplesmente não é verdadeiro nesse lugar".[48] Yoder diz ainda que a unidade das igrejas é uma implicação da prática da admoestação fraternal. Ele não está interessado no

denominacionalismo: as igrejas locais não são pequenas empresas a serem devoradas por grandes multinacionais. A unidade não é decidida em jatinhos executivos a mais de 10 quilômetros de altura, mas nas trincheiras, na prática fatigante da admoestação fraternal e do perdão, uma prática que, assim como um incêndio na floresta, salta a estrada e as divisões denominacionais.

Haverá conflitos na igreja: Jesus, conforme registrado no Evangelho de Mateus, está apenas sendo realista quando fala da necessidade de confrontar os pecadores e perdoá-los. Yoder afirma essa *realpolitik*: a unidade da igreja não se baseia apenas em acordos, mas também na percepção de que os conflitos não precisam levar à divisão; em vez disso, eles provam a existência de uma comunidade que se reconcilia. Yoder tem consciência da heterogeneidade da sua posição: "Isso dá mais autoridade à igreja do que Roma, confia mais no Espírito Santo do que o pentecostalismo, tem mais respeito pelo indivíduo do que o humanismo e torna os padrões morais mais compulsórios do que o puritanismo".[49]

De acordo com Hauerwas, "catolicidade" talvez seja um termo melhor do que "unidade" para expressar a unicidade da igreja porque não nega a diferença. Catolicidade — nesse contexto, a admoestação fraternal entre igrejas — é "o comprometimento por parte da igreja […] de estar pronta para o desafio, bem como ser desafiada por outras tradições cristãs".[50] O objetivo da troca é determinar se uma igreja é a expressão local fiel da universalidade do evangelho. Catolicidade, segundo essa perspectiva, se torna não apenas uma descrição da igreja, mas uma *virtude eclesial*: uma vontade de interagir com outras tradições eclesiásticas. O que conta é abraçar essa virtude (a catolicidade); importa menos a forma institucional que tais acolhimentos assumem.[51]

Jonathan Leeman distingue a unidade invisível, que une as igrejas que confessam o evangelho, da unidade visível, que caracteriza uma igreja local. O Novo Testamento jamais fala de igrejas que se separam umas das outras no plano denominacional, mas apenas de divisões no âmbito de igrejas locais específicas.[52] Conforme vimos, a igreja local é independente porque tem as chaves do reino: "Ela tem autoridade sobre seus próprios membros e declarações de fé".[53] Embora se trate claramente de um apelo em favor das igrejas independentes, não é licença para cristãos autônomos. Pelo contrário, os crentes devem ser membros batizados das igrejas locais: "Os cristãos não têm autoridade para se declararem representantes de Jesus".[54]

Uma implicação dessa perspectiva de igreja livre é que uma igreja local não se acha atrelada à decisão de outra de "ligar" ou excomungar quem quer que

seja. A segunda igreja, se for sábia, investigará as circunstâncias, mas, no fim das contas, a segunda igreja "tem autoridade própria dada pelas chaves para acolher uma pessoa como membro".[55] Que tipo de catolicidade essa estratégia de igreja livre suscita?

Embora o Novo Testamento desconheça estruturas denominacionais, ele tem muito a dizer sobre estreitos laços de família entre as igrejas locais. "Todas as igrejas de Cristo vos cumprimentam" (Rm 16.16); "As igrejas da Ásia vos cumprimentam" (1Co 16.19). Sabemos também que as igrejas ajudavam umas às outras financeiramente (Rm 15.25,26; 1Co 16.1-3; 2Co 9.12). Há uma espécie de unidade "política" à medida que membros de diferentes embaixadas representam o mesmo reino (e Rei), e há certo grau de responsabilidade corporativa: quando uma igreja dá um testemunho ruim, todas as igrejas da região sofrem igualmente.

A catolicidade congregacionalista requer, em primeiro lugar, que se ore por outras igrejas, especialmente pela igreja local, mas também por outras igrejas no mundo todo. Em segundo lugar, as igrejas podem cooperar em certos ministérios evangélicos, ainda que não possam trabalhar juntas no plantio de igrejas (i.e., se não compartilham da mesma política). Embora Leeman incentive as igrejas locais a aprenderem umas com as outras, inclusive com igrejas do passado, ele não parece ter um lugar para a admoestação fraternal de uma igreja por outra.

Curtis Freeman escreveu seu *Contesting catholicity* [Contestando a catolicidade] para recontar a história batista "como [a história] de uma comunidade de convicções contestadas *dentro* da igreja católica".[56] Freeman argumenta que os primeiros grupos batistas "concebiam as comunidades reunidas como expressões locais e visíveis da igreja universal, e não apenas igrejas independentes ou associações voluntárias".[57] Freeman associa as raízes de um sentido propriamente batista de catolicidade ao clérigo e teólogo William Perkins, segundo o qual a descrição adequada de um protestante é a de um "católico reformado".[58]

Eu disse anteriormente que Martin Bucer pode muito bem ser o santo padroeiro do cristianismo protestante puro e simples. É possível que os fãs de Thomas Cranmer discordem. Cranmer ficou profundamente incomodado com a disputa prolongada entre os reformadores continentais acerca da ceia do Senhor, e se esforçou arduamente para chegar à unidade baseada na Bíblia para essa questão. Já em 1537, ele escreveu a um reformador suíço: "É impossível avaliar quanto essa controvérsia maldita impediu o avanço pleno do evangelho em todo o mundo cristão, e especialmente entre nós".[59]

Cranmer convidou alguns reformadores continentais para que fossem à

Inglaterra tratar do assunto e elaborar uma forma de doutrina que fosse a um só tempo bíblica e uma expressão do que havia em comum entre eles. Calvino era totalmente a favor: “No que me toca, se eu puder ser útil em alguma coisa, não hesitarei em cruzar dez mares, se necessário for, para tratar desse assunto”.[60] Cranmer escreveu também a Melâncton em 1552, citando o exemplo do Concílio de Jerusalém e insistindo com ele para que fosse, pois “é verdadeiramente doloroso que o sacramento da unidade tenha se tornado, pela malícia do demônio, foco de desacordo e (por assim dizer) pomo de discórdia”.[61] Infelizmente, o Congresso Continental das Igrejas Protestantes de Cranmer jamais se realizou.

Contudo, John Woodhouse nos traz acertadamente à lembrança que a unidade da igreja, a comunhão assentada nas regiões celestiais com Cristo, não está ameaçada, porque o Senhor construiu sua igreja e “as portas do inferno não prevalecerão contra ela” (Mt 16.18). Não devemos imaginar que o corpo uno de Cristo se refira a uma organização mundial — um complexo institucional eclesiástico — como se a unidade fosse algo que pudesse ser engendrado politicamente. O Novo Testamento se concentra nas divisões *dentro* das igrejas, e não entre elas. Às vezes, se uma igreja local está preocupada demais com a preservação da paz denominacional, ela corre o risco de ser infiel ao evangelho. A unidade do Espírito triunfa sobre a unidade da engenhosidade humana.[62]

Woodhouse segue aqui a hipótese de Knox-Robinson —a proposição segundo a qual, quando o Novo Testamento fala de *ekklēsia*, ele se refere a um ajuntamento local ou celestial (com ênfase na atividade ou realidade do ajuntamento). De acordo com D. Broughton Knox e Donald Robinson, não há evidência alguma de um “terceiro lugar”, uma entidade eclesial terrena maior do que uma igreja local. A igreja local ocupa claramente boa parte da atenção dos autores do Novo Testamento. A Bíblia não prescreve entidades semelhantes a denominações, mas também não as proíbe. Knox e Robinson enfatizam de maneira especial a igreja celestial. O Cristo ressuscitado está no céu, e é a igreja celestial que está em Cristo. Contudo, não nos esqueçamos da promessa de Jesus de estar com seus seguidores “onde dois ou três estiverem reunidos” na terra em seu nome (Mt 18.20).

Onde está a autoridade de acordo com essa perspectiva? Conforme vimos, a igreja é governada pela Palavra de Deus somente. Além disso, não há outra igreja, senão a que é identificada nos ajuntamentos locais. A igreja local é, portanto, autônoma, porque responde diretamente à Palavra de Deus somente: “Não há autoridade institucional sobre a igreja local, assim como não há

nenhuma realidade eclesial além da igreja local”.[63] De fato, talvez não seja exagero descrever a perspectiva de Knox-Robinson com os termos do *sola ecclesia*: a *igreja local somente* tem o direito de conduzir seus assuntos particulares, diferentemente de situações em que as igrejas locais não passam de pequenas engrenagens nas grandes rodas denominacionais.

Há muito o que admirar nessa perspectiva, especialmente quando nos lembramos das pressões para nos conformarmos à política denominacional ou para aderirmos ao movimento ecumênico em busca do ideal da unidade universal visível. Contudo, talvez questionemos de que maneira o texto de Atos 9.31 se encaixa no cenário bíblico-teológico: “A igreja desfrutava de paz em toda a Judeia, Galileia e Samaria, sendo edificada”. Em algumas traduções lemos “as igrejas” (no plural), e é esse texto que encontramos no *Textus Receptus* (“texto recebido” — o texto grego no qual a maior parte das traduções da era da Reforma se baseia), mas, significativamente, isso ocorre *somente* no *Textus Receptus*. Será que, no fim das contas, há respaldo bíblico para a ideia de uma igreja translocal e visível?[64]

Catolicidade do protestantismo puro e simples: as muitas igrejas

Quando confrontado com a diversidade teológica, o primeiro reflexo do protestante puro e simples é apelar à autoridade suprema da Escritura, o princípio formal da Reforma. Seu segundo reflexo, porém, é consultar a tradição, a substância católica da Reforma. A tradição católica apresenta uma riqueza de recursos, a riqueza combinada de inúmeras nações santas. Pense nisto: os sermões, comentários e teologias de hoje farão parte amanhã dos anais da tradição da igreja.

Resisti inicialmente, mas, depois, concordei, relutante, com a observação de Richard Muller de que, tão logo um teólogo publica uma obra de teologia sistemática, ela se torna teologia *histórica*. Na circunstância improvável de que futuros historiadores da igreja venham a se debruçar sobre o que escrevi, eles verão sem dúvida alguma como meu pensamento foi modelado não apenas pelo texto bíblico, mas também pelas tendências, controvérsias e conversas em andamento na época em que eu estava escrevendo. Sempre foi assim. Isso não é algo de que devemos nos queixar: Deus nos criou finitos e disse que estava “muito bom”. É bom também para o intérprete bíblico que ele não esteja só, preso à sua cultura e época. Nossa leitura da Bíblia fica melhor quando nos apoiamos nos ombros de gigantes — e também quando estamos abertos ao que pessoas de menor estatura, de outros contextos culturais, veem no texto. Em

termos bem simples: os melhores protestantes são os protestantes católicos — pessoas centradas no evangelho, mas também alertas ao modo como o evangelho tem sido recebido fielmente nas culturas e nos séculos.

"Catolicidade" (do gr. *kata* + *holos*, "de acordo com o todo") é a qualidade de ter um escopo abrangente. Como tal, compreende um aspecto de *puro e simples*, embora *puro e simples* seja igualmente apostólico porque centrado no evangelho. Ser protestante é se fixar no evangelho; ser católico é estar atento ao alcance da recepção ampla do evangelho. Um protestante puro e simples como Martin Bucer foi muito além da segunda milha em suas tentativas de unificar os reformadores (seu biógrafo tem uma seção sobre "estradas" e calcula que tenha viajado milhares de quilômetros só para impedir que as negociações estagnassem).[65] Também devemos viajar, deixar Bucer na Estrasburgo do século 16, e seguir em direção a cidades protestantes mais recentes. Porque há um remanescente de cristãos protestantes puros que permanece.

MERCERSBURG: CATOLICIDADE PROTESTANTE

Philip Schaff deixou a Europa em 1843 para se tornar professor de história da arte no Seminário Teológico Reformado de Mercersburg, na Pensilvânia. Seu discurso inaugural, *O princípio do protestantismo*, é considerado "um dos eventos mais importantes da história da igreja nos Estados Unidos".[66] Schaff chegou aos Estados Unidos num momento de inquietação na história da igreja americana, quando as denominações protestantes coexistiam com uma infinidade de novas igrejas, muitas delas independentes, que haviam emergido durante décadas de reavivamento espiritual. Schaff falou contra o subjetivismo e o sectarismo, argumentando que a Reforma — o que inclui, por implicação, os *solas* — era o desdobramento da verdadeira catolicidade.[67]

Entendemos melhor Schaff quando vemos que, para ele, o princípio protestante é o princípio "católico reformado".[68] Retomando e corrigindo a metáfora de Alister McGrath: o protestantismo não é um vírus que divide e ataca o corpo; ele é o anticorpo que ataca as infecções do corpo (e.g., o catolicismo romano do final da baixa Idade Média).[69] Schaff rejeita a caricatura da Reforma como um evento que libertou as pessoas da autoridade da igreja e promoveu o "juízo particular do trono papal".[70] Pelo contrário, a Reforma foi o processo curativo que restaurou a saúde e a unidade orgânica do corpo de Cristo, precisamente porque recuperou a saúde da tradição católica.

Schaff foi um historiador da igreja. Sem dúvida, um pós-moderno radical que hoje ouça Schaff, animado por uma hermenêutica da suspeita, talvez pense: "*É*

claro que ele dá um lugar de honra à história da igreja". A verdade, naturalmente, pode ser o oposto: talvez ele tenha se tornado historiador da igreja *porque* achou que a tradição católica fosse extremamente importante. Seja como for, ele estava convencido de que a falta de respeito pela história da igreja e a preocupação com a interpretação da Bíblia pelas comunidades resultavam em menosprezo à liderança do Espírito que conduz toda a igreja à verdade, ao longo do tempo.[71] Essa atitude míope é menos do que escrupulosa epistemicamente. Negligenciar a história do efeito do Espírito nos leva apenas a um protestantismo abreviado, ao passo que o protestantismo verdadeiro, aquele representado pelos reformadores, é um protestantismo católico. Lembremos que Schaff estava reagindo à sua situação histórica: em sua época, o problema não era a existência de um excesso de autoridade, e sim o fato de haver muito pouca, razão pela qual ele e seu colega John Nevin queriam recuperar a doutrina da igreja.[72]

Nevin queria recuperar a alta estima que Calvino tinha pela igreja como meio externo pelo qual Deus nos educa na sociedade de Cristo: "O individualismo sem a igreja é tão pouco confiável quanto o eclesiasticismo sem a experiência individual".[73] Nevin encontrou em Calvino uma alternativa para a subjetividade religiosa que assolava os Estados Unidos em meados do século 19.[74]

Leuenberg: ecumenicidade protestante

O que aconteceu ao protestantismo na Europa? Sabemos das divisões, mas, em 1973, as igrejas da Reforma na Europa chegaram a um novo consenso pelo Acordo de Leuenberg, reafirmando a mediação exclusiva de Cristo no cerne das Escrituras e que a "mensagem de justificação como mensagem da livre graça de Deus é a medida de toda a pregação da igreja".[75] Ao consentir com o acordo, as igrejas articularam um entendimento comum do evangelho e declararam sua comunhão umas com as outras. No contexto do acordo, comunhão com a igreja significava "que com base no consenso pelo qual haviam chegado a seu entendimento do evangelho, as igrejas de diferentes posições confessionais concediam umas às outras comunhão na palavra e no sacramento e se esforçavam em prol da maior cooperação possível no testemunho e no serviço ao mundo".[76] A esperança era que essa unanimidade em relação à doutrina não seria *precondição* da comunhão da igreja, mas *consequência* esperada.

Até hoje, mais de uma centena de denominações protestantes assinaram o Acordo de Leuenberg e são agora conhecidas como Comunidade das Igrejas Protestantes na Europa (CPCE, na sigla em inglês). O acordo opera com base na distinção entre o fundamento da igreja (fé) e seu modelo organizacional (ordem).

Com relação ao fundamento, há o entendimento comum (um "consenso mínimo") de que o evangelho é "a ação justificadora do Deus triúno".[77] Quanto ao modelo, o acordo reconhece que a igreja assumiu várias formas históricas, mas conclui que elas não devem ser impedimento para a comunhão. Todas as igrejas concordam que o ministério da Palavra na proclamação, instrução e cuidado pastoral "depende sempre do sacerdócio universal da igreja e deve servi-lo".[78] Não é necessária nenhuma forma específica de supervisão (*episkopē*): "Tais diferenças de estruturas da igreja não impedem que haja 'comunhão na igreja'".[79]

As igrejas podem *reconhecer* mutuamente umas às outras e desse modo estabelecer a comunhão, "se houver acordo entre elas acerca do entendimento do evangelho".[80] A forma e a estrutura específicas do ministério "pertencem à esfera da legítima diversidade condicionada histórica e localmente".[81] As diferenças em torno da ceia do Senhor, embora importantes, não são mais consideradas impeditivas para a plena comunhão. A Comunidade das Igrejas Protestantes na Europa pratica a "diversidade reconciliada". Portanto, onde quer que a igreja apresente as marcas da verdadeira igreja, ela deve ser reconhecida como parte da igreja una, santa, católica e apostólica e, se necessário, "isso se fará unilateralmente".[82]

Nem todas as igrejas assinaram o acordo. Por exemplo, a igreja evangélica luterana da Finlândia rejeitou o acordo por motivos teológicos, isto é, o consenso em torno do evangelho e o conceito fundamental de "comunhão eclesiástica" seriam vagos demais e continuam abertos a inúmeras interpretações equivocadas.[83] Chama a atenção (e até irônico) o fato de que o problema mais difícil mencionado seja a formulação da doutrina da ceia do Senhor, que deixou insatisfeitos os luteranos finlandeses.

UNIDADE ECLESIAL E DIVERSIDADE: RUMO A QUAL CATOLICIDADE?

Mercersburg e Leuenberg representam duas perspectivas protestantes de catolicidade, uma delas um protestantismo católico; a outra, um ecumenismo protestante. Aqui tenho de me posicionar: uma catolicidade que não esteja firmemente ancorada na apostolicidade — no testemunho revestido de autoridade da Escritura, no tocante ao evangelho de Jesus Cristo — corre o risco de atingir uma unidade ecumênica ou organizacional, e não uma unidade evangélica ou orgânica em Cristo. A pergunta persiste: Como poderão as igrejas tornar visível sua unidade orgânica em Cristo? Se os cristãos devem, tanto quanto possível, viver em paz com os demais (Rm 12.18), quanto mais as igrejas

locais devem se esforçar para viver bem com as demais? Concordo com Oliver O'Donovan: "A comunhão universal" dos cristãos "na verdade do evangelho não se tornará realidade negando-se as tradições denominacionais, mas tão somente pela apropriação crítica e por seu compartilhamento".[84] Passo a considerar agora algumas estratégias para que isso seja possível.

O livro de David Buschart, *Exploring Protestant traditions: an invitation to theological hospitality* [Explorando tradições protestantes: um convite à hospitalidade teológica] adota "o humilde reconhecimento de que todas as tradições do cristianismo apresentam uma mistura de verdade e de erro, sabedoria e fragilidade".[85] "Humilde" e "reconhecimento" são termos operacionais, e Buschart faz justiça a eles no epílogo, onde reconhece sua própria tradição (reformada) e, em seguida, diz como se sentiu confrontado ao ouvir cada uma das demais tradições (além da reformada, ele discute a teologia luterana, anabatista, anglicana, batista, wesleyana, dispensacionalista e pentecostal).

Buschart não defende a minimização das diferenças e tampouco uma estratégia do tipo "ou isto ou aquilo", e sim uma atitude do tipo "tanto isto quanto aquilo": "Será possível alguém fazer parte de uma tradição e ao mesmo tempo estar junto de outros cristãos fora dessa tradição? Essa maneira "tanto isto quanto aquilo" de pensar a igreja não só é possível, como também, conforme defendo, é a perspectiva certa, mais realista e construtiva".[86] Como isso é possível? É possível se compreendermos que nem todas as diferenças devem levar necessariamente a divisões.[87] Lembre-se do que disse Hauerwas: a catolicidade diz respeito ao que permite a uma assembleia reunida "recusar-se a permitir que divisões mundanas interfiram em sua relação com outras".[88] Na igreja deve haver tanto unidade quanto diversidade. Ontologicamente, a igreja *é* uma, em Cristo, mesmo que do ponto de vista organizacional não seja. Contudo, faz parte da missão da igreja se tornar mais plenamente (e visivelmente) o que é em Cristo: unida, uma. Reiteramos que são a Palavra e o Espírito que fazem da igreja uma em Cristo; a unidade não é alcançada por meio de fórmulas teológicas ou pela política, embora elas possam ajudar a tornar mais visível a unidade que temos em Cristo. O sinal revelador da unidade cristã é nosso amor por Cristo e uns pelos outros em Cristo (cf. Jo 13.34,35), "e não o consenso em todos os aspectos teológicos".[89]

Examinaremos agora outras maneiras de cumprir a promessa da estratégia "tanto isto quanto aquilo" na abordagem das tradições da igreja.

Hospitalidade protestante pura e simples: perspectivas de comunhão

Comparei, na Introdução, o cristianismo protestante puro e simples a uma festa de quarteirão e a um sistema de vigilância comunitária. Quem foi criado em uma tradição confessional específica mora em uma das casas do Caminho do Evangelho. Aqui, bons vizinhos não erguem cercas, especialmente quando a cerca é erguida em torno da mesa do Senhor, impedindo a comunhão à mesa. A regra de ouro das tradições confessionais é a prática da hospitalidade, visitar o vizinho e convidá-lo para a ceia (do Senhor). As tradições protestantes deveriam ser lares hospitaleiros, e não fortalezas inexpugnáveis (pelo menos não em relação umas às outras). É possível ter comunhão com os vizinhos sem trair nossa identidade. Seguem algumas sugestões em apoio à hospitalidade teológica protestante pura e simples.

Ranking dogmático: a chave para a unidade na diferença?

"*Ranking* dogmático" é a ideia segundo a qual as doutrinas não são todas criadas iguais. A premissa básica dessa maneira de pensar sobre teologia é que nem toda doutrina é essencial à fé. Sugiro que a estrutura da classificação dogmática pode ser útil na negociação do conflito interpretativo entre as igrejas protestantes. Não posso analisar todas as doutrinas aqui. Acredito que seja suficiente apresentar um esboço da estrutura e alguns exemplos.[90]

Algumas doutrinas estão mais próximas dos eventos fundamentais que constituem a história da salvação, de modo que, se as perdermos, a história não será a mesma. As doutrinas que são essenciais à história do evangelho, portanto, ocupam uma posição no *ranking* que outras não essenciais não podem ocupar. Nessas doutrinas essenciais é preciso que haja unidade. Temos uma indicação de quais são essas doutrinas essenciais nas Epístolas Pastorais, onde temos afirmações confiáveis (1Tm 1.15; 3.1; 4.9,10; 2Tm 2.11-13; Tt 3.4-8), fórmulas prototípicas do credo (1Tm 1.17; 2.5; 3.16; 6.15,16; Tt 2.11-15), advertências sobre falsos ensinamentos (1Tm 1.8-11; 4.1-3; 2Tm 2.18; Tt 1.16) e exortações para preservação da sã doutrina (1Tm 1.8-10; 2.8; 2Tm 3.14-17). Encontramos ajuda semelhante em 1João, onde fortes advertências contra o Anticristo ("que nega o Pai e o Filho", 1Jo 2.22) assinalam a centralidade da encarnação (i.e., a confissão de "que Jesus Cristo veio em carne", 1Jo 4.2). Se Deus não se tornou humano, o evangelho está fatalmente comprometido.

Essas doutrinas de primeiro nível são "dogmas": formulações da verdade bíblica revelada que são fonte de autoridade para a igreja toda.[91] Vimos que a tradição não é uma segunda fonte de revelação, e sim o testemunho coletivo do

significado e das implicações da Bíblia. As declarações dogmáticas espelham a mente da igreja no que diz respeito à mente das Escrituras. Não foi por acidente que a doutrina da Trindade foi o primeiro dogma em torno do qual a comunidade de santos chegou a um consenso no Concílio de Niceia (325). Quando observamos atentamente o Jesus da Bíblia, chegamos necessariamente à Trindade, uma vez que as boas-novas no âmago do cristianismo dizem respeito ao que o Pai fez no Filho, por meio do Espírito, para acolher pessoas de todas as raças, tribos e classes em sua família, como filhos adotivos. O fato de que há um Deus em três Pessoas é um ensinamento fundamental porque identifica as principais Pessoas da história do evangelho. Diferir nesse primeiro nível é discordar do próprio evangelho. As doutrinas de primeiro nível dizem respeito ao que o apóstolo Paulo diz ser "primordial" (1Co 15.3), a saber, doutrinas como a da ressurreição física de Jesus (1Co 15.4), sem a qual a história do evangelho perde sua integridade. Com relação ao que essas doutrinas de primeiro nível se referem e quantas há, a catolicidade aqui é um critério útil. Em termos bem simples: as doutrinas de primeiro nível são doutrinas católicas — o que todo seguidor de Jesus, em qualquer lugar e em todas as eras, deve crer para preservar a inteligibilidade do evangelho e a comunhão dos santos.

Desacordos em torno das doutrinas de segundo nível não desqualificam a pessoa, impedindo que participe da comunhão dos santos, mas podem levar à busca de caminhos diferentes. Paulo e Barnabé seguiram caminhos distintos em busca de ministérios distintos, embora ambos continuassem a ministrar Cristo. Paulo e Barnabé são o prenúncio do que aconteceria durante a Reforma, quando protestantes de diferentes regiões — sul da Alemanha, Suíça etc. — decidiram seguir caminhos separados. Por exemplo, no que diz respeito à ceia do Senhor. Sim, havia diferenças doutrinárias que tendiam a ser diferenças sobre ambiguidades e coisas incidentais na história do evangelho (e.g., a natureza precisa da presença de Cristo no pão e no vinho), e não a história propriamente dita. Enquanto as doutrinas de primeiro nível respondem a perguntas da esfera do "quem" e do "que" no evangelho (e.g., quem é Jesus? O que aconteceu depois que ele morreu?), as doutrinas de segundo nível respondem a perguntas da esfera do "como" ou "de que modo" (e.g., como a morte de Jesus na cruz salva os pecadores? De que modo o pão e o vinho são o corpo e o sangue de Jesus?).

Por fim, as doutrinas de terceiro nível, embora importantes, não são consideradas imprescindíveis, isto é, não é preciso que todos as afirmem, nem sequer na mesma tradição confessional ou denominação. Há áreas nas quais

pode haver uma diversidade legítima de opiniões, até mesmo na igreja local. Com frequência, tais doutrinas respondem a indagações que o texto bíblico deixa de certo modo abertas (e.g., quando Jesus voltará? Seu retorno será precedido ou seguido da tribulação da igreja?). Tais diferenças não impedem nem a comunhão à mesa nem a colaboração no ministério. Em termos bem simples: as doutrinas de terceiro nível têm um grau menor de catolicidade.

Conversa em torno da mesa: debate teológico

O tempo é um dom de Deus para a igreja — uma oportunidade de crescimento e missão. Demorou para que os discípulos de Jesus percebessem quem ele era ("Agora não compreendes o que eu faço, mas depois entenderás", Jo 13.7). Assim como os discípulos no caminho de Emaús, que "iam comentando tudo o que havia acontecido [a Jesus em Jerusalém]" (Lc 24.14), os cristãos vêm conversando entre si há séculos, embora nem sempre amigavelmente. Conversar pode ser uma coisa ameaçadora, principalmente se as pessoas sentem que seus pontos de vista mais caros estão em risco. A diferença em si, quer grande, quer pequena, pode muitas vezes ser entendida como um ameaça.

Por que cristãos que concordam com o *sola Scriptura* diferem em relação ao que a Bíblia quer dizer? Há vários fatores, menos razões do que racionalizações. Em primeiro lugar, é mais fácil discordar do que concordar. O acordo requer um ouvir paciente e tempo. É mais cômodo simplesmente categorizar outros como cristãos "errados". Esses atalhos mentais nos permitem fazer julgamentos rápidos, mas colocar rótulos não faz justiça aos demais.[92] Não devemos também negligenciar a possibilidade de que Satanás, o acusador, esteja à espreita para explorar toda diferença de opinião, aproveitando-se para transformar toda diferença em desculpa para provocar divisões na igreja. Cristãos protestantes puros devem ter em mente, porém, que nem todas as diferenças devem necessariamente levar à divisão. De fato, algumas diferenças podem ser divinas, previstas por Deus para o enriquecimento da igreja.

Acho impressionante o paralelo entre o relato de Lucas sobre o crescimento do evangelho, o relato de Andrew Walls sobre o entendimento da igreja a respeito de Cristo crescendo através do processo de missão transcultural e de traduções, e as ideias de Mikhail Bakhtin sobre a importância do diálogo para a compreensão textual.[93] Em um diálogo genuíno, nenhum dos parceiros é absorvido pelo outro (Bakhtin resiste ao conceito de "fusão" de horizontes de Gadamer exatamente por isso). Pelo contrário, cada um, num diálogo verdadeiro, permanece "fora" do outro. O *insight* básico de Bakhtin é que os intérpretes, aos

poucos, se dão conta do "possível significado" de um texto por meio do diálogo com os que têm outra leitura. O diálogo não acrescenta novo significado ao texto, mas, como consequência das diferentes perspectivas, cada um dos envolvidos descobre alguma coisa no texto que não havia observado anteriormente. Sem essa "exterioridade" (i.e., sem uma perspectiva *diferente*), as pessoas veem menos, e não mais. A leitura feita solitariamente aprisiona o texto dentro do momento cultural da pessoa ou em seu horizonte histórico — é receita de visão interpretativa parcial. Esses pontos situam as diferenças protestantes sob uma nova luz interessante.

O diálogo leva tempo. Os intérpretes precisam se precaver para não encurralar ou prender o texto na época em que foi escrito (nesse caso, ele não terá como falar conosco) ou na nossa (porque, então, só ouviremos a nós mesmos). Encurralar o texto ou o leitor no passado ou no presente é cair presa do "tempo restrito". Lucas-Atos nos apresenta um contraexemplo: à medida que a Palavra de Deus se lança em sua missão comunicativa a caminho de Roma, ela "cresce" com o tempo (At 6.7; 12.24; 19.20). O cânon, evidentemente, está encerrado, mas não o processo de maior entendimento por parte da igreja. O entendimento da Palavra de Deus cresce quando as pessoas entram num diálogo a respeito dela com outros, do passado e do presente, e não quando repetem simplesmente o que ela diz. Esse tipo de diálogo — que explora o possível significado do texto — leva tempo, um "grande tempo", conforme diz Bakhtin. Há um único evangelho, mas que assume muitas vozes de várias épocas e lugares e, talvez, até mesmo tradições confessionais distintas, para com isso materializar e abranger plenamente seu significado.

A ideia bakhtiniana de compreensão do possível significado de um texto por meio do diálogo com "gente de fora" que o lê de maneira diferente corrobora não apenas o conciliarismo protestante, mas também as reuniões semanais das *congrégations* genebrinas, igualmente chamadas de *conférences des Écritures* (debates da Escritura).[94] Ela também nos ajuda a ver como as diferenças denominacionais podem funcionar para o bem católico — para o bem do "entendimento maior". O diálogo tem a vantagem de resistir às resoluções prematuras de questões complexas. Ele pode ser até mesmo um meio de santificação e de transformação, à medida que permite aos indivíduos e às igrejas a oportunidade de crescer nas virtudes do diálogo e da interpretação. Contudo, o ponto básico é que o diálogo com outras denominações possibilita um tipo de "exterioridade" católica — isto é, uma perspectiva das nossas tradições confessionais ou de igrejas independentes. Na verdade, podemos

compreender a confissão da igreja como uma afirmação do que uma denominação diferente da nossa viu na Escritura. Karl Barth tinha algo parecido em mente quando descreveu uma confissão reformada de fé como "a apresentação formulada de forma espontânea e pública, na igreja cristã em geral, de uma perspectiva da revelação de Deus em Jesus Cristo concedida provisoriamente e atestada na Santa Escritura exclusivamente por uma comunidade cristã geograficamente circunscrita".[95]

É interessante observar que Walls usa uma linguagem praticamente idêntica à de Bakhtin para descrever o processo de entendimento do evangelho. "Precisamos da visão uns dos outros para corrigir, ampliar e dar nitidez à nossa. Somente juntos somos completos em Cristo."[96] O que começa como visão local (e.g., a ênfase de Niceia no *homoousios*) pode florescer em verdades católicas. A ideia de que precisamos de outros para nos corrigir é apenas uma variação do tema da admoestação fraternal. Estamos aqui muito distantes da acusação de que a Reforma dá lugar à autonomia do indivíduo e à anarquia. Pelo contrário, o diálogo requer que nos tornemos o tipo de pessoa capaz de aceitar a correção: interlocutores humildes e pacientes. Leva um "grande tempo" para a igreja atingir um "grande entendimento" da história mais espetacular já contada. O cristianismo protestante puro e simples proporciona uma forma de pensar sobre a eclesiologia que incentiva várias igrejas e denominações a continuarem conversando, tanto com o objetivo de resolver as diferenças que impedem a comunhão quanto para o avanço em direção a uma compreensão amadurecida acerca da sabedoria que está em Cristo.

O DOM DA PAZ: SUPERANDO A CONTROVÉRSIA

Não é à toa que, na liturgia anglicana do sacramento, os membros da igreja cumprimentam uns aos outros com o sinal de paz, pouco antes da celebração da eucaristia: "a paz de Cristo". Não é também desprezível o fato de que John Webster formule sua discussão da controvérsia teológica por meio de um debate sobre a paz da vida de Deus, uma paz que se desvela no decorrer da economia da redenção, e uma paz pela qual a igreja se une para pôr em prática.[97]

Jesus pregou a paz (Ef 2.17), instituiu a paz por meio do sangue da sua cruz (Cl 1.20) e saudou os discípulos depois que ressuscitou, dizendo: "Paz seja convosco" (Jo 20.19). Paulo exorta os colossenses: "A paz de Cristo, para a qual também fostes chamados em um só corpo, domine em vossos corações, e sede agradecidos" (Cl 3.15). Assim como a igreja é um meio externo pelo qual Deus nos mantém na sociedade de Cristo (Calvino), a teologia pode servir como

auxílio da criatura para a manutenção da paz, à medida que ouve e dá atenção ao evangelho corretamente. O cristão também é finito e não sabe de tudo de uma vez só: “O alcance do evangelho deve ser aprendido com o tempo e mediante um trabalho intelectual cooperativo”.[98]

John Owen diz que os dons de entendimento do evangelho devem ser comunicados, e não acumulados. Seu *Discourse concerning Evangelical love, church peace and unity* [Discurso sobre o amor evangélico, paz e unidade na igreja] (1672) é uma tentativa séria de lidar com a discordância teológica, já que ela milita contra a paz da igreja e a glória de Deus.[99] Webster concorda e exorta os teólogos a que se envolvam na controvérsia, mas não como faz o mundo, e sim com o propósito de mútua edificação, e propõe algumas regras para fazê-lo. O debate teológico deve (1) se situar dentro da comunhão dos santos e ter como objetivo o aprofundamento da comunhão; (2) engrandecer a verdade do evangelho; (3) atentar para a catolicidade da confissão cristã; e (4) confiar no poder iluminador do Espírito unindo a igreja por intermédio da Escritura.[100]

Soli Deo gloria **para a Bíblia, para a igreja e para a autoridade interpretativa**

Nossa análise da autoridade das comunidades interpretativas depois de Babel está próxima do fim. Vimos a atração inicial de ter um magistério que julgue entre interpretações rivais, mas não foi esse o caminho que busquei. Concluí que a catolicidade romana não é suficientemente católica; que a visão da tradição católica romana parte da tradição da igreja; que a unidade da igreja não é função da organização institucional; e que o sacerdócio não está restrito a uma classe de cristãos, mas é privilégio universal e responsabilidade de todo crente “em Cristo”.

De uma perspectiva mais positiva, situei a questão da autoridade das comunidades interpretativas no âmbito de uma estrutura (a economia trina) dogmática bíblico-teológica, e defendi que a unidade e a catolicidade são uma criação da Palavra e do Espírito, que juntos ministram o evangelho. Por fim, sugeri algumas formas pelas quais as igrejas protestantes podem negociar seus desacordos interpretativos e, no final, se beneficiarem deles. Portanto, estamos agora mais bem posicionados para ver por que o cristianismo protestante puro e simples leva não à anarquia, mas à pacífica unidade na diversidade, ainda que muitas vezes não falte uma dose de emoção. Para isso, apresento quatro teses finais.

17. O cristianismo protestante puro e simples, longe de encorajar a autonomia e a anarquia interpretativa, conclama os intérpretes a se juntarem a outros cidadãos do evangelho como membros de um sacerdócio real e embaixada local do reino de Cristo, para assim representarem publicamente o governo divino.

O centro do cristianismo protestante puro e simples é o evangelho, porém sua circunferência é a catolicidade. “Católico” qualifica “protestante”: a palavra de Deus na Escritura reúne a igreja, e “catolicidade” aponta para o alcance da recepção do evangelho. Qualificar de católico o protestantismo é impedir que uma recepção particular do evangelho domine sobre as demais e insistir para que toda recepção particular dele esteja aberta ao enriquecimento e, se necessário, à correção de outras embaixadas do evangelho. A catolicidade ajuda a lidar com o problema do pluralismo interpretativo generalizado, combatendo-o com uma unidade interpretativa abrangente — pelo menos no que diz respeito à economia do evangelho.

18. O cristianismo protestante puro e simples é uma confederação de nações santas (igrejas locais), unidas por uma única constituição e dedicadas à Reforma e à renovação por meio de uma releitura contínua da Escritura.

O *sola ecclesia* pode não ter sido um dos *solas* oficiais da Reforma, mas juntos eles implicam um entendimento protestante puro e simples da igreja: pela graça somente a igreja é uma nação eleita; pela fé somente ela é uma criatura da Palavra; de acordo com a Escritura somente a igreja rege sua vida e pensamento; em Cristo somente a igreja se constitui em sacerdócio real; para a glória de Deus somente a igreja, como nação santa, acumula sua riqueza — sua adoração, sabedoria e testemunho do Deus do evangelho.

Todas as nações santas — todas as igrejas locais — estão sob o domínio da Palavra de Deus. A igreja submete seu julgamento à correção da Escritura, comparando todas as passagens relevantes a respeito de dado tópico e interpretando-as de tal modo que não haja contradições substanciais: “Como toda regra, essa também poderá ser mal aplicada, mas […] há uma cláusula constitucional que permite a correção por meio de um modelo objetivo. Isso é notável”.[101] A Palavra de Deus nos orienta, mostrando como todos, em toda parte e em todos os tempos e lugares, têm um papel a desempenhar para a

glorificação de Deus (amando uns aos outros para a sua glória).

19. O gênio do cristianismo protestante puro e simples é sua forma peculiar de conversa (i.e., seu "debate" discursivo), gerada e governada pela Escritura e guiada por um conciliarismo convicto que une diversas igrejas em uma comunhão transdenominacional.

Comecei refletindo sobre a Reforma e seu impacto sobre a Europa ocidental — o que McGrath chamou de "a ideia perigosa do cristianismo". Mais recentemente, George Steiner se debruçou sobre a seguinte questão: se a Europa ainda era, ou não, uma boa ideia. Steiner, um humanista, está basicamente interessado na cultura ocidental, em cujo âmago encontram-se os clássicos literários. Ser professor, disse ele, "é convidar outros ao significado".[102] O que restou da glória que foi um dia a Europa, depois da degradação aviltante por que passou? Steiner admite que a ideia de Europa pode ter chegado ao fim (há quem diga algo parecido em relação ao protestantismo). Ele está ciente de que o continente produziu tantos grandes poetas quanto ditadores terríveis, obras clássicas de arte e guerras de limpeza étnica. O "ideal do uníssono" é inegável (Steiner escreveu antes da recente crise da dívida grega). Contudo, ele identifica o verdadeiro gênio da Europa com o que William Blake chamou de "a santidade do pormenor mínimo": "Trata-se de uma diversidade linguística, cultural e social, de um mosaico pródigo que muitas vezes transforma uma distância trivial de 20 quilômetros em uma divisão entre mundos".[103]

O gênio do cristianismo protestante puro e simples, de igual modo, é sua grande unidade na diversidade, uma ideia de igrejas de muitas tradições reunidas em torno da mesa do Senhor para compartilhar seu entendimento acerca de sua pessoa e obra, num diálogo mutuamente enriquecedor — uma conversa à mesa — que conduz a igreja à maturidade até que nosso conhecimento e sabedoria cheguem "à medida da estatura da plenitude de Cristo" (Ef 4.13).

20. A glória do cristianismo protestante puro e simples é o debate e a comunhão das nações santas, uma dádiva que glorifica a Deus ao engrandecer Jesus Cristo.

Em Apocalipse 21, os reis levam sua "glória" a Cristo, que reina na nova Jerusalém (21.24). Há uma alusão aqui à "riqueza das nações" que, segundo a profecia de Isaías, seria levada por reis como tributo (60.5,11), e até mesmo

comida (61.6).[104] “Tributo”, além de se referir ao pagamento periódico devido a um soberano, pode se referir a uma declaração cujo propósito é mostrar gratidão, respeito ou adoração. “Dizei a Deus: Como as tuas obras são grandiosas!” (Sl 66.3). Essa é a essência do louvor: *dizer a Deus o que Deus é*. Dar louvores é primo-irmão do fazer teológico, o projeto de dizer quem Deus é e o que o Deus triúno está fazendo em Jesus Cristo.

A riqueza das nações santas é a totalidade da doxologia e da dogmática. A igreja glorifica a Deus quando as igrejas locais partilham suas interpretações bíblicas e suas reflexões doutrinárias umas com as outras, especialmente quando isso é feito no contexto mais amplo da comunhão à mesa. “Ó profundidade da riqueza, da sabedoria e do conhecimento de Deus!” (Rm 11.33). A igreja glorifica a Deus quando as famílias levam para a mesa sua riqueza — seus respectivos entendimentos do evangelho e a medida de Cristo. A conversa em torno da mesa e a comunhão que ali se dá deveriam ser a norma do Caminho do Evangelho. Embora algumas casas protestantes não estejam em condições tão boas quanto outras, todas se beneficiam ao demonstrarem hospitalidade e cuidado com o próximo.

A riqueza das nações santas é o mistério de Jesus Cristo celebrado na ceia do Senhor, na mesa da comunhão: um corpo partido por todos os crentes; um corpo do qual todo crente faz parte. A mesa do Senhor não deve mais ser um lugar de divisão; antes, deve ser um lugar de celebração — celebração da unidade e da catolicidade do evangelho. Afinal de contas, os lares protestantes fiéis se verão um dia sentados, não à volta de uma mesa de debates, ou mesmo de uma mesa de comunhão, mas em torno de uma mesa na qual se acha disposta a ceia das bodas do Cordeiro (Ap 19.9). A igreja começa e termina no louvor coletivo e na comunhão à mesa, na união e na comunhão, em que os membros partilham da riqueza do conhecimento de Deus uns com os outros, para a glória eterna de Deus.

---

1 Eastwood, *The priesthood of all believers: an examination of the doctrine from the Reformation to the present day* (London: Epworth, 1960), p. 256.

2 Davies, *The problem of authority in the continental Reformers: a study in Luther, Zwingli, and Calvin* (London: Epworth, 1946), p. 154.

3 Adam Smith, *The wealth of nations*, livro 3, cap. 4. [edição em português: *A riqueza das nações*, tradução de Luiz João Baraúna (São Paulo: Nova Cultural, c. 1996)].

4 Para uma descrição e crítica da teologia da prosperidade, veja Gordon D. Fee, *The disease of the health and wealth Gospels* (Vancouver: Regent College Publishing, 2006); David W. Jones; Russell S. Woodbridge, *Health, wealth, and happiness: has the prosperity gospel overshadowed the gospel of Christ?* (Grand Rapids: Kregel, 2011).

5 Weber, *The Protestant ethic and the "spirit" of capitalism*, organização e tradução para o inglês de Peter Baehr; Gordon C. Wells (London: Penguin, 2002), p. 1 [edição em português: *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*, tradução de José Marcos Mariani de Macedo (São Paulo: Companhia das Letras, 2014)].

6 Aqui é interessante observar que, em 1Co 12—14, Paulo passa dos dons do Espírito para a interdependência e para o amor, e finalmente para a profecia (exposição bíblica?), como meio de edificar a igreja. (Agradeço a Kessia Bennett por chamar minha atenção para esse ponto.)

7 David VanDrunen se refere ao *soli Deo gloria* como "força vital" ou "cola que mantém os outros *solas* no lugar, ou o centro que atrai os outros *solas* para um grande todo unificado" (*God's glory alone: the majestic heart of Christian faith and life* [Grand Rapids: Zondervan, 2015], p. 15).

8 Veja Thomas J. Davis, *This is my body: the presence of Christ in Reformation thought* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), esp. cap. 9: "Discerning the body: the eucharist and the Christian social body in sixteenth-century protestant exegesis", p. 149-68.

9 Ronald P. Byars, *Finding our balance: repositioning mainstream Protestantism* (Eugene: Wipf & Stock, 2015), p. 34.

10 No tratado mais famoso de Bucer, *De regno Christi*, ele diz como o reino de Deus pode se tornar realidade na Inglaterra. Veja David C. Steinmetz, *Reformers in the wings: from Geiler von Kaysersberg to Theodore Beza*, 2. ed. (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 85-92.

11 Martin Greschat, *Martin Bucer: a reformer and his times*, tradução para o inglês de Stephen E. Buckwalter (Louisville: Westminster John Knox, 2004), cap. 5.

12 Citado em ibidem, p. 93.

13 Ibidem, p. 137.

14 Citado em ibidem, p. 138.

15 Ibidem.

16 Atribuído a Peter Meiderlin, mas publicado sob o pseudônimo de Rupertus Meldenius, *A reminder for peace at the church of the Augsburg Confession of Theologians* (1626). A citação original em latim diz: *In necessarilis unitatem, in non necessarilis libertatem, in utrisque caritatem*.

17 Peter Hall, org., *The harmony of Protestant confessions: exhibiting the faith of the church of Christ*, ed. rev. (London: J. F. Shaw, 1842), p. xxix.

18 Ibidem.

19 Veja tb. Scott M. Manetsch, *Calvin's company of pastors: pastoral care and the emerging Reformed church, 1536-1609* (Oxford: Oxford University Press, 2013), p. 228.

20 Peter J. Leithart, prefácio a W. Bradford Littlejohn, *The Mercersburg theology and the quest for Reformed catholicity* (Eugene: Pickwick, 2009), p. xi.

21 Veja John Woodhouse, "When to unite and when to divide", *The Briefing* 279, December 1, 2001, disponível em: http://matthiasmedia.com/briefng/2001/12/when-to-unite-and-when-to-divide/; Woodhouse, "The unity of the church", *The Briefing* 281, February 1, 2002, disponível em: http://matthiasmedia.com/briefing/2002/02/the-unity-of-the-church/; Woodhouse, "Christian unity and denominations", *The Briefing* 284, May 1, 2002, disponível em: http://matthiasmedia.com/briefing/2002/05/christian-unity-and-denominations/.

22 Schaff define o sectarismo como "um subjetivismo religioso prático e parcial" (*The principle of Protestantism*, organização de Bard Thompson; George H. Bricker, tradução para o inglês de John W. Nevin, Lancaster Series on the Mercersburg Theology 1 [1845; reimpr., Eugene: Wipf & Stock, 2004], p. 227).

23 John W. Nevin, *Antichrist; or, the spirit of sect and schism* (New York: J. S. Taylor, 1848), p. 15.

24 Citado em Calvin, *Institutes* IV.12.12 [edições em português: Calvino, *As institutas*, tradução de Waldyr Carvalho Luz (São Paulo: Cultura Cristã, 2006), 4 vols., e *A instituição da religião cristã*, tradução de Carlos Eduardo Oliveira; José Carlos Estêvão (São Paulo: Ed. Unesp, 2008)].

25 Weber, "'Churches' and 'sects' in North America", in: *Protestant ethic*, p. 203-20.

26 Barry Ensign-George diz que a "teologia sistemática não apresenta atualmente nenhuma ajuda significativa para a compreensão teológica das denominações" ("Denomination as ecclesiological category:

sketching an assessment", in: Paul M. Collins; Barry Ensign-George, orgs., *Denomination: assessing an ecclesiological category* [London: T&T Clark, 2011], p. 1).

27 Ibidem, p. 14.

28 Woodhouse, "Christian unity". Woodhouse esclarece que as denominações não são igrejas, e sim associações de igrejas.

29 D. Broughton Knox, *Selected works* (Kingsford: Matthias Media, 2003), vol. 2: *Church and ministry*, p. 36.

30 Ensign-George, "Denomination as ecclesiological category", p. 3.

31 Ibidem, p. 7.

32 Ibidem, p. 6.

33 Citado em Philip E. Hughes, *Theology of the English Reformers*, nova edição (Grand Rapids: Baker, 1980), p. 254.

34 Avis, *The church in the theology of the Reformers* (Atlanta: John Knox, 1981), p. 221. Para catolicidade "qualitativa", veja Gustav Aulén, *Reformation and catholicity*, tradução para o inglês de Eric H. Wahlstrom (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1960), p. 181.

35 John P. Bradbury, *Perpetually reforming: a theology of church reform and renewal* (London: Bloomsbury, 2013), p. 1-2.

36 Há uma só igreja com dois aspectos. A igreja única está sentada nos lugares celestiais com Cristo e está localizada em lugares específicos da terra. De igual modo, a igreja local é a igreja em sentido pleno, mas não é a igreja toda.

37 Avis, *Beyond the Reformation? Authority, primacy and unity in the conciliar tradition* (London: T&T Clark, 2006), p. 184.

38 Charles Taylor, *Multiculturalism: examining the politics of recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1994), p. 25. Veja tb. Paul Ricoeur, *The course of recognition*, tradução para o inglês de David Pellauer (Cambridge: Harvard University Press, 2004).

39 Edição em português: *O homem invisível* (Rio de Janeiro: José Olympia, s.d.).

40 A outra ajuda doutrinária para reconhecer outro humano como humano é a *imago Dei*, mas o que reconhecemos aqui é a imagem de Deus na humanidade, e não a união com Cristo.

41 Calvin, *Institutes*, IV.17.38.

42 Stanley Hauerwas, *Approaching the end: eschatological reflections on church, politics, and life* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013), p. 100. No contexto, Hauerwas usa a expressão para descrever sua posição pessoal, mas que é também a de Yoder.

43 Infelizmente, parece que Yoder não praticou de forma coerente a política de Jesus. Em 2014, o Anabaptist Mennonite Biblical Seminary [Seminário Bíblico Menonita Anabatista] emitiu uma condenação formal de vitimização sexual de mulheres por Yoder. Mais detalhes no artigo de Rachel Waltner Goosen, "The failure to bind and loose: responses to Yoder's sexual abuse", *The Mennonite*, January 2, 2015, disponível em: https://themennonite.org/feature/failure-bind-loose-responses-john-howard-yoders-sexual-abuse/.

44 Citado em Yoder, *The royal priesthood*, organização de Michael G. Cartwright (Scottdale: Herald, 1994), p. 339.

45 Ibidem, p. 352 (grifo do autor da citação).

46 Ibidem, p. 337.

47 Ibidem, p. 291.

48 Hauerwas, *Approaching the end*, p. 110.

49 Yoder, *Royal priesthood*, p. 325.

50 Hauerwas, *Approaching the end*, p. 116.

51 Hauerwas baseia-se em "Reality and form in catholicity" (*Journal of Anglican Studies* 10, n. 1 [2012]: 3-12), de Bruce Kaye, e diz que a forma de anabatismo de Yoder tem semelhanças significativas com a catolicidade praticada pelos anglicanos.

52 Jonathan Leeman, "A congregational approach to catholicity: independence and interdependence",

in: Dever; Leeman, *Baptist foundations: church government for an anti-institutional age* (Nashville: B&H Academic, 2015), p. 367.

53 Ibidem, p. 368.

54 Ibidem, p. 369.

55 Ibidem, p. 372.

56 Curtis W. Freeman, *Contesting catholicity: theology for other Baptists* (Waco: Baylor University Press, 2014), p. 10.

57 Ibidem, p. 13.

58 Citado em ibidem, p. 17.

59 Citado em Hughes, *Theology of the English Reformers*, p. 257.

60 Citado em ibidem, p. 261.

61 Citado em ibidem, p. 261-2.

62 Veja Woodhouse, "When to unite".

63 Chase Kuhn, "The ecclesiology of Donald Robinson and David Broughton Knox: a presentation, analysis and theological evaluation of their thought on the nature of the church" (Tese de doutorado, University of Western Sydney, 2014), p. 209.

64 Não é o que pensa Donald Robinson. Ele admite que a passagem de At 9.31 parece se referir a uma igreja regional distinta da igreja local. Contudo, "conforme o contexto a partir de 8.1 revela, essa ainda é a igreja de Jerusalém, diminuída ou dispersa pela perseguição. No entanto, o conceito de uma igreja que se estende territorialmente, ao mesmo tempo que continua a ser a mesma igreja, por mais que seja atraente para nossa mentalidade moderna, não prosperou no Novo Testamento" (*Donald Robinson: selected works*, organização de Peter Bolt; Mark Thompson [Camperdown/Newtown: Australian Church Record/Moore College, 2008], vol. 1: *Assembling God's people*, p. 216-7). Agradeço a Mark Thompson por me chamar a atenção para essa citação.

65 Greschat, *Martin Bucer*, p. 129-32.

66 Bard Thompson; George H. Bricker, prefácio a Schaff, *Principle of Protestantism*, p. 14.

67 Schaff, *Principle of Protestantism*, p. 73.

68 Ibidem, p. 56.

69 Schaff sugere essas imagens (ibidem, p. 223).

70 Ibidem, p. 224.

71 Ibidem, p. 227.

72 Veja tb. W. Bradford Littlejohn, *The Mercersburg theology and the quest for Reformed catholicity* (Eugene: Pickwick, 2009).

73 John W. Nevin, introdução a Schaff, *Principle of Protestantism*, p. 37.

74 Darryl G. Hart, "The use and abuse of the Christian past: Mercersburg, the ancient church, and American evangelicalism", in: George Kalantzis; Andrew Tooley, orgs., *Evangelicals and the early church: recovery, reform, renewal* (Eugene: Cascade, 2012), p. 85-103. A resposta de Douglas Sweeney a Hart nos leva a perguntar se há outras lições a aprender com Mercersburg ("Mercersburg doctrine as a double-edged sword — A response to Darryl G. Hart", in: Kalantzis; Tooley, *Evangelicals and the early church*, p. 104-7). Sweeney indaga:

> Será que [Nevin e Schaff] descobriram algo que poderia instruir os evangélicos e impulsionar o evangelicalismo? Ou será que eles estão simplesmente nos ensinando que temos de escolher entre as formas mais recentes da religião evangélica moderna ou o pacote completo do catolicismo tradicional (quer no sabor romano quer no oriental). Será possível ter as duas coisas? Podemos achar um equilíbrio sadio de tradição, doutrina protestante e relevância evangélica? Será que Nevin e Schaff podem nos ajudar a sermos "católicos evangélicos"? (p. 107).

75 "Agreement between Reformation churches in Europe (The Leuenberg Agreement)", March 16, 1973, disponível em: http://www.leuenberg.net/leuenberg-agreement.

76 Ibidem.

77 Leuenberg Church Fellowship, “The Church of Jesus Christ: the contribution of the Reformation towards ecumenical dialogue on church unity”, May 9, 1994, disponível em: http://www.reformiert-online.net/agora2/docs/309.pdf.

78 Ibidem.

79 Ibidem.

80 Ibidem.

81 Ibidem.

82 Ibidem.

83 Veja Tomi Karttunen, “Useful and possible? The Evangelical Lutheran Church of Finland and membership in the communion of the Protestant churches in Europe”, February 16, 2008, disponível em: http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/2EEE800EEBB8BA41C225773400279C85/$FILE/Leuenberg-CPCE%20and%20ELCF%20netti.pdf.

84 Oliver O’Donovan, *On the Thirty-Nine Articles: a conversation with Tudor Christianity*, Latimer monographs (Exeter: Paternoster, 1986), p. 10.

85 Buschart, *Exploring Protestant traditions: an invitation to theological hospitality* (Downers Grove: IVP Academic, 2006), p. 28.

86 Ibidem, p. 258.

87 Há, por exemplo, vários modelos de expiação que diferem em grande medida na ênfase que dão a uma metáfora bíblica específica e a seu campo semântico correspondente: substituição penal (tribunal de justiça); *Christus Victor* (campo de batalha); resgate (situação de refém).

88 Hauerwas, *Approaching the end*, p. 119.

89 Buschart, *Exploring Protestant traditions*, p. 260.

90 Para uma tentativa semelhante de distinguir níveis de doutrina, veja Kevin DeYoung, “Where and how do we draw the line?”, *Tabletalk* 36, n. 7 (2012): 13-4.

91 Sobre dogmas e teologia dogmática, veja Bavinck, *Reformed dogmatics*, organização de John Bolt, tradução para o inglês de John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 1.28-34 [edição em português: *Dogmática reformada*, tradução de Vagner Barbosa (São Paulo: Cultura Cristã, 2012)].

92 Christena Cleveland, *Disunity in Christ: uncovering the hidden forces that keep us apart* (Downers Grove: InterVarsity, 2013), p. 47.

93 Veja Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky’s poetics*, organização e tradução para o inglês de Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984); Bakhtin, *Speech genres and other late essays*, tradução para o inglês de Vern W. McGee, organização de Caryl Emerson; Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1986). Veja tb. Michael Holquist, *Dialogism: Bakhtin and his world*, 2. ed. (London: Routledge, 2002).

94 Veja tb. Alexander de Boer, *The Genevan school of the prophets: the congrégations of the company of pastors and their influence in 16th century Europe* (Geneva: Librairie Droz, 2012).

95 Karl Barth, “Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses”, in: Holger Finze, org., *Vorträge und kleinere Arbeiten, 1922-1925* (Zürich: Theologischer Verlag, 1990), p. 610 (citado em Bruce McCormack, “The end of Reformed Theology?”, in: Wallace M. Alston Jr.; Michael Welker, orgs., *Reformed Theology: identity and ecumenicity* [Grand Rapids: Eerdmans, 2003], p. 61).

96 Walls, *The cross-cultural process in Christian history: studies in the transmission and appropriation of faith* (Maryknoll/Edinburgh: Orbis/T&T Clark, 2002), p. 79.

97 Webster, *The domain of the Word: Scripture and theological reason* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2012), p. 150-70. Webster nota ainda que falta peso ontológico ao conflito, porque tanto o Criador quanto a ordem da criação são intrinsecamente pacíficos (p. 156-7).

98 Ibidem, p. 165.

99 Owen, *Discourse concerning Evangelical love, church peace and unity* (1672; reimpr. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015).

100 Webster, *Domain of the Word*, p. 169-70.

101 Henri Blocher, “The ‘analogy of faith’ in the study of Scripture”, *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 5 (1987): 27.

102 George Steiner, *The idea of Europe: an essay* (London: Overlook Duckworth, 2015), p. 19.

103 Ibidem, p. 59.

104 Veja Charles E. Cruise, “The ‘wealth of nations’: a study in the intertextuality of Isaiah 60:5, 11”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 58, n. 2 (2015): 283-97. Cruise diz que a riqueza descrita em Isaías é de um butim tomado das nações gentias conquistadas, ao passo que, no Apocalipse, os gentios não são conquistados, mas fazem parte do povo de Deus (p. 293-4).

CONCLUSÃO

DO PROTESTANTISMO CATÓLICO AO EVANGELICALISMO PROTESTANTE

O capítulo anterior terminou com uma imagem de várias igrejas — nações santas — que levavam sua riqueza para a ceia das bodas do Cordeiro. Para concluir, gostaria de sugerir que essa comunhão "transnacional" — o gênio e a glória do cristianismo protestante puro e simples — se materializa melhor no movimento transdenominacional conhecido como evangelicalismo. A verdadeira catolicidade da igreja é uma catolicidade determinada pelo evangelho.

"Quando amanheceu, lá estava Leia!"

Dizer que o evangelicalismo protestante é a instanciação atual do protestantismo católico poderá soar para alguns leitores como um *non sequitur*. Em especial, no que diz respeito ao problema da autoridade das comunidades interpretativas, esses leitores acharão que estou propondo saltar do fogo para a frigideira. Alguns poderão inclusive se sentir traídos. Essa não é a noiva por quem trabalhamos sete anos — ou melhor, cinco capítulos —, não é verdade? "Quando amanheceu, lá estava Leia" (Gn 29.25) — uma surpresa desagradável. Entendo, portanto, se alguns leitores perguntarem, exasperados: "Que é isto que me fizeste? Eu não trabalhei para ti durante cinco capítulos? Então, por que me enganaste?" (cf. Gn 29.25).

"Engano" é a palavra-chave aqui. Alguns, como D. G. Hart, duvidam até mesmo da existência do evangelicalismo. Para Hart, o evangelicalismo nada mais é do que uma generalização apressada, o erro com que a pessoa fica depois de se esquecer de não reificar as abstrações. Em outros termos: Hart diz que o evangelicalismo é uma construção social de historiadores da religião e, portanto, um movimento que precisa ser desconstruído. Em particular, ele diz que o evangelicalismo deve a sua identidade amorfa à falta de um credo identificável e

unificador e à falta de uma política eclesiástica.[1]

"Leia tinha os olhos sem brilho" (Gn 29.17). Os críticos dizem algo semelhante sobre a imaginação do evangelicalismo. Mark Noll disse em 1994 uma frase que ficou célebre: "O escândalo do pensamento evangélico é que não existe essa coisa de pensamento evangélico".[2] A Leia evangélica e anti-intelectual se parece simplesmente com uma mulher liberal no bar descontraído da cultura popular (onde não são servidas bebidas alcoólicas). David Wells lamenta que ela tenha caído do *sola gratia* para o *sola cultura*.[3] Outros descobriram nela uma série de posições sociais e teológicas comprometedoras.[4]

"Leia tinha os olhos sem brilho." Há um paralelo interessante entre o que Lesslie Newbigin chama de duas fraquezas cardinais do protestantismo e o que David Wells chama de duas fraquezas inerentes do evangelicalismo, um paralelo ainda mais surpreendente, já que Wells escreveu 55 anos depois de Newbigin, e, aparentemente, desconhecia seu diagnóstico semelhante. O primeiro problema que Newbigin menciona é "um excesso de intelectualização do conteúdo da palavra 'fé'", que leva a uma ênfase exagerada na doutrina correta.[5] O primeiro problema do evangelicalismo, de acordo com Wells, é também teológico, mas na direção oposta: o "encolhimento" da doutrina para minimização do desacordo e maximização da cooperação.[6] Com relação ao segundo problema, embora as causas sejam diferentes, o resultado é praticamente idêntico, conquanto Newbigin fale do "desaparecimento" e Wells do "esvanecimento" da igreja (visível).[7] No caso do protestantismo, a unidade visível da igreja fragmentou-se em desunião visível; no caso do evangelicalismo, a igreja se dissolveu em organizações paraeclesiásticas.

Há uma terceira fraqueza, tanto no protestantismo quanto no evangelicalismo. Newbigin diz explicitamente qual é, mas Wells a deixa implícita: trata-se da questão da autoridade da igreja e, em particular, da autoridade interpretativa. Se a continuidade da igreja consiste na identidade e na integridade do mesmo evangelho pregado repetidas vezes, quem está autorizado a conceder autoridade ou a retirá-la para ministração dessa Palavra? Ou melhor: quem pode reivindicar legitimamente pertencer à unidade e à continuidade do povo exclusivo de Deus em todos os tempos e lugares?

Não é preciso dizer que perder o evangelho é perder a razão de ser da igreja. Sem o evangelho, é "Adeus, cristianismo". De igual modo, talvez valha a pena dizer, e de modo explícito, que perder a igreja visível é perder um elemento precioso da economia do evangelho, bem como da economia da autoridade divina. A igreja visível tem um papel visível (e audível) a desempenhar na

economia do evangelho, especialmente como domínio dinâmico da Palavra de Deus. Contudo, podemos e devemos seguir adiante: a igreja não é simplesmente o agente do evangelho, mas a culminação do propósito salvífico de Deus — um tema e resultado e, num sentido importante, o objetivo do evangelho. A igreja não é, portanto, mero apêndice da teologia evangélica. Pelo contrário, a igreja é o domínio do evangelho, e um falar e agir de acordo com o evangelho é a razão de ser da igreja. O povo do evangelho deve, portanto, ser pró-igreja, precisamente porque é pró-evangelho. Nesse sentido, a igreja é aquela comunidade interpretativa distinta cuja vocação peculiar é ministrar a palavra bíblica: proclamar e praticar a Palavra na comunhão do Espírito que encarna e torna concreto no contexto o senhorio de Jesus Cristo. Afinal de contas, o mandato especial da igreja (a Grande Comissão), dado pelo Cristo ressurreto, é "fazer discípulos […] ensinando-os a obedecer a todas as coisas que vos ordenei" (Mt 28.19,20). Isso requer a articulação e a defesa da verdade doutrinária.

Resumirei aqui o argumento deste livro e minha resposta às três fraquezas da igreja evangélica mencionadas acima, no tocante às doutrinas fundamentais, à unidade visível e à autoridade interpretativa, respectivamente, esclarecendo aquilo que disse, isto é, que a glória e o gênio do cristianismo protestante puro e simples é o "evangelicalismo puro e simples".[8]

Evangelicalismo protestante: um casamento feito no céu?

Começarei reconhecendo a natureza contraintuitiva da minha proposta. Se o protestantismo é a ideia perigosa do cristianismo (porque lhe falta uma direção oficial e controle sobre a interpretação bíblica), então o evangelicalismo é certamente mais perigoso porque, para início de conversa, ele é ainda mais fissíparo. Um crítico poderá dizer até mesmo que o evangelicalismo é a ideia perigosa do cristianismo que se tornou viral. No plano descritivo, há mais do que um elemento de verdade nessa opinião. Meu propósito não é defender sua natureza fissípara; antes, quero lembrar aos evangélicos sua identidade de protestantes "tremendamente avivados". A definição de Timothy George é precisa: "O evangelicalismo […] é um movimento de renovação no âmbito da ortodoxia cristã histórica com raízes profundas na igreja primitiva, na Reforma do século 16 e nos grandes avivamentos do século 18".[9] Apesar das aparências iniciais, creio que o evangelicalismo é uma força centrípeta. Sua natureza fissípara não é páreo para a força gravitacional do evangelho em direção à unidade em Cristo.

Christian Smith depois de analisar as recentes versões do evangelicalismo americano, disse que o movimento está “no combate e prosperando”.[10] Ele prospera, o que é surpreendente em um contexto pluralista, porque se trata de uma subcultura eficaz de identidade própria. E está no combate porque, precisamente por ser uma subcultura, sua autoridade interpretativa alcança somente os que se identificam com o movimento, e por isso é incapaz de produzir uma mudança social mais ampla — é incapaz de transformar o mundo para Cristo.[11] Minha análise vai em uma direção diferente. Estou mais preocupado com a dinâmica da família da fé.

Embora tanto o evangelicalismo quanto o protestantismo tenham sido descritos como “movimentos de renovação no âmbito da ortodoxia cristã histórica”[12] — ou o que chamei aqui de “recuperações” — com interesses comuns e histórias sobrepostas, nem todos os evangélicos se veem como “protestantes”. De igual modo, nem todos os protestantes se veem como “evangélicos”. Contudo, “evangélico” e “protestante” são termos inseparáveis e precisam um do outro para prosperar; se deixados sós, continuarão a enfrentar dificuldades. Pense no seguinte: os protestantes dão estrutura (eclesial) e ordem (litúrgica) para a ministração da Palavra e do sacramento. Os evangélicos contribuem com nova vida (espiritual) e energia (devocional) para as formas e estruturas debilitadas. O evangelicalismo é uma injeção de ânimo no braço de um protestantismo fatigado e decrépito, abrindo a possibilidade de uma unidade de confissão de doutrinas de primeiro nível, mas não necessariamente de doutrinas de segundo e terceiro níveis. Ao mesmo tempo, o movimento evangélico está infestado de cânceres culturais, graças a um sistema imunológico desprovido de doutrinas, e contraiu também uma doença social, o DTM (Deísmo Terapêutico Moralista). O protestantismo pode agora retornar o favor fornecendo as células-tronco confessionais para o corpo evangélico comprometido.

As igrejas evangélicas e a teologia prosperam à medida que habitam a tradição católica conforme modificada pelos *solas* da Reforma num esforço pela unidade não do pragmatismo, mas do protestantismo. As igrejas evangélicas e sua teologia enfrentam dificuldades à medida que se esquecem de suas raízes próximas da Reforma e de suas raízes por excelência no evangelho. De igual modo, o protestantismo prospera à medida que é evangélico em seu compromisso com Cristo e com as Escrituras e enfrenta dificuldades à medida que busca unidade integridade ou relevância em qualquer outro lugar que não o evangelho.

Para os evangélicos, recuperar a Reforma significa insistir na plena

suficiência de Deus e protestar contra toda e qualquer absolutização da ordem criada ou puramente humana. O autor cristão evangélico Os Guinness estabelece uma conexão essencial entre esse gesto protestante inconfundível e a estratégia evangélica em relação à teologia: "Protestante e evangélico são duas faces de uma mesma verdade. Protestante é a instância crítica do evangelicalismo, assim como evangélico é o conteúdo positivo do protestantismo".[13] Parafraseando uma fórmula do filósofo Immanuel Kant (e exagerando apenas um pouco): o evangelicalismo (a energia devocional) sem o protestantismo (forma) é cego; o protestantismo (estrutura) sem o evangelicalismo (substância) é vazio.[14] É claro que ambos os movimentos são bíblicos e centrados na cruz. Contudo, o protestantismo traz uma sensibilidade católica e uma eclesiologia robusta à mesa que, não raro, falta ao evangelicalismo, enquanto os evangélicos trazem um fervor renovado para a autoridade bíblica e a união (isto é, para a relação pessoal) com Cristo que, com frequência, falta ao protestantismo atual. As generalizações de movimentos complexos são arriscadas, e eu reconheço que estou aqui dando largas pinceladas com um grande pincel numa tela ampla. Contudo, a intuição *cum* conceito sobre o qual desejo falar é que o casamento do protestantismo com o evangelicalismo é um jogo em que os dois lados saem ganhando.

Para reafirmar o ponto pensando em nossa metáfora inicial: os evangélicos precisam fazer a reintegração de posse dos lares protestantes históricos do Caminho do Evangelho. Inúmeros evangélicos estão dormindo mal, em caixas de papelão, sem um teto. Muitos vivem nas tendas que sobraram das campanhas evangelísticas; outros vivem em lares móveis. Ao mesmo tempo, as casas protestantes históricas sofrem de vários tipos de má conservação, diminuindo o valor das propriedades da rua toda. Os protestantes têm lares históricos, mas poucos são os que moram neles; os evangélicos são numerosos, porém nômades. O caminho a seguir consiste em os evangélicos tomarem posse dos lares protestantes e habitá-los, com confissões e tudo, inclusive as eclesiologias. Porque, sem a igreja como meio externo de graça, o evangelicalismo deixa de praticar o que prega: a autoridade suprema da Escritura, o senhorio de Jesus Cristo e a catolicidade do evangelho.[15]

Habitat for Humanity [Habitat para a Humanidade] é uma instituição de caridade que crê que todos, em toda parte e em todos os tempos, deveriam ter um lar. A missão da instituição consiste em construir não apenas casas, mas comunidades, e isso inclui uma proposta de revitalização da vizinhança. "Para que as famílias sejam bem-sucedidas, às vezes a dinâmica da sua vizinhança tem

de mudar."[16] De fato, as igrejas deveriam se esforçar muito mais para criar um *habitat para a nova humanidade* que existe em Cristo, seu corpo terreno animado por seu Espírito vivo. Isso, eu admito, deveria ser a santa ambição do evangelicalismo protestante: formar comunidades visíveis de seguidores de Cristo que buscam primeiramente o reino de Deus e, em segundo lugar, buscam uma vida digna de cidadãos desse reino. Igrejas que se identificam com o movimento não reivindicam a instanciação do reino, muito menos a encarnação de Cristo. Pelo contrário, com esperança e oração elas se esforçam para operar sua salvação em fé, temor e tremor (Fp 2.12).[17]

Depois de Babel, o Pentecostes: as famílias de Deus e o espírito do cristianismo protestante puro e simples

Por que existe a igreja, em vez de nada? Calvino deixa claro que a igreja serve de meio externo "pelo qual Deus nos convida à sociedade de Cristo e ali nos mantém".[18] A missão da igreja consiste em fazer discípulos e fazer deles templos vivos, um lugar santo de habitação para Deus na terra. O Novo Testamento se refere sistematicamente à igreja como "família de Deus" (Ef 2.19; 1Tm 3.15; 1Pe 4.17). A igreja não é uma ideia tardia nem apêndice, mas parte vital da economia da redenção. É notável o fato de que, apesar do seu contexto histórico, Calvino insista em se referir à igreja visível como "mãe" dos crentes.[19] A questão é que Deus não adota filhos para depois deixá-los sem um lar e sem assistência. Pelo contrário: o Deus triúno providenciou um lar e uma mãe para seus filhos. Por que, então, há tantas igrejas, e não apenas uma? Queria, por favor, se levantar a mãe verdadeira.

Localização, localização, localização

Voltemos pela última vez ao Caminho do Evangelho. A mansão de sete andares no final da rua (que, na verdade, fica na intersecção com a Rua Tibre) está realizando mais um evento de portas abertas, mas com um toque especial: o chefe da casa está convidando todos os que moram na rua para que "voltem ao lar". Na janela do andar de cima, há uma vela votiva sempre acesa. Não são poucos os evangélicos que saíram do frio e aceitaram a oferta, especialmente os que antes não tinham uma casa fixa. Eles se sentem atraídos pela ideia de fazer parte de uma grande família com tradições familiares respeitáveis. Outros evangélicos, porém, se sentem desconcertados pela tendência da família de convidá-los a entrar, mas nunca para cear — a menos, é claro, que renunciem à sua aliança familiar prévia e se comportem como fazem todos os romanos.

Contudo, outros evangélicos desconfiam da sensação de direito adquirido da família, que chega a ponto de exercer o direito de domínio eminente sobre os demais lares do Caminho do Evangelho.

Do alto da casa romana de sete andares, pode parecer que a festa de quarteirão que é o cristianismo protestante puro e simples, onde as famílias cuidam da casa a seu modo, fica próximo da anarquia. Na verdade, é a administração da casa — a estrutura da autoridade interpretativa da igreja — que continua a separar evangélicos protestantes e católicos romanos: "Com o dogma da infalibilidade papal, o catolicismo romano adotou uma posição incompatível com a ideia de que a igreja é *semper reformanda*, isto é, está sempre em reforma".[20] Diferentemente disso, é típico da índole protestante recusar toda e qualquer reivindicação absoluta feita por uma realidade associada à criatura, inclusive a igreja como criatura da Palavra. O espírito do protestantismo é um espírito de reforma, ou melhor, o Espírito Santo, que reforma progressivamente e transforma as igrejas locais para conformá-las progressivamente à imagem do Mestre da casa. A igreja não é uma torre cujo topo está no céu e cujos habitantes falam todos a mesma língua (latim). Disso se segue que a autoridade da Bíblia no protestantismo nunca será mais do que a de um livro falastrão? Ou que, tendo se recusado a aceitar a torre magisterial de uma autoridade interpretativa única, os protestantes estão condenados ao castigo eterno e nocivo da mútua incompreensão?

Timothy George é um protestante evangélico, um evangélico batista e um batista evangélico. "Por que, então, sou batista? Sou batista porque foi por intermédio do testemunho de uma pequena igreja batista que eu ouvi pela primeira vez o evangelho de Jesus Cristo. Muitas coisas nas quais eu ainda creio, aprendi naquela modesta comunidade de fé."[21] As diferenças importam, mas: (1) são secundárias; (2) distinguem, mas não precisam isolar os batistas de outros evangélicos protestantes; (3) talvez sejam dádivas para a igreja católica; e (4) podem ampliar, em vez de negar, a unidade da igreja. Já tratei desses temas nos capítulos anteriores. Quero aqui me concentrar especificamente nos últimos dois pontos, especialmente em vista da crítica de que a Reforma gerou o cisma.

O Espírito Santo conduz a igreja a toda a verdade no decorrer do tempo. Diferentes situações levam com frequência a novos *insights*. Foi graças aos erros do arianismo, por exemplo, que a igreja primitiva se posicionou com mais firmeza em relação à identidade de Deus Pai, Filho e Espírito. De igual modo, foi graças aos excessos de certas práticas medievais tardias que Martinho Lutero chegou a seu entendimento mais profundo sobre o significado da justificação

pela fé. Assim como vários métodos de exegese se concentram em determinados aspectos do texto, de igual modo as tradições cristãs específicas se concentram nos *insights* mais significativos ao tempo de sua origem. Há um sentido em que esses diferentes *insights*, todos gerados em ocasiões específicas, representam ganhos permanentes na compreensão que a igreja tem do evangelho e suas implicações. O que se originou em contextos específicos é agora parte da tradição católica.

Pluralidade pentecostal e unidade interpretativa plural

O evangelicalismo protestante não é simplesmente outro nome para o cristianismo de "menor denominador comum". O cristianismo protestante puro e simples que advogo nestas páginas não é nem o "protestantismo genérico"[22] nem o "catolicismo diluído".[23] O que é então? Em poucas palavras: *o cristianismo protestante puro e simples (i.e., evangélico) é uma espécie de pluralidade pentecostal*.[24] É bem sabido que o Pentecostes é o oposto de Babel. As pessoas que construíram a Torre de Babel queriam estabelecer de forma independente um nome e uma unidade. No Pentecostes, Deus constrói seu templo unindo as pessoas em Cristo. A unidade — acordo interpretativo e compreensão mútua — é, assim parece, algo que somente Deus pode realizar. E é o que ele faz, mas não do modo como poderíamos esperar. Embora os circunstantes achassem que os crentes que recebiam o Espírito no Pentecostes estivessem apenas falando coisas sem sentido (At 2.13), na verdade eles estavam falando coisas inteligíveis em várias línguas (At 2.8-11). Note bem: eles estavam todos dizendo a mesma coisa (testificando a respeito de Jesus) em diferentes línguas. É preciso mil línguas para dar e cantar louvores ao nosso grande Redentor.

O evangelicalismo protestante evidencia uma pluralidade pentecostal: as várias correntes protestantes testificam de Jesus em seu vocabulário próprio, e é preciso muitas línguas (i.e., tradições interpretativas) para ministrar o sentido da Palavra de Deus e a plenitude de Cristo. Assim como o corpo é formado de muitos membros, talvez sejam necessárias várias interpretações para fazer justiça ao corpo do texto bíblico.[25] Por que haveria quatro Evangelhos, se não pelo fato de a história sem igual de Jesus ser tão rica que não poderia ser contada sob uma perspectiva apenas. Será que as várias tradições protestantes funcionam de forma semelhante, como testemunhas que testificam do mesmo Jesus em diferentes situações e perspectivas? Talvez possamos dizer da seguinte forma: toda igreja protestante busca ser fiel ao evangelho, mas nenhuma forma de protestantismo exaure o significado do evangelho. Pelo contrário, é preciso que haja uma

discussão (“debate”) entre as muitas igrejas protestantes para que se aprecie totalmente a riqueza do evangelho único. A particularidade de cada tradição protestante, portanto, não é fonte de conflito, mas serva da unidade — a unidade da verdade do evangelho. Não devemos chamar isso de cristianismo de “menor denominador/(denominação) comum”. Trata-se, antes, do cristianismo bíblico de “maior denominador católico”. Em outros termos: o evangelicalismo oferece um denominador transdenominacional que faz do protestantismo não um pluralismo interpretativo generalizado, mas uma pluralidade interpretativa unificadora — um cristianismo protestante puro.

Os evangélicos protestantes acham importante pertencer a Cristo, um ao outro em Cristo, e a denominações (casas) que procurem ajudar as igrejas locais a serem sal e luz para Cristo. Conforme vimos acima, Timothy George resolve essa questão por meio de uma “hierarquia de identidade eclesial”: por exemplo, é possível uma única pessoa ser, ao mesmo tempo, protestante, batista e evangélico, embora a identidade mais profunda do discípulo seja a de alguém que está “em Cristo” pela graça do Deus triúno. Contudo, as pessoas estão “em Cristo” em épocas, lugares e associações específicas. É importante enfatizar *tanto* a pluralidade pentecostal *quanto* a unidade do Espírito. A luz branca do cristianismo protestante puro e simples consiste precisamente em diversas cores denominacionais. As diferenças e os diálogos que geram são realmente importantes.

Podemos lembrar aqui que o protestantismo histórico tinha “um princípio unificador interno”.[26] O evangelicalismo, porém, proporciona um lugar transdenominacional único para que a pluralidade protestante unitiva prospere no Espírito. Rigorosamente falando, pluralidade “protestante” é o adjetivo, e “evangélico” é o substantivo. Há um único evangelho, mas diversas tradições interpretativas. O que não se deve perder de vista, porém, é o sentido em que até mesmo no protestantismo existe um impulso em direção à unidade. Isso se deve em grande medida à economia do evangelho orientada também para a unidade — união e comunhão. Como observa Christopher Morgan, a unidade da igreja mostra a missão divina de unificar o cosmo.[27] Nas palavras do apóstolo Paulo: “Por meio da igreja, a sabedoria de Deus em sua rica variedade se dê agora a conhecer aos governantes e autoridades nas regiões celestiais” (Ef 3.10, NRSV). A observação de Morgan é correta: “Os seres nas regiões celestiais são advertidos: Deus fará no cosmo […] o que ele fez coletivamente com os judeus e os gentios”.[28] A unidade da igreja é inerente à administração doméstica de Deus — isto é, a economia da redenção, cujo propósito é uma nova criação

reconciliada. Em suma, a unidade da igreja é tanto uma realidade indicativa (somos um em Cristo) quanto uma busca imperativa perene (temos de demonstrar visivelmente nossa unidade em Cristo).

O cristianismo protestante puro e simples representa esse mesmo projeto: a manifestação da unidade plural da igreja conforme ela existe hoje em Cristo. É claro que a unidade da igreja é, em última análise, uma questão de esperança, e não de vista. Não obstante isso, a igreja deve se empenhar para tornar visível essa unidade "em uma comunidade, e em seu desenvolvimento real, que encarne — ao menos como aperitivo do que virá — a harmonia restaurada da qual testifica".[29] As diferenças denominacionais não impedem a unidade da igreja; pelo contrário, elas podem ampliá-la. Elas não o fazem pela diluição de suas características denominacionais, inclusive de doutrinas específicas, mas oferecendo-as como dons proféticos a toda a igreja. Na verdade, é convidando outros a irem às nossas casas e a desfrutarem da comunhão da mesa que chegamos à maturidade em Cristo. Primeiro, verificamos se há pragas em nossa casa, antes de apontar o cupim na casa do vizinho. Melhor ainda seria uma situação em que toda casa se preocupasse e trabalhasse pela melhora da casa vizinha. Toda casa está situada de tal modo que possa ver apenas parte da rua. A boa vigilância do bairro se faz através das janelas de muitas casas.

O Espírito Santo não é espírito de confusão (cf. Is 19.14; 1Co 14.33), mas de uma unidade pacífica, porém plural (Ef 4.3). Sim, haverá não apenas diferenças, mas também discordâncias de interpretação. Contudo, para os que aceitam a autoridade da Bíblia, até mesmo as discordâncias podem ser oportunidades para explorar e resolver tensões importantes no contexto da comunhão evangélica. Cristãos pura e simplesmente protestantes que têm conscienciosidade epistêmica estão dispostos a interagir com outros que, sob a suprema autoridade da Escritura, oram pela iluminação do Espírito. Oliver O'Donovan mostra como seria um diálogo desse tipo:

> A única coisa que admito ao me comprometer com esse processo é que, se eu pudesse discutir o assunto exaustivamente com um oponente sinceramente comprometido com as autoridades da igreja, sobretudo com a Escritura, o Espírito Santo abriria perspectivas que não seriam evidentes de imediato, e a busca paciente e escrupulosa dessas coisas poderia levar, no mínimo, a uma formulação diferente do problema. […] A única coisa que me vejo obrigado a pensar […] é que ainda há coisas que devem ser aprendidas por aquele que está determinado a ser ensinado pela Escritura a interpretar a era em que vivemos.[30]

O evangelicalismo é um lugar (bairro) de conversa e de debate entre os residentes das muitas casas. Fazem parte do fruto do Espírito virtudes como a

humildade, a gentileza e a paciência (Ef 4.1-3). Essas virtudes do diálogo são, na verdade, virtudes da pluralidade interpretativa unificadora, coerentes com o objetivo da nossa recuperação. Os evangélicos protestantes suportam uns aos outros em amor, "procurando cuidadosamente manter a unidade do Espírito no vínculo da paz" (Ef 4.3). Eles falam a verdade em amor e assim "[crescem] em tudo naquele que é a cabeça, Cristo" (Ef 4.15). É possível que Paulo tivesse o Caminho do Evangelho em mente quando exortou os efésios: "Por isso, abandonai a mentira, e cada um fale a verdade com seu próximo, pois somos membros uns dos outros" (4.25).

"Pelos frutos os conhecereis." O fruto da Reforma protestante não é, em última análise, a anarquia (pluralismo interpretativo generalizado) — e sim abundância (pluralidade interpretativa unitiva) — uma rica diversidade que possibilita uma conversa animada em torno da mesa (um bate-papo) sem que isso obstrua a comunhão à mesa. Jesus é a um só tempo anfitrião e alimento. Mas onde ele mora? Quando dois dos discípulos de João Batista começaram a seguir Jesus, ele lhes perguntou: "O que buscais?". E os discípulos, em vez de dizer "Tu", disseram: "Onde te hospedas?" (Jo 1.38). Foi um escorregão sectário interessante. Eles achavam erroneamente que Jesus morava em um lugar ou outro, e não na comunhão dos que se acham unidos a ele. Nenhuma casa protestante pode conter a plenitude de Jesus.

O Espírito é o pagamento à vista da unidade da igreja. Uma igreja local ou grupo de igrejas locais só é fiel à sua natureza essencial quando considera parte de sua missão a demonstração de sua existência como célula de um corpo católico. A principal tensão que a futura igreja enfrenta é entre a convicção de que sua missão consiste em preservar e propagar a verdade do evangelho e a convicção de que sua missão é promover e manifestar a unidade do evangelho. O segredo, é claro, é compreender que ambas as missões são aspectos um do outro. As duas missões são, naturalmente, filhas do tempo e, portanto, esperança escatológica: a igreja já é, e ainda não é, "una". Precisamente porque nenhuma igreja ou denominação já chegou a isso é que precisamos da "comunhão das comunhões", um sistema de freios proféticos e contrapesos sacerdotais até o momento em que sejam apresentadas a Cristo sem nenhuma mancha ou ruga (Ef 5.27). Até esse momento de catolicidade consumada, porém, quando Deus será tudo em todos (1Co 15.28), a igreja terá de se contentar com a unidade pentecostal (i.e., plural).

Somente o evangelho: os *solas* no modelo de autoridade interpretativa

evangélica protestante

Toda área residencial tem problemas de vez em quando com vizinhos barulhentos e desordeiros. Uma notícia publicada em 2014 no *Minneapolis-St. Paul Star Tribune* mostra isso muito bem: uma discussão sobre a alimentação de cervos terminou em tiroteio e banho de sangue. O artigo começa assim: "Latidos de cães. Árvores sem poda. Churrascos barulhentos no quintal. Carros mal estacionados. À primeira vista, incômodos desse tipo podem não parecer grande coisa. No entanto, eles podem gerar intranquilidade até mesmo na vizinhança mais idílica, principalmente quando as pessoas não se conhecem".[31] Pode-se dizer coisa semelhante a respeito da história da igreja. De que maneira, então, devemos lidar com as discordâncias interpretativas entre comunidades interpretativas, cada uma das quais afirmando a autoridade da Bíblia? Essa pergunta me permite uma última oportunidade para explicar de que maneira a autoridade interpretativa opera no cristianismo protestante puro e simples. De que maneira deve a igreja responder ao pluralismo interpretativo generalizado, à angústia em torno da profunda discordância de interpretação? Para onde deve ir o cristão quando duas (ou mais) autoridades divergem ao toparem com uma bifurcação na estrada do cristianismo?

A autoridade das comunidades interpretativas (reprise)

O percurso e o padrão da autoridade interpretativa católica romana é bem conhecido. Seus princípios são muito claros, e sua prática tem linhas definidas. A estrutura da autoridade interpretativa na casa católica romana é hierárquica e centralizada (i.e., do tipo "monárquico"). Essa é apenas uma forma de catolicidade, bastante estreita por sinal, e pressupõe que a igreja una seja uma única instituição social visível: "É preciso reconhecer o fato de que o papado, conforme o conhecemos hoje, um poder essencialmente monárquico, dotado de autoridade monárquica sobre toda a Igreja Católica Romana no mundo todo, é produto do segundo milênio de história cristã".[32] Os dogmas do Concílio Vaticano I relativos à infalibilidade papal e ao primado da jurisdição do papa significam que o múnus petrino reivindica autoridade de ensino sobre toda igreja local ou concílio, o que, juntamente com o ensino de que a igreja não tem defeitos, impede que se reforme o ensino da igreja. De acordo com Paul Avis, "tais teses não foram retiradas pelo Vaticano II (1962-1965), que continua a afirmar a jurisdição suprema, completa, consagrada e imediata do papa sobre todas as igrejas locais e sobre todos os cristãos".[33] A esta altura, é difícil evitar a conclusão de Robert McAffee Brown: "O catolicismo romano se tornou senhor

do evangelho, em vez de servo".[34] Em especial, o magistério romano (autoridade de ensino) funciona como uma torre *de facto* que se estende até o céu. O Caminho do Evangelho não foi feito para complexos de apartamentos tão altos.[35]

"Os bairros […] existem sempre que os seres humanos se congregam em moradias familiares permanentes; e muitas das funções da cidade tendem a ser distribuídas naturalmente […] nos bairros."[36] Uma associação de moradores é um grupo de moradores que defendem e organizam atividades no bairro. Essas associações são voluntárias em sua natureza e elegem seus líderes. Não se deve confundi-las com associações de proprietários de imóveis em que a filiação é obrigatória e que têm autoridade legal para introduzir regras que, por exemplo, restringem o tipo de prédio e de decoração permitidos. O catolicismo romano é uma associação de proprietários. Já a associação de moradores "trabalha unida por mudanças e melhorias, como segurança local, embelezamento e atividades sociais".[37] A autoridade de uma associação de moradores é estritamente consultiva em sua natureza, e não legal.

E voltamos ao início (de novo!). Todas as casas eclesiais (comunidades interpretativas) leem e usam a Escritura conforme consideram correto a seus olhos. Será? Alguns acham que sim. Mudar simplesmente o rótulo, de "protestante" para "evangélico", não resolve nada, diz Molly Worthen, cujo livro *Apostles of reason* [Apóstolos da razão] expõe, conforme explica o subtítulo, "a crise de autoridade no evangelicalismo americano".[38] A crise é a falta de magistério do movimento, de uma autoridade única que navegue os ventos e ondas da discordância interpretativa.[39] De acordo com Worthen, os evangélicos assumem uma postura de intelectuais de mente aberta e de acadêmicos, mas na verdade cerram fileiras (e fecham a mente) quando alguém tenta se afastar demais do seu arraial. Apesar da argumentação de que a Bíblia é sua autoridade suprema, os evangélicos se acham imersos em profundos conflitos por causa de discordâncias sobre o significado da Bíblia, tendo adotado de modo aleatório outras autoridades que respaldam a "verdadeira interpretação dela" (geralmente rotulada de "cosmovisão cristã"), mas logo fecham a porta a quaisquer desafios a essa interpretação, por mais fiéis e racionais que sejam.[40] Os evangélicos se transformam em *falsos* apóstolos da razão: são lobos fundamentalistas em pele de cordeiro (com diplomas acadêmicos).

Não há dúvida de que há mais do que um elemento de verdade no relato de Worthen, assim como no de Brad Gregory e Christian Smith. É muito fácil contrabandear a agenda pessoal para dentro da igreja, sob o disfarce da

autoridade e da interpretação da Bíblia. É mais fácil ainda negligenciar a interpretação da Escritura por outras pessoas quando ela entra em conflito com a sua ou a contradiz. Uma coisa é certa: o temor perfeito — de que as interpretações bíblicas mais queridas sejam vulneráveis à crítica — lança fora o amor e o ouvir atento. Concluo expondo brevemente o caminho mais excelente que vem sendo indicado por este livro, um caminho que sujeita a Escritura não à razão secular, mas ao raciocínio escriturístico e espiritual.

Depois de Babel, e da perda da imponente uniformidade romana, todos os crentes são ministros da Palavra — e mártires. Todo evangélico protestante tem a ordem de ministrar as boas-novas do evangelho, comunicando-as a outros. Todo evangélico protestante é um mártir da Palavra no duplo sentido de (1) testemunhar do que Deus diz, e não de suas interpretações, e (2) de sofrer o conflito das interpretações com outros cristãos que creem na Bíblia. É o caso de cada cristão, igrejas locais e também das denominações: ninguém está em posição de dominar sobre o outro. Na verdade, conforme observa Anthony Thiselton, "se o único critério viável de sentido é o que está de acordo com o que sua comunidade de leitura considera como meio de condução ao 'progresso', toda interpretação se torna uma autoafirmação coletiva".[41] Infeliz intérprete que sou! Quem me livrará dessa vontade coletiva de poder interpretativo?

Concílio católico e debate canônico: a autoridade magisterial do evangelho de Deus

A força do evangelicalismo protestante é sua pluralidade interpretativa unificadora. É precisamente sua diversidade — a presença conspícua das comunidades interpretativas alternativas e as interpretações — que, em princípio, conserva o protestante evangélico honesto, humilde e real. O caminho mais excelente — um terceiro caminho além do monárquico (autoridade de um só) e do anárquico (a autoridade de todos) — é o caminho do concílio católico e do debate canônico (a autoridade ministerial da unidade plural).

Conforme vimos, os protestantes são, na falta de um termo melhor, *conciliaristas por convicção*.[42] Esse tipo de conciliarista afirma a catolicidade, mas defende que igreja significa a igreja toda (e não apenas o clero), e que a autoridade interpretativa está distribuída por toda a igreja, em vez de estar concentrada em um único chefe humano (monarca = papa). A autoridade distribuída por toda a igreja se expressa melhor em concílios que representam a igreja toda em vários níveis: local, provincial ou geral.[43] Os concílios são expressões coletivas da conscienciosidade eclesial protestante, isto é, a

consciência de que o Espírito está em ação, iluminando outros que professam a autoridade bíblica, e não apenas eu (ou minha comunidade interpretativa). Os concílios católicos fornecem estruturas formais para a segunda condição de pluralidade interpretativa unificadora: o debate canônico.

Os evangélicos protestantes se reúnem para discutir e para deliberar sobre o significado da Escritura. Em outros termos, os evangélicos protestantes se aconselham mutuamente nos concílios. Só a Escritura tem autoridade suprema. O debate não é um objetivo em si mesmo; o objetivo é o consenso ("Pareceu bem ao Espírito Santo e a nós", At 15.28). O debate canônico é uma maneira de descrever encontros que ocorrem com o objetivo de se chegar a um consenso sobre o significado de uma passagem bíblica ou sobre o que significa ser bíblico em uma área de doutrina ou ética. As *congrégations* da Genebra do século 16 e a *Prophezei* de Zurique continuam a ser modelos úteis. O debate canônico merece ser reconhecido como elemento vital da economia triúna da autoridade interpretativa. O debate canônico — a reunião para se chegar a um entendimento comum sobre o significado da Escritura — unifica e edifica a igreja. É a contraparte informal dos concílios formais e uma maneira concreta de praticar a catolicidade canônica e a canonicidade católica.

Vou ser claro: os evangélicos protestantes reconhecem um *magisterium* do *evangelium*. Somente o Deus do evangelho e o evangelho de Deus têm autoridade final. O Senhor Jesus Cristo é, em última análise, o Senhor do lar. Evangélicos pura e simplesmente protestantes administram a casa de diferentes maneiras, mas todos estão comprometidos com o aprofundamento do discipulado por meio do debate canônico e da manutenção da paz no bairro por intermédio do concílio católico. "Protestante" qualifica "evangélico": o último tem precedência porque é o conteúdo substantivo dos concílios e debates, porém os concílios e debates proporcionam a estrutura e a ordem que impedem a anarquia interpretativa na hora de definir o que é o evangelho.

O espírito do cristianismo protestante puro e simples envolve não apenas o *magisterium* do evangelho e o *ministerium* (autoridade ministerial) do sacerdócio de todos os crentes, mas também, e sobretudo, do Espírito Santo. O Espírito é o poder unificador que impulsiona a pluralidade interpretativa protestante unificadora. O Espírito é quem guia os concílios católicos a uma compreensão e à verdade mais profunda. O Espírito é quem proporciona humildade e paz, sem o que os debates canônicos desmoronam. Defendo que o propósito dos debates canônicos é preservar tanto a verdade doutrinária quanto a unidade eclesial. O Espírito que é autor das Escrituras é também o Espírito que

supervisiona os concílios católicos, a consciência comunitária e os debates canônicos.

Cantando sola*: afinando os evangélicos protestantes com a economia do evangelho*

O propósito por excelência da interpretação das Escrituras é ouvir a Palavra de Deus soando por meio das palavras humanas. Essas palavras nos guiam à Palavra viva, Jesus Cristo, e à possibilidade da união e comunhão nele. A comunhão em Cristo é a condição ontológica da catolicidade evangélica protestante, do conciliarismo e também do debate. Cristo governa hoje sua igreja por meio do cetro da sua Palavra (a Bíblia). A distinção entre a autoridade magisterial de Cristo e a autoridade ministerial da igreja é significativa somente se preservarmos a distinção entre o texto bíblico e sua interpretação eclesial. A Escritura é o cânon, a regra pela qual deve ser mensurado todo discurso em nome do Senhor: "A autoridade da igreja, em outras palavras, encontra expressão […] na interpretação fiel da Santa Escritura".[44]

Este livro não é um manual de hermenêutica. Não foi minha intenção oferecer um método exegético detalhado ou procedimentos para solucionar a diferença de interpretação. Meu principal objetivo foi o de refutar a acusação de que a Reforma lançou a anarquia interpretativa sobre o mundo, e que a Reforma é responsável pela pluralidade de interpretações generalizada que atormenta a sociedade, o mundo acadêmico e a igreja. Procurei recuperar alguns *insights* da Reforma que apontam para outra direção: o pluralismo interpretativo unificador do protestantismo. Contrariamente à acusação comum, a eclesiologia protestante não implica o direito ao juízo privado. Essa ideia é uma caricatura da eclesiologia protestante, e seu objetivo é reduzi-la a um "cada um por si", embora muitas vezes a eclesiologia evangélica não vá além desse conselho do desespero.

Os *solas* não são nem uma confissão de fé nem um substituto para a antiga Regra de Fé. Pelo contrário, assim como o evangelicalismo é um movimento de renovação no coração do protestantismo, os *solas* são uma renovação do cristianismo católico, proporcionando compreensão mais profunda acerca da lógica triúna do evangelho. Cada *sola* contribui para o modelo de autoridade interpretativa e, o que é mais interessante, cada *sola* corresponde a uma das cinco marcas características do evangelicalismo.[45]

Sola gratia: o evangelicalismo é "crucicêntrico", e os reformadores entendiam melhor do que qualquer outro grupo de cristãos como a cruz põe fim

ao projeto que busca nossa retidão por meio das obras. Com relação à autoridade interpretativa, a "graça somente" nos faz lembrar de que a economia triúna é superior a qualquer administração doméstica que o ser humano seja capaz de empreender. A igreja é a família de Deus, criada pela Palavra no poder do Espírito. A igreja é a casa de Deus que, por seu amor gratuito, ele abriu aos pecadores que não a mereciam: "Na casa de meu Pai há muitas mansões" (Jo 14.2, KJV).

Sola fide: o evangelicalismo é "conversionista", e os reformadores enfatizaram a prioridade de ouvir a Palavra para que se produza a fé salvadora. Com relação à questão da autoridade interpretativa, defendi a racionalidade da confiança no testemunho e a necessidade do tipo de conscienciosidade epistêmica que leve o indivíduo a considerar as interpretações de outros.

Sola Scriptura: o evangelicalismo é "biblicista", mas, conforme aprendemos com os reformadores, isso não significa que a Bíblia seja a única fonte da teologia; em vez disso, a Bíblia é a autoridade suprema do evangelicalismo. No que diz respeito à autoridade interpretativa, vimos que o assentimento à autoridade ministerial da tradição permite que tenhamos *insights* preciosos sobre a maneira pela qual o Espírito iluminou as igrejas locais que serviam não apenas a si mesmas, mas à igreja toda. O gênio do cristianismo protestante puro e simples é seu debate infindável ("sempre se reformando") acerca do significado da Bíblia, sob a autoridade magisterial da Escritura e a autoridade magisterial da catolicidade.

Solus Christus: o evangelicalismo é transdenominacional, assim como o próprio protestantismo, e reconhece que Cristo é o cabeça de toda igreja local, e não simplesmente daqueles que pertencem à nossa família. Com relação à autoridade interpretativa, defendi que Cristo, como chefe da igreja, autorizou as famílias locais a preservarem a integridade do evangelho, e deu a cada igreja seu próprio molho de chaves para terem acesso à casa.

Soli Deo gloria: o evangelicalismo é "ativista", mas o exemplo da Reforma nos encoraja a não trabalhar apenas por justiça social e pelo bem comum, mas também, de modo especial, pela unidade da igreja. A igreja una é uma confederação de nações santas locais, unidas por uma única constituição (Escritura), um chefe (Jesus Cristo) e um etos (o Espírito Santo). Com relação à autoridade interpretativa, a glória do cristianismo protestante puro e simples consiste na sua dedicação ao entendimento da Escritura no debate local e translocal, em seu desejo de participar de um diálogo que propicie a correção mútua e em sua disposição de que ambas as partes assumam sua

responsabilidade, na comunhão do Espírito, em relação à palavra escrita que cria, sustenta e o guia à palavra de vida.

Os *solas* da Reforma fazem um trabalho de preservação da catolicidade genuína (i.e., conciliar) que é melhor do que os anátemas romanos contra eles proferidos pelo Concílio de Trento.[46] Os evangélicos protestantes creem que a "*fidelidade de alguém à igreja deve ser medida pelo grau da fidelidade da igreja ao evangelho*".[47] Os *solas* protestantes ajudam os evangélicos a se aproximarem da pluralidade interpretativa unitiva que é a esperança (não concretizada) dos conciliaristas convictos de toda parte, entre eles os reformadores. O *sola Scriptura* não conduz necessariamente à anarquia interpretativa, e certamente não conduz nessa direção quando tomado juntamente com os outros *solas*: "Essas afirmações não se apresentam simplesmente como sentinelas solitárias e desconectadas, sendo os principais pontos de um entendimento integrado e completo da verdade bíblica".[48] É esse entendimento integrado e orgânico da verdade bíblica, trabalhado na economia triúna do evangelho, e por meio dela, que melhor representa o espírito do cristianismo protestante puro e simples e a esperança das nações santas.

1 Darryl G. Hart, *Deconstructing evangelicalism: conservative Protestantism in the age of Billy Graham* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), p. 29, 196.

2 Mark A. Noll, *The scandal of the Evangelical mind* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 3.

3 Wells, *The courage to be Protestant: truth-lovers, marketers, and emergent in the postmodern world* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), p. 4 [edição em português: *Coragem para ser protestante*, tradução de Wadislau Gomes (São Paulo: Cultura Cristã, 2010)].

4 Veja os artigos em John H. Armstrong, org., *The compromised church: the present Evangelical crisis* (Wheaton: Crossway, 1998).

5 Newbigin, *The household of God: lectures on the nature of the church* (New York: Friendship, 1953), p. 51.

6 Wells, *Courage to be Protestant*, p. 7-9.

7 Ibidem, p. 10-2; Newbigin, *Household of God*, p. 53-8.

8 Veja tb. Kevin J. Vanhoozer; Daniel J. Treier, *Theology and the mirror of Scripture: a mere Evangelical account* (Downers Grove: InterVarsity, 2015).

9 Timothy George, "Evangelicals and others", *First Things*, February 2006, disponível em: http://www.firstthings.com/article/2006/02/evangelicals-and-others. Veja tb. a definição de Timothy Larsen, "Defining and locating evangelicalism", in: Timothy Larsen; Daniel J. Treier, orgs., *The Cambridge companion to Evangelical theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 1.

10 Christian Smith, *American evangelicalism: embattled and thriving* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

11 Ibidem, p. 218-9.

12 Veja Timothy George, "The unity of faith: evangelicalism and 'mere Christianity'", *Touchstone: a journal of Mere Christianity* 16, n. 6 (July/August 2003), disponível em: http://www.touchstonemag.com/archives/article.php?id =16-06-058-f.

13 Os Guinness, introdução a Os Guinness; John Seel, orgs., *No God but God: breaking with the idols of our age* (Chicago: Moody, 1992), p. 25.

14 A formulação de Kant enfatiza a importância para as teorias do conhecimento de combinar

racionalismo e empirismo: “Os pensamentos sem conteúdo são vazios, as intuições sem conceitos são cegas” (*Critique of pure reason*, tradução para o inglês de Norman Kemp Smith [London, Reino Unido: Macmillan, 1933], p. 93) [edição em português: *Crítica da razão pura*, tradução de Valerio Rohden; Udo Baldur Moosburger (São Paulo: Nova Cultural, c. 2000)].

15 John Woodhouse resume bem a questão: “Onde quer que o evangelho seja pregado, e onde quer que seja crido, aí há evangelicalismo” (“When to unite and when to divide”, *The Briefing* 279, December 1, 2001, disponível em: http://matthiasmedia.com/briefing/2001/12/when-to-unite-and-when-to-divide/) — e, eu acrescentaria, há também catolicidade.

16 Habitat for Humanity, “Neighborhood revitalization”, disponível em: http://www.habitat.org/neighborhood, acesso em: 14 nov. 2015.

17 John Stott personifica o evangelicalismo protestante descrito nesta seção. Seu livro *Basic Christianity* (London, Reino Unido: Inter-Varsity, 1958) [edição em português: *Cristianismo básico*, tradução de Jorge Camargo (Viçosa: Ultimato, 2007)] faz dele um forte candidato ao papel de santo padroeiro do evangelicalismo puro. Veja tb. Alister Chapman, *Godly ambition: John Stott and the Evangelical movement* (Oxford: Oxford University Press, 2012), esp. p. 155-60.

18 Calvin, *Institutes* IV.1 [edições em português: Calvino, *As institutas*, tradução de Waldyr Carvalho Luz (São Paulo: Cultura Cristã, 2006), 4 vols., e *A instituição da religião cristã*, tradução de Carlos Eduardo Oliveira; José Carlos Estêvão (São Paulo: Ed. Unesp, 2008)].

19 Calvin, *Institutes* IV.1.4.

20 Robert McAfee Brown, *The spirit of Protestantism* (Oxford: Oxford University Press, 1965), p. 167.

21 Timothy George, “Why I am an Evangelical and a Baptist”, in: Anthony Chute; Christopher W. Morgan; Robert A. Peterson, orgs., *Why we belong: Evangelical unity and denominational diversity* (Wheaton: Crossway, 2013), p. 108.

22 Ronald Byars critica o “protestantismo genérico da classe média americana” — isto é, a forma como as igrejas protestantes tradicionais adotaram a religião civil e os preconceitos morais da cultura à sua volta (*Finding our balance: repositioning mainstream Protestantism* (Eugene: Wipf & Stock, 2015), p. 28.

23 Veja Brown, *Spirit of Protestantism*, p. 5.

24 São muitos os riozinhos e afluentes que alimentam e procedem do rio do evangelicalismo protestante, entre eles o puritanismo, o pietismo e, mais recentemente, o pentecostalismo. Para os propósitos deste livro, porém, meu uso do termo “pentecostal” se refere primordialmente à obra do Espírito na formação de comunidades capazes de se comunicar, e *denominar*, o evangelho em muitas línguas e tradições eclesiásticas.

25 Usei primeiramente a ideia de pluralidade pentecostal em conexão com a interpretação bíblica em Vanhoozer, *Is there a meaning in this text? The Bible, the reader, and the morality of literary knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), p. 418-21 [edição em português: *Há um significado neste texto?*, tradução de Álvaro Hattnher (São Paulo: Vida Acadêmica, 2005)].

26 McNeill o identifica pela ênfase dos reformadores na “comunhão dos crentes, sua reivindicação de catolicidade contra o sectarismo de Roma e sua ideia conciliar de governo da igreja” (*Unitive protestantism: the ecumenical spirit and its persistent expression* [Richmond: John Knox, 1964], p. 17).

27 Christopher W. Morgan, “Toward a theology of the unity of the church”, in: Chute; Morgan; Peterson, *Why we belong*, p. 19-36.

28 Ibidem, p. 24.

29 Newbigin, *Household of God*, p. 161.

30 Oliver O’Donovan, *A conversation waiting to begin: the churches and the gay controversy* (London, Reino Unido: SCM, 2009), p. 32.

31 Shannon Prather, “Feuds between neighbors common, hard to solve, but rarely deadly”, *Minneapolis-St. Paul Star Tribune*, July 22, 2014, disponível em: http://www.startribune.com/may-10-feuds-between-neighbors-rarely-deadly/258779441/.

32 Francis Oakley, *The conciliarist tradition: constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 3.

33 Avis, *Beyond the Reformation? Authority, primacy and unity in the conciliar tradition* (London,

Reino Unido: T&T Clark, 2006), p. 18.

34 Brown, *Spirit of Protestantism*, p. 167.

35 Nem todos os teólogos católicos aceitam a leitura monárquica do papado. Para um enfoque de natureza mais colegiada, veja Gaillardetz, *By what authority? A primer on Scripture, the magisterium, and the sense of the faithful* (Collegeville: Liturgical, 2003) [edição em português: *Com que autoridade? Manual sobre Escritura, magistério e senso dos fiéis*, tradução de Joshuah de Bragança Soares (São Paulo: Loyola, c. 2009)], esp. caps. 4-5.

36 Lewis Mumford, "The neighborhood and the neighborhood unit", *Town Planning Review* 24 (1954): 258. Sobre o declínio do senso de comunidade nos bairros, veja Peter Lovenheim, *In the neighborhood: the search for community on an American street, one sleepover at a time* (New York: Perigee, 2010).

37 "Neighborhood Association", *Wikipedia*, disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Neighborhood_association, acesso em: 15 nov. 2015.

38 Molly Worthen, *Apostles of reason: the crisis of authority in American evangelicalism* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

39 Veja Noll, *The civil war as a theological crisis* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006), e note sua conclusão irônica de que coube aos generais Grant e Sherman decidir, no campo de batalha, o que a Bíblia queria dizer em relação à escravidão.

40 Worthen, *Apostles of reason*, p. 261.

41 Anthony Thiselton, *Can the Bible mean whatever we want it to mean?* (Chester: Chester Academic Press, 2005), p. 18.

42 Paul Avis diz que os reformadores podem, em certo sentido, ser chamados de "conciliaristas por convicção" (*Beyond the Reformation?*, p. xii). O estudo de Avis é também importante por rastrear a história do conciliarismo pré-Reforma.

43 Ibidem, p. 22-3, 102.

44 Bruce McCormack, "The end of Reformed Theology?", in: Wallace M. Alston Jr.; Michael Welker, orgs., *Reformed Theology: identity and ecumenicity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 57.

45 David W. Bebbington aponta quatro características — crucicentrismo, biblicismo, conversionismo e ativismo — às quais estou acrescentando o transdenominacionalismo como quinto fator. Veja Bebbington, *Evangelicalism in modern Britain: a history from the 1730s to the 1980s* (London, Reino Unido: Unwin Hyman, 1989), p. 2-17.

46 Avis, *The church in the theology of the Reformers* (Atlanta: John Knox, 1981), p. 217.

47 Brown, *Spirit of Protestantism*, p. 15 (grifo do autor da citação).

48 Wells, *Courage to be Protestant*, p. 21.

BIBLIOGRAFIA

AGNEW, F. H. “The origin of the NT apostle-concept: a review of research”. *Journal of Biblical Literature* 105 (1986): 75-96.

“Agreement between Reformation churches in Europe (The Leuenberg Agreement)”. March 16, 1973. Disponível em: http://www.leuenberg.net/leuenberg-agreement.

ALEXANDER, T. Desmond;ROSNER, Brian S., orgs. *New dictionary of biblical theology* (Downers Grove: InterVarsity, 2000).

ALLEN, Michael; SWAIN, Scott R. *Reformed catholicity: the promise of retrieval for theology and biblical interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2015).

ALLISON, Gregg R. *Roman Catholic theology and practice: an evangelical assessment* (Wheaton: Crossway, 2014).

_____. *Teologia e prática da Igreja Católica Romana: uma avaliação evangélica*. Tradução de A. G. Mendes (São Paulo: Vida Nova, 2017).

ALLMEN, Jean-Jacques von. “L’Église locale parmi les autres églises locales”. *Irénikon* 43 (1970): 512-37.

ALSTED, Johann Heinrich. *Theologia scholastica didacta* (Hanover, 1618).

ALSTON JR, Wallace M.; WELKER, Michael, orgs. *Reformed Theology: identity and ecumenicity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

ANIZOR, Uche. *Kings and priests: Scripture’s theological account of its readers* (Eugene: Pickwick, 2014).

ARMSTRONG, John H., org. *The compromised church: the present evangelical crisis* (Wheaton: Crossway, 1998).

ATKINSON, Bruce. “The seven *solas*: toward reconciling evangelical and Anglo-Catholic perspectives”. *Virtue Online*. December 31, 2009. Disponível em: http://www.virtueonline.org/seven-solas-toward-reconciling-evangelical-and-anglo-catholic-perspectives.

AUGUSTINE. *Tractates on the Gospel of John 28—54*. Tradução para o inglês de John W. Retig. Fathers of the Church (Washington: Catholic University of America Press, 1993).

_____. *A treatise on the grace of Christ and on original sin*. Tradução para o inglês do dr. Holmes (London: Aeterna, 2014).

AULÉN, Gustav. *Reformation and catholicity*. Tradução para o inglês de Eric H. Wahlstrom (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1960).

AUSTIN, Victor Lee. *Up with authority: why we need authority to flourish as human beings* (London: T&T Clark, 2010).

AVIS, Paul D. L. *Beyond the Reformation? Authority, primacy and unity in the conciliar tradition* (London: T&T Clark, 2006).

_____. *The church in the theology of the reformers* (Atlanta: John Knox, 1981).

BAINTON, Roland. *Here I stand: a life of Martin Luther* (New York: Mentor, 1950).

_____. *Cativo à Palavra: a vida de Martinho Lutero* (São Paulo: Vida Nova, 2017). Tradução de: Here I

stand.

BAKER, William R., org. *Evangelicalism and the Stone-Campbell Movement* (Downers Grove: InterVarsity, 2002).

BAKHTIN, Mikhail. *Problems of Dostoevsky's poetics*. Organização e tradução para o inglês de Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

_____. *Speech genres and other late essays*. Organização de Caryl Emerson; Michael Holquist. Tradução para o inglês de Vern W. McGee (Austin: University of Texas Press, 1986).

BANNERMAN, James. *The church of Christ: a treatise on the nature, powers, ordinances, discipline and government of the Christian church* (Edinburgh: T&T Clark, 1868; reimpr., Birmingham: Solid Ground Christian Books, 2009). vol. 1.

BARCLAY, John M. G. *Paul and the gift* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015).

BARR, James. *Fundamentalism* (London: SCM, 1981).

BARRETT, Matthew. *God's Word alone: the authority of Scripture; what the Reformers taught … and why it still matters* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2016).

BARTH, Karl. *Church dogmatics*. Organização de G. W. Bromiley; T. F. Torrance. Tradução para o inglês de G. W. Bromiley et al. (Edinburgh: T&T Clark, 1936-1977). 4 vols. Em 13 partes.

_____. "Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses". In: FINZE, Holger, org. *Vorträge und kleinere Arbeiten, 1922-1925* (Zürich: Theologischer Verlag, 1990). p. 604-43.

BAVINCK, Herman. "De Hervorming en ons nationale leven". In: BAVINCK, H.; KUYPER, H. H., orgs. *Ter herdenking der Hervorming, 1517-1917: twee redevoeringen, uitgesproken in de openbare zitting van den senaat der Vrije Universiteit op 31 October 1917* (Kampen: Kok, 1917). p. 7-36.

_____. *Reformed dogmatics*. Organização de John Bolt. Tradução para o inglês de John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-2008). 4 vols.

_____. *Dogmática reformada*. Tradução de Vagner Barbosa (São Paulo: Cultura Cristã, 2012). Tradução de: Reformed dogmatics.

BAXTER, Richard. *Church history of the government of bishops and their councils* (London: John Kidgell, 1680).

BAYER, Oswald. "Luther as an interpreter of Holy Scripture". In: MCKIM, Donald K., org. *The Cambridge companion to Martin Luther* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). p. 73-85.

_____. *Martin Luther's theology: a contemporary interpretation*. Tradução para o inglês de Thomas H. Trapp (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

_____. *Theology the Lutheran way*. Organização e tradução para o inglês de Jeffrey G. Silcock; Mark C. Mattes (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

BEALE, G. K. *The temple and the church's mission: a biblical theology of the dwelling place of God* (Downers Grove: IVP Academic, 2004).

BEBBINGTON, David W. *Evangelicalism in modern Britain: a history from the 1730s to the 1980s* (London: Unwin Hyman, 1989).

BEETON, Isabella. *Mrs. Beeton's book of household management*. Edição condensada (Oxford: Oxford University Press, 2000).

BELT, Henk van den. *The authority of Scripture in Reformed theology: truth and trust* (Leiden: Brill, 2008).

_____. "The problematic character of *sola Scriptura*". In: PEELS, Eric; HUIJGEn, Arnold; BURGER, Hans, orgs. Sola Scriptura*: biblical and theological perspectives on Scripture, authority, and hermeneutics* (Leiden: Brill, s.d.).

BERGER, Peter L. *The heretical imperative: contemporary possibilities of religious affirmation* (Garden

City: Anchor, 1979).

_____; LUCKMANN, Thomas. *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge* (Garden City: Doubleday, 1966).

_____. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes (Petrópolis: Vozes, 2014). Tradução de: The social construction of reality.

BLOCHER, Henri. "The 'analogy of faith' in the Study of Scripture". *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 5 (1987): 17-38.

BLOCK, Daniel I. *The gospel according to Moses: theological and ethical reflections on the Book of Deuteronomy* (Eugene: Cascade, 2012).

BOCK, Darrell. *Acts*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2007).

BOER, Erik Alexander de. *The Genevan school of the prophets: the congrégations of the company of pastors and their influence in 16th century Europe* (Geneva: Librairie Droz, 2012).

BOERSMA, Hans. *Heavenly participation: the weaving of a sacramental tapestry* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011).

_____. Nouvelle théologie *and sacramental ontology: a return to mystery* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

BONHOFFER, Dietrich. *Life together; Prayerbook of the Bible*. Organização de Geffrey B. Kelly. Tradução para o inglês de Daniel W. Bloesch; James H. Burtness. Dietrich Bonhoeffer Works 5 (Minneapolis: Fortress, 1996).

_____. *Vida em comunhão*. 9. ed. rev. Tradução de Ilson Kayser (São Leopoldo: Sinodal, 2013). Tradução de: Gemeinsames leben.

_____. Sanctorum communio*: a theological study of the sociology of the church*. Organização de Clifford J. Green. Tradução para o inglês de Reinhard Krauss; Nancy Lukens. Dietrich Bonhoeffer Works 1 (Minneapolis: Fortress, 1998).

BONINO, Serge-Thomas, org. *Surnaturel: a controversy at the heart of twentieth century Thomistic thought* (Washington: Catholic University of America Press, 2007).

BOONE, Kathleen C. *The Bible tells them so: the discourse of Protestant fundamentalism* (Albany: State University of New York Press, 1989).

BOWALD, Mark Alan. *Rendering the Word in theological hermeneutics: mapping divine and human agency* (Aldershot: Ashgate, 2007).

BRAATEN, Carl E. "The problem of authority in the church". In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W., orgs. *The catholicity of the Reformation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996). p. 53-66.

BRADBURY, John P. *Perpetually reforming: a theology of church reform and renewal* (London: Bloomsbury, 2013).

BROWN, Robert McAfee. *The spirit of Protestantism* (Oxford: Oxford University Press,1965).

BRUCE, F. F. *The Acts of the Apostles: the Greek text with introduction and commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1951).

_____. *The Book of the Acts*. Ed. rev. New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1988).

_____. *The epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1984).

BULTMANN, Rudolf. *Jesus Christ and mythology* (New York: Scribner, 1958).

BUSCHART, W. David. *Exploring Protestant traditions: an invitation to theological hospitality* (Downers Grove: IVP Academic, 2006).

_____. "The nones and the nons: surprising similarities?". *Patheos*, July 22, 2015. Disponível em:

http://www.patheos.com/Topics/Future-of-Faith-in-America/Evangelicalism/The-Nones-and-the-Nons-David-Buschart-07-22-2015.html.

_____; EILERS, Kent D. *Theology as retrieval: receiving the past, renewing the church* (Downers Grove: IVP Academic, 2015).

BYARS, Ronald P. *Finding our balance: repositioning mainstream Protestantism* (Eugene: Wipf & Stock, 2015).

CALVIN, John. *Calvin: theological treatises*. Tradução para o inglês de J. K. S. Reid. Library of Christian Classics 22 (Philadelphia: Westminster, 1954).

_____. *Commentaries on Philippians, Colossians, and Thessalonians* (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1851).

_____. *Commentaries on the Catholic Epistles* (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1855).

_____. *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians*. Tradução para o inglês de William Pringle (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1854).

_____. *Institutes of the Christian Religion*. Edição de John McNeill. Tradução para o inglês de Ford Lewis Battles. Library of Christian Classics 20-21 (Philadelphia: Westminster, 1960). 2 vols.

_____ [João Calvino]. *As institutas*. Tradução de Waldyr Carvalho Luz (São Paulo: Cultura Cristã, 2006). 4 vols. Tradução de: Institutio christianae religionis.

_____ [João Calvino]. *A instituição da religião cristã*. Tradução de Carlos Eduardo Oliveira; José Carlos Estêvão (São Paulo: Ed. Unesp, 2008). 2 vols. Tradução de: Institutio christianae religionis.

_____. *The second epistle of Paul the apostle to the Corinthians and the epistles to Timothy, Titus, and Philemon*. Tradução para o inglês de T. A. Small (Grand Rapids: Eerdmans, 1996).

_____. *Selected works of John Calvin: tracts and letters* (Grand Rapids: Baker, 1983). vol. 3: *Tracts, part 3*.

CARAGOUNIS, Chrys. *The Ephesian* mysterion: *meaning and content* (Lund: Gleerup, 1977).

CARSON, D. A. "Systematic theology and biblical theology". In: ALEXANDER; ROSNER, *New dictionary of biblical theology*, p. 89-104.

CARY, Philip. "On behalf of classical Trinitarianism: a critique of Rahner on the Trinity". *Thomist* 56 (1992): 365-406.

CHADWICK, Henry. *East and West: the making of a rift in the church; from apostolic times until the Council of Florence*. Oxford History of the Christian Church (Oxford: Oxford University Press, 2003).

CHADWICK, Owen. *A history of the popes, 1830-1914*. Oxford History of the Christian Church (Oxford: Oxford University Press, 1998).

CHAPMAN, Alister. *Godly ambition: John Stott and the Evangelical movement* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

CHEMNITZ, Martin. *Examination of the Council of Trent*. Tradução para o inglês de Fred Kramer (St. Louis: Concordia, 1971).

CHESTERTON, G. K. *What's wrong with the world* (New York: Dodd, Mead, 1912).

CHILLINGWORTH, William. *The works of William Chillingworth*. 10. ed. (London: Benjamin Motte, 1742).

CHUNG-KIM, Esther. *Inventing authority: the use of the church Fathers in Reformation debates over the Eucharist* (Waco: Baylor University Press, 2011).

CHUTE, Anthony; MORGAN, Christopher W.; PETERSON, Robert A., orgs. *Why we belong: Evangelical unity and denominational diversity* (Wheaton: Crossway, 2013).

CLAPP, Rodney. *A peculiar people: the church as culture in a post-Christian society* (Downers Grove: InterVarsity, 1996).

CLEVELAND, Christena. *Disunity in Christ: uncovering the hidden forces that keep us apart* (Downers

Grove: InterVarsity, 2013).

COADY, C. A. J. *Testimony: a philosophical study* (Oxford: Clarendon, 1992).

COLSON, Charles; NEUHAUS, Richard John, orgs. *Your Word is truth: a project of Evangelicals and Catholics together* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

CONGAR, Yves. *Tradition and traditions: an historical and a theological essay* (New York: Macmillan, 1967).

COTTON, John. *The keyes of the Kingdom of Heaven* (1644; reimpr., Boston: Tappan & Dennet, 1843).

CREWS, Frederick C. *The Pooh perplex* (London: Robin Clark, 1979).

CRUISE, Charles E. "The 'wealth of nations': a study in the intertextuality of Isaiah 60:5, 11". *Journal of the Evangelical Theological Society* 58, n. 2 (2015): 283-97.

DAVIES, Rupert E. *The problem of authority in the continental Reformers: a study in Luther, Zwingli, and Calvin* (London: Epworth, 1946).

DAVIS, Thomas J. *This is my body: the presence of Christ in Reformation thought* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008).

DAWKINS, Richard. *The selfish gene* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

_____. *O gene egoísta*. Tradução de Rejane Rubino (São Paulo: Companhia das Letras, 2015). Tradução de: The selfish gene.

DE CHIRICO, Leonardo. *Evangelical theological perspectives on post-Vatican II Roman Catholicism* (Bern: Peter Lang, 2003).

DELIO, Ilia. *Making all things new: catholicity, cosmology, consciousness* (Maryknoll: Orbis, 2015).

DENNETT, Daniel C. *Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life* (New York: Simon & Schuster, 1995).

_____. *A perigosa ideia de Darwin: a evolução e os significados da vida*. Tradução de Talita M. Rodrigues (Rio de Janeiro: Rocco, 1998). Tradução de: Darwin's dangerous idea.

DERRIDA, Jacques. "Plato's pharmacy". In: *Dissemination*. Tradução para o inglês de Barbara Johnson (London: Athlone, 1981). p. 61-172.

_____. *A farmácia de Platão*. 3. ed. rev. Tradução de Rogério Costa (São Paulo: Iluminuras, 2005). Tradução de: La pharmacie de Platon.

DEVER, Mark; LEEMAN, Jonathan, orgs. *Baptist foundations: church government for an anti-institutional age* (Nashville: B&H Academic, 2015).

DEYOUNG, Kevin. "Where and how do we draw the line?". *Tabletalk* 36, n. 7 (2012): 13-4.

DILLER, Kevin. *Theology's epistemic dilemma: how Karl Barth and Alvin Plantinga provide a unified response* (Downers Grove: IVP Academic, 2014).

DRYDEN, John. *Selected poems* (London: Penguin, 2001).

EASTWOOD, Cyril. *The priesthood of all believers: an examination of the doctrine from the Reformation to the present day* (London: Epworth, 1960).

EBELING, Gerhard. *The Word of God and tradition: historical studies interpreting the divisions of Christianity*. Tradução para o inglês de S. H. Hooke (Philadelphia: Fortress, 1968).

EDWARDS, Jonathan. *The sermons of Jonathan Edwards: a reader*. Organização de Wilson H. Kimnach; Kenneth P. Minkema; Douglas A. Sweeney (New Haven: Yale University Press, 1999).

_____. *The works of Jonathan Edwards*. Organização de Thomas A. Schafer (New Haven: Yale University Press, 1994). vol. 13: *The "Miscellanies"*.

EIRE, Carlos M. N. *War against the idols: the Reformation of worship from Erasmus to Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

ELIOT, T. S. *Notes towards the definition of culture* (London: Faber & Faber, 1949).

_____. *Notas para a definição de cultura*. Tradução de Eduardo Wolf (São Paulo: É Realizações, 2011). Tradução de: Notes towards the definition of culture.

ENGELDER, Theodore. "The three principles of the Reformation: *sola Scriptura, sola gratia, sola fides*". In: DUA, W. H. T., org. *Four hundred years: commemorative essays on the Reformation* (St. Louis: Concordia, 1916). p. 97-109.

ENSIGN-GEORGE, Barry. "Denomination as ecclesiological category: sketching an assessment". In: COLLINS, Paul M.; ENSIGN-GEORGE, Barry, orgs. *Denomination: assessing an ecclesiological category* (London: T&T Clark, 2011). p. 1-21.

FEE, Gordon D. *The disease of the health and wealth Gospels* (Vancouver: Regent College Publishing, 2006).

FEINGOLD, Lawrence. *The natural desire to see God according to St. Thomas and his interpreters*. 2. ed. (Washington: Catholic University of America Press, 2004).

FEUERBACH, Ludwig. *The essence of Christianity*. Tradução para o inglês de George Eliot (Buffalo: Prometheus, 1989).

FISH, Stanley. *Is there a text in this class? The authority of interpretive communities* (Cambridge: Harvard University Press, 1980).

FLOROVSKY, Georges. *Bible, church, tradition: an Eastern Orthodox view* (Belmont: Nordland, 1972).

FOLEY, Richard. *Intellectual trust in oneself and others* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

FORDE, Gerhard O. *A more radical gospel: essays on eschatology, authority, atonement, and ecumenism*. Organização de Mark C. Mattes; Steven D. Paulson (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

FORSYTH, P. T. *The church and the sacraments* (1917; reimpr., Eugene: Wipf & Stock, 1996).

_____. "The cross as the final seat of authority". In: ANDERSON, Marvin W., org. *The gospel and authority: a P. T. Forsyth reader* (Minneapolis: Augsburg, 1971). p. 148-78.

FRAME, John M. *The doctrine of God* (Phillipsburg: P&R, 2002).

_____. *A doutrina de Deus*. Tradução de Odayr Olivetti (São Paulo: Cultura Cristã, 2013). Tradução de: The doctrine of God.

_____. *The doctrine of the knowledge of God* (Phillipsburg: P&R, 1987).

FRANZMANN, Martin H. "Seven theses on Reformation hermeneutics". *Concordia Journal* 36, n. 2 (2010): 120-32.

FREEMAN, Curtis W. *Contesting catholicity: theology for other Baptists* (Waco: Baylor University Press, 2014).

FREI, Hans W. *The eclipse of biblical narrative: a study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974).

FREUD, Sigmund. *The future of an illusion*. Organização e tradução para o inglês de James Strachey (New York: W. W. Norton, 1989).

GAFFIN, Richard B. "The vitality of the Reformed tradition". In: BATTEAU, J. M.; MARIS, J. W.; VELING, K., orgs. *The vitality of Reformed Theology: proceedings of the international theological congress, June 20-24th 1994, Noordwijkerhout, the Netherlands* (Kampen: Kok, 1994). p. 16-50.

GAILLARDETZ, Richard R. *By what authority? A primer on Scripture, the magisterium, and the sense of the faithful* (Collegeville: Liturgical, 2003).

_____. C*om que autoridade? Manual sobre Escritura, magistério e senso dos fiéis*. Tradução de Joshuah de Bragança Soares (São Paulo: Loyola, c. 2009). Tradução de: By what authority?

_____. *Teaching with authority: a theology of the magisterium in the church* (Collegeville: Liturgical, 1997).

GEORGE, Timothy. "Evangelicals and others". *First Things*. February 2006. Disponível em: http://www.firstthings.com/article/2006/02/evangelicals-and-others.

_____. “The priesthood of all believers and the quest for theological integrity”. *Criswell Theological Review* 3 (1989): 283-94.

_____. *Reading Scripture with the Reformers* (Downers Grove: IVP Academic, 2011).

_____. *Lendo as Escrituras com os reformadores*. Tradução de Vagner Barbosa (São Paulo: Cultura Cristã, 2015). Tradução de: Reading Scriptures with the Reformers.

_____. “A thicker kind of mere”. *First Things*. May 2015. Disponível em: http://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/05/a-thicker-kind-of-mere.

_____. “The unity of faith: Evangelicalism and ‘mere Christianity’”. *Touchstone: a journal of Mere Christianity* 16, n. 6 (July/August 2003). Disponível em: http://www.touchstonemag.com/archives/article.php?id=16-06-058-f.

_____. “Why I am an Evangelical and a Baptist”. In: CHUTE; MORGAN; PETERSON, *Why we belong*, p. 93-110.

GERRISH, Brian A. *Grace and gratitude: the Eucharistic theology of John Calvin* (Minneapolis: Fortress, 1993).

_____. “Priesthood and ministry in the theology of Luther”. *Church History* 34, n. 4 (1965): 404-22.

GLODO, Michael J. “*Sola ecclesia*: the lost Reformation doctrine?”. *Reformation and Revival* 9, n. 4 (2000): 91-7.

GOLDSWORTHY, Graeme. *Gospel and Kingdom: a Christian interpretation of the Old Testament* (Exeter: Paternoster, 1981).

_____. *Gospel-centered hermeneutics: foundations and principles of Evangelical biblical interpretation* (Downers Grove: IVP Academic, 2006).

GOOSEN, Rachel Waltner. “The failure to bind and loose: responses to Yoder’s sexual abuse”. *The Mennonite*, January 2, 2015. Disponível em: https://themennonite.org/feature/failure-bind-loose-responses-john-howard-yoders-sexual-abuse/.

GORDIS, Lisa M. *Opening Scripture: Bible reading and interpretive authority in puritan New England* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).

GREGGS, Tom. “The priesthood of no believer: on the priesthood of Christ and his church”. *International Journal of Systematic Theology* 17, n. 4 (2015): 374-98.

GREGORY, Brad S. *The unintended Reformation: how a religious revolution secularized society* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2012).

GRESCHAT, Martin. *Martin Bucer: a reformer and his times*. Tradução para o inglês de Stephen E. Buckwalter (Louisville: Westminster John Knox, 2004).

GROVES, Peter. *Grace: the cruciform love of God* (London: Canterbury, 2012).

GUINNESS, Os; SEEL, John, orgs. *No God but God: breaking with the idols of our age* (Chicago: Moody, 1992).

HABITAT FOR HUMANITY. “Neighborhood revitalization”. Disponível em: http://www.habitat.org/neighborhood.

HALL, David D., org. *The antinomian controversy, 1636-1638: a documentary history*. 2. ed. (Durham: Duke University Press, 1990).

HALL, Peter, org. *The harmony of Protestant confessions: exhibiting the faith of the church of Christ*. Ed. rev. (London: J. F. Shaw, 1842).

HARRIS, Harriet A. *Fundamentalism and Evangelicals* (Oxford: Clarendon, 1998).

HART, Darryl G. *Deconstructing evangelicalism: conservative Protestantism in the age of Billy Graham* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004).

_____. “The use and abuse of the Christian past: Mercersburg, the ancient church, and American evangelicalism”. In: KALANTZIS; TOOLEY, *Evangelicals and the early church*, p. 85-103.

HAUERWAS, Stanley. *Approaching the end: eschatological reflections on church, politics, and life* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013).

_____. *Unleashing the Scripture: freeing the Bible from captivity to America* (Nashville: Abingdon, 1993).

HAYS, Christopher M.; ANSBERRY, Christopher B., orgs. *Evangelical faith and the challenge of historical criticism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013).

HEGEL, G. W. F. *The philosophy of history*. Tradução para o inglês de J. Sibree (Mineola: Dover, 1956).

_____. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues; Hans Harden (Brasília: Ed. UnB, 2008). Tradução de: Vorlesungen uber die Philosophie der Geschichte.

HENRY, Matthew. *A brief enquiry into the true nature of schism: or a persuasive to Christian love and charity* (London, 1690).

HOFFMEIER, James K.; MAGARY, Dennis R., orgs. *Do historical matters matter to faith? A critical appraisal of modern and postmodern approaches to Scripture* (Wheaton: Crossway, 2012).

HOLQUIST, Michael. *Dialogism: Bakhtin and his world*. 2. ed. (London: Routledge, 2002).

HORT, Fenton J. A. *The Christian* ecclesia*: a course of lectures on the early history and early conceptions of the* ecclesia (London: Macmillan, 1914).

HORTON, Michael. *People and place: a covenant ecclesiology* (Louisville: Westminster John Knox, 2008).

_____. "The *sola*'s of the Reformation". In: BOICE, James Montgomery; SASSE, Benjamin E., orgs. *Here we stand! A call from confessing Evangelicals for a modern Reformation* (Phillipsburg: P&R, 1996). p. 99-130.

HOWARD, Thomas Albert; NOLL, Mark A. "The Reformation at five hundred: an outline of the changing ways we remember the Reformation". *First Things* 247 (November 2014): 43-8.

HOWELL, Clifford. *Of sacraments and sacrifice* (Collegeville: Liturgical, 1953).

HUGHES, Philip E. *Theology of the English Reformers*. Nova ed. (Grand Rapids: Baker, 1980).

HUIJGEN, Arnold. "Alone together: *sola Scriptura* and the other *solas* of the Reformation". In: PEELS, Eric; HUIJGEN, Arnold; BURGER, Hans, orgs. *S*ola Scriptura*: biblical and theological perspectives on Scripture, authority, and hermeneutics* (Leiden: Brill, s.d.).

HUSBANDS, Mark; TREIER, Daniel J., orgs. *The community of the Word: toward an evangelical ecclesiology* (Downers Grove: InterVarsity, 2005).

JAMIESON, Bobby. *Going public: why Baptism is required for church membership* (Nashville: B&H Academic, 2015).

JENKINS, Allan K.; PRESTON, Patrick. *Biblical scholarship and the church: a sixteenth-century crisis of authority* (Aldershot: Ashgate, 2007).

JENSON, Robert W. *Lutheran slogans: use and abuse* (Delhi, EUA: American Lutheran Publicity Bureau, 2011).

JOHNSON, Terry L. *The case for traditional Protestantism: the* solas *of the Reformation* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2004).

JOHNSON, Todd M.; ROSS, Kenneth R., orgs. *Atlas of global Christianity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).

JOHNSON, William Stacy. "Theology and the church's mission: Catholic, Orthodox, Evangelical, and Reformed". In: ALSTON; WELKER, *Reformed Theology*, p. 65-84.

JONES, David W.; WOODBRIDGE, Russell S. *Health, wealth, and happiness: has the prosperity gospel overshadowed the gospel of Christ?* (Grand Rapids: Kregel, 2011).

JOWETT, Benjamin. "On the interpretation of Scripture". In: *The interpretation of Scripture and other essays* (London: George Routledge & Sons, 1907). p. 1-76.

KALANTZIS, George; TOOLEY, Andrew, orgs. *Evangelicals and the early church: recovery, reform, renewal* (Eugene: Cascade, 2012).

KAMINSKY, Howard. “The Great schism”. In: JONES, Michael, org. *The new Cambridge medieval history* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000). vol. 6: *c. 1300-c. 1415*, p. 674-98.

KANT, Immanuel. *Critique of pure reason*. Tradução para o inglês de Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1933).

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden; Udo Baldur Moosburger (São Paulo: Nova Cultural, c. 2000). Tradução de: Kritik der reinen Vernunft.

KARTTUNEN, Tomi. “Useful and possible? The Evangelical Lutheran Church of Finland and membership in the communion of the Protestant churches in Europe”. February 16, 2008. Disponível em: http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/2EEE800EEBB8BA41C225773400279C85/$FILE/Leuenberg-CPCE%20and%20ELCF%20netti.pdf.

KASPER, Walter. *Mercy: the essence of the gospel and the key to Christian life* (New York: Paulist, 2013).

KAYE, Bruce. “Reality and form in catholicity”. *Journal of Anglican Studies* 10, n. 1 (2012): 3-12.

KELLY, J. N. D. *Early Christian doctrines*. Ed. rev. (San Francisco: HarperCollins, 1978).

_____. *Doutrinas centrais da fé cristã*. Tradução de Marcio Loureiro Redondo (São Paulo: Vida Nova, 1994). Tradução de: Early Christian doctrines.

KERR, Fergus. *Twentieth-century Catholic theologians* (Oxford: Blackwell, 2007).

KIERKEGAARD, Søren. *The present age; and, two minor ethico-religious treatises*. Tradução para o inglês de Alexander Dru; Walter Lowrie (Oxford: Oxford University Press, 1940).

KNOX, D. Broughton. *Selected works* (Kingsford: Matthias Media, 2003). vol. 2: *Church and ministry*.

KOLB, Robert. “Melanchthon’s doctrinal last will and testament: the *responsiones ad articulos Bavaricae inquisitionis* as his final confession of faith”. In: DINGEL, Irene et al., orgs. *Philip Melanchthon: theologian in classroom, confession, and controversy* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012). p. 141-60.

_____; ARAND, Charles P. *The genius of Luther’s theology: a Wittenberg way of thinking for the contemporary church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008).

KOYZIS, David T. *We answer to another: authority, office, and the image of God* (Eugene: Pickwick, 2014).

KUHN, Chase. “The ecclesiology of Donald Robinson and David Broughton Knox: a presentation, analysis and theological evaluation of their thought on the nature of the church” (Tese de doutorado, University of Western Sydney, 2014).

KUYPER, Abraham. *Principles of sacred theology*. Tradução para o inglês de J. Hendrik De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1968).

LANE, Anthony N. S. *John Calvin: student of the church Fathers* (Edinburgh: T&T Clark, 1999).

_____. “Scripture, tradition, and church: an historical survey”. *Vox Evangelica* 9 (1975): 37-55.

_____. “*Sola Scriptura*? Making sense of a post-Reformation slogan”. In: SATTERTHWAITE, Philip E.; WRIGHT, David F., orgs. *A pathway into the Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994). p. 297-327.

LARSEN, Timothy. “Defining and locating evangelicalism”. In: LARSEN, Timothy; TREIER, Daniel J., orgs. *The Cambridge companion to Evangelical theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). p. 1-14.

LECERF, Auguste. *An introduction to Reformed dogmatics* (London: Lutterworth, 1949).

LEEMAN, Jonathan. *The church and the surprising offense of God’s love: reintroducing the doctrines of church membership and discipline* (Wheaton: Crossway, 2010).

_____. *Church membership: how the world knows who represents Jesus* (Wheaton: Crossway, 2012).

_____. “A congregational approach to catholicity: independence and interdependence”. In: DEVER; LEEMAN, *Baptist foundations*, p. 367-80.

_____. “A congregational approach to unity, holiness, and apostolicity: faith and order”. In: DEVER; LEEMAN, *Baptist foundations*, p. 333-66.

_____. *Don’t fire your church members: the case for congregationalism* (Nashville: B&H Academic, 2016).

_____. *Political church: the local assembly as embassy of Christ’s rule* (Downers Grove: IVP Academic, 2016).

LEGASPI, Michael C. *The death of Scripture and the rise of biblical studies* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

LEITHART, Peter J. *Athanasius* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011).

_____. *The end of Protestantism: pursuing unity in a fragmented church* (Grand Rapids: Brazos, 2016).

_____. “Epistemological crisis”. *First Things*, August 9, 2013. Disponível em: http://www.firstthings.com/blogs/leithart/2013/08/epistemological-crisis.

_____. “The future of Protestantism: the churches must die to be raised anew”. *First Things* 245 (August/September 2014): 23-7.

_____. “Residual extrinsicism”. *First Things*, May 28, 2014. Disponível em: http://www.firstthings.com/blogs/leithart/2014/05/residual-extrinicism.

_____. “*Sola Scriptura, una ecclesia”*. *First Things*, May 1, 2014. Disponível em: http://www.firstthings.com/blogs/leithart/2014/05/sola-scriptura-una-ecclesia.

LETHAM, Robert. *The work of Christ* (Downers Grove: InterVarsity, 1993).

LEUENBERG CHURCH FELLOWSHIP. “The church of Jesus Christ: the contribution of the Reformation towards ecumenical dialogue on church unity”. May 9, 1994. Disponível em: http://www.reformiert-online.net/agora2/docs/309.pdf.

LEWIS, C. S. *The collected letters of C. S. Lewis*. Organização de Walter Hooper (New York: HarperSanFrancisco, 2004). vol. 2: *Books, broadcasts, and the war, 1931-1949*.

_____. *Mere Christianity* (New York: Touchstone, 1996).

_____. *Cristianismo puro e simples*. Tradução de Álvaro Opperman; Marcelo Brandão Cipolla (São Paulo: Martins Fontes, 2009). Tradução de: Mere Christianity.

LIGHTFOOT, J. B. *The Epistle of St. Paul to the Galatians*. 10. ed. (London: Macmillan, 1986).

LINDBECK, George. *The nature of doctrine: religion and theology in a postliberal age* (Philadelphia: Westminster, 1984).

LITTLEJOHN, W. Bradford. *The Mercersburg theology and the quest for Reformed catholicity* (Eugene: Pickwick, 2009).

LOISY, Alfred. *L’évangile et l’église*. 2. ed. (Bellevue: Chez L’Auteur, 1903).

LONG, D. Stephen. *Saving Karl Barth: Hans Urs von Balthasar’s preoccupation* (Minneapolis: Fortress, 2014).

LONG, Steven A. Natura pura*: on the recovery of nature in the doctrine of grace* (New York: Fordham University Press, 2010).

LOVENHEIM, Peter. *In the neighborhood: the search for community on an American street, one sleepover at a time* (New York: Perigee, 2010).

LUBAC, Henri de. *Surnaturel: études historiques* (Paris: Aubier, 1946).

LUTHER, Martin. “The distinction between the Law and the gospel: a sermon preached on January 1, 1532”. Tradução para o inglês de Willard L. Burce. *Concordia Journal* 18, n. 2 (1992): 153-63.

_____. *D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe* (Weimar: H. Böhlau, 1883-2009).

_____. *Luther’s works*. Organização de Jaroslav Pelikan et al. (St. Louis/Philadelphia: Concordia/Fortress, 1958-1986). 55 vols.

_____. *Martin Luther's basic theological writings*. Organização de Timothy F. Lull (Minneapolis: Fortress, 1989).

_____. *"On the bondage of the will"*. In: RUPP, Gordon; WATSON, Philip S., orgs. *Luther and Erasmus: free will and salvation*. Library of Christian Classics (Philadelphia: Westminster, 1969).

MANETSCH, Scott M. *Calvin's company of pastors: pastoral care and the emerging Reformed church, 1536-1609* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

MARITAIN, Jacques. *Three reformers: Luther, Descartes, Rousseau* (London: Sheed & Ward, 1944).

MATHISON, Keith A. *The shape of* sola Scriptura (Moscow, EUA: Canon, 2001).

MCCORMACK, Bruce. "The end of Reformed Theology?". In: ALSTON; WELKER, *Reformed Theology*, p. 46-64.

MCCRACKEN, George E.; CABANISS, Allen, orgs. *Early medieval theology* (London: SCM, 1957).

MCDOWELL, John. *Meaning, knowledge, and reality* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

MCGRATH, Alister. *Christianity's dangerous idea: the Protestant revolution — a history from the sixteenth century to the twenty-first* (New York: HarperOne, 2007).

_____. *Reformation thought: an introduction*. 2. ed. (Oxford: Blackwell, 1993).

_____. *O pensamento da Reforma: ideias que influenciaram o mundo e continuam a moldar a sociedade*. Tradução de Jonathan Hack (São Paulo: Cultura Cristã, 2014). Tradução de: Reformation thought: an introduction.

MCKNIGHT, Scot. *A fellowship of differents: showing the world God's design for life together* (Grand Rapids: Zondervan, 2014).

MCMYLER, Benjamin. *Testimony, trust, and authority* (New York: Oxford University Press, 2011).

MCNEILL, John T. *Unitive Protestantism: the ecumenical spirit and its persistent expression* (Richmond: John Knox, 1964).

MILLAR, J. G. "People of God". In: ALEXANDER; ROSNER, *New dictionary of biblical theology*, p. 684-7.

MORGAN, Christopher W. "Toward a theology of the unity of the church". In: C HUTE; MORGAN; PETERSON, *Why we belong*, p. 19-36.

MORRIS, Leon. *The Gospel According to Matthew*. Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1992).

MULLER, Richard A. *Post-Reformation Reformed dogmatics: the rise and development of Reformed orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*. 2. ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003). 4 vols.

MUMFORD, Lewis. "The neighborhood and the neighborhood unit". *Town Planning Review* 24 (1954): 256-70.

NEBEKER, Gary L. "The Holy Spirit, hermeneutics, and transformation: from present to future glory". *Evangelical Review of Theology* 27, n. 1 (2003): 47-54.

NEUSNER, Jacob. "The Kingdom of Heaven in kindred systems, Judaic and Christian". *Bulletin for Biblical Research* 15, n. 2 (2005): 279-305.

NEVIN, John W. *Antichrist; or, The spirit of sect and schism* (New York: J. S. Taylor, 1848).

NEWBIGIN, Lesslie. *The household of God: lectures on the nature of the church* (New York: Friendship, 1953).

_____. *Proper confidence: faith, doubt, and certainty in Christian discipleship* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

NIEBUHR, H. Richard. *The Kingdom of God in America* (1937; reimpr., Middletown: Wesleyan University Press, 1988).

NOLL, Mark A. *Between faith and criticism: Evangelicals, scholarship, and the Bible in America*. 2. ed.

(Vancouver: Regent College Publishing, 2004).

_____. *The civil war as a theological crisis* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006).

_____. *Protestantism: a very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

_____. *The scandal of the Evangelical mind* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

OAKLEY, Francis. *The conciliarist tradition: constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

OBERMAN, Heiko A. *The dawn of the Reformation: essays in late medieval and early modern thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992).

_____. *Forerunners of the Reformation: the shape of late medieval thought*. Tradução para o inglês de Paul L. Nyhus (London: Lutterworth, 1967).

O'BRIEN, Peter T. *The letter to the Ephesians*. Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2009).

O'DONOVAN, Oliver. *A conversation waiting to begin: the churches and the gay controversy* (London: SCM, 2009).

_____. *The desire of the nations: rediscovering the roots of political theology*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

_____. *Ethics as theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014). vol. 2: *Finding and seeking*.

_____. *On the Thirty-Nine Articles: a conversation with Tudor Christianity*. Latimer Monographs (Exeter: Paternoster, 1986).

_____. *Resurrection and moral order: an outline for Evangelical ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

O'MALLEY, John W. *Trent: what happened at the council* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2013).

OUTLER, Albert. *The Christian tradition and the unity we seek* (Oxford: Oxford University Press, 1957).

OWEN, John. *Causes, ways, and means of understanding the mind of God*. Organização de Thomas Russell. Works of John Owen 3 (London: Richard Baynes, 1826).

PACKER, J. I. *Taking God seriously: vital things we need to know* (Wheaton: Crossway, 2013).

PANNENBERG, Wolfhart, org. *Revelation as history* (London: Macmillan, 1968).

PELIKAN, Jaroslav. *Acts*. Brazos Theological Commentary on the Bible (Grand Rapids: Brazos, 2005).

_____. *Obedient rebels: Catholic substance and Protestant principle in Luther's Reformation* (London: SCM, 1964).

PETERSON, David G. *The Acts of the Apostles*. Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2009).

PIPER, John. "Feed the flame of God's gift: unashamed courage in the gospel (2 Timothy 1:1-12)". In: CARSON, D. A., org. *Entrusted with the gospel: pastoral expositions of 2Timothy* (Wheaton: Crossway, 2010). p. 11-24.

PLANTINGA, Alvin. *Knowledge and Christian belief* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015).

_____. "Reason and belief in God". In: PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORff, Nicholas, orgs. *Faith and rationality: reason and belief in God* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983). p. 16-93.

_____. *Warranted Christian belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

_____. *Crença cristã avalizada*. Tradução de Desidério Murcho (São Paulo: Vida Nova, a ser publicado). Tradução de: Warranted Christian belief.

POLANYI, Michael. *Personal knowledge: towards a post-critical philosophy*. Ed. corrigida (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

POPKIN, Richard H. *The history of scepticism: from Savonarola to Bayle*. Ed. rev. e ampliada (Oxford:

Oxford University Press, 2003).

POWELL, Mark Allan. “Binding and loosing: asserting the moral authority of Scripture in light of a Matthean paradigm”. *Ex Auditu* 19 (2003): 81-96.

PRATHER, Shannon. “Feuds between neighbors common, hard to solve, but rarely deadly”. *Minneapolis-St. Paul Star Tribune*, July 22, 2014. Disponível em: http://www.startribune.com/may-10-feuds-between-neighbors-rarely-deadly/258779441/.

PREUS, Herman A. “Luther on the universal priesthood and the office of the ministry”. *Concordia Journal* 5, n. 2 (1979): 55-62.

RADNER, Ephraim. *The end of the church: a pneumatology of Christian division in the West* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

RAE, Murray. “On reading Scripture theologically”. *Princeton Theological Review* 14, n. 1 (2008): 13-26.

RAMM, Bernard. *The pattern of religious authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957).

_____. *Protestant biblical interpretation*. 3. ed. rev. (Grand Rapids: Baker, 1970).

_____. *The witness of the Spirit: an essay on the contemporary relevance of the internal witness of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959).

REID, Thomas. *Essays on the intellectual powers of man*. Organização de Derek R. Brookes (University Park: Pennsylvania State University Press, 2002).

RICHARDSON, Cyril C., trad. *Early Christian Fathers* (New York: Macmillan, 1970).

RICOEUR, Paul. *The course of recognition*. Tradução para o inglês de David Pellauer (Cambridge: Harvard University Press, 2004).

ROBINSON, Donald. *Donald Robinson: selected works*. Organização de Peter Bolt; Mark Thompson (Camperdown/Newtown: Australian Church Record/Moore College, 2008). vol. 1: *Assembling God’s people*.

ROSE, Devin. *The Protestant’s dilemma: how the Reformation’s shocking consequences point to the truth of catholicism* (San Diego: Catholic Answers, 2014).

SANDERS, Fred. *The deep things of God: how the Trinity changes everything* (Wheaton: Crossway, 2010).

SARISKY, Darren, org. *Theology, history, and biblical interpretation: modern readings* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015).

SCHAFF, Philip. *Creeds of Christendom, with a history and critical notes* (New York: Harper, 1877). vol. 1: *The history of creeds*.

_____. *The principle of Protestantism*. Tradução para o inglês de John W. Nevin (Chambersburg: Publication Office of the German Reformed Church, 1845). Reimpr. Edição de Bard Thompson; George H. Bricker. Lancaster Series on the Mercersburg Theology 1 (Eugene: Wipf & Stock, 2004).

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Christian faith*. Organização de H. R. Mackintosh; J. S. Stewart (Edinburgh: T&T Clark, 1999).

SCHREINER, Susan E. *Are you alone wise? The search for certainty in the early modern era*. (Oxford: Oxford University Press, 2011).

SCHROEDER, H. J., tradução para o inglês de: *The canons and decrees of the Council of Trent* (Rockford: Tan, 1978).

SCHÜTZ, John Howard. *Paul and the anatomy of apostolic authority* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

SIMON, Yves R. *A general theory of authority* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980).

SMITH, Christian. *American evangelicalism: embattled and thriving* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

_____. *The Bible made impossible: why biblicism is not a truly Evangelical reading of Scripture* (Grand Rapids: Brazos, 2011).

SMITH, James K. A. *How (not) to be secular: reading Charles Taylor* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014).

_____. *Who's afraid of relativism? Community, contingency, and creaturehood* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014).

SPELLMAN, Chad. *Toward a Canon-conscious reading of the Bible: exploring the history and hermeneutics of the Canon* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014).

SPINOZA, Benedict de. *Theological-political treatise*. Organização de Jonathan Israel. Tradução para o inglês de Michael Silverthorne; Jonathan Israel (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

STACKHOUSE JR., John G. "Generic evangelicalism". In: NASELLI, Andrew David; HANSEN, Collin, orgs. *Four views on the spectrum of evangelicalism* (Grand Rapids: Zondervan, 2011). p. 116-42.

STAFFORD, Andrew Dean. *Nature and grace: a new approach to Thomistic* ressourcement (Eugene: Pickwick, 2014).

STARLING, David. *Hermeneutics as apprenticeship: how the Bible shapes our interpretive habits and practices* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016).

STEINER, George. *The idea of Europe: an essay* (London: Overlook Duckworth, 2015).

STEINMETZ, David C. *Reformers in the wings: from Geiler von Kaysersberg to Theodore Beza*. 2. ed. (Oxford: Oxford University Press, 2001).

STENDAHL, Krister. "Biblical theology, contemporary". In: BUTTRICK, G. A., org. *Interpreter's dictionary of the Bible* (Nashville: Abingdon, 1962). 1:418-32.

STOTT, John R. W. *Basic Christianity* (London: Inter-Varsity, 1958).

_____. *Cristianismo básico*. Tradução de Jorge Camargo (Viçosa: Ultimato, 2007). Tradução de: Basic Christianity.

_____. *Christ the controversialist: a study in some essentials of Evangelical religion* (Downers Grove: InterVarsity, 1970).

SULLIVAN, Francis A. *Magisterium: teaching authority in the Catholic Church* (New York: Paulist, 1983).

SUNGENIS, Robert A. *Not by Scripture alone: a Catholic critique of the Protestant doctrine of* sola Scriptura (Santa Barbara: Queenship, 1997).

SWAIN, Scott R. *Trinity, revelation, and reading: a theological introduction to the Bible and its interpretation* (London: T&T Clark, 2011).

SWEENEY, Douglas A. "Mercersburg doctrine as a double-edged sword — a response to Darryl G. Hart". In: KALANTZIS; TOOLEY, *Evangelicals and the early church*, p. 104-7.

TANNER, Kathryn. *Christ the key* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: examining the politics of recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

_____. *A secular age* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

_____. *Uma era secular*. Tradução de Nélio Schneider; Luiza Araújo (São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010). Tradução de: A secular age.

THISELTON, Anthony. *Can the Bible mean whatever we want it to mean?* (Chester: Chester Academic Press, 2005).

THOMPSON, Mark D. *A clear and present Word: the clarity of Scripture* (Downers Grove: InterVarsity, 2006).

_____. *A sure ground on which to stand: the relation of authority and interpretive method in Luther's approach to Scripture* (Eugene: Wipf & Stock, 2007).

TILLICH, Paul. *A history of Christian thought* (New York: Touchstone, 1967).

_____. *História do pensamento cristão*. Tradução de Jaci Maraschin (São Paulo: Aste, 2000). Tradução de: A history of Christian thought.

_____. *The protestant era* (Chicago: University of Chicago Press, 1948).

TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologica*. Tradução para o inglês de Fathers of the English Dominican Province (Westminster: Christian Classics, 1981). 5 vols.

_____. *Suma teológica*. Tradução e coordenação geral de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira et al. (São Paulo: Loyola, 2006). 9 vols. Tradução de: Summa theologica.

TORRANCE, Thomas F. *The mediation of Christ*. 2. ed. (Colorado Springs: Helmers & Howard, 1992).

TREAT, Jeremy R. *The crucifed King: atonement and Kingdom in biblical and systematic theology* (Grand Rapids: Zondervan, 2014).

TROELTSCH, Ernst. *Protestantism and progress: the significance of Protestantism for the rise of the modern world* (Philadelphia: Fortress, 1986).

TRUEMAN, Carl R. *Reformation: yesterday, today and tomorrow* (Ross-shire: Christian Focus, 2011).

TURRETINI, Francisco. *Institutes of elenctic theology*. Organização de James T. Dennison Jr. Tradução para o inglês de George Musgrave Giger (Phillipsburg: P&R, 1992). vol. 1: *First through tenth topics*.

VANDRUNEN, David. *God's glory alone: the majestic heart of Christian faith and life* (Grand Rapids: Zondervan, 2015).

VANHOOZER, Kevin J. "The apostolic discourse and its developments". In: BOCKMUEHL, Markus; TORRANCE, Alan J., orgs. *Scripture's doctrine and theology's Bible: how the New Testament shapes Christian dogmatics* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008). p. 191-207.

_____. "Ascending the mountain, singing the rock: biblical interpretation earthed, typed, and transfigured". *Modern Theology* 28, n. 4 (2012): 781-803.

_____. "At play in the theodrama of the Lord: the triune God of the gospel". In: HART, Trevor; LUGT, Wesley Vander, orgs. *Theatrical theology: explorations in performing the faith* (Eugene: Cascade, 2014). p. 1-29.

_____. *The drama of doctrine: a canonical-linguistic approach to Christian theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005).

_____. *O drama da doutrina: uma abordagem canônico-linguística da teologia cristã*. Tradução de Daniel de Oliveira (São Paulo: Vida Nova, 2016). Tradução de: The drama of doctrine.

_____. *Faith speaking understanding: performing the drama of doctrine* (Louisville: Westminster John Knox, 2014).

_____. *Encenando o drama da doutrina: teologia a serviço da igreja*. Tradução de A. G. Mendes (São Paulo: Vida Nova, 2016). Tradução de: Faith speaking understanding.

_____. *First theology: God, Scripture, and hermeneutics* (Downers Grove: IVP Academic, 2001).

_____. "Improvising theology according to the Scriptures: an Evangelical account of the development of doctrine". In: ALLISON, Gregg R.; WELLUM, Stephen J., orgs. *Building on the foundations of Evangelical theology: essays in honor of John S. Feinberg* (Wheaton: Crossway, 2015). p. 15-50.

_____. "Interpreting Scripture between the rock of biblical studies and the hard place of systematic theology: the state of the Evangelical (dis)union". In: LINTS, Richard, org. *Renewing the Evangelical mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013). p. 201-25.

_____. *Is there a meaning in this text? The Bible, the reader, and the morality of literary knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998).

_____. *Há um significado nesse texto?* Tradução de Álvaro Hattnher (São Paulo: Vida Acadêmica, 2005). Tradução de: Is there a meaning in this text?

_____. "Is the theology of the New Testament one or many? Between (the rock of) systematic theology and (the hard place of) historical occasionalism". In: REYNOLDS, Benjamin; LUGIOYO, Brian; VANHOOZER, Kevin, orgs. *Reconsidering the relationship between biblical and systematic theology in the New Testament: essays by theologians and New Testament scholars*. Wissenschaftliche

Untersuchungen zum Neuen Testament 2.369 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014). p. 17-38.

_____. *Remythologizing theology: Divine action, passion, and authorship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

_____. "The Spirit of light after the Age of Enlightenment: renewing/reforming pneumatic hermeneutics via the economy of illumination". In: BARBEAU, Jeffrey; JONES, Beth Felker, orgs. *Spirit of God: Christian renewal in the community of faith* (Downers Grove: InterVarsity, 2015). p. 149-67.

_____. "Three (or more) ways of triangulating theology: on the very idea of a Trinitarian system". In: TIDBALL, Derek; HARRIS, Brian; SEXTON, Jason, orgs. *Revisioning, renewing, and rediscovering the triune center: essays in honor of Stanley J. Grenz* (Eugene: Cascade, 2015). p. 31-58.

_____. "Wrighting the wrongs of the Reformation? The state of the union with Christ in St. Paul and Protestant soteriology". In: PERRIN, Nicholas; HAYS, Richard B., orgs. *Jesus, Paul, and the people of God: a theological dialogue with N. T. Wright* (Downers Grove: IVP Academic, 2011). p. 235-58.

_____; TREIER, Daniel J. *Theology and the mirror of Scripture: a mere Evangelical account* (Downers Grove: InterVarsity, 2015).

VERBRUGGE, Verlyn D. "The power to bind and loose". *Reformed Journal* 30, n. 7 (1980): 15-7.

VOLF, Miroslav. *After our likeness: the church as the image of the Trinity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

WAHLBERG, Mats. *Revelation as testimony: a philosophical-theological study* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014).

WALLS, Andrew F. *The cross-cultural process in Christian history: studies in the transmission and appropriation of faith* (Maryknoll/Edinburgh: Orbis/T&T Clark, 2002).

_____. *The missionary movement in Christian history: studies in the transmission of faith* (Maryknoll/Edinburgh: Orbis/T&T Clark, 1996).

WALSH, Marcus. "Profession and authority: the interpretation of the Bible in the seventeenth and eighteenth centuries". *Literature and Theology* 9 (1995): 383-98.

WARD, Timothy. *Word and supplement: speech acts, biblical texts, and the sufficiency of Scripture* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

_____. *Words of life: Scripture as the living and active Word of God* (Downers Grove: IVP Academic, 2009).

WEBER, Max. *The Protestant ethic and the "spirit" of capitalism and other writings*. Organização e tradução para o inglês de Peter Baehr; Gordon C. Wells (London: Penguin, 2002).

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo (São Paulo: Companhia das Letras, 2014). Tradução de: Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus.

WEBSTER, John. "The church and the perfection of God". In: HUSBANDS; TREIER, *Community of the Word*, p. 75-95.

_____. *The domain of the Word: Scripture and theological reason* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2012).

_____. "God's perfect life". In: VOLF, Miroslav; WELKER, Michael, orgs. *God's life in Trinity* (Minneapolis: Fortress, 2006). p. 143-52.

_____. "'In the society of God': some principles of ecclesiology". In: *God without measure: working papers in Christian theology* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2016). vol. 1: *God and the works of God*, p. 177-94.

_____. "*Ressourcement* theology and Protestantism". In: FLYNN, Gabriel; MURRAY, Paul D., orgs. Ressourcement*: a movement for renewal in twentieth-century theology* (Oxford: Oxford University Press, 2014). p. 482-95.

_____. “Theologies of retrieval”. In: WEBSTER, John; TANNER, Kathryn; TORRANCE, Iain, orgs. *The Oxford handbook of systematic theology* (Oxford: Oxford University Press, 2007). p. 583-99.

_____. “The visible attests the invisible”. In: HUSBANDS; TREIER, *Community of the Word*, p. 96-113.

_____. *Word and church: essays in Christian dogmatics* (Edinburgh: T&T Clark, 2001).

WELLS, David. *The courage to be Protestant: truth-lovers, marketers, and emergents in the postmodern world* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

_____. *Coragem para ser protestante*. Tradução de Wadislau Gomes (São Paulo: Cultura Cristã, 2010). Tradução de: The courage to be Protestant.

WESTPHAL, Merold. *Hegel, freedom, and modernity* (Albany: State University of New York Press, 1992).

_____. *Whose community? Which interpretation? Philosophical hermeneutics for the church*. The Church and Postmodern Culture (Grand Rapids: Baker Academic, 2009).

WHALE, J. S. *The Protestant tradition: an essay in interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962).

WHITAKER, William. *A disputation on Holy Scripture: against the papists, especially Bellarmine and Stapleton* (1588; reimpr., Morgan: Soli Deo Gloria, 2000).

WINSHIP, Michael. *Making heretics: militant Protestantism and free grace in Massachusetts, 1636-1641* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

_____. *The times and trials of Anne Hutchinson: puritans divided* (Lawrence: University Press of Kansas, 2005).

WOLTERSTOFF, Nicholas. *The mighty and the Almighty: an essay in political theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

———. *Thomas Reid and the story of epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

WOODHOUSE, John. “Christian unity and denominations”. *The Briefing* 284. May 1, 2002. Disponível em: http://matthiasmedia.com/briefing/2002/05/christian-unity-and-denominations/.

_____. “The unity of the church”. *The Briefing* 281. February 1, 2002. Disponível em: http://matthiasmedia.com/briefing/2002/02/the-unity-of-the-church/.

_____. “When to unite and when to divide”. *The Briefing* 279. December 1, 2001. Disponível em: http://matthiasmedia.com/briefing/2001/12/when-to-unite-and-when-to-divide/.

WORTHEN, Molly. *Apostles of reason: the crisis of authority in American evangelicalism* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

WRIGHT, N. T. *Simply good news: why the gospel is news and what makes it good* (New York: HarperOne, 2015).

YARNELL III, Malcolm B. *Royal priesthood in the English Reformation* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

YEAGO, David S. “The Bible”. In: BUCKLEY, James J.; YEAGO, David S., orgs. *Knowing the triune God: the work of the Spirit in the practices of the church* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001). p. 49-94.

_____. “The New Testament and the Nicene dogma: a contribution to the recovery of theological exegesis”. In: FOWL, Stephen, org. *The theological interpretation of Scripture: classic and contemporary readings* (Oxford: Blackwell, 1997). p. 87-100.

YODER, John Howard. *The royal priesthood: essays ecclesiological and ecumenical*. Organização de Michael G. Cartwright (Scottdale: Herald, 1994).

ZAGZEBSKI, Linda Trinkhaus. *Epistemic authority: a theory of trust, authority, and autonomy in belief* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

ÍNDICE DE PASSAGENS BÍBLICAS

ANTIGO TESTAMENTO

Gênesis

1.3 *99*
1.3,4 *84*
1.28 *88, 122*
3.1 *124*
3.5 *124*
3.7 *21*
3.8 *88*
3.15 *72*
4.14 *88*
4.16 *88*
6.8 *87*
6.11 *88*
6.18 *120*
11.4 *237*
11.9 *14*
12.2 *87*
14.17,18 *207*
15.18 *120*
29.17 *276*
29.25 *275*
32.30 *87*

Êxodo

6.7 *199*
19 *207*

19.5 *120*
19.5-6 *205*
19.6 *122*
19.15 *122*
23.19 *92*
34.6,7 *87, 88*
34.29 *87*

Levítico
10.10 *54*
10.11 *211*
26.12 *90*

Números
6.25 *87*

Deuteronômio
7.6 *120*
7.8-13 *212*
9.18 *88*
17.6 *186*
19.15 *186*
33.10 *54, 207*

Juízes
2.11 *88*

1Samuel
3.15 *92*

2Samuel
6.6,7 *85*

1Reis
8.11 *92*
12 *23*
14.22 *88*

2Reis
22.8—23.3 *22*

2Crônicas
34.8-33 *22*

Ester
1.14 *87*

Salmos
1.3 *21*
24.1 *121*
46.1 *93*
66.3 *274*
80.3 *87*
80.7 *87*
80.19 *87*
110.4 *207*
119.130 *155*
127.1 *194*

Provérbios
1.7 *139*
27.5,6 *251*
31 *215*

Isaías
6.5 *85*
19.14 *288*
22.22 *224*
55.11 *155*
60.5 *274*
60.11 *274*
61.6 *274*

Ezequiel
22.26 *54*

Daniel
6.16-24 *27*

Oseias
11.1 *88*

Malaquias
2.7 *209*

NOVO TESTAMENTO

Mateus
4.1-11 *125*
5.21-23 *225*
7.15 *19*
7.16 *19*
7.17 *19*
7.20 *235*
9.6 *125*
10 *127*
12.1-9 *225*
16 *223, 224*
16.16 *225*
16.18 *255*
16.18,19 *222, 223, 225*
16.19 *222, 225*
18 *225*
18.15-18 *223, 224*
18.15-20 *251*
18.18,19 *223*
18.20 *180, 256*
21.18,19 *21*
22.29 *130*
26.26 110
28.18 *125, 126*
28.19,20 *20, 227, 228*
28.20 *128*

Marcos
1.22 *125*
2.5 *72*
2.7 *72*
2.9 *73*
2.10 *125*
3.14 *127*
4.41 *126*
12.24 *130*

Lucas
1.38 *124*
4.1-13 *125*
5.24 *125*
6.47 *167*
7.7,8 *126*
7.9 *126*
9.2 *127*
11.52 *225*
12.51 *243*
13.29 *237*
24.14 *266*
24.27 *96, 173*

João
1.3,4 *84*
1.9 *100*
1.14 *86, 88, 125*
1.29 *125*
1.38 *289*
5.19 *126*
5.26 *81*
5.31 *186*
5.37 *186*
5.39 *130*
6.35 *200*
6.48 *200*

7.43 *237*
8.12 *87, 100*
8.18 *186*
8.44 *125*
9.5 *100*
9.16 *237*
10.19 *237*
13.7 *266*
13.34,35 *263*
14.2 *297*
14.6 *197*
15.26 *127, 186*
15.26,27 *186*
16.13 *112, 127, 167, 186*
17.5 *82*
17.11 *241, 246*
17.17 *43*
17.19 *43*
17.20 *222*
17.23 *43*
17.24 *81*
19.30 *201*
20.19 *270*
20.21 *128*
20.22 *82*

Atos

1.8 *127*
2.3 *214*
2.8-11 *285*
2.13 *285*
2.38 *89*
2.42-47 *236*
4.12 *197*
4.32-37 *236*
6.7 *268*
8 *184*

8.30,31 *160*
8.31 *167*
8.32 *165*
8.35 *160, 168, 173*
9.31 *256, 257*
10 *250*
10.45 *89*
12.24 *171, 268*
15 *175, 177, 228, 250*
15.1,2 *175*
15.2 *176, 177*
15.6 *176*
15.15-18 *176*
15.19 *176*
15.22 *176*
15.25 *176*
15.28 *176, 294*
17.6 *53*
17.11 *126, 221*
18.27 *89*
19.20 *268*
20.25 *87*

Romanos

1.17 *65, 104, 108*
1.19 *68*
1.21 *68*
2.8 *167*
3.28 *108*
4.17 *120*
5.5 *89*
8.15 *80*
9.23 *236*
10.17 *107*
11.33 *274*
12.4,5 *196*
12.6 *171*

12.18 *262*
13.1 *120, 122*
15.5 *247*
15.25,26 *254*
16.16 *254*

1Coríntios

1.5 *236, 237*
1.10 *237*
1.13 *196*
2.11-16 *101*
9.1 *128*
10.17 *196, 200*
10.31 *237*
11.18 *237*
11.23 *46*
11.26 *238*
11.29 *250*
12—14 *236*
12.3 *107*
12.4-11 *89*
12.12,13 *196*
14.8 *153*
14.26 *210, 236*
14.27-33 *210*
14.29 *180, 211*
14.31 *211*
14.33 *288*
15.3 129, 265
15.3,4 *95, 265*
15.4 *265*
15.28 *289*
15.45 *198*
16.1-3 *254*
16.19 *254*

2Coríntios

3.12-18 *100*
4.4 *100*
4.6 *87, 100, 102*
5.17 *86*
5.19 *198*
5.20 *143*
6.16 *91*
6.18 *199*
9.12 *254*
9.15 *106*
10.8 *128*

Gálatas

1.6,7 *95*
2 *221, 228*
2.9 *250*
2.11-13 *221*
2.14 *221, 228*
3.28 *231*
5.7 *167*
5.22,23 *21*
6 *172*
6.16 *172*

Efésios

1 *79, 80*
1.3 *80, 198*
1.3-10 *206*
1.4 *80*
1.5 *66*
1.10 *59, 83, 91*
1.11 *80*
1.18 *92, 154, 236*
1.20,21 *125*
2.5 *90*
2.6 *206*
2.8 *68*

2.8,9 *104*
2.14 *231*
2.14-16 *56*
2.15 *91*
2.17 *270*
2.18 *206*
2.19 *206, 214, 282*
2.19,20 *127*
2.19-22 *92*
2.20 *140, 194*
2.21 *199*
3.4 *140*
3.8 *237*
3.9 *85*
3.10 *287*
4.1-3 *288*
4.3 *288, 289*
4.4 *196*
4.10-13 *219*
4.11-14 *92*
4.13 *185, 273*
4.15 *167, 289*
4.20,21 *138*
4.25 *289*
5.6 *132*
5.8 *100*
5.19 *209*
5.27 *289*

Filipenses
2.6 *170*
2.12 *282*
3.20 *212*

Colossenses
1.13 *86, 100*
1.13,14 *217*

1.15 *126*
1.16 *126*
1.20 *270*
1.24 *201*
1.25 *219*
2.3 *236*
2.9 *198*
3.15 *270*
3.16 *92, 98, 209*

1Tessalonicenses
2.6 *128*
2.13 *107*
5.5 *100*

2Tessalonicensses
2.15 *183*

1Timóteo
1.8-10 *264*
1.8-11 *264*
1.15 *264*
1.17 *264*
2.5 *197, 204, 264*
2.8 *264*
3.1 *264*
3.4,5 *214*
3.*14,15*
3.15 *92, 282*
3.16 *264*
4.1-3 *264*
4.9,10 *264*
6.15,16 *264*
6.16 *99*

2Timóteo
2.11-13 *264*

2.18 *264*
3.14-17 *264*
3.16 *135, 155*

Tito
1.5-7 *218*
1.7 *92*
1.16 *264*
2.5-11 *264*
3.4-8 *264*

Hebreus
1.2 *126*
1.3 *106*
2.4 *89*
2.16,17 *198*
3.6 *92*
4.12 *70*
4.14-16 *198*
4.15 *198*
6.20 *207*
7.11 *125*
7.25,26 *199*
7.26,27 *207*
9.12-14 *199*
9.25-28 *199*
10.11-14 *199*
11.1 *136*
12.1 *189*

1Pedro
2.4,5 *92*
2.5 *91, 205*
2.9 *102, 199, 205, 206, 207, 209*
2.10 *230*
3.15 *38*
4.10 *92*

4.17 *282*

2Pedro
1.3 *156*
1.19 *102*
3.16 *153*

1João
1.1 *140*
1.5 *87, 99*
2.22 *264*
2.24 *138*
2.27 *138*
4.1 *112*
4.1-3 *243*
4.2 *265*
4.8 *81*

2João
7 95

Judas
3 *46*

Apocalipse
5.10 *207*
12.9 *125*
19.9 *274*
21 *273*
21.24 *273*
22.18 *156*

O PASTOR
COMO
TEÓLOGO
PÚBLICO
Recuperando uma
visão perdida
KEVIN J. VANHOOZER
E OWEN STRACHAN
VIDA NOVA

O Pastor como teólogo público

Vanhoozer, Kevin
9788527506984
256 páginas

Compre agora e leia

Hoje em dia, muitos pastores se veem principalmente como conselheiros, líderes e terapeutas motivacionais. Entretanto, o papel mais importante do pastor é ser um teólogo que atua como mediador entre Deus e o povo. Com base na descrição de pastores encontradas nas Escrituras, em personagens centrais da história da igreja e na teologia cristã, esse livro de fácil compreensão apresenta um chamado aos pastores para que sirvam como teólogos públicos em suas congregações e comunidades. O pastor como teólogo público demanda uma mudança de paradigma na própria concepção do que é e faz um pastor, oferecendo uma alternativa positiva. Ele também inclui reflexões de 12 pastores sobre a tarefa teológica.

Compre agora e leia

Donald A. Carson

Teologia Bíblica ou Teologia Sistemática?

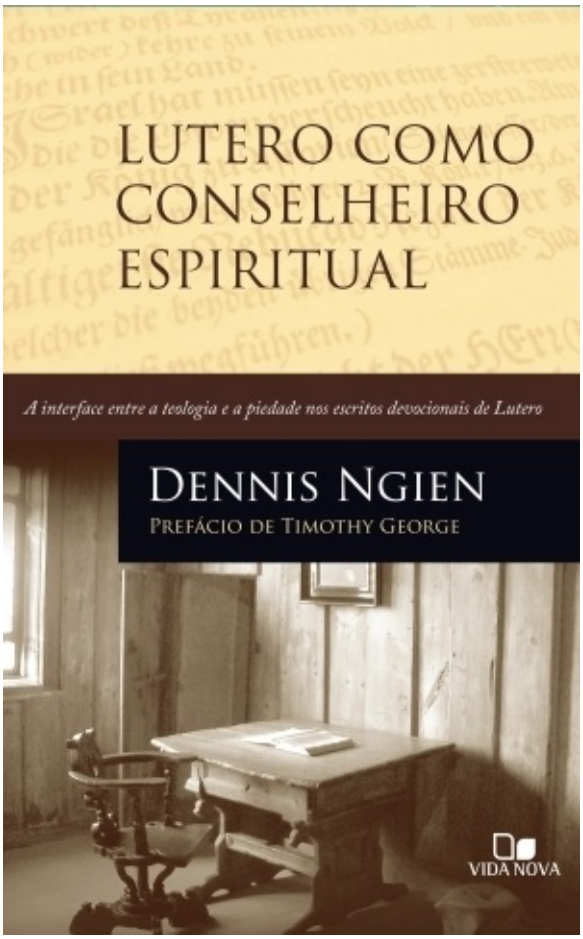
Teologia bíblica ou Teologia sistemática?

Carson, Donald
9788527507929
96 páginas

Compre agora e leia

Teologia Bíblica ou Teologia Sistemática? unidade e diversidade do Novo Testamento A teologia bíblica tenta construir uma teologia a partir das Escrituras, de modo indutivo. Essa tentativa saudável tem produzido uma desconfiança mordaz da teologia sistemática. Como lidar com o problema? Ninguém melhor do que o dr. Donald Carson para tratar do assunto. D. A. Carson, professor pesquisador de Novo Testamento na Trinity Evangelical Divinity School, em Deerfield, Illinois. É autor de A manifestação do Espírito, Cristo e cultura, A verdade, Os perigos da interpretação bíblica e Jesus, o Filho de Deus,organizador do Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento e As Escrituras dão testemunho de mim e coautor de Introdução ao Novo Testamento e Dicionário bíblico Vida Nova, publicados por Vida Nova. Carson é um dos fundadores da The Gospel Coalition [Coligação pelo Evangelho] e professor convidado em ambientes acadêmicos e eclesiásticos no mundo todo.

Compre agora e leia


LUTERO COMO CONSELHEIRO ESPIRITUAL
A interface entre a teologia e a piedade nos escritos devocionais de Lutero
DENNIS NGIEN
PREFÁCIO DE TIMOTHY GEORGE
VIDA NOVA

Lutero como conselheiro espiritual

Ngien, Dennis
9788527507660
256 páginas

Compre agora e leia

Lutero era um verdadeiro teólogo, um teólogo da cruz atuante no contexto pastoral. Como conselheiro espiritual, Lutero ensinou, por meio de seus escritos, a meditar corretamente sobre a Paixão de Cristo, a preparar-se para enfrentar o horror da morte, a aconselhar os enfermos, a tratar corretamente do sacramento do altar, a orar da forma correta, a extrair benefícios da Oração do Senhor e a viver uma vida de discipulado sob a cruz. Seus escritos têm formato e propósito devocional e catequético, mas estão repletos de substância teológica, fruto de rigorosas reflexões. Refletem a vocação fundamental de Lutero como pastor-teólogo e são exemplos concretos da interface entre teologia e piedade.

Compre agora e leia

TIMOTHY KELLER
MINISTÉRIOS DE
MISERI
CÓRDIA
O CHAMADO
PARA A ESTRADA
DE JERICÓ
VIDA NOVA

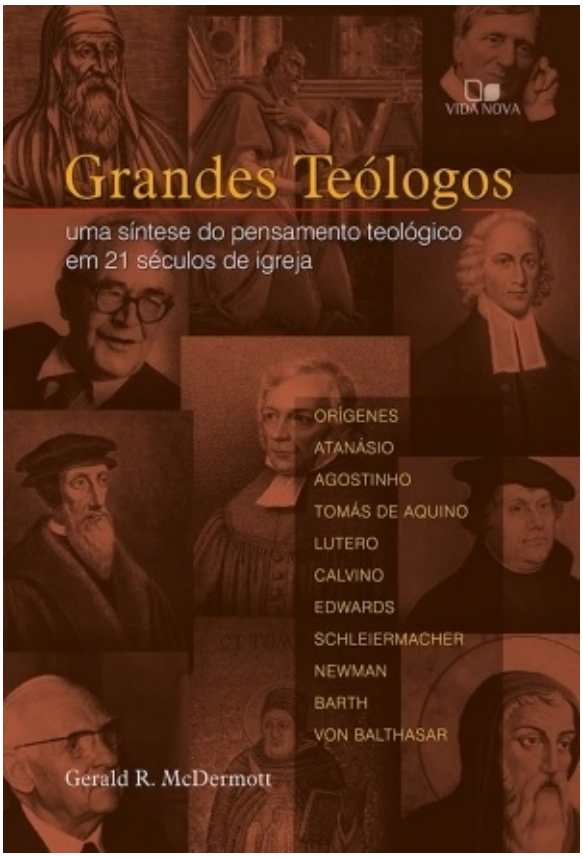
Ministérios de misericórdia

Keller, Timothy
9788527506854
272 páginas

Compre agora e leia

Por que alguém arriscaria a própria segurança, cancelaria a agenda, gastaria suas economias e ficaria todo sujo de terra e sangue para ajudar uma pessoa de outra raça e classe social? E por que Jesus nos diz: "Vai e faze o mesmo" (Lc 10.37)? O Bom Samaritano não ignorou o homem espancado na estrada de Jericó. Assim como ele, tomamos ciência de pessoas necessitadas à nossa volta: a viúva que mora ao lado, a família afundada em dívidas médicas, o sem-teto que fica do lado de fora da igreja. Deus nos chama a ajudá-los, precisem eles de abrigo, assistência, cuidados médicos ou simplesmente amizade. Tim Keller mostra que cuidar dessas pessoas é tarefa de todo cristão, tarefa tão fundamental ao cristão quanto o evangelismo, o discipulado e a adoração. Mas Keller não para por aí. Ele ensina de que maneira podemos realizar esse ministério vital como indivíduos, famílias e igrejas. Ao final, cada capítulo oferece perguntas para debate e aplicação.

Compre agora e leia


VIDA NOVA
Grandes Teólogos
uma síntese do pensamento teológico
em 21 séculos de igreja
ORÍGENES
ATANÁSIO
AGOSTINHO
TOMÁS DE AQUINO
LUTERO
CALVINO
EDWARDS
SCHLEIERMACHER
NEWMAN
BARTH
VON BALTHASAR
Gerald R. McDermott

Grandes teólogos

McDermott, Gerald
9788527507059
232 páginas

Compre agora e leia

Quem são os grandes teólogos da igreja? O que havia de especial em seus ensinos? O que podemos aprender com eles hoje? Neste livro o autor não apenas nos instrui sobre onze teólogos de grande importância, mas também nos ajuda a identificar aquilo que continua válido para os nossos dias. Com perguntas para reflexão e debate no final de cada capítulo, Grandes teólogos é perfeito para o estudo individual ou em grupos pequenos. À medida que se der o estudo, os membros do grupo podem explorar a história teológica que um partilha com o outro e também descobrir as razões por que cada um crê no que crê. Aqui está a oportunidade de pensar sobre Deus juntamente com "os grandes".

Compre agora e leia