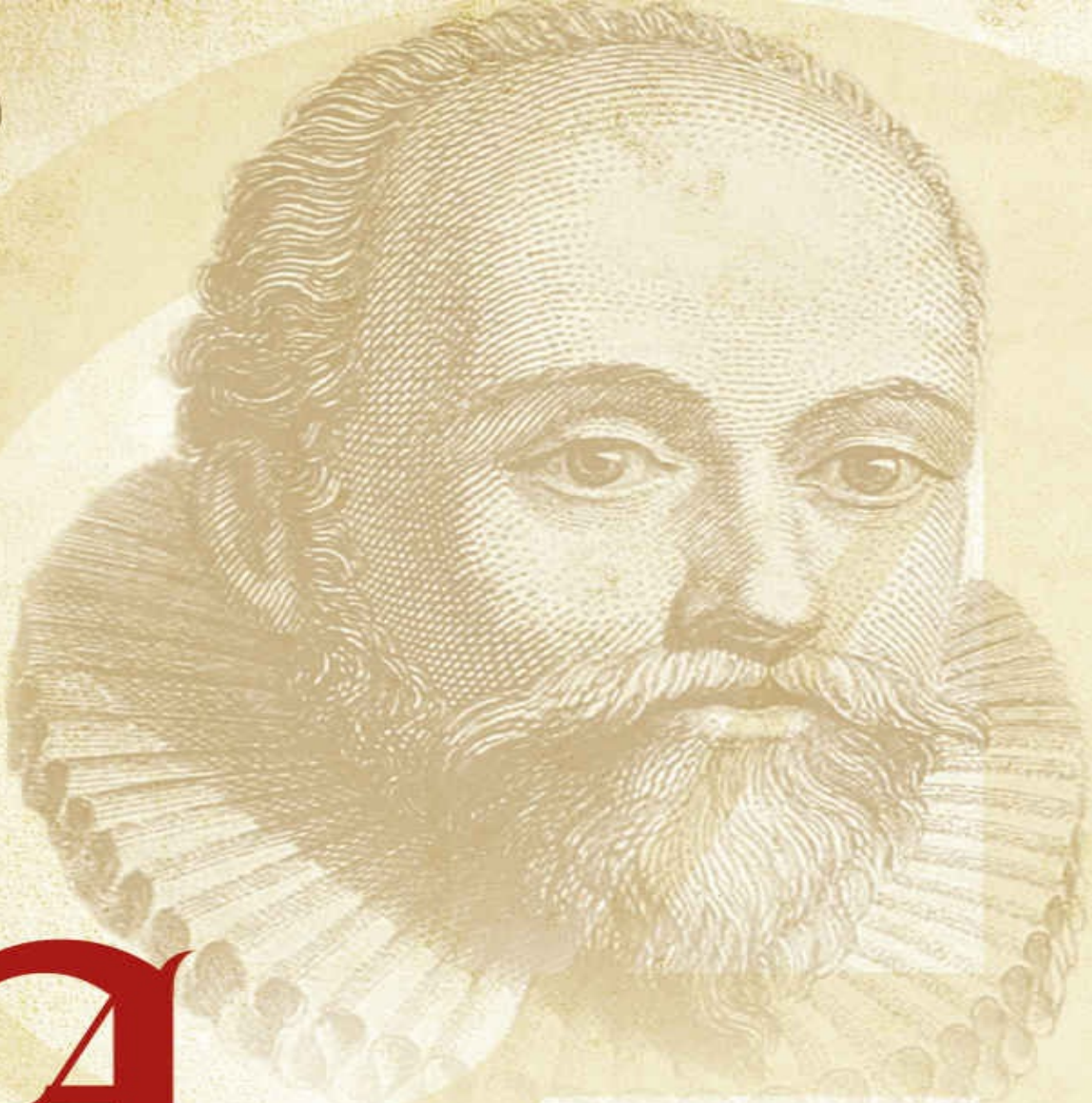
CPAD



ARMINIANISMO

A MECÂNICA DA SALVAÇÃO

UMA EXPOSIÇÃO HISTÓRICA, DOUTRINÁRIA E EXEGÉTICA
SOBRE A GRAÇA DE DEUS E A RESPONSABILIDADE HUMANA

SILAS DANIEL

ARMINIANISMO

A MECÂNICA DA SALVAÇÃO

ARMINIANISMO
A MECÂNICA DA SALVAÇÃO

UMA EXPOSIÇÃO HISTÓRICA, DOUTRINÁRIA E EXEGÉTICA
SOBRE A GRAÇA DE DEUS E A RESPONSABILIDADE HUMANA

Silas Daniel

3ª impressão

CPAD

Rio de Janeiro
2017

Todos os direitos reservados. Copyright © 2017 para a língua portuguesa da Casa Publicadora das Assembleias de Deus. Aprovado pelo Conselho de Doutrina.

Capa: Marlon Soares

Projeto gráfico e editoração: Oséas F. Maciel

Produção de ePub: Cumbuca Studio

CDD: 230-Cristianismo e teologia cristã

ISBN: 978-85-263-1460-3

ISBN digital: 978-85-263-1534-1

As citações bíblicas foram extraídas da versão Almeida Revista e Corrigida, edição de 1995, da Sociedade Bíblica do Brasil, salvo indicação em contrário.

Para maiores informações sobre livros, revistas, periódicos e os últimos lançamentos da CPAD, visite nosso site: http://www.cpad.com.br

SAC — Serviço de Atendimento ao Cliente: 0800-021-7373

Casa Publicadora das Assembleias de Deus Av. Brasil, 34.401 – Bangu – Rio de Janeiro – RJ

CEP 21.852-002

2ª edição: Abril/2017

SUMÁRIO

Prefácio

Prolegômenos: O que é “mecânica da Salvação”?

História

1. A mecânica da Salvação na patrística pré-Agostinho
2. A mecânica da Salvação em Agostinho antes e depois do debate com Pelágio
3. A mecânica da Salvação pós-Agostinho e na Alta Idade Média
4. A mecânica da Salvação na Baixa Idade Média
5. A mecânica da Salvação no Lutero jovem e velho, em Felipe Melanchthon e no luteranismo posterior
6. Os arminianos dos primórdios da Reforma e sua influência sobre a geração arminiana do século 17
7. Os embates, ainda no século 16, entre protestantes monergistas e sinergistas
8. Armínio, os remonstrantes e o vergonhoso Sínodo de Dort
9. Wesley, a vitória arminiana e o legado do arminianismo para a formação cultural e política do Ocidente

Teologia

1. Pecado original
2. Depravação total
3. Graça preveniente

4. O livre-arbítrio, a presciência e a soberania de Deus
5. Eleição condicional e predestinação
6. Expiação Ilimitada ou Universal Qualificada
7. Segurança em Cristo
8. Tendências decorrentes de uma má compreensão da mecânica da Salvação
9. A popularização do semipelagianismo: ausência de ensino arminiano

Exegese

1. Romanos 9.6-29
2. Efésios 1.11
3. Isaías 45.7
4. Provérbios 16.4
5. Mateus 11.20-24
6. Atos 13.48
7. Marcos 4.10-12, Mateus 11.25 e João 12.37-40
8. João 6.37-46 e 10.26-29

Bibliografia

PREFÁCIO

Nos últimos anos, tem havido no Brasil um interesse cada vez maior pelos fundamentos da teologia arminiana. Como reflexo disso, desde 2013, algumas editoras começaram a investir nessa área, publicando várias obras sobre arminianismo. Clássicos da teologia arminiana foram, pela primeira vez, publicados em nosso país, como é o caso das *Obras de Armínio* em três volumes, lançada em 2015 pela CPAD. Mas, não só isso: teólogos brasileiros também começaram a publicar suas obras nessa área, muitas delas de excelente qualidade. Aliás, tenho o prazer de ter alguns desses autores como amigos há muito tempo, tendo tido o privilégio de prefaciar algumas de suas recentes obras.

Em 2015, sentindo a necessidade e a pedido de amigos, escrevi alguns artigos sobre arminianismo em periódicos da minha denominação – a Assembleia de Deus –, e em minha coluna na internet, no site CPADNews. Para minha surpresa, eles causaram grande repercussão, inclusive além dos arraiais assembleianos. Em consequência, entre as muitas agendas que atendo durante o ano para ministrar em todo o país, começaram a surgir em profusão pedidos para ministrar seminários sobre teologia arminiana. Só em 2016, ministrei seminários sobre o assunto em Minas Gerais, Espírito Santo, São Paulo, Pará, Maranhão, Rio Grande do Norte e Rio de Janeiro, a maioria muito concorridos (em um deles, cerca de 2 mil pessoas participaram). Foi em meio a esses eventos que me veio à mente o esboço deste livro.

A obra que o leitor tem em mãos não traz um conteúdo exaustivo sobre o tema, como eu gostaria que tivesse, mas posso garantir que o leitor encontrará nela as bases da teologia arminiana e obterá um panorama

histórico bastante rico e abrangente sobre o arminianismo. Creio que consegui expor nestas páginas a essência da teologia e da história arminianas.

Por falar de teologia e história, o livro é dividido em três partes: História, Teologia e Exegese, além de trazer um importante prolegômenos. Meu objetivo ao elaborá-lo dessa forma foi justamente apresentar uma exposição geral e detalhada do arminianismo que fizesse com que qualquer pessoa que eventualmente não conhecesse absolutamente nada sobre o assunto pudesse, ao término da leitura, entender, de fato, os fundamentos e a história da teologia arminiana.

Na parte de teologia, não me prendi apenas aos tradicionais cinco pontos do arminianismo, os chamados "FACTS" (acrônimo formado pelos cinco principais ensinos arminianos como grafados em inglês, os quais são *Freed by Grace*, *Atonement for All*, *Condicional Election*, *Total Depravity* e *Security in Christ* – Livre pela Graça [para crer], Expiação para Todos, Eleição Condicional, Depravação Total e Segurança em Cristo). Trato também diretamente de outras doutrinas bíblicas correlacionadas, como livre-arbítrio, presciência divina e soberania divina.

Uma última coisa a ser dita é que, quando me refiro a "arminianismo" neste livro, em nenhum momento estou aludindo a todo o pensamento teológico de Jacó Armínio. Refiro-me apenas à mecânica da Salvação por ele esposada e que não é uma invenção do teólogo holandês. Armínio e seus seguidores apenas ficaram famosos por terem sistematizado essa compreensão da mecânica da Salvação que é tão antiga quanto o próprio cristianismo. Ela surgiu com o cristianismo primitivo, é parte dele, tendo apenas, devido à luta apologética das primeiras gerações de cristãos contra as heresias e filosofias pagãs fatalistas, tendido muitas vezes ao semipelagianismo.

Meu desejo é que esta obra seja bênção para sua vida, querido leitor. Que você possa ser edificado e enriquecido intelectual e espiritualmente pela exposição da teologia arminiana e também pela sua rica história.

No amor de Cristo,

Silas Daniel

PROLEGÔMENOS

O que é "mecânica da Salvação"?

Já faz muitos anos que, ao tratar das divergências entre semipelagianos, calvinistas, arminianos e luteranos no que concerne à Doutrina da Salvação, tenho usado a expressão "mecânica da Salvação" para designar o campo no qual todas essas divergências tomam lugar. Meu objetivo ao usá-lo é enfatizar que essas divergências não dizem respeito a pontos fundamentais da fé cristã, mas a aspectos secundários, razão pela qual tenho afirmado há anos que é equivocado arminianos tratarem, por exemplo, semipelagianos ou calvinistas compatibilistas como "hereges perniciosos" – a não ser, claro, que estejamos falando de pelagianos de fato e de calvinistas fatalistas travestidos de compatibilistas.

"Mas, como assim 'aspectos secundários'?", alguém pode se perguntar. "A Doutrina da Salvação não é uma doutrina fundamental da fé cristã? Logo, como há de se falar de 'aspectos secundários' no que diz respeito a ela?"

Ora, como acontece com todas as doutrinas bíblicas, inclusive as fundamentais, há pontos dentro delas que são primários, isto é, essenciais para sua compreensão, e outros que são secundários, uma vez que se tratam de pontos cuja eventual falta de compreensão em relação a eles não afetará a essência das doutrinas as quais compõem.

A maioria dos tópicos que integram a Doutrina da Salvação é, obviamente, essencial para sua compreensão e, consequentemente, essencial para a fé: a realidade do pecado, a graça de Deus, o significado do sacrifício de Cristo, o arrependimento, a justificação pela fé, a regeneração, a santificação etc. Uma

não-compreensão básica desses pontos mencionados, bem como a negação de qualquer um deles, pode comprometer a salvação do indivíduo. Porém, há outros pontos dentro da Doutrina da Salvação que, conquanto sejam também muito importantes, seu não-entendimento não é um fator decisivo para afetar a salvação de uma pessoa. Esses pontos são invariavelmente aqueles que dizem respeito aos "bastidores" do processo de Salvação, ou seja, àquilo que chamo de "mecânica da Salvação". Já os pontos essenciais formam o que costumo chamar de "método da Salvação" ou "caminho da Salvação".

Ninguém é salvo por entender a mecânica da Salvação, mas por aceitar, pela graça de Deus, a mensagem e o método da Salvação. Se para ser salvo também fosse preciso entender perfeitamente a mecânica da Salvação, a maioria esmagadora dos salvos em Cristo do passado e do presente não seria salva. Até porque uma coisa é a experiência, outra é a explicação ou compreensão de todos os detalhes da experiência. É possível se ter uma experiência sem entender perfeitamente todos os detalhes sobre ela.

Pense, por exemplo, em uma pessoa bem simples, que mal pode entender detalhes da discussão entre semipelagianos, luteranos, calvinistas e arminianos. Imagine um silvícola ou simplesmente uma pessoa não alfabetizada. Para ser salvo, será que eles precisam entender o que é *initium fidei*, graça preveniente, supralapsarianismo, infralapsarianismo etc? Claro que não. Basta entender a mensagem e o método da Salvação: todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus; sem o perdão dos pecados, você não pode ter comunhão com Deus e receber as bênçãos divinas, e também está destinado à condenação eterna; Jesus é Deus encarnado, que veio não apenas para ensinar como devemos viver, mas para morrer por nossos pecados, e ressuscitou ao terceiro dia para nossa Salvação; se você se arrepender de seus pecados, aceitar o que Jesus fez por você na cruz para remissão de seus pecados e também aceitar o senhorio dEle sobre sua vida, então terá seus pecados perdoados e a comunhão e a bênção eternas de Deus; você não é

salvo pelas boas obras, mas salvo para praticar boas obras; todo salvo em Cristo deve procurar viver uma vida de santidade; Jesus voltará e um dia estaremos para sempre com Ele na eternidade se formos fiéis.

Enfim, você não é salvo por entender perfeitamente o que ocorreu nos "bastidores" do mundo espiritual quando você foi salvo – por exemplo, se você veio a Cristo porque isso tinha sido predeterminado por Deus antes da fundação do mundo ou se Deus apenas sabia que isso iria acontecer e então predeterminou, desde a eternidade, que você receberia todas as bênçãos que estão em Cristo. Você pode morrer sem entender plenamente como isso se deu e mesmo assim ser salvo. Porém, você nunca será salvo se não aceitar o caminho da Salvação.

Não sou o primeiro a usar a expressão "mecânica da salvação". Na verdade, tomei o termo emprestado do pregador congregacional de origem galesa Martin Lloyd-Jones (1899-1981), mais precisamente de uma palestra dele transformada em livro (como tantas outras) na qual ele usou essa expressão para explicar e enfatizar que embora ele, como calvinista, não considerasse o arminianismo uma visão correta, ele reconhecia que a diferença entre arminianos e calvinistas no que concerne à Doutrina da Salvação não se tratava de nada grave. Essa sua palestra, proferida em uma conferência realizada na Áustria em 1971 pela Associação Internacional de Estudantes Evangélicos (IFES, na sigla em inglês), encontra-se publicada, no Brasil, nas obras *Que é um evangélico?* e *Discernindo os Tempos*, ambas lançadas há muitos anos pela editora PES.

Na referida palestra, Lloyd-Jones afirmava, com acerto, que toda a diferença entre calvinistas e arminianos dizia respeito apenas ao "mecanismo da Salvação", e não ao "caminho da Salvação". Quando li isso pela primeira vez há mais de dez anos, achei os termos usados pelo irmão Lloyd-Jones didaticamente perfeitos para explicar às pessoas a essência das divergências entre calvinistas e arminianos. Desde então, tenho usado essa expressão

constantemente, e propositadamente repito-a de forma sistemática nos meus eventuais textos sobre arminianismo e calvinismo, para deixar sedimentado, na mente das pessoas que me lêem, no que consistem exatamente as diferenças entre essas duas posições.

No que diz respeito à Doutrina da Salvação, toda divergência entre calvinistas, cassianistas (semipelagianos), luteranos e arminianos diz respeito somente à compreensão que eles têm acerca da mecânica da Salvação, e não a alguma diferença concernente à mensagem ou ao método da Salvação. Se fosse uma diferença relativa à mensagem ou ao método da Salvação, aí, sim, a coisa seria gravíssima. Destarte, teríamos que classificar como "hereges perniciosos" alguns dos grandes nomes do Cristianismo em todos os tempos (João Cassiano, Agostinho, Lutero, George Whitefield, Jonathan Edwards, Charles Haddon Spurgeon, Charles Finney etc) e a maioria dos protestantes dos séculos 16 a meados do 18, só porque eles detinham uma visão equivocada sobre o que acontece nos "bastidores" do processo de salvação de uma pessoa.

A tensão luterana entre o monergismo da conversão e o sinergismo da vida cristã, acrescido ao foco de Lutero na cruz de Cristo e na graça universal, faz com que o luteranismo, não obstante algumas contradições claras em sua mecânica da Salvação, mantenha o equilíbrio na mensagem e no método da Salvação. E o semipelagiano, por mais que defenda o equívoco de que é possível, em alguns casos, que o *initium fidei* seja humano e não divino, uma vez que sustenta que o ser humano sempre será dependente da graça de Deus em todo o processo da Salvação, também mantém o equilíbrio na mensagem e no método da Salvação. O calvinista, mesmo que também equivocado em seu entendimento da mecânica da Salvação, uma vez que é geralmente compatibilista, mantém igualmente o equilíbrio na mensagem e no método da Salvação.

Já o pelagiano e o calvinista fatalista são seriamente problemáticos, porque

o primeiro coloca a Salvação sobre os ombros humanos e o segundo crê que, como Deus já determinou quem vai ser salvo e quem não vai, é desnecessário evangelizar, fazer missões ou – em casos ainda mais bizarros de fatalismo – até mesmo se preocupar seriamente em ter uma vida de santidade.

O calvinista compatibilista, ao contrário do fatalista, reconhece plenamente a responsabilidade humana, mesmo que não consiga explicar como a responsabilidade humana e a sua visão da doutrina bíblica da predestinação coexistem perfeitamente. Ele evangeliza, costuma até mesmo fazer apelo aos pecadores ao final da mensagem, faz missões e exorta os crentes a viverem uma vida de santidade tanto quanto um arminiano. Em outras palavras, o calvinista compatibilista não diminui a responsabilidade humana, mas, como o luterano, vê a coexistência entre responsabilidade humana e predestinação como uma antinomia, isto é, uma aparente contradição, assim como ocorre nos casos da Doutrina da Trindade e da Doutrina da Dupla Natureza de Cristo na Encarnação, que são realidades que a mente humana não pode compreender perfeitamente, mas aceita por fé. Ele acredita que só no Céu poderá entender esse mistério. O arminiano, por sua vez, só reconhece antinomia nas doutrinas bíblicas da Trindade e da Dupla Natureza de Cristo na Encarnação. Por não encontrar, à luz da Bíblia, apoio para uma predestinação incondicional, ele não vê como "aparente contradição" a coexistência entre responsabilidade humana e predestinação.

Portanto, volto a frisar: toda divergência entre semipelagianos, luteranos, calvinistas não-fatalistas e arminianos diz respeito apenas à compreensão que eles têm acerca da mecânica da Salvação, e não a alguma diferença concernente à mensagem ou ao método da Salvação. Se fosse uma diferença relativa à mensagem ou ao método da Salvação, aí, sim, estaríamos falando de algo tremendamente grave.

Por outro lado, embora a compreensão equivocada de uma doutrina bíblica não essencial – ou de um aspecto não essencial de uma doutrina bíblica – não

afete a salvação do indivíduo, isso não significa dizer que tal doutrina ou aspecto doutrinal não seja importante para a vida do crente. Todas as doutrinas bíblicas, com todos os seus aspectos apresentados nas Escrituras, são importantes; se não, não estariam na Bíblia.

Por isso, mesmo que a má compreensão de doutrinas bíblicas secundárias ou de aspectos doutrinais secundários apresentados na Palavra de Deus não afete a salvação, com certeza trará alguns prejuízos ou tendências negativas à vida do cristão (Veja exemplos disto no capítulo 8 da seção *Teologia* deste livro). Daí a importância de termos uma compreensão correta das doutrinas bíblicas em sua inteireza. Daí a necessidade de apresentar o entendimento correto da mecânica da Salvação à luz da Bíblia, entendimento este aceito pela maioria dos evangélicos em todo o mundo e que historicamente tem recebido, desde o século 17, o nome de arminianismo. Essa é a razão de ser deste livro.

HISTÓRIA

1

A mecânica da Salvação na patrística pré-Agostinho

Durante os primeiros 400 anos da história do cristianismo, podemos depreender com segurança, pelos escritos dos Pais da Igreja, que a posição adotada pelos cristãos acerca da mecânica da Salvação foi, na maioria dos casos, o que posteriormente seria classificado, no final do século 16, como “semipelagianismo”; e nos demais casos, o que seria chamado posteriormente de “arminianismo”, termo que só seria cunhado no século 17. Em outras palavras, o entendimento de todos os Pais da Igreja pré-Agostinho em relação à mecânica da Salvação era o que posteriormente seria designado, exageradamente, no final do século 16, como “sinergismo”.

Digo “exageradamente” porque o termo “sinergia”, que significa um conjunto de ações ou esforços simultâneos associados em prol de um mesmo fim, sugere implicitamente uma cooperação de forças mais ou menos equivalentes ou complementares para atingir um objetivo comum. Ora, se há uma coisa que nenhum Pai da Igreja defenderia e nenhum teólogo arminiano ou semipelagiano de ontem ou de hoje defenderá é que a resposta cooperativa do homem ao chamado divino para Salvação implica que a responsabilidade do homem no processo de Salvação é mais ou menos equivalente a de Deus nesse processo.

O que tanto semipelagianos como arminianos afirmam com todas as letras –

só que os arminianos o fazem ainda mais clara e contundentemente – é que a Salvação é uma obra totalmente divina. À luz da Bíblia, assevera o arminianismo que Deus não apenas propiciou a Salvação como também capacitou o livre-arbítrio do homem para as coisas espirituais, o que possibilita que este possa responder ao chamado divino. Ou seja, sem a ação divina, o homem não poderia ser salvo de forma alguma, pois ele, além de não poder prover salvação para si mesmo, não poderia responder de forma alguma ao chamado divino para ela. Logo, uma vez que a Salvação foi propiciada totalmente por Deus e o livre-arbítrio do ser humano foi concedido também pelo próprio Deus, homem nenhum pode vangloriar-se por ter assentido ao chamado divino, porque até a sua capacidade de responder foi dada por Deus.

Portanto, o ser humano tem apenas uma pequena participação possibilitada por Deus e de caráter mais passivo do que ativo no processo inicial de sua Salvação – mais passivo do que ativo porque o homem, nessa fase inicial, só confia, aceita e se submete. E mesmo depois de salvo, quando precisará ser também ativo, "operando" a sua salvação com "temor e tremor" (Fp 2.12), isso só lhe será possível por causa da nova natureza em Cristo gerada em seu ser pelo Espírito Santo. Sem olvidar o fato de que, mesmo com uma nova natureza, ele precisará também diariamente do auxílio da graça divina, sem a qual sua santificação e perseverança seriam simplesmente impossíveis (Fp 2.13). A nova natureza em Cristo precisa ser alimentada e fortalecida diariamente.

Sintetizando, dirá o semipelagiano: "A salvação foi totalmente propiciada por Deus. O ser humano que é salvo apenas recebeu aquilo que de graça foi feito por Deus em seu favor, algo que ele não podia fazer por si mesmo. E ele só pôde receber a salvação porque Deus, pela sua graça, *preservou* seu livre-arbítrio, sua capacidade de responder positivamente ao chamado divino para ser salvo. Tudo vem de Deus". Por sua vez, dirá o arminiano, mais acertada e

coerentemente: “Aquele que é salvo em Cristo não fez nada para ser salvo, pois sua salvação foi totalmente propiciada por Deus; ele apenas recebeu, passivamente, confiantemente e de mãos vazias, aquilo que de graça foi feito por Deus em seu favor, algo que ele não podia fazer por si mesmo. E ele só pôde receber a salvação porque Deus, pela sua graça, *ativou* seu livre-arbítrio para as coisas espirituais, sua capacidade de responder positivamente ao chamado divino para ser salvo, a qual havia sido comprometida após a Queda. Tudo vem de Deus”.

Ou seja, a diferença entre semipelagianos e arminianos consiste apenas no que diz respeito ao entendimento sobre o nível de corrupção herdada pelo homem após a Queda e, consequentemente, sobre a indispensabilidade ou não de uma ação preveniente da graça para a cooperação do ser humano com a graça. Para os semipelagianos, essa corrupção é parcial: o livre-arbítrio para as coisas de Deus foi minimamente preservado por Ele, de maneira que o homem pode responder ao chamado divino, cooperando com a graça. Já para os arminianos, essa corrupção é total: o livre-arbítrio para as coisas de Deus foi totalmente comprometido após a Queda do homem, de maneira que o homem só pode responder ao chamado divino porque Deus, em um ato precedente de sua graça, restaura o seu livre-arbítrio para as coisas espirituais. Só assim é que o ser humano pode cooperar com a graça – e, mesmo assim, no momento da conversão, essa cooperação se dá mais passivamente do que ativamente.

Portanto, principalmente no que diz respeito à posição arminiana, não há nenhuma sugestão de “*esforços simultâneos* associados em prol de um mesmo fim” (ora, é Deus quem toma a iniciativa) ou muito menos de “uma cooperação de *forças mais ou menos equivalentes ou complementares* para atingir o objetivo comum”. Trata-se mais de um “monergismo condicional” do que de um sinergismo puro e simples. Não por acaso, o termo “sinergismo” foi aplicado pela primeira vez para designar tanto a posição

semipelagiana como a arminiana exatamente pelos opositores dessas duas posições. Ele foi cunhado por luteranos monergistas radicais do final do século 16 para designar pejorativamente os luteranos filipistas, fiéis seguidores do luterano de linha arminiana Felipe Melanchthon,[1] contra os quais os luteranos monergistas radicais se opunham veementemente. Foi um termo cunhado por opositores, em meio ao calor de um debate e com o propósito claro de exagerar a posição adversária para desacreditá-la.

Para piorar, o termo "semipelagianismo" – igualmente impróprio, além de fortemente pejorativo – foi utilizado nesse mesmo período pelos mesmos indivíduos para designar, juntamente com o termo "sinergismo", tanto a posição dos monges cassianistas opositores de Agostinho (sobre os quais falaremos no próximo capítulo e que não poderiam ser classificados de semipelagianos de forma alguma – aliás, nem mesmo o bispo de Hipona os via dessa forma)[2] como a posição não-cassianista dos luteranos arminianos, seguidores de Melanchton. Lembrando que o termo "semipelagianismo" fora cunhado pelo calvinista rígido Teodoro Beza em 1556 para se referir à doutrina católica romana esposada em seus dias. Inicialmente, Beza nem pensou em aplicá-lo aos seguidores da posição de Melanchthon. Foi com os luteranos monergistas radicais que começou essa aplicação. Eles começaram a usar injustamente esse termo para se referir à mecânica da Salvação melanchthoniana, o que depois cairia no gosto calvinista.

Logo, resta-nos lamentar que praticamente todo debate em nossos dias entre essas duas correntes básicas opostas sobre a mecânica da Salvação – a corrente determinista e a corrente não-determinista – já comece viciado, pois tem sido desenvolvido, desde a segunda metade do século 16 em diante, dentro de parâmetros e termos impróprios estabelecidos por apenas um dos lados do debate que, à época, era maioria no meio protestante.

Em função disso, teólogos arminianos como J. Matthew Pinson, presidente do Welch College em Nashville, Tennessee (EUA); Robert E. Picirilli,

professor de Grego e Novo Testamento no Welch College e no Free Will Baptist Bible College; F. Leroy Forlines, professor emérito do Welch College; Kenneth Donald Keathly, professor senior de Teologia do Southeastern Baptist Theological Seminary; Jeremy A. Evans, professor de Filosofia no mesmo seminário; o teólogo batista Mark Ellis; o teólogo e historiador holandês William den Boer; o teólogo, professor de Filosofia, Religião e Teologia Histórica, e historiador nazareno Carl Bangs (1922-2002), autor da melhor biografia de Armínio já escrita; Richard Cross, professor de Filosofia da Universidade de Notre Dame; o pastor e teólogo metodista Arthur Skevington Wood (1917-1993); e até o pastor presbiteriano norte-americano Gregory Graybill, em sua obra *Evangelical Free Will* (originalmente uma monografia para conclusão de seu curso de Filosofia na Universidade de Oxford), preferem chamar o sinergismo arminiano de "monergismo condicional" ou "monergismo com resistibilidade da graça", o qual definem como uma "recepção passiva do mérito ao invés de uma ativa obra cooperativa que ganharia o mérito", posto tratar-se de uma "relação na qual a vontade e a obra de Deus dentro do homem são bem-vindas numa atitude de confiança e submissão".[3]

Há ainda o caso do teólogo arminiano Roger Olson, que, mesmo mantendo o termo "sinergismo" para designar o arminianismo, faz a seguinte distinção: há, de um lado, um sinergismo herético ou humanista, e do outro, um sinergismo evangélico. No sinergismo herético ou humanista, o pecado original é negado e "as habilidades humanas morais e naturais são elevadas" para que a pessoa possa ter uma "vida espiritualmente completa" (pelagianismo); ou então, o pecado original é suavizado para que o homem possa ter a habilidade de, "mesmo em seu estado caído, iniciar a salvação ao exercer uma boa vontade para com Deus" (semipelagianismo). Já o sinergismo evangélico "afirma a preveniência da graça para que todo ser humano exerça uma boa vontade para com Deus" (arminianismo), sendo,

portanto, bastante diferente dos demais tipos de sinergismo.[4]

Todas essas especificações, volto a frisar, decorrem do fato de que o termo "sinergismo", se tomado em seu sentido estritamente literal, que sugere implicitamente uma relação *fifty-fifty* (50% a 50%), se torna extremamente impróprio para designar o arminianismo, de forma que, mesmo quando esse termo é usado, precisa ser diferenciado, como o faz Olson. Afinal, o homem coopera, sim, mas passivamente e após o auxílio divino.

Apesar disso, como a maioria das pessoas já está acostumada com essas nomenclaturas tradicionais, resolvi mantê-las neste livro. Poderia ter cunhado novos termos para substituí-las ou usar unicamente os já propostos "monergismo condicional" ou "monergismo com resistibilidade da graça" para se referir ao arminianismo, mas não tomei nenhuma dessas medidas para não causar, a alguns poucos leitores mais desatentos, eventuais confusões quanto a que grupo teológico estou me referindo, já que os rótulos tradicionais estão cristalizados na cultura teológica popular. O que farei, no máximo, é usar alternadamente os termos "monergismo condicional" e "sinergismo" para se referir à corrente arminiana. Ademais, creio no bom discernimento da maioria dos meus leitores que, com certeza, após esse alerta, lerão esses rótulos ("sinergismo" e "semipelagianismo") tendo em mente não as sugestões equivocadas que passam, mas o real conteúdo por trás deles, mal expresso por essas nomenclaturas tradicionais tendenciosas.

Posição dos Pais da Igreja antes de Agostinho

Como já adiantado, os Pais da Igreja pré-Agostinho eram, todos eles, sinergistas, sendo a maioria (principalmente os Pais Gregos) de linha semipelagiana e os demais (principalmente os Pais Latinos), de linha arminiana.

Tanto o semipelagianismo quanto o arminianismo crêem que a expiação de Cristo é ilimitada, oferecendo possibilidade concreta de salvação para toda a

humanidade; que a eleição para salvação é condicional; que a graça divina pode ser resistida e que é possível um salvo em Cristo decair da graça e eventualmente se perder eternamente. Como já vimos, a única discordância entre semipelagianos e arminianos é quanto ao *initium fidei* ("início da fé"): enquanto os primeiros creem que a corrupção herdada de Adão pelos seres humanos é parcial, podendo o ser humano, em alguns casos, vir a Deus sem uma ação preventiva da graça divina sobre a vontade humana, os arminianos creem que essa corrupção é total, no sentido de abranger completamente o ser humano, de maneira que este se encontra impossibilitado de vir a Cristo exercendo livre vontade, a não ser que a graça divina o habilite antes e o atraia a si.

Enfim, tanto o semipelagiano quanto o arminiano creem na realidade do livre-arbítrio, só que o arminiano crê na necessidade de uma *graça preveniente ou precedente* de Deus (ver capítulo 3 da seção *Teologia*) para capacitar o livre-arbítrio humano para responder positivamente ao chamado divino, enquanto o semipelagiano crê que não necessariamente o ser humano precisa de uma ação preventiva da graça para ter a capacidade de responder positivamente ao chamado para a Salvação, porque Deus teria, pela sua graça, preservado minimamente essa capacidade do homem após a Queda.

A crença em um livre-arbítrio preservado ou auxiliado por uma ação preveniente da graça divina é claríssima nos escritos dos Pais da Igreja pré-Agostinho. Nunca é visto alguma espécie de calvinismo nesses primeiros 400 anos da história da Igreja, seja de forma clara ou presumida. Em todos os casos, os Pais da Igreja pré-Agostinho sempre irão falar de uma *cooperação* entre a graça e a vontade do homem no processo da Salvação, bem como de uma possível resistibilidade à graça.

Além da ausência de posicionamentos calvinistas nos registros históricos desse período, o próprio fato de haver grande incidência de semipelagianismo nessa época reforça ainda mais a inexistência de uma visão calvinista nos

primeiros séculos da história da igreja. Ora, como as primeiras gerações de cristãos promoveram uma intensa batalha apologética contra as heresias e religiões pagãs fatalistas, que negavam o livre-arbítrio, era de se esperar que o exagero na defesa do livre-arbítrio em um contexto em que reinasse originalmente o calvinismo resultasse em uma profusão de casos de calvinismo atenuado ou, no máximo, de arminianismo; entretanto, o que os dados históricos mostram é uma profusão de casos de semipelagianismo, e estes, como sabemos, são exageros comuns apenas em contextos orginalmente arminianos onde esteja ocorrendo grande apelo ao livre-arbítrio como forma de contraposição a heresias fatalistas.

Nunca uma grande incidência de semipelagianismo pode advir de um contexto onde originalmente reinava uma visão calvinista. Essa constatação lógica depõe ainda mais contra a falida tese de que a Igreja Primitiva detinha orginalmente uma posição calvinista.

Tentativas absurdas de lutar contra a eloquência dos dados históricos

Todas as tentativas de teólogos reformados de encontrar Pais da Igreja anteriores a Agostinho que tenham adotado uma linha calvinista se mostraram, como era de se esperar e apesar de todos os esforços empreendidos, completamente debalde. Alguns deles, mesmo assim, insistiram em vender como bem-sucedidos seus resultados escandalosamente forçados, os quais foram óbvia e solenemente ignorados pelos especialistas, sendo populares hoje apenas entre alguns "guetos" calvinistas. Portanto, não é de admirar que pouquíssima gente do meio reformado tenha partido para essa empreitada inglória. O próprio Calvino, que, antes de todos eles, já mergulhara nos Pais da Igreja em busca de apoio para sua doutrina da mecânica da Salvação, alertaria decepcionado que "todos os escritores eclesiásticos, exceto Agostinho", lhe eram "contrários".[5]

O primeiro teólogo calvinista que tentou encontrar o que nem o diligente Calvino conseguiu encontrar foi o puritano John Owen (1616-1683). Entretanto, sua empreitada, apresentada em sua obra *A Morte da Morte na Morte de Cristo* (1647), foi apenas parcial. Owen não procurou entre os Pais da Igreja quem seguia todos os cinco pontos do calvinismo (Depravação Total, Eleição Incondicional, Expiação Limitada, Graça Irresistível e Perseverança dos Santos), mas apenas quem defendesse a Expiação Limitada. O teólogo britânico, principal elaborador do texto final da Confissão de Fé de Westminster (1646) e um dos três maiores teólogos calvinistas modernos (os outros dois seriam o próprio Calvino e Jonathan Edwards), em seu fervor calvinista, tentou defender a tese de que, entre os Pais da Igreja, havia, além de Agostinho, outros defensores da Expiação Limitada. Só que, como escreve o teólogo Gray Shultz, "os únicos dois homens que Owen cita que realmente acreditavam em redenção particular foram Agostinho e Próspero".[6] Com o detalhe de que Próspero, que foi amigo e discípulo de Agostinho, no final da sua vida, voltou atrás (Veremos isso no capítulo 3 desta seção *História*). Enfim, durante os primeiros 400 anos da história da Igreja, ninguém defendeu tal coisa. O bispo de Hipona foi realmente o primeiro a fazê-lo.

Um detalhe curioso é que, após as críticas do pastor puritano calvinista moderado Richard Baxter à defesa da Expiação Limitada de Owen, este suavizou sua posição, dizendo que "o sangue de Cristo foi suficiente para pagar o preço por todos", apesar de sua obra ser aplicada apenas nos eleitos.[7] Essa mudança de Owen foi classificada por Baxter como uma "nova evasão fútil", que seria refutada em uma das principais obras de Baxter: *Universal Redemption of Mankind by the Lord Jesus Christ* ("Redenção Universal da Humanidade pelo Senhor Jesus").[8]

O segundo teólogo calvinista a fazer uma tentativa – e, desta vez, objetivando encontrar na patrística os cinco pontos – foi o também britânico John Gill (1697-1771), em sua obra *The Cause of God and Truth*, de 1735.

Nela, em vez de Gill admitir o óbvio, ele, assim como Owen, desconsidera o contexto de alguns excertos colhidos ou impõe interpretações demasiadamente elásticas para uma ou outra passagem selecionada. Como destaca o professor Thiago Titillo, “imaginar que qualquer referência à depravação humana e à necessidade da graça apoie o calvinismo é, no mínimo, ingenuidade”; entretanto, “Gill, repetidamente, faz citações dos Pais acerca da necessidade da graça, inferindo daí que eles criam na ‘graça eficaz’ (‘graça irresistível’), embora não haja qualquer afirmação sobre a irresistibilidade da graça em tais passagens”.[9]

Pouco mais de um século depois dos esforços de Gill, o célebre pregador calvinista Charles Haddon Spurgeon (1834-1892), que assumiria o pastorado outrora ocupado por Gill na Capela de New Park Street, em Southwark, cometeria inicialmente a tolice de afirmar, em um sermão pregado na referida igreja em 2 de setembro de 1855, quando ele estava com apenas 21 anos, que “as antigas e vigorosas doutrinas, que são conhecidas pelo cognome de calvinismo, [...] são, por certo e verdadeiramente, a verdade de Deus, a qual nos foi revelada em Jesus Cristo”; e que “por meio dessa verdade da eleição [incondicional], faço uma peregrinação ao passado e, enquanto prossigo, contemplo Pai após Pai da Igreja, confessor após confessor, mártir após mártir, levantarem-se e virem apertar a minha mão”. Três anos depois, Spurgeon consertou seu erro, afirmando, em seu sermão *A Soberana Graça de Deus e a Responsabilidade do Homem*, pregado em Londres em 1 de agosto de 1858, que, entre os Pais da Igreja, a “linhagem calvinista” começava em Agostinho. Ainda no século 19, o famoso teólogo calvinista B. B. Warfield (1851-1921) reconheceria também que o calvinismo teve sua origem “no agostinianismo”.[10]

No século 20, entre tantos teólogos calvinistas que poderiam ser mencionados por afirmar o mesmo, temos o não menos conhecido Loraine Boettner (1901-1990), que enfatizava que a doutrina calvinista foi “percebida

primeiro por Agostinho" e que este "foi muito além dos primeiros teólogos", os quais "ensinaram a salvação por meio de Cristo [...] assumindo que o homem tem plenos poderes de aceitar ou rejeitar o Evangelho".[11] Frisa Boettner que os Pais da Igreja pré-Agostinho traziam "em alguns de seus escritos" passagens "reconhecendo a soberania de Deus", mas "ao lado de outras passagens em que ensinavam a liberdade absoluta da vontade humana", de maneira que o que ensinavam todos eles, em suma, era "um tipo de sinergia na qual havia uma cooperação entre a graça e o livre-arbítrio".[12] C. Norman Sellers, outro teólogo calvinista, também admite que "Agostinho discordava dos Pais que o precederam".[13]

Mais recentemente, autores calvinistas como R. K. McGregor Wright e Michael Horton têm tentado ressuscitar a tese morta de Gill, porém obviamente sem sucesso, caindo na mesma vala de forçar calvinismo em passagens patrísticas cujo contexto não favorece essa visão. Houve até casos de citações extremamente desonestas, onde o conteúdo das passagens foi citado erroneamente e trechos foram inventados, conforme denunciado pelo erudito Jack Cottrell ao analisar uma lista recente de citações de Pais da Igreja supostamente calvinistas feita por Horton. Diz Cottrell (reproduzo a seguir parte do seu texto sobre o assunto):

> Li uma grande parte (não tudo) dos Pais Pré-Nicenos, Nicenos e Pós-Nicenos, e o fiz com os meus sensores calvinistas e não-calvinistas em alerta máximo. Acredito que a minha conclusão é válida, que as doutrinas calvinistas TULIP se originaram com Agostinho e, portanto, não estão presentes nos Pais pré-Agostinho. Eu examinei os textos citados por Horton e não vi nada que me faça mudar de ideia. Não é fácil avaliar os textos que ele cita dos Pais da Igreja, uma vez que ele não dá outros dados bibliográficos além do nome do escritor e uma data aproximada. Ele não diz qual tradução em inglês está usando e parece não ter feito nenhuma tentativa de checar a tradução com a versão original grega ou latina.
>
> Decidi fazer alguma confrontação por conta própria. Sob os textos citados que supostamente apoiam a Eleição Incondicional, Horton cita Clemente de Roma,

alegando que a carta de Clemente foi escrita no ano 69 (várias décadas antes do que a maioria dos estudiosos a colocariam). Parte da citação diz: ‘Visto que somos a porção eleita especial de um Deus Santo, vamos fazer todas as coisas que dizem respeito à santificação’. Achei essa declaração no capítulo 30 da carta de Clemente. O grego diz ‘*hagiou oun meris hyparchontes poiēsōmen ta tou hagias mou panta*’. O fato é que não há palavras gregas correspondentes a ‘eleita especial’ nesta declaração de Clemente. Todo o conceito de eleição é apenas atribuído a esta citação. Além disso, devemos notar que o contexto da declaração não tem nada a ver com eleição.

Outra citação de Clemente, [supostamente] em apoio à Perseverança dos Santos (a doutrina ‘P’ [da TULIP]), é dada assim por Horton: ‘É a vontade de Deus que todos que Ele ama participem do arrependimento e assim não pereçam com os incrédulos e impenitentes. Ele estabeleceu isso por sua onipotente vontade. Mas se qualquer um daqueles a quem Deus deseja que participe da graça do arrependimento pode perecer posteriormente, onde está a sua onipotente vontade? E como esta questão é definida e estabelecida por sua vontade?’. Tive muita dificuldade ao tentar encontrar a seção da qual essa citação supostamente vem. A mais próxima que vi está no capítulo 8. Aqui, Clemente cita vários textos do Antigo Testamento onde Deus declara seu desejo pelo arrependimento do ímpio Israel, especialmente usando Isaías 1. Então, Clemente diz: ‘Desejando, portanto, que todos os seus amados sejam participantes do arrependimento, Ele, por sua onipotente vontade, estabeleceu....’. O texto termina aqui. Ele não diz o que Deus estabeleceu. A tradução que eu usei acrescenta as palavras ‘essas declarações’, ou seja, as citações do Antigo Testamento. O texto grego diz *pantas oun tous agapētous autou boulomenos metanoias metaschein estērizen to pantokratorikō boulēmati autou*. A ‘citação’, conforme citada por Horton, nem mesmo chega perto do que o original está dizendo. Dizer que ela apoia a Perseverança dos Santos é pura fantasia. E ela também ignora o contexto.

Outro antigo documento citado várias vezes por Horton é a assim chamada Epístola de Barnabé, que ele data como A.D. 70 e a atribui ao ‘companheiro de Paulo’ no Livro de Atos (Poucos estudiosos, se houver, concordariam com isso). Ele cita essa declaração de Barnabé como apoio à ‘Incapacidade Humana’ (ou seja, a Depravação Total): ‘Aprendei: antes de crermos em Deus, a habitação do nosso coração era corrupta e fraca’. Esta tradução parece estar correta, mas a única coisa que ela estabelece é que ‘Barnabé’ acreditava que os corações dos homens são depravados, o que não é o mesmo que Depravação Total. A citação, portanto, não prova nada.

Horton diz que a seguinte citação de ‘Barnabé’ ensina a Eleição Incondicional: ‘Somos

> eleitos para a esperança, comissionados por Deus para a fé, nomeados para a salvação’. Não consegui encontrar esta citação em nenhum lugar da Epístola de Barnabé. Mas, mesmo que estivesse lá, a descrição dos cristãos como ‘eleitos’ não é calvinismo. Esta é uma linguagem do Novo Testamento bastante comum. A distorção calvinista é adicionar a palavra incondicional quando não há nada desta natureza na alegada citação que Horton atribui a Barnabé.

Perorando, arremata Cottrell:

> É uma erudição extremamente pobre expor uma série de citações, como Horton faz, com pouca documentação, sem aparentemente nenhuma confrontação dos textos com os originais e sem nenhuma consideração dos contextos das declarações. Também é importante levar em consideração os ensinamentos gerais destes escritores, o que colocarão as mencionadas citações em perspectiva. Por exemplo, enquanto os Pais da Igreja certamente falam dos cristãos como sendo ‘eleitos’ ou como sendo predestinados à salvação, é evidente de seu ensino geral que eles criam que Deus predestina de acordo com a sua presciência. [...] Como estudante de teologia, quando li pela primeira vez os pais apostólicos, fiz anotações nas margens de todas as passagens que contradizem as doutrinas do calvinismo. As margens de minha velha edição de Lightfoot estão cheias das letras T, U, L, I e P, indicando declarações que mostram que estes escritores NÃO acreditavam nos cinco pontos. Estes são os tipos de declarações que a lista de Horton ignora.[14]

O professor Thiago Titillo dedica algumas páginas de uma de suas obras para apontar também as enormes distorções nas listas de citações de Pais da Igreja de Horton e de R. K. McGregor Wright.[15]

Enfim, o primeiro registro cristão do que hoje é conhecido como “calvinismo” só surge mesmo com Agostinho (354-430), no início do quinto século da Era Cristã. Como destaca o historiador e teólogo norte-americano Jaroslav Pelican (1923-2006), um dos maiores especialistas no mundo em História da Igreja Antiga e Medieval, Agostinho foi muito “além mesmo da tradição teológica ocidental, sem mencionar a oriental, ao postular uma doutrina da predestinação incluindo a da predestinação à condenação e a da

irresistibilidade da graça. Mesmo aqueles que se juntaram à oposição a Pelágio se negaram a concordar com a forma extrema assumida por essa doutrina da predestinação da graça".[16] Como assevera o historiador reformado Philip Schaff (1819-1893), em sua clássica obra *História da Igreja Cristã*, "o sistema agostiniano era desconhecido na era pré-nicena".[17] Ele só foi conhecido na era pós-nicena quase 100 anos após seu início.

O teólogo alemão Bernhard Lohse (1928-1997), renomado professor de História da Igreja e de Teologia Histórica da Universidade de Hamburgo, enfatiza que "há um consenso generalizado entre os padres da igreja primitiva de que o homem é dotado de uma livre vontade e que nenhum pecado realmente pode impedi-lo de decidir-se pelo que é bom e evitar aquilo que é ruim".[18] Por sua vez, o Dr. Kenneth Donald Keathley, professor sênior de Teologia do Seminário Batista do Sudeste dos Estados Unidos, afirma que "o que é chamado de arminianismo foi quase que a visão universal dos pais da igreja primitiva".[19] O erudito britânico John Norman Davidson Kelly (1909-1997), em sua merecidamente louvada obra *Early Christian Doctrine* (1977, Londres, A. and C. Black), recentemente republicada no Brasil com o nome *Patrística – Origem e Desenvolvimento das Doutrinas Centrais da Fé Cristã*, é mais específico. Ele demonstra o domínio total da visão sinergista nos escritos dos Pais da Igreja pré-Agostinho, mas distinguindo que enquanto os Pais Gregos "concordavam que a vontade do homem continua livre" e que "somos [totalmente] responsáveis por nossos atos", os Pais Latinos, em sua maioria, "mantiveram as verdades paralelas do livre-arbítrio do homem e de sua necessidade da ajuda de Deus", com "uma ênfase cada vez maior nesta última", manifestando "um senso mais profundo da dependência que o homem tem de Deus".[20]

Em suma, nas palavras do teólogo e historiador Alister McGrath, "a tradição teológica pré-Agostinho é praticamente de uma única voz em asseverar a liberdade da vontade do homem",[21] isto é, o livre-arbítrio

libertário.

Declarações dos Pais pré-Agostinho ou coevos dele sobre livre-arbítrio, expiação, graça resistível e eleição

Vejamos a seguir, só a título de amostra, algumas declarações dos Pais da Igreja pré-Agostinho sobre a realidade do livre-arbítrio, da expiação ilimitada, da resistibilidade da graça e da eleição condicional. Os trechos selecionados aqui não seguem uma ordem por assunto, mas apenas uma ordem cronológica. Ei-los:

"Agora, pois, como seja certo que tudo é por Ele visto e ouvido, temamos e abandonemos os execráveis desejos de más obras, a fim de sermos protegidos por sua misericórdia nos juízos vindouros. Porque 'para onde algum de nós poderá fugir de sua poderosa mão?' Que mundo acolherá os que deserdam de Deus?" (Clemente de Roma [35-97], *1 Coríntios*, XXVIII, 1 e 2). "Olhemos fielmente para o sangue de Cristo e vejamos quão precioso esse sangue é para Deus, que, tendo sido derramado por nossa salvação, conquistou para todo o mundo a graça do arrependimento" (Clemente de Roma, *1 Coríntios*, VII).

"Vigiai sobre a vossa vida; não deixai que vossas lâmpadas se apaguem, nem afrouxai vossos cintos. Ao contrário, estai preparados porque não sabeis a hora em que virá o Senhor. Reuni-vos frequentemente, procurando o que convém a vossas almas; porque de nada vos servirá todo o tempo a vossa fé se não fordes perfeitos no último momento" (*Didaquê* [primeiro século], XVI, 1 e 2).

"Portanto, eis que temos sido remodelados, como novamente Ele diz em outro profeta: 'Eis, diz o Senhor, que vou tirar destes', isto é, daqueles a quem o Espírito do Senhor previu, 'os seus corações de pedra, e eu vou colocar corações de carne dentro deles', porque Ele era para ser manifestado em carne, e para peregrinar entre nós. Pois, meus irmãos, a morada do nosso coração é um templo consagrado ao Senhor" (*Epístola de Barnabé* [segundo

século], VI).

"'Que você possa contemplar', acrescentou, 'a grande misericórdia do Senhor, que é grande e glorioso, e deu Seu Espírito para aqueles que são dignos de arrependimento'. Disse eu: 'Por que, então, senhor, não fez Ele com que todos se arrependessem?'. Ele respondeu: 'Para aqueles cujos corações Ele viu que se tornariam puros e obedientes a Ele, deu o poder de se arrependerem de todo o coração. Mas para aqueles cujo engano e maldade Ele percebeu, e viu que tinham a intenção de arrepender-se hipocritamente, ele não concedeu o arrependimento, para que não profanassem novamente o seu nome'" (*O Pastor de Hermas* [segundo século], Livro III, 8, VI).

"Como Salvador O enviou, e com vocação para persuadir, não para compelir-nos; porque violência não tem lugar no caráter de Deus" (*Epístola a Diogneto* [120 d.C.], Exórdio, VII).

"Mas Aquele que ressuscitou dentre os mortos nos ressuscitará também, se fizermos a Sua vontade, e caminharmos em Seus mandamentos e amarmos o que Ele amou, mantendo-nos afastados de toda injustiça" (Policarpo [100-150], *Filipenses*, II).

"Deus, no desejo de que homens e anjos seguissem sua vontade, resolveu criá-los livres para praticar a retidão. Se a Palavra de Deus prediz que alguns anjos e homens certamente serão punidos, isso é porque ela sabia de antemão que eles seriam imutavelmente ímpios, mas não porque Deus os criou assim. De forma que quem quiser, arrependendo-se, pode obter misericórdia" (Justino Mártir [100-165], *Diálogos*, CXLI).

"Mas agora Ele nos persuade e nos conduz à fé para que sigamos o que lhe é grato por livre escolha, através das potências racionais com as quais Ele mesmo nos presenteou" (Justino Mártir, *Apologia Primeira*, XI, 4).

"Do que dissemos anteriormente, ninguém deve tirar a conclusão de que afirmamos que tudo o que acontece, acontece por necessidade do destino, pelo fato de que afirmamos que os acontecimentos foram conhecidos de

antemão. Por isso, resolveremos também essa dificuldade. Nós aprendemos dos profetas e afirmamos que esta é a verdade: os castigos e tormentos, assim como as boas recompensas, são dadas a cada um conforme as suas obras. Se não fosse assim, se tudo acontecesse por destino, não haveria absolutamente livre-arbítrio. Com efeito, se já está determinado que um seja bom e o outro mau, nem aquele merece elogio, nem este vitupério. Se o gênero humano não tem poder de fugir, por livre determinação, do que é vergonhoso e escolher o belo, ele não é responsável por nenhuma ação que faça. Mas que o homem é virtuoso e peca por livre escolha, podemos demonstrar pelo seguinte argumento: vemos que o mesmo sujeito passa de um contrário a outro. Ora, se estivesse determinado ser mau ou bom, não seria capaz de coisas contrárias, nem mudaria com tanta frequência. Na realidade, nem se poderia dizer que uns são bons e outros maus, desde o momento que afirmamos que o destino é a causa de bons e maus, e que realiza coisas contrárias a si mesmo, ou que se deveria tomar como verdade o que já anteriormente insinuamos, isto é, que a virtude e maldade são puras palavras, e que só por opinião se tem algo como bom ou mau. Isso, como demonstra a verdadeira razão, é o cúmulo da impiedade e da iniquidade. Afirmamos ser destino ineludível que aqueles que escolheram o bem terão digna recompensa e os que escolheram o contrário, terão igualmente digno castigo. Com efeito, Deus não fez o homem como as outras criaturas. Por exemplo: árvores ou quadrúpedes, que nada podem fazer por livre determinação. Nesse caso, não seria digno de recompensa e elogio, pois não teria escolhido o bem por si mesmo, mas nascido já bom; nem, por ter sido mau, seria castigado justamente, pois não o seria livremente, mas por não ter podido ser algo diferente do que foi" (Justino Mártir, *Apologia Primeira*, XLIII).

"Aqueles que foram conhecidos de antemão [por Deus] que seriam injustos, sejam homens ou anjos, não são feitos maus por culpa de Deus, mas cada um por sua própria culpa" (Justino Mártir, *Diálogo com Trifão*, CXL).

“Viva para Deus e, apreendendo-o, coloque de lado sua velha natureza. Não fomos criados para morrer, mas morremos por nossa própria falha. Nosso livre-arbítrio nos destruiu, nós que fomos livres nos tornamos escravos; fomos vendidos pelo pecado. Nada de mal foi criado por Deus; nós próprios manifestamos impiedade; mas nós, que a temos manifestado, somos capazes de rejeitá-la novamente” (Taciano, o Sírio [120-180], *Cartas*, XI).

“Deus fez o homem livre, e esse poder sobre si mesmo [...] Deus lhe concede como um dom por filantropia e compaixão, quando o homem lhe obedece. Pois como o homem, desobedecendo, atraiu morte sobre si mesmo, assim, obedecendo à vontade de Deus, aquele que deseja é capaz de obter para si mesmo a vida eterna” (Teófilo de Antioquia [120?-186], *Livro a Autólico*, I, 27).

“A expressão: ‘Quantas vezes eu quis reunir os seus filhos [...] mas vocês não quiseram’ ilustra bem a antiga lei da liberdade do homem, porque Deus o fez livre desde o início, com vontade e alma para consentir nos desejos de Deus sem ser coagido por Ele. Deus não faz violência, e o bom conselho o assiste sempre, por isso dá o bom conselho a todos, mas também dá ao homem o poder de escolha, como o tinha dado aos anjos, que são seres racionais, para que os que obedecem recebam justamente o bem, dado por Deus e guardado para eles. [...] Se não dependesse de nós o fazer e o não fazer, por qual motivo o apóstolo, e bem antes dele o Senhor, nos aconselhariam a fazer coisas e a nos abster de outras? Sendo, porém, o homem livre na sua vontade, desde o princípio, e livre é Deus, à semelhança do qual foi feito, foi-lhe dado, desde sempre, o conselho de se ater ao bem, o que se realiza pela obediência a Deus” (Ireneu de Lião [130-202], *Contra as Heresias*, IV, 37, 1 e 4).

“Por isso, dizia aquele presbítero: não devemos nos sentir orgulhosos nem reprovar os antigos; ao contrário, devemos temer; não ocorra que, depois de conhecermos a Cristo, façamos aquilo que não agrada a Deus e,

consequentemente, já não nos sejam perdoados os nossos pecados, nos excluindo de seu Reino. Paulo disse a este propósito: ‘Se não perdoou os ramos naturais, tampouco te perdoará, pois sois oliveira silvestre enxertada nos ramos da oliveira e recebes da sua seiva’” (Ireneu de Lião, *Contra as Heresias*, IV, 27, 2).

“O Senhor, pois, nos remiu através de seu sangue, dando sua vida em favor da nossa vida, sua carne por nossa carne. Derramou o Espírito do Pai para que fosse possível a comunhão de Deus e do homem. Trouxe Deus aos homens mediante o Espírito, e levou os homens a Deus mediante sua encarnação” (Ireneu de Lião, *Contra as Heresias*, V, 1, 2).

“Justamente como homens que possuem liberdade de escolha assim como virtude e defeito (porque você não honraria tanto o bom quanto puniria o mau, a menos que o defeito e a virtude estivessem em seu próprio poder, e alguns são diligentes nos assuntos confiados a eles, e outros são infiéis), assim são os anjos” (Atenágoras de Atenas [133-190], *Apelo em Favor dos Cristãos*, XXIV).

“Mas nós, que temos ouvido pelas Escrituras que a escolha auto-determinadora e a recusa foram dadas pelo Senhor ao ser humano, descansamos no critério infalível da fé, manifestando um espírito desejoso, visto que escolhemos a vida e cremos em Deus através de sua voz” (Clemente de Alexandria [150-215], *Stromata*, II, 4).

“Cristo livremente traz [...] Salvação a toda a raça humana” (Clemente de Alexandria, *Pedagogo*, XI).

“Como é que Deus não nos fez de modo que não pecássemos e não incorrêssemos na condenação? Se o ser humano fosse feito assim, não teria pertencido a si mesmo, mas seria instrumento daquele que o moveu. [...] E como, nesse caso, diferiria de uma harpa, sobre a qual outro toca; ou de um navio, que outra pessoa dirige, onde o louvor e a culpa residem na mão do músico ou do piloto, [...] eles sendo somente instrumentos feitos para uso

daquele em quem está a habilidade? Mas Deus, em sua benignidade, escolheu fazer assim o ser humano; pela liberdade ele o exaltou acima de muitas de suas criaturas" (Bardesano, o Sírio [154-222], encontrado em fragmentos).

"Acho, então, que o ser humano foi feito livre por Deus, senhor de sua própria vontade e poder, indicando a presença da imagem de Deus e a semelhança com Ele [...] Você verá que, quando Ele coloca diante do ser humano o bem e o mal, a vida e a morte, o curso total da disciplina está disposto em preceitos pelos quais Deus chama o ser humano do pecado, ameaça e exorta-o; e isso em nenhuma outra base, senão pela fato de o ser humano ser livre, com vontade ou para a obediência ou para a resistência [...] Portanto, tanto a bondade quanto o propósito de Deus são revelados no dom da liberdade dado ao ser humano por Sua vontade" (Tertuliano [160-220], *Contra Marcião*, II, 5).

"Ora, deve ser conhecido que os santos apóstolos, na pregação da fé de Cristo, pronunciaram-se com a maior clareza sobre certos pontos que eles criam ser necessários para todo mundo. [...] Isso também é claramente definido no ensino da Igreja de que cada alma racional é dotada de livre-arbítrio e volição" (Orígenes de Alexandria [185-253], *Sobre os Princípios*, Prefácio).

"Quando Deus se comprometeu no início a criar o mundo, como nada que vem a ser o é sem uma causa, cada uma das coisas que haveriam de existir foram apresentadas à Sua mente. Ele viu no que resultaria quando cada uma dessas coisas fossem produzidas; e quando o resultado fosse completado, o que mais iria acompanhar; e o que mais seria resultado dessas coisas quando elas fossem acontecer; e assim por diante até a conclusão da sequência de eventos, Ele sabia o que seria, sem ser totalmente a causa do que vem a ser de cada uma das coisas que Ele sabia que aconteceriam" (Orígenes de Alexandria, *Comentários sobre Gênesis*, Livro III, 6).

"Há, de fato, inúmeras passagens nas Escrituras que estabelecem com

extrema clareza a existência da liberdade da vontade" (Orígenes de Alexandria, *Sobre os Princípios*, III, 1).

"O homem possui a capacidade de autodeterminação, na medida em que ele é capaz de querer e não querer, e é dotado com o poder de fazer as duas coisas" (Hipólito de Portus [terceiro século], *Refutação de Todas as Heresias*, X, 29).

"Ora, aqueles que decidem que o ser humano não possui livre-arbítrio e afirmam que ele é governado pelas necessidades inevitáveis do destino [...] são culpados de impiedade para com o próprio Deus, fazendo-O ser a causa e o autor dos males humanos" (Metódio de Olimpos [250-311], *O Banquete das Dez Virgens*, XVI. Lembrando que Metódio escreveu ainda uma obra inteira em defesa do livre-arbítrio do homem, intitulada *Concernente ao Livre-Arbítrio*).

"Mais ainda, meu oponente diz que, se Deus é poderoso, misericordioso, desejando salvar-nos, que mude as nossas disposições e nos force a confiar em suas promessas. Isso, então, é violência, não é amabilidade nem generosidade do Deus supremo, mas uma luta vã e pueril na busca da obtenção do domínio. Pois o que seria tão injusto como forçar homens que são relutantes e indignos, reverter suas inclinações; imprimir forçadamente em suas mentes o que eles não estão desejando receber, e têm horror de receber?" (Arnóbio de Sica [250?-330], *Contra os Pagãos*, Livro II, 65).

"O conhecimento prévio dos eventos não é a causa de que tenham ocorrido. As coisas não ocorrem porque Deus sabe. Quando as coisas estão para ocorrer, Deus o sabe" (Eusébio de Cesaréia [265-339], *Preparação para o Evangelho*, VI, 11).

"Era necessário que o Cordeiro de Deus fosse oferecido pelos outros cordeiros cuja natureza Ele assumiu e por toda raça humana" (Eusébio de Cesareia, *Demonstração do Evangelho*, Prefácio, X).

"Todos os homens estavam sujeitos à corrupção da morte. Substituindo a

todos nós, o Verbo tomou um corpo semelhante ao nosso, entregando a si mesmo à morte por nós todos como um sacrifício a Seu Pai. (...) Dessa maneira, morrendo todos nEle, pode ser abolida a lei universal da mortalidade humana. A exigência da morte foi satisfeita no corpo do Senhor e, doravante, deixa de atingir os homens feitos semelhantes a Cristo. Aos homens que se haviam entregue à corrupção foi restituída a incorrupção e, mediante a apropriação do corpo de Cristo e de Sua ressurreição, os homens são redivivos da morte" (Atanásio de Alexandria [296-373], *Da encarnação*, VIII).

"O Filho de Deus veio ao mundo [...] remir todos os homens [...] sofrendo em seu corpo em favor de todos os homens" (Atanásio de Alexandria, *Sermão contra os Arianos*).

"Portanto, desejando ajudar os homens, Ele, o Verbo, habitou com os homens tomando forma de homem, tomando para si mesmo um corpo semelhante ao dos outros homens. Através das coisas sensoriais, isto é, mediante as ações de seu corpo, Ele os ensinou que os que estavam privados de reconhecê-lo, mediante sua orientação e providência universais, podem por meio das ações de seu corpo reconhecer a Palavra de Deus encarnada e através dEle vir ao conhecimento do Pai" (Atanásio de Alexandria, *Da encarnação*, XIV).

"Porque, conforme o Evangelho, muitos são os chamados e poucos os escolhidos [...] A eleição, portanto, não é questão de juízo acidental. É uma distinção feita por intermédio de uma seleção baseada no mérito. Feliz, então, aquele a quem Deus elege: bendito em razão de ele ser digno da eleição" (Hilário de Poitiers [300-368], *Tratado Sobre os Salmos*, 64, V).

"Não há um tipo de alma pecando por natureza e outro praticando justiça por natureza; ambas agem por escolha, a substância da alma sendo de uma espécie somente e igualmente em tudo" (Cirilo de Jerusalém [313-386], *Leituras*, IV).

“A alma é autogovernada: e embora o Demônio possa sugerir, ele não tem o poder de obrigar a vontade. Ele lhe pinta o pensamento da fornicação, mas você pode rejeitá-lo, se quiser. Pois se você fosse fornicador por necessidade, por que razão Deus preparou o inferno? Se você fosse praticante da justiça por natureza, e não pela vontade, por que preparou Deus coroas de glória inefável? A ovelha é afável, mas ela nunca foi coroada por sua afabilidade; visto que sua qualidade de ser afável lhe pertence por natureza, não por escolha” (Cirilo de Jerusalém, *Leituras*, IV).

“Sois feitos partícipes de uma videira santa: se permaneces na videira, crescerás como um cacho frutífero; porém, se não permaneces, serás consumido pelo fogo. Assim, pois, produzamos fruto dignamente. Que não nos suceda o mesmo que aquela videira infrutífera; não ocorra que, ao vir Jesus, a maldiga por sua esterilidade. Que todos possam, ao contrário, pronunciar estas palavras: ‘Eu, porém, como oliveira verde na casa de Deus, confio no amor de Deus para todo o sempre’. Não se trata de uma oliveira sensível, mas inteligível, portadora da luz. O que é próprio dEle é plantar e regar; a ti, porém, cabe frutificar. Por isso, não desprezes a graça de Deus: guardai-a piedosamente quando a receberdes” (Cirilo de Jerusalém, *Catequese,* I, 4).

“Não maravilha que o mundo todo foi resgatado, porque Ele não foi apenas um homem, mas o Unigênito Filho de Deus” (Cirilo de Jerusalém, *Catequese*, XIII, 2).

“Eles, então, que foram selados pelo Espírito até o dia da redenção e preservaram puros e intactos os primeiros frutos que receberam do Espírito, ouvirão as palavras: ‘Muito bem, servos bons! Como fostes fiéis no mínimo, tomai o governo de muitas coisas’. Da mesma forma, os que ofenderam o Espírito Santo pela maldade de seus caminhos, ou não forjaram para si o que Ele lhes deu, serão privados do que receberam e sua graça será dada a outros; ou, conforme um dos evangelistas, serão totalmente cortados em pedaços,

cujo significado é ser separado do Espírito" (Basílio Magno [329-379], *Sobre o Espírito Santo,* XVI, 40).

"Mas uma coisa foi encontrada que era equivalente a todos os homens, [...] o santo e precioso sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, o qual foi derramado por nós todos" (Basílio Magno, *Sobre Salmos* 49,VII, 8, seção 4).

"...os detratores de tudo o que é louvável, entenebrecedores da luz, inculturados em relação à sabedoria, por quem Cristo morreu em vão" (Gregório de Nazianzo [329-389], *Sermão 45,* Segundo Sermão da Páscoa, XXVI).

"O sacrifício de Cristo é uma expiação imperecível pelo mundo inteiro" (Gregório de Nazianzo, *Sermão 2 para Páscoa*).

"Sendo à imagem e semelhança […] do Poder que governa todas as coisas, o ser humano manteve também na questão do livre-arbítrio esta semelhança a ele cuja vontade domina tudo" (Gregório de Nissa [330-395], *Sobre a Virgindade,* XII).

"Então, falando do Pai, Ele acrescentou 'Para quem estiver preparado', para mostrar que o Pai também não está acostumado a dar atenção apenas aos pedidos, mas aos méritos; pois Deus não faz acepção de pessoas (At 10.34). Por isso também o apóstolo diz: 'Os que dantes conheceu, também os predestinou' (Rm 8.29). Ele não predestinou-os antes de os conhecer, mas Ele predestinou à recompensa aqueles cujos méritos de antemão Ele conheceu" (Ambrósio de Milão [337-397], *Sobre a Fé*, Livro V, 6, 82).

"Apesar de Cristo ter padecido por todos, Ele padeceu especialmente por nós" (Ambrósio de Milão, *Exposição do Evangelho de Lucas*, VI, 7).

"Este místico Sol da Justiça foi levantado por todos, veio para todos; Cristo padeceu por todos e ressuscitou por todos. Mas se alguém não crê em Cristo, está privando a si mesmo desse benefício universal, [...] o benefício comum do perdão divino e da remissão dos pecados [o qual] não pertence [...] aos anjos caídos. [...] Cristo veio para salvação de todos, Ele empreendeu a

redenção para todos, na medida em que Ele trouxe um remédio pelo qual todos pudessem escapar, apesar de haver alguns [...] que não desejam ser curados" (Ambrósio de Milão, *Sobre Salmos 118*, Sermão VIII).

"Esses que são chamados de acordo com a promessa são aqueles que Deus sabia que seriam verdadeiros crentes no futuro, pois eles antes mesmo de crerem já eram conhecidos [por Deus]. [...] Da mesma forma, [Deus] condenou Faraó pelo Seu pré-conhecimento, pois sabia que este não se consertaria, e escolheu o apóstolo Paulo quando ele ainda estava perseguindo a Igreja, pois sabia que ele não deixaria de ser bom mais tarde" (Ambrosiaster [370 d.C.], *Comentário às Treze Epístolas de São Paulo*, trechos em que comenta as passagens de Romanos 8.28 e 9.14)

"Para respondermos a todos que insistem em perguntar 'Como podemos ser salvos sem contribuir com nada nessa salvação?', Paulo nos mostra que, de fato, temos uma grande dose de contribuição nela: entramos com a nossa fé!" (João Crisóstomo [347-407], *Homilia em Efésios*).

"Porquanto Deus pôs em nosso poder o bem e o mal, deu-nos o livre-arbítrio da escolha, e quando não queremos não nos força; quando, porém, queremos, nos abraça" (João Crisóstomo, *Homilia sobre a Traição de Judas*, I, 3).

"Disse alguém: 'Então é suficiente crer no Filho para se ganhar a vida eterna?' De maneira nenhuma. Escuta esta declaração do próprio Cristo, dizendo: 'Nem todo aquele que me diz: 'Senhor, Senhor' entrará no reino dos céus'; e a blasfêmia contra o Espírito é suficiente para lançar um homem no inferno" (João Crisóstomo, *Homilia sobre o Evangelho de João*, XXXI, 1).

"Isto é o que Marcião pergunta, e todo o grupo de hereges que mutilam o Antigo Testamento, com a maior parte de seu argumento girando em torno de algo como isto: ou Deus sabia que o homem, colocado no Paraíso, transgrediria Sua ordem, ou Ele não sabia. Se Ele sabia, o homem não tem culpa, pois não pôde evitar a presciência de Deus, pois Aquele que o criou o

fez de tal forma que ele não poderia escapar do conhecimento de Deus. E se Ele não sabia, estará privando-o da Sua presciência, então também estará tirando Sua divindade. Mediante essa mesma argumentação, Deus será merecedor de culpa por escolher Saul, que se provaria um dos piores dos reis. E o Salvador deve ser condenado seja por ignorância ou por injustiça, na medida em que Ele disse no Evangelho: 'Não vos escolhi a vós os doze, e um de vós é um diabo?'. Pergunte a Ele por que escolheu Judas, um traidor? Por que Ele confiou a ele a bolsa, quando Ele sabia que ele era um ladrão? Devo dizer-lhe a razão? Deus julga o presente, não o futuro. Ele não faz uso de sua presciência para condenar um homem que Ele sabe que vai mais à frente desagradá-lo; mas essa é a Sua bondade e misericórdia indizível, que Ele escolhe um homem que, Ele sabe, vai, entretanto, ser bom e, quem sabe, vai acabar mal, dando-lhe assim a oportunidade de ser convertido e de se arrepender. Esse é o significado das palavras do apóstolo, quando ele diz: 'Tu não sabes que a bondade de Deus te leva ao arrependimento? Mas, com a dureza e impenitência do teu coração, acumulas ira para ti no dia da ira e da revelação do justo juízo de Deus, que retribuirá a cada um segundo as suas obras'. Adão não pecou porque Deus sabia que ele faria assim, mas Deus, justamente pelo fato de ser Deus, sabia de antemão o que Adão faria pela sua livre escolha" (Jerônimo [347-420] *Contra os Pelagianos*, Livro III, 6).

"'Talvez', diz Ele, 'eles podem ouvir e serem convertidos' (Jr 26.3). A incerteza da palavra 'talvez' não pode pertencer à majestade do Senhor, mas é falado por conta de nossa condição, para que o livre-arbítrio do homem possa ser preservado, para que não suponham que, em vista de Sua presciência, existe, por assim dizer, uma espécie de necessidade, quer de fazer algo ou de não o fazer" (Jerônimo, *Comentários sobre Jeremias*, V, 35, 5).

"Tal qual uma pena utilizada para escrever ou uma flecha que precisa de um agente que dela faça uso, também a graça de Deus tem a necessidade de

corações crentes" (Cirilo de Alexandria [375-444], *Leituras Catequéticas*, I, 1).

"A morte de uma carne é suficiente para o resgate de toda a raça humana, porque aquela pertenceu ao Logos, o Unigênito de Deus Pai" (Cirilo de Alexandria, *Sermão sobre a "Recta Fide"*, II, 7).

"A parte de Deus é derramar graça, mas a vossa é aceitá-la e guardá-la" (Cirilo de Alexandria, *Leituras Catequéticas*, I, 1).

"Aqueles cuja intenção Deus previu, Ele predestinou desde o princípio. Aqueles que predestinou, Ele chamou e justificou pelo batismo. Os que foram justificados, Ele glorificou, chamando-os filhos. (...) Que ninguém diga que a presciência de Deus foi a causa unilateral dessas coisas. Não foi sua presciência que justificou as pessoas, mas Deus sabia o que aconteceria, porque Ele é Deus" (Teodoreto de Cirro [393-466], *Interpretação de Romanos*, trecho onde comenta Romanos 8.30).

"Quando o cabeça da raça [Adão] foi condenado, toda a raça foi condenada com ele; e então, quando o Salvador destruiu a maldição, a natureza humana ganhou liberdade" (Teodoreto de Cirro, *Diálogos*, III).

São muitos os textos dos Pais da Igreja pré-Agostinho e contemporâneos dele que poderiam ainda ser citados neste capítulo comprovando a posição sinergista de todos eles nesse período,[22] mas não me deterei aqui nessa tarefa, pois já considero-a razoavelmente realizada aqui. Passarei agora, até porque esta obra foca no arminianismo, a frisar alguns Pais da Igreja pré-Agostinho que eram arminianos em seu entendimento da mecânica da Salvação, posto serem sinergistas que criam na precedência da graça.

Graça preveniente na patrística pré-Agostinho

Como já vimos, a diferença entre o semipelagianismo e o arminianismo consistia exatamente nas doutrinas da depravação total e da graça preveniente esposadas pelos arminianos em contraste com a crença semipelagiana em

uma depravação parcial do ser humano que implica a não-necessidade de uma graça preveniente. Pois bem, textos da patrística pré-agostiniana, sobretudo a ocidental, mostram que não apenas a doutrina bíblica da graça preveniente foi defendida por alguns Pais da Igreja desse período como também foram estes os primeiros a usarem o termo “graça preveniente” para se referir a essa graça preparatória.

Alguns dos Pais da Igreja que defenderam a doutrina da graça preveniente foram Clemente de Roma (35-97), Tertuliano (160-220), Cipriano de Cartago (205-258), Arnóbio de Sica (250?-330), Mário Vitorino (300-370), Gregório de Nazianzo (329-389), Ambrósio (340-397) e Ambrosiaster ou Pseudo-Ambrósio (350-400?).

Clemente, em sua *Primeira Carta aos Coríntios*, declara: “A cada criatura humana a graça procura manifestar a intenção salvífica de Deus em maneiras circunstancialmente adequadas àquele indivíduo, pois a graça de Deus que traz salvação se manifestou a todos os homens. Ela nos ensina a dizer ‘não’ à impiedade e às paixões mundanas e a vivermos vidas autocontroladas, retas e santas nesta presente era, enquanto esperamos pela abençoada esperança. A ninguém, nem mesmo ao infiel recalcitrante, Deus nega graça suficiente para salvação” (CLEMENTE, 1 Coríntios VII, 4).

Tertuliano, que às vezes passa despercebido para alguns leitores nesse ponto, em sua obra *Sobre o Arrependimento*, afirma claramente a preveniência da graça divina. Como destaca o teólogo e historiador Roger Olson, nos dois primeiros capítulos deste seu tratado, Tertuliano afirma que “a possibilidade de arrependimento que conduz à salvação é uma obra da graça de Deus. Ele se reporta à salvação como o ‘fruto do arrependimento’ semeado por Deus. Atribui a bênção da salvação integral e completamente à clemência de Deus, e as boas ações, inclusive o arrependimento, ele as atribui tanto à obra de Deus quanto à da pessoa humana”. Apesar de no restante da obra Tertuliano parecer “ser bastante severo e até mesmo legalista, [ele]

precisa ser lido à luz dos primeiros dois capítulos, em que o autor atribui claramente toda a bondade à misericórdia e à causação final de Deus".[23]

Cipriano, por sua vez, defendeu a preveniência da graça em seu *Testemunho a Quirino* (I, 3, 4), dentre outros escritos. Inclusive, foram esses escritos de Cipriano que levaram Agostinho a deixar de ser semipelagiano. Conta o bispo de Hipona aos seus seguidores Próspero de Aquitânia e Hilário de Arles:

> Não pensava assim aquele piedoso e humilde doutor – refiro-me ao bem-aventurado Cipriano –, que disse: 'Não devemos nos vangloriar em nada, pois nada é nosso' (*Testemunho a Quirino*, I, 3, 4). E, a fim de mostrar isto, recorreu ao apóstolo como testemunha, onde este diz: 'Por que o que você tem que você não tenha recebido? E se você tiver recebido, por que te glorias, como se não tivesse recebido?' (1Co 4.7). E foi principalmente por este testemunho que fui convencido de que eu estava em semelhante erro, pensando que a fé, que nos leva a crer em Deus, não era dom de Deus, mas se originava em nós por nossa iniciativa, e mediante ela obtínhamos as dádivas de Deus, pelo qual podemos viver moderadamente, justamente e piedosamente neste mundo. Porque eu não achava que a fé era precedida pela graça de Deus.[24]

Ainda no terceiro século, Arnóbio de Sica, um dos primeiros apologistas da história do cristianismo, defendeu também uma graça preveniente universal, tendo como base textos como Apocalipse 22.17. Em sua contundente obra *Contra os Pagãos* – ou *Contra as Nações* ("*Adversus Nationes*") –, escrita por volta do ano 295, ele afirma, por exemplo, o que se segue (grifos meus): "Mas, meus adversários perguntam: 'Se Cristo veio como o Salvador dos homens, como você diz, por que será que Ele, em sua benevolência uniforme, não livra a todos, sem exceção? Por que Ele não liberta a todos nós completamente?'. Eu replico: Não chama Ele igualmente a todos e não liberta igualmente a todos que aceitam Seu convite? Ou será que Ele afasta ou repele todos da bondade do Supremo, *o qual dá a todos igualmente o poder de vir a Ele – a homens de alta posição, aos escravos mais vis, às mulheres e às*

crianças? Ele diz que *a fonte da vida está aberta a todos, e ninguém está impedido ou é afastado por Ele de beber*".[25]

Caio Mário Vitorino (300-370), por sua vez, sustentará, em seu *Comentário à Epístola de Paulo aos Filipenses*, II, 12, que a vontade de fazer o bem é uma obra de Deus, dependendo inteiramente da ação preveniente da graça divina.

Pouco tempo depois de Vitorino, encontraremos Gregório de Nazianzo defendendo a precedência da graça em passagens como a de seu Sermão 44 (*Para o Pentecostes*), em que afirma que rogará a Deus para conceder graça às pessoas para que elas possam crer e confessar a fé cristã. Diz ele: "Rogaremos a Deus que vos dê a voz pelo Espírito Santo". O termo "voz", no contexto dessa passagem, tem o sentido de "aceitar e confessar a fé". Logo, deve-se ler aqui "Rogaremos a Deus que vos dê a capacidade de abraçar e confessar a fé pelo Espírito Santo".

Gregório, porém, em algumas outras passagens de seus escritos, defendia contraditoriamente que a iniciativa depende do livre-arbítrio do homem. Como ressalta o historiador J. N. D. Kelly, o patriarca de Constantinopla chegou certa vez a afirmar até mesmo as duas coisas ao mesmo tempo: que "nossa salvação procede tanto de nós mesmos como de Deus". Segundo Kelly, a síntese do pensamento contraditório de Gregório é que "a ajuda divina é imprescindível para a prática do bem" e "a própria boa vontade depende de Deus" (arminianismo), mas é "igualmente verdadeiro que a iniciativa depende do livre-arbítrio do homem" (semipelagianismo).[26] Gregório era o que podemos chamar de "arminiano vacilante" em uma época em que preponderava o semipelagianismo.

Apesar de sua teologia da mecânica da Salvação manifestar-se pendularmente ora para uma compreensão semipelagiana, ora para uma compreensão arminiana, importa historicamente que Gregório, mesmo que de forma oscilante, esposou muitas vezes, de forma clara, a precedência da

graça.

Ambrósio (340-397), em sua *Exposição do Evangelho de Lucas*, Livros VI e IX, como lembrado por Agostinho em sua obra *Da Graça de Cristo e o Pecado Original*, Livro I, capítulos 47 a 51, é outro que defendeu a precedência da graça. Escreve o bispo de Milão nas referências supracitadas que "o poder do Senhor coopera em toda parte com os esforços humanos", sendo que "nenhum homem pode realizar qualquer coisa sem o Senhor" e que "apressar-se a Deus, desejar ser dirigido por Ele e fazer sua própria vontade dependem de Deus, bem como unir-se tão intimamente ao Senhor ao ponto de tornar-se (como diz o apóstolo) 'um espírito' com Ele". Ele ainda dirá, em sua obra *Exortação à Virgindade*, capítulo 43, que a graça não é dada como recompensa pelo mérito, mas "apenas de acordo com a vontade do Doador"; afirmará em *Exposição do Evangelho de Lucas*, I, 10, que a decisão de alguém vir para Cristo é preparada de antemão por Deus; e asseverará, em sua obra *Sobre Caim e Abel*, I, 45, que até mesmo cada pensamento santo que temos é um dom de Deus.

Ambrosiaster (350-400?), por sua vez, defendendo a doutrina do pecado original e da precedência da graça de Deus, vai dizer: "Em Adão caí, em Adão fui expulso do paraíso, em Adão morri. *Como a graça de Deus iria me restaurar*, se Ele em mim não encontrasse Adão, justificado em Cristo, da mesma forma como naquele primeiro Adão eu estive sujeito à culpa e destinado à morte?" (*Sobre a Morte de Seu Irmão*, II, 6). E em seu *Comentário sobre a Epístola aos Romanos*, XI, 6, afirmará que a graça antecede e é concedida gratuitamente, e não como recompensa por algum mérito nosso.

Entre os Pais Gregos da Igreja, há, além de Gregório, mais um exemplo de exposição do ensino da graça preveniente. Refiro-me ao grande pregador João Crisóstomo (347-407), arcebispo de Constantinopla conhecido como "Boca de Ouro". Como Gregório, ele esposou esse ensino de forma

titubeante, inconstante. Ele contraditoriamente oscila em seus escritos entre uma posição semipelagiana muito clara e uma posição arminiana igualmente clara.

Em sua *Homilia aos Hebreus*, por exemplo, Crisóstomo afirma claramente uma posição semipelagiana. Depois de afirmar que "tudo está sob o poder de Deus, mas de um modo que nosso livre-arbítrio não é perdido", afirmação que soa arminiana, embora possamos dizer que tanto arminianos quanto semipelagianos concordariam em gênero, número e grau, encontramos o bispo de Constantinopla declarando: "Devemos primeiro escolher o bem e, então, Ele acrescenta o que lhe pertence. Ele não precede nosso querer, aquilo que nosso livre-arbítrio não suporta. Mas, quando nós escolhemos, Ele então nos proporciona muita ajuda. [...] Cabe a nós escolher de antemão e querer, mas cabe a Deus aperfeiçoar e concretizar". Semipelagianismo mais cristalino do que este é praticamente impossível!

Entretanto, em contrapartida, em textos como o da sua *Primeira Homilia sobre a Carta aos Romanos*, Crisóstomo vai em sentido completamente oposto, afirmando claramente uma posição arminiana ao comentar o versículo 5 do primeiro capítulo da referida epístola paulina. Nesse trecho, ele fala da grande colheita de vidas para o Reino de Deus realizada pelos apóstolos pela graça divina e arremata: "Não foram os apóstolos que o realizaram, mas a graça preveniente. Com efeito, competia-lhes viajar e anunciar, mas persuadir era obra de Deus neles, conforme enuncia também Lucas: 'Abriu-lhes o coração' (At 16.14). E ainda: 'Aqueles aos quais fora dado ouvir a Palavra de Deus' (At 4.4)".

Em sua *Homilia sobre São Mateus*, LXXXII, 4, Crisóstomo assevera ainda: "Assim como nada jamais podemos fazer, a não ser ajudados pela graça de Deus, assim também não podemos alcançar o favor supremo, a menos que tenhamos de acrescentar [ao auxílio da graça] o que é nosso". Ou seja: a graça precede; sem ela, nada podemos; porém, uma vez ela tendo agido,

exige de nós uma resposta, a qual só é possível devido a essa ação precedente da graça.

Afinal, o “Boca de Ouro” era arminiano ou semipelagiano em termos de mecânica da Salvação?

Kelly sintetiza o pensamento titubeante de Crisóstomo nessa questão da seguinte forma: “Crisóstomo ensina que sem a ajuda de Deus seríamos incapazes de realizar boas obras; no entanto, mesmo que a graça lidere, ela coopera (*sympratteil*) com o livre-arbítrio (In *Gen. Homilia* 25.7; 58.5; in *Rom. Hom.* 14.7; in *Hebr. Hom.* 12.3)”. Ou seja, em linhas gerais, para Crisóstomo, sem a graça, não conseguimos; o livre-arbítrio, é verdade, coopera, mas a graça lidera, ela vem primeiro. Por essa definição geral de Kelly, Crisóstomo seria mais arminiano que semipelagiano, não obstante haver alguns textos dele que são, como já vimos, indubitavelmente semipelagianos.

Contemporâneos de Agostinho que esposaram a graça preveniente

Apesar de Agostinho ter conhecido pessoalmente Ambrósio e ter vivido suas primeiras duas décadas de fé quando Crisóstomo ainda era vivo, como estes são de uma geração anterior ao bispo de Hipona, tendo esposado a graça preveniente antes de Agostinho, eles foram colocados aqui como anteriores a ele. Entretanto, veremos agora dois contemporâneos do bispo de Hipona que esposaram a graça preveniente mais ou menos na mesma época que ele, mas sem aderir ao monergismo que o bispo de Hipona defenderia posteriormente.

O primeiro deles é um dos maiores nomes entre os Pais Latinos: Jerônimo de Estridão, mais conhecido como Jerônimo (347-420), que esposava a “absoluta corrupção universal do pecado”, a “predestinação condicional” com base na “presciência divina”[27] e o ensino da graça preveniente, explicitando que é a graça divina que possibilita o livre-arbítrio do homem para as coisas

espirituais. Escreve ele, por exemplo, ao tratar da heresia pelagiana em sua carta a Ctesífon, datada de 415: “É em vão me deturpar e tentar convencer o ignorante de que eu condeno o livre-arbítrio. Deixe quem condena a si mesmo ser condenado. Fomos criados dotados de livre-arbítrio, mas ainda não é isto o que nos distingue das bestas. Porque o livre-arbítrio humano, como eu disse, depende da ajuda de Deus e precisa de Sua ajuda momento a momento, uma coisa que você e os seus não preferem admitir. Sua posição é que uma vez que um homem tem o livre-arbítrio ele já não precisa da ajuda de Deus. É verdade que a liberdade da vontade traz consigo a liberdade de decisão. Ainda assim, o homem não age imediatamente em seu livre-arbítrio, mas requer a ajuda de Deus, e Deus mesmo não precisa de alguma ajuda” (JERÔNIMO, *Cartas de São Jerônimo*, CXXXIII).

Em sua obra *Contra os Pelagianos*, Livro 111, X, Jerônimo afirmaria também: “Mas, quando estamos preocupados com a graça e a misericórdia, o livre-arbítrio é, em parte, esvaziado; em parte, eu digo, porque em parte depende dele que queiramos e desejemos, e consintamos com o curso que escolhemos. Mas isso depende [principalmente] de Deus, se temos o poder em sua força e a sua ajuda para executarmos o que nós desejamos, e para o nosso trabalho e esforço darem resultado”.

O outro nome a defender a graça preveniente na mesma época de Agostinho é o padre português Paulo Osório (383-418), teólogo, historiador e apologista que visitou a Palestina e a África no ano 414 justamente para discutir teologia pessoalmente com Jerônimo e o bispo de Hipona, tendo, inclusive, ajudado Agostinho na elaboração de uma parte da sua obra magna *Cidade de Deus*. Na Palestina, ele participou das primeiras discussões contra Pelágio e sua doutrina, tendo representado o grupo ortodoxo no Sínodo de Jerusalém em 415. Osório ajudou Jerônimo e Agostinho diretamente nessa luta, inclusive escrevendo pessoalmente contra Pelágio a obra *Defesa contra o ensino de Pelágio sobre o Livre-Arbítrio*, a qual se destina a defender dois aspectos da

mecânica da Salvação: a depravação total e a graça preveniente.

Agostinho, sabemos, também defenderia a precedência da graça como seus amigos, inclusive fazendo uso do termo “graça preveniente”, mas afirmaria posteriormente que essa graça (ao contrário do que sustentavam Clemente de Roma, Tertuliano, Cipriano, Arnóbio, Vitorino, Gregório, Ambrósio, Pseudo-Ambrósio, Jerônimo e Paulo Osório) seria oferecida só a alguns e seria sempre irresistível, algo nunca proposto antes. Não por acaso, os seguidores da soteriologia agostiniana preferem hoje usar os vocábulos “graça eficaz” ou “graça irresistível” à nomenclatura original “graça preveniente”, exatamente para distinguir sua visão particular sobre essa manifestação preparatória da graça divina daquela visão primeva, original, que foi defendia por aqueles Pais da Igreja.

Enfim, concluo reproduzindo mais uma vez as palavras de Kelly, que sintetizam todo esse período: se os Pais Gregos pré-Agostinho “concordavam que a vontade do homem continua livre” após a Queda, os Pais Latinos pré-Agostinho, em sua maioria, “mantiveram as verdades paralelas do livre-arbítrio do homem e de sua necessidade da ajuda de Deus”, com “uma ênfase cada vez maior nesta última”, manifestando “um senso mais profundo da dependência que o homem tem de Deus”. Dito isso, passemos, agora, a Agostinho.

Notas

(1) Sobre o arminiano Melanchthon, ver capítulos 5 e 6 desta seção *História*.

(2) Inúmeros especialistas asseveram o uso equivocado do termo “semipelagianismo” para se referir ao cassianismo e ao pensamento da maioria dos Pais da Igreja pré-Agostinho. Seguem alguns exemplos: “O termo [...] foi uma escolha infeliz, porque os chamados semipelagianos queriam ser qualquer coisa, menos meio-pelagianos. Seria mais correto chamá-los de semiagostinianos, pois conquanto rejeitassem as doutrinas de Pelágio e respeitassem Agostinho, não desejavam seguir às últimas consequências sua teologia” (ELWELL, Walter A., *Evangelical Dictionary of Theology*, p. 1089). “O termo não foi

cunhado até o final do século 16, na luterana Fórmula de Concórdia de 1577. Ela foi adotada por alguns teólogos católicos também, particularmente pelos dominicanos [tomistas], que usaram o termo para descer a lenha em seus adversários jesuítas [molinistas]. Alguns têm sugerido que provavelmente o termo 'semiagostinianismo' é o mais preciso, uma vez que não se defendeu um meio-termo com Pelágio, mas se apoiou a doutrina da graça e do pecado original de Agostinho" (CARTWRIGHT, Steven [editor], *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, 2013, Brill, pp. 86 e 87). "...que viria mais tarde a ser chamado de semipelagianismo e que, mais recentemente, e provavelmente mais corretamente, tem sido referido como semiagostinianismo" (RAMSEY, Boniface, *John Cassian: The Conferences*, 1997, Newman Press, p. 459). "...foi mais tarde esposada por João Cassiano na décima-terceira de suas famosas 24 *Conferências* e veio a ser chamada como semipelagianismo ou, mais recentemente, e provavelmente mais corretamente, como semiagostinianismo" (RAMSEY, Boniface, *Saint Augustin – Selected Writings on Grace and Pelagianism*, 2011, Augustinian Heritage Institute, p. 23). "...a doutrina chamada de semipelagianismo, embora deva ser mais propriamente chamada de semiagostinianismo, uma vez que Cassiano separou-se nitidamente de Pelágio e classificou-o como herético, enquanto sentiu-se em completa harmonia com Agostinho..." (JACKSON, Samuel M., *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, volume 2, 1977, Baker Book House, p. 436). "Note que o rótulo 'semipelagianismo', com a sugestão de 'meio-herético', é impreciso quando aplicado a visões desse tipo. Muitas vezes, é ignorantemente aplicado ainda hoje como um termo de recriminação contra visões similares. 'Semiagostinianismo seria ao menos mais exato e menos petição de princípio' (BETHUNE-BAKER, *Early History of Christian Doctrine*, p. 321)" (BETTENSON, Henry; MAUNDER, Chris, *Documents of the Christian Church*, quarta edição, 2011, Oxford University Press, p. 63). "O termo 'semipelagianismo' é anacrônico, inventado séculos mais tarde com base em certos conteúdos da controvérsia pelagiana, e não foi usado por Agostinho. Agostinho não considerava os monges de Hadrumetum, Provence e Marseille como 'heréticos pelagianos', mas como 'irmãos em Cristo' que tinham dúvidas sobre a natureza da graça de Deus e sobre as consequências da sua doutrina da graça. Essa fraternal troca de explanações nunca tomou a forma de uma controvérsia. Os monges explicitamente rejeitaram o pensamento de Pelágio. Além disso, é anacronismo, por isso o termo 'semipelagianismo' é incorreto" (DUPONT, Anthony, *Gratia in Augustine's Sermones ad Populum during the Pelagian Controversy*, p. 64). "O termo 'semipelagianismo' é, de fato, um anacronismo. Aqueles a quem é aplicado o termo hoje estavam simplesmente tentando chegar a algum meio-termo diante da visão um tanto extremada

de Agostinho sobre a predestinação e o papel do livre-arbítrio na salvação do homem" (NEIL, Bronwen, *Leo the Great*, Routledge, 2009, p. 34). "...o que mais tarde veio a ser chamado de semipelagianismo, que não é um termo de louvor, claro, dado que Pelágio foi um herético declarado; semiagostinianismo teria sido o termo mais preciso..." (BERGER, Karol, *Bach's Cycle, Mozart's Arrow: An Essay on the Origins of Musical Modernity*, 2006, University of California Press, p. 136). "Eles [os cassianistas], então, estabeleceram um meio-termo que veio a ser conhecido como semipelagianismo, mas que poderia muito bem ter sido chamado de semiagostinianismo" (STILWELL, Gary A., *Where Was God: Evil, Theodicy, and Modern Science*). "Isto é usualmente chamado como 'semipelagianismo'. Entretanto, há alguns que preferem dar preferência – como faz R. Seeberg, por exemplo – ao nome 'semiagostinianismo'" (PALMER, Edwin Hartshorn, *The Encyclopedia of Christianity*, volume 2, 1968, National Foundation for Christian Education, p. 372). "Esta visão, mais tarde chamada de semipelagianismo ou, dependendo da perspectiva, semiagostinianismo..." (HIGGINS, John R.; DUSING, Michael L.; TALLMAN, Frank D., *An Introduction to Theology: A Classical Pentecostal Perspective*, 1993, Kendall/Hunt Pub., p. 71). "Cassiano tem sido chamado de pai do semipelagianismo, mas seria mais justo descrever o sistema que ele advogava como semiagostinianismo" (WILLIAMS, Norman Powell, *The Grace of God*, 1930, Longmans, Green and Co., p. 46). "Ele [João Cassiano] ganhou alguns seguidores. Sua modificada forma da doutrina de Pelágio é chamada de semipelagianismo, mas alguns a chamam de semiagostinianismo por ser uma posição entre as duas visões" (OGDEN, Russel, *The Freedom Book: Choosing Your Future*, 2011, WestBow Press, p. 138). "É enganador usar o termo 'semipelagianismo' para Casssiano, como se implicasse que ele simpatizasse com Pelágio e adotasse uma forma modificada de sua doutrina herética. Autores têm dito que seria mais justo chamar o erro de Cassiano de 'semiagostinianismo'. [...] [Citando outros autores:] 'Semiagostinianismo seria uma designação mais precisa, que não implicaria nenhuma dúvida'. [...] 'A controvérsia (...) tem sido comumente chamada, desde o século 16, como semipelagianismo, embora semiagostinianismo seria o termo mais verdadeiro para descrevê-la'" (MERTON, Thomas; O'CONNELL, Patrick F., *Cassian and the Fathers*, 2005, Cistercian Publications, pp. 102 e 103). "O semiagostinianismo da escola de Vicente, Cassiano e Faustus foi estigmatizado com o rótulo um tanto áspero de semipelagianismo" (ROBERTSON, Archibald, *Regnum Dei: Eight Lectures on the Kingdom of God in History of Christian Thought*, 2004, Wipf and Stock Publishers, p. 203). "Semipelagianismo é um nome conveniente, mas enganoso" (CRISTIANI, L., *Jean Cassien, La Spiritualité Du Désert*, volume 2, 1946, S. Wandrille, p. 237). "Aplicar o

termo [semipelagianismo] aos monges da África ou da Gália que tinham dificuldades com as visões de Agostinho é, ao mesmo tempo, anacronismo e injustiça" (TESKE, R. J., *General Introduction in Answer to the Pelagians*, volume 4 – *To the Monks of Hadrumetum and Provence* [*The Works of Saint Augustin*, I/26], 1999, p. 11). "O termo 'semipelagianismo' (...) é inutilmente pejorativo e sugere uma ligação direta com Pelágio" (DANIÉLOU, J.; MARROU, H. I., *The Christian Centuries*, volume 1 ["*The First Six Hundred Years*"], Londres, 1978). "O nome [semipelagianismo] é errado. Os líderes dessa escola não estavam a meio-caminho de se tornarem discípulos de Pelágio" (CHADWICK, O., *John Cassian – A Study in Primitive Monasticism*, 1968, Cambridge, p. 127).

(3) PINSON, J. Matthew, *Are Arminians Necessarily Synergists?*, artigo publicado em 19 de fevereiro de 2014 no site do Welch College (acessível pelo endereço: goo.gl/895ouz); GRAYBILL, Gregory, *Evangelical Free Will: Phillipp Melanchthon's Doctrinal Journey on the Origins of Faith*, 2010, Oxford University Press, p. 297; WOOD, Arthur Skevington, *The Declaration of Sentiments: The Theological Testament of Arminius*, revista acadêmica *Evangelical Quarterly*, edição 65, 1993, pp. 111 a 129; PICIRILLI, Robert E., *Grace, Faith, Free Will*, 2002, Nashville: Randall House, p. 162; FORLINES, F. Leroy, *Classical Arminianism: A Theology of Salvation*, 2011, Nashville: Randall House, pp. 264 e 297; BOER, William den, *"Cum delectu": Jacob Arminius's Praise for and Critique of Calvin and His Theology*, revista *Church History and Religious Culture*, edição 91, 2011, pp. 83 e 84; BOER, William den, *God's Twofold Love: The Theology of Jacob Arminius*, 2010, *Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht*; ELLIS, Mark, *Simon Episcopius' Doctrine of Original Sin*, 2006, New York: Peter Lang, p. 84; CROSS, Richard, *Anti-Pelagianism and the Resistibility of Grace*, revista *Faith and Philosophy*, edição 22, 2005, pp. 199 a 210; KEATHLY, Kenneth Donald, *Salvation and Sovereignty: A Molinist Approach*, 2010, Nashville: B&H Academic, edição 88, pp. 103 a 108; EVANS, Jeremy A., *Reflections on Determinism and Human Freedom*, in *Whosoever Will: A Biblical-Theological Critique of Five-Point Calvinism* (Nashville: B&H Academic, 2010), pp. 253 a 274; e BANGS, Carl O., *Armínio – Um Estudo da Reforma Holandesa*, 2015, Editora Reflexão.

(4) OLSON, Roger, *Teologia Arminiana: Mitos e Realidades*, 2013, Reflexão, p. 24.

(5) CALVINO, *Institutas*, II, 2, 9.

(6) SHULTZ JR, Gary L., *A Multi-Intentioned View of the Extent of the Atonement*, 2013, Wipf & Stock, p. 44.

(7) GOOLD, W. H. (editor), The Works of John Owen, 1852, Robert Carter and Brothers, Nova York, volume 10, p. 296.

(8) BAXTER, Richard, *Universal Redemption of Mankind by the Lord Jesus Christ*, 1694, The Rising Sun in Cornhill, Londres, pp. 343 a 345, citada em CUNNINGHAM, W., *Historical Theology*, 1994, Banner of Truth, volume 2, p. 332.

(9) TITILLO, Thiago Velozo, *A Gênese da Predestinação na História da Teologia Cristã*, 2014, Fonte Editorial, p. 148.

(10) WARFIELD, B. B., *Calvin and Augustine*, 1956, edição de Samuel G. Craig, Presbyterian and Reformed Publishing Co., p. 22.

(11) BOETTNER, Loraine, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 1932, p. 365.

(12) BOETTNER, Ibid., p. 365.

(13) SELLERS, C. Norman, *Election and Perseverance*, 1987, Schoettle Publishing Co., p. 3.

(14) O artigo de Cottrell pode ser lido em inglês no link goo.gl/HJDzPf e uma versão em português dele no link goo.gl/1gDNVB, de onde se baseia parte da tradução para o português usada aqui neste capítulo.

(15) TITILLO, Ibid., pp. 148 a 174.

(16) PELIKAN, Jaroslav, *A Tradição Cristã – Uma História do Desenvolvimento da Doutrina*, volume 1, 2014, Shedd Publicações, p. 321.

(17) SCHAFF, Phillip, *History of the Christian Church*, volume VIII, 1997, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, § 112.

(18) LOHSE, Bernhard, *A Fé Cristã Através dos Tempos*, 1972, Editora Sinodal, p. 111.

(19) KEATHLEY, Kenneth D., *The Work of God: Salvation*, in: AKIN, Daniel L. (editor), *A Theology for the Church*, 2007, Nashville: B&H Academic, p. 703.

(20) KELLY, J. N. D., *Patrística – Origem e Desenvolvimento das Doutrinas Centrais da Fé Cristã*, 2015, Vida Nova, pp. 265 e 269.

(21) MCGRATH, Alister, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 1998, Cambridge University Press, p. 20.

(22) Mais exemplos: EUSÉBIO, *Preparação para o Evangelho*, VI, 11 (já há uma citação dessa passagem entre os excertos elencados, mas a referência supracitada traz muito mais conteúdo claramente sinergista além do trecho dela reproduzido no corpo deste capítulo, por isso repito a referência para a pesquisa dos interessados); TEODORETO,

Interpretação de Romanos, trecho onde comenta Romanos 8.30 (repito também esta referência já mencionada porque há mais declarações fortes nessa passagem); TERTULIANO, *Contra Marcião*, Livro II, 13; CRISÓSTOMO, *Homilias em Mateus*, 59, I; Cirilo de Alexandria, *Comentário de João*, Livro IX, e *Tesouro da Santa e Consubstancial Trindade*, Tese XV; IRENEU, *Contra as Heresias*, IV, 39, 3 e 4; etc. De Justino Mártir, ainda há declarações como a de que "toda a raça humana estava debaixo de maldição" e "o Pai de todos desejou que o Seu Cristo, no lugar de toda a família humana, levasse sobre si a maldição de todos"; e de Orígenes, ainda há afirmações como a de que a obra de Cristo "tira o pecado até que todos os inimigos sejam destruídos, tendo como último deles a morte", tendo se dado "para que o mundo todo possa ser liberto do pecado". Por sua vez, Tertuliano, que foi o primeiro dos Pais da Igreja a tentar desenvolver mais claramente uma doutrina do pecado original, enfatizava a corrupção da vontade humana, chegando a dizer que o mal havia se assentado na alma humana após o pecado de Adão de tal forma que era quase parte integrante da natureza humana. Só que, por outro lado, o teólogo africano cria tão firmemente que, mesmo após a Queda, o livre-arbítrio para as coisas de Deus, embora debilitado pelo mal herdado de Adão, estava preservado minimamente no homem ao ponto de a alma humana poder responder com fé ao chamado divino, que chegou mesmo a afirmar que todo ser humano tinha uma "alma cristã", no sentido de ter uma compreensão, ainda que obscura, do Deus bíblico (TERTULIANO, *Apologética*, XVI, 6). Enfim, a lista é imensa. Daria para escrever um livro só de citações claramente sinergistas dos Pais da Igreja, mas este não é o nosso caso aqui.

(23) OLSON, Roger, *Teologia Arminiana: Mitos e Realidades*, 2013, Editora Reflexão, pp. 382 e 383.

(24) AGOSTINHO, *Sobre a Predestinação dos Santos*, Livro I, Capítulo 7, III.

(25) ARNÓBIO, *Contra os Pagãos*, Livro II, 64.

(26) KELLY, Ibid., p. 265.

(27) SCHAFF, Phillip, *History of the Christian Church*, volume III (*Nicene and Post-Nicene Christianity. A.D. 311-600*), 1997, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, p. 686.

2

A mecânica da Salvação em Agostinho antes e depois do debate com Pelágio

Como já adiantamos no primeiro capítulo, até o debate com Pelágio – ocorrido no início do quinto século d.C. –, ninguém na história do cristianismo havia tido a compreensão que Agostinho manifestaria nesse tempo sobre a mecânica da Salvação. Só que há outro detalhe, por vezes esquecido: essa compreensão de Agostinho, além de totalmente independente de tudo que se tinha dito até aquele período sobre o assunto, foi também muito tardia em sua vida. O Agostinho anterior ao debate com Pelágio não pensava daquela forma. Mais precisamente, foi só a partir do ano 417 d.C. – apenas 13 anos antes da morte de Agostinho e mais de 30 anos após a sua conversão a Cristo – que o bispo de Hipona mudou publicamente sua visão da mecânica da Salvação. Seu pensamento até antes disso era similar a de todos os Pais da Igreja que o antecederam ou lhe eram contemporâneos. Se não, vejamos.

A mecânica da Salvação no Agostinho jovem

Nos escritos de Agostinho datados do ano 386 ao início do quinto século, vemos o bispo de Hipona se opondo fortemente ao determinismo. Escreve

ele, por exemplo, que o bem e o mal, com suas respectivas consequências, decorrem do livre-arbítrio dado por Deus ao homem (*Solilóquios*, I, 1, 4); que é o livre-arbítrio que torna o pecado possível, mas que isso não significa que o livre-arbítrio seja um mal, porque a fonte do mal moral não está nele, mas no mau uso dele, e o abuso de um bem não o torna mal; e que, portanto, devemos louvar a Deus por conceder-nos o bem do livre-arbítrio e condenarmos aqueles que abusam desse bem (*O Livre-Arbítrio*, II, 1, 3; II, 2, 4; II, 18, 48; III, 17, 49). Ele enfatizava ainda que não haveria lógica para a punição das más ações se estas não fossem voluntárias (*O Livre-Arbítrio*, I, 1, 1; *A Verdadeira Religião*, XIV, 27).

Agostinho assevera também – especialmente em suas obras *A Ordem* (386) e *O Livre-Arbítrio* (388) – que tudo no universo é regido pela providência divina; que há uma ordem universal estabelecida por Deus; que esta ordem é expressa, inclusive, em linguagem matemática; mas que isso não significa que Deus determina cada acontecimento particular; e, inclusive, em muitos aspectos, o homem pode romper livremente com a ordem de Deus, sofrendo, porém, as consequências disso (*A Ordem*, I, 1, 1; I, 8, 25; II, 5, 14-15; II, 14, 41; II, 15, 42-43; *A Verdadeira Religião*, 42, 79; *O Livre-Arbítrio*, I, 1, 1; I, 16, 34; II, 1, 3; II, 11, 31; II, 16, 42).

Em sua obra *As Duas Almas – Contra os Maniqueus* (393), X, 12, assevera Agostinho: “Toda pessoa que tiver cometido algum tipo de mal de forma inconsciente ou por não ter conseguido a ele resistir não poderá, de forma alguma, ser condenado de forma justa”. Dezenove anos depois, em sua obra *Sobre o Espírito e a Letra* (412), Agostinho escreveria ainda que o “livre-arbítrio [foi] naturalmente implantado [por Deus] dentro do ser humano” (capítulo 4), que Deus predestina com base na sua presciência (capítulo 7) e que “a justiça do homem deve ser atribuída à operação de Deus, apesar de não ter lugar sem a vontade do homem” (capítulo 7). Na mesma obra, Agostinho ainda pergunta: “Será que nós tornamos nulo o livre-arbítrio

pela graça? Deus me livre! Não, antes estabelecemos o livre-arbítrio" (capítulo 52). E mais: "O apóstolo diz: 'Não há poder que não proceda de Deus'. [...] Em nenhum lugar, no entanto, encontramos na Sagrada Escritura uma afirmação do tipo 'Não há vontade que não proceda de Deus'. E com razão isso não está escrito, porque não é verdade. Caso contrário, Deus seria o autor do pecado" (capítulo 54).

Por fim, no capítulo 58 da mesma obra, ele afirma com todas as letras que o livre-arbítrio é dado naturalmente por Deus a todos os seres humanos: "O livre-arbítrio, naturalmente concedido pelo Criador à nossa alma racional, é, de tal forma, uma força neutra, que pode se inclinar tanto para a fé quanto para a incredulidade". E arremata no mesmo capítulo: "Deus, sem dúvida alguma, deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao pleno conhecimento da verdade, mas não lhes tirando o livre-arbítrio, pelo bom ou mau uso do qual é que poderão ser justamente julgados".

Ademais, em sua obra *A Exposição de Certas Proposições da Epístola de Paulo aos Romanos*, datada de 394, Agostinho defende a predestinação com base na presciência. E na questão 68 de sua obra *Sobre diversas questões a Simpliciano*, bispo de Milão, datada de 396, o bispo de Hipona defende expressamente a predestinação condicional.

Portanto, o Agostinho antes da disputa com Pelágio era o que seria designado posteriormente de semipelagiano, como era a quase totalidade dos Pais Gregos e boa parte dos Pais Latinos. Só foi mais à frente, em meio às controvérsias donatista e contra o herege Pelágio, que Agostinho mudou de ideia. Tanto é que, na primeira parte de sua obra *A Cidade de Deus*, escrita no ano 413, Agostinho trabalha ainda a predestinação com base na presciência de Deus (*A Cidade de Deus*, V, 9), o que abandonaria quatro anos depois. E nesse período, o debate contra o pelagianismo já começara. A obra *Retratações*, escrita por Agostinho entre 426 e 427 d.C., já no final da sua vida, mais de 30 anos após escrever *O Livre-Arbítrio*, foram escritas

exatamente para tentar justificar essas e outras mudanças.

A mecânica da Salvação no Agostinho velho

Como vimos no capítulo anterior, o bispo de Hipona conta, no Livro I de sua obra *Sobre a Predestinação dos Santos*, seção III, capítulo 7, quando começou a mudar de ideia sobre a mecânica da Salvação. Segundo ele, após o início do debate contra os pelagianos, em suas pesquisas pessoais sobre o tema da graça e do livre-arbítrio, Agostinho encontrara nos escritos de Cipriano e Ambrósio argumentações à luz da Bíblia que o fizeram abandonar completamente a crença de que a fé antecede a graça de Deus. Para Agostinho, após ler Cipriano e Ambrósio, ficara definitivamente claro que a fé só seria possível se fosse precedida por uma ação preparatória da graça de Deus no coração do homem durante a pregação do Evangelho.

Dessa forma, pelo menos inicialmente, Agostinho entrara em sintonia com outros Pais Latinos antes dele e de sua época que esposavam biblicamente a graça preveniente. Entretanto, logo em seguida, acicatado pelo calor do debate contra os pelagianos, influenciado por suas raízes neoplatônicas, pelo debate contra os separatistas donatistas e possivelmente também por um maniqueísmo vestigial (Agostinho era um ex-maniqueísta que se tornou cristão depois de se tornar neoplatônico), o bispo de Hipona simplesmente radicalizou. Equivocada e desnecessariamente, ele passou a defender que não apenas a graça precedia a fé; para Agostinho, a escolha divina seria a causa da fé e não a fé a causa da escolha divina. Em outras palavras, a fé salvífica não era mais fruto da capacidade dada por Deus ao homem para crer, mas era Deus fazendo com que o homem, irresistivelmente, creia para sua salvação. Isso significava que se algumas pessoas acabavam se perdendo eternamente, isso se devia não apenas aos seus próprios pecados, mas também ao fato de Deus não querer dar a estes a Sua graça precedente, que seria sempre irresistível (AGOSTINHO, *Manual sobre a fé, a esperança e a caridade* [421

d.C.], 97 e 103; e *Sobre Repreensão e Graça* [427 d.C.], 44).

A eleição dos salvos, portanto, é incondicional, o que implica que a predestinação é, *na prática*, dupla: uma para Salvação e outra para condenação. Da "massa dos perdidos", Deus, arbitrariamente, incondicionalmente, destina apenas alguns para Salvação, o que significa que os demais, por eliminação, são, *na prática*, predestinados à condenação, posto que deixados à sua própria sorte sem a graça salvífica dos eleitos. A escolha direta e incondicional de uns para a salvação implica a escolha indireta dos demais para perdição. Mesmo que haja só uma passividade divina em relação ao estado caído desses demais, a qual era ressaltada por Agostinho no início de sua nova fase, a verdade é que, ao se esquivar de disponibilizar-lhes a graça salvífica, Deus está destinando-os efetiva e inexoravelmente à morte eterna.

Dessa forma, Agostinho se colocava não mais em uma posição meramente oposta à do pelagianismo. Ele foi além, radicalizando, polarizando. Agostinho estava agora no polo diametralmente oposto ao pelagianismo, no outro extremo.

O conceito deste livro não permite que eu teça detalhes aqui da influência neoplatônica e de um maniqueísmo vestigial sobre o pensamento de Agostinho na elaboração de sua posterior visão da mecânica da Salvação, pois tal trabalho demandaria um outro livro.[1] Porém, o caso da influência do debate com os donatistas, que já é bastante significativo, pode ser abordado rapidamente aqui.

O donatismo foi um movimento cismático dentro da igreja. Ele surgiu no início do quarto século e se estendeu até a primeira metade do quinto século. Tudo começou quando, após o fim da perseguição à igreja, alguns cristãos e clérigos não aceitaram que continuassem como clérigos quem havia traído seus irmãos ou renegado a fé durante a perseguição. A ministração dos sacramentos por esses homens não foi aceita por esses críticos. A posição

oficial da igreja foi perdoar essas pessoas e aceitar que voltassem a seus ofícios novamente, mas muitos não aprovaram essa medida. Os protestos começaram e um movimento de cisão se estabeleceu, principalmente no norte da África.

Os donatistas eram, na verdade, a ressurreição do movimento novacionista, que tinha a mesma premissa e ocorreu mais de meio século antes, mas havia aparentemente sucumbido. Essa nova versão do novacionismo era muito mais forte que a primeira, tendo até seguidores fanáticos violentos e suicidas chamados de circunceliões. O movimento donatista foi condenado pelo império ainda no quarto século, mas prosseguiu desrespeitando a autoridade da igreja até o início do século seguinte.

Nos dias de Agostinho, a igreja e o império ainda estavam tendo muitos problemas com os donatistas. Como era de se esperar, inicialmente, o renomado bispo de Hipona tentou usar todo o seu prestígio e argumentação em busca de uma conciliação entre os donatistas e a igreja, mas, depois de várias tentativas frustradas, ele abandonou o diálogo e desenvolveu uma teologia bizarra em que justificava o uso intransigente da força para coagir os dissidentes a ficarem na igreja e os que não quisessem seriam arbitrariamente condenados, expulsos e considerados fora do Corpo de Cristo. Muitos seriam mortos. Após essa medida ser tomada, o movimento donatista foi desaparecendo rapidamente.

A obra em que encontramos Agostinho mudando totalmente a sua posição sobre o tratamento a ser dado aos cismáticos donatistas é *A Correção aos Donatistas*, que foi escrita exatamente no ano 417, mesmo ano em que o bispo de Hipona, pela primeira vez, escreve apresentando sua nova visão sobre a mecânica da Salvação. São exatamente desse mesmo tempo suas obras *Os procedimentos de Pelágio* e *A graça de Cristo e o pecado original*, onde a visão monergista radical aparece pela primeiríssima vez.

Na referida obra contra os donatistas, Agostinho usou como texto base de

seu argumento pró-uso da força sobre os donatistas o versículo que diz "Força-os a entrar" (Lucas 14.23). Diz ele:

> Também o próprio Senhor ordena que os convivas, em um primeiro momento, sejam convidados para a ceia, e depois sejam compelidos a entrar, pelo que os servos dEle respondem: 'Senhor, fizemos tudo como nos foi ordenado e ainda há lugar'. E Ele lhes diz: 'Ide aos caminhos e valados, e força-os a entrar'. Naqueles, portanto, quer foram trazidos pela primeira vez em mansidão, a antiga obediência foi cumprida; mas, naqueles que foram forçados, a desobediência foi vingada.[2]

Em outro trecho, Agostinho assevera ainda:

> Onde está o que os donatistas estavam acostumados a clamar: 'O homem está em liberdade para crer ou não crer? Com quem Cristo usou de violência? Quem Ele compeliu?'. Aqui eles têm o apóstolo Paulo. Reconheçam no caso dele Cristo pela primeira vez compelindo para só depois ensinar; primeiro arrastando para só depois consolar. Porque é maravilhoso como ele entrou no evangelho em um primeiro momento sob compulsão da punição corporal e depois laborou no evangelho mais do que todos aqueles que foram chamados apenas pela palavra; e como ele foi compelido, pela maior das influências, do medo ao amor e, depois, apresentou o perfeito amor como aquele que lança fora o medo. Por que, então, não poderia a igreja usar a força para compelir seus filhos perdidos a retornar, se os filhos perdidos têm compelido outros à destruição?[3]

O paralelo estabelecido por Agostinho entre a Igreja e Deus é claríssimo: a Igreja pode coagir seus heréticos a crer contra sua vontade, porque Deus também força pecadores a crer contra a vontade deles. Ou seja, ele criou uma nova visão da mecânica da Salvação para justificar teologicamente uma medida vista como muito dura por alguns, mas que, a seu ver, a igreja deveria tomar naquele instante contra os donatistas. Em um sermão pregado no mesmo ano, onde o contexto é outra vez o cismático movimento donatista, Agostinho enfatizará:

> Deixe a compulsão ser encontrada do lado de fora, e a vontade ressurgirá do lado de dentro. Quem você encontrar, espere até que opte em não vir, aí force-os a entrar.[4]

Foi exatamente nesse calor do seu embate contra os donatistas, exatamente quando estava elaborando sua justificativa teológica para o uso da força contra os dissidentes, e no calor também do combate à heresia pelagiana, que Agostinho desenvolveu uma soteriologia até então estranha à História da Igreja, em que Deus, o Soberano Rei do universo, coagia alguns à salvação e arbitrariamente impedia a possibilidade de salvação dos demais. Sua soteriologia passou a espelhar sua eclesiologia. Uma influenciou a outra; uma era reflexo da outra.

O apoio agostiniano ao uso da força contra os donatistas foi aceito pela igreja e o império, porém a soteriologia que veio com ela foi vista com grandes reservas pela maioria. Os resultados dessa polarização da soteriologia agostiniana foram críticas vindas de todos os lados – além das vindas do extremo pelagiano, agora havia também aquelas que partiam dos antipelagianos que defendiam a posição doutrinal tradicional sobre essa questão. Ou seja, até mesmo quem era contra Pelágio passou a discordar de Agostinho e criticá-lo. Mas, antes de apresentar aqui detalhes dessa reação do campo antipelagiano contra o pensamento do Agostinho velho, falemos um pouco sobre Pelágio e seu ensino.

Pelágio da Bretanha: um reformador moral bem intencionado que caiu em grave heresia

Pelágio da Bretanha (350-423), de quem se origina a heresia que, não por acaso, recebe o nome de pelagianismo, era filho de pais cristãos provenientes ou da região da Inglaterra ou da Irlanda. Aos 30 anos, após já ter recebido uma educação superior em sua terra, ele resolveu ir a Roma estudar jurisprudência. Como não era batizado ainda, o que ainda era um costume

bastante comum em seus dias (o batismo infantil ainda era considerada uma prática polêmica naquele tempo, sendo condenada por alguns cristãos e aprovada por outros), resolveu se batizar em Roma. Com o batismo, veio o desejo de se dedicar totalmente à vida cristã e de empenhar-se em uma reforma moral da sociedade de então, como a de Roma, onde ele via muita degeneração moral. Pelágio nunca foi monge, mas apenas um cristão leigo que impôs a si mesmo uma vida monástica sem nunca ter ingressado em algum mosteiro e que combateu intensamente a imoralidade pregando a necessidade de vivermos uma vida reta.

Não demorou muito para a fama de Pelágio como um grande mestre moral e homem piedoso crescer em Roma, chegando a ultrapassar suas fronteiras. Seus discursos e escritos atraíam a atenção tanto de cristãos como de pagãos cultos. Um dos que se viram atraídos por seus ensinos e estilo de vida era um famoso advogado cristão de nome Celéstio, que haveria de se tornar seu principal discípulo.

Os escritos mais populares de Pelágio eram um comentário a todas as Epístolas do apóstolo Paulo e uma carta a uma moça chamada Demétria, que aderira ao estilo de vida ascético de Pelágio. Nela, o piedoso britânico expõe uma parte de seus ensinos. Pelágio era, principalmente, acima de tudo, um reformador moral. Aliás, tal constatação nos levará a entender o que foi realmente o pelagianismo.

Embora Pelágio não tenha sido um doutrinador, mas um reformador moral, seu bem intencionado projeto de reforma moral foi acompanhado por concepções teológicas equivocadas que ele não percebia à primeira vista que se chocavam com a ortodoxia da igreja. Ao que tudo indica, Pelágio não sabia que estava inventando algo novo. Ele tinha uma concepção equivocada da graça e do pecado que provavelmente outros de sua época também tinham, mas que nunca havia sido disseminada doutrinariamente, até que ele acabou fazendo isso inadvertidamente – no começo, até sendo elogiado – ao tentar

justificar racional e biblicamente sua reforma moral em meio a um período de certo relaxamento moral, principalmente na própria Roma.

Enfim, muitos historiadores estão plenamente convencidos hoje de que Pelágio foi, na verdade, um cristão bem intencionado, mas exagerado em seu rigor e com uma compreensão muito errada do ensino bíblico; foi alguém que, em sua ânsia em ver uma melhora do nível de moralidade em seus dias e inspirado até em si mesmo como um grande exemplo de possibilidade de vida íntegra, lançou-se como mestre moral e, dessa forma, sem perceber, como um herege. Mesmo sem ter intencionado ser herege, ele se viu em heresia, para seu próprio desespero, de maneira que, quando já apercebido de alguns de seus erros, tentou voltar atrás rapidamente, mas o seu discípulo Celéstio pôs tudo a perder, causando grande constrangimento para ele e garantindo um final ruim para ambos. Celéstio mostrou-se mais intransigente doutrinariamente do que o próprio mestre. Pelágio, por sua vez, tentou contornar o erro, mas já era tarde demais.

O teólogo e historiador alemão Bernhard Lohse explica em detalhes o que a maioria dos historiadores entende hoje sobre o caso Pelágio – a "saga" infeliz de um celebrado reformador moral até tornar-se um herege condenado. Esclarece Lohse:

> Caso se queria compreender corretamente a obra e os ensinamentos de Pelágio, deve-se manter sempre em mente que [ele] nunca teve a intenção de se tornar um herege. É bem verdade que Ário e Apolinário também não pretenderam tal. Pelágio, porém, ao que tudo indica, tem muito maior justificação em afastar de si qualquer suspeita real de heresia do que aqueles hereges que se viram envolvidos em conflitos dogmáticos em tempos antigos. [...] [Diferentemente de Ário e Apolinário,] ele aceitou sem reservas as decisões dogmáticas dos grandes concílios. Desejava honestamente ser ortodoxo. Este seu desejo se tornava ainda mais justificável porque os seus interesses, como dizia ele próprio, não estavam orientados para questões dogmáticas, mas para a vida cotidiana de um cristão.
>
> No centro de sua teologia está o pensamento da onipresença e da justiça de Deus. Estes

conceitos [...] ele os obteve menos da Sagrada Escritura do que da filosofia – ou, para dizê-lo mais generalizadamente, da razão humana. Pelágio entende ser a justiça de Deus exigente e julgadora. Contudo, logo no início de sua teologia, constava uma sentença quase racional, qual seja, que é impossível Deus pedir algo do homem sem que este não esteja ao alcance de executá-lo. Deus é o justo juiz de todos os homens. Nenhum homem injusto poderá escapar de Seu juízo. Por essa razão, o homem está fundamentalmente condicionado a viver de acordo com a lei divina. Caso não fosse assim, não poderia haver castigo para os injustos e igualmente não seriam justas as exigências de Deus para com os homens.

Em todo o seu pensamento, Pelágio estava voltado para uma única intenção, qual seja, a de fazer com que todos os cristãos de sua época se cientificassem das exigências de Deus por uma vida santa e fazer com que cada indivíduo se conscientizasse de que não deveria ser ele o que desobedecesse à lei divina. Mesmo alguém que viva uma vida pecaminosa não está excluído do âmbito dessa possibilidade, apesar de nunca ter existido uma pessoa que realmente vivesse sem pecados. [...] Pelágio pregava a uma igreja mundana uma ética semelhante à que se encontra no Sermão do Monte. Para que conseguisse viver de acordo com tal ética, serviam-lhe como ajuda espiritual a meditação do que se encontrava nas Escrituras e a oração.

Pelágio somente apelava aos problemas dogmáticos quando deles necessitava para enfatizar mais ainda as suas proposições de reforma da vida cristã. A reforma por ele almejada, em si, nada tinha a ver com esses problemas. Contudo, foi-lhe impossível contornar o fato de ter de tomar posição frente à doutrina do pecado original, a qual, de uma forma ou de outra, estava presente na igreja. Pelágio rejeitou o pensamento de que existia tal espécie de pecado original herdado por todos os homens a partir de Adão por meio da reprodução da espécie. Na sua opinião, é impossível que Deus tenha acrescentado pecados estranhos ao homem, uma vez que se predispôs a perdoar aqueles que o próprio homem pratica.

Pelágio acreditava que o conceito de pecado original se fundamentava no dualismo maniqueísta, o qual encara o corpo, como de resto toda a matéria, como sendo um princípio antidivino que aprisiona a alma. Não resta dúvida de que o próprio Pelágio atribui a Adão uma ação maldosa que teve consequências para todo o posterior gênero humano. Contudo, neste caso, de fato não se trata de um pecado hereditário, mas somente de um mau exemplo dado por Adão e que é imitado pela maioria dos homens. Apesar da queda de Adão, o homem ainda tem fundamentalmente a possibilidade de viver uma vida isenta de pecados. Cada qual que nega esta possibilidade rejeita a

liberdade da vontade e, com isso, simultaneamente, também a responsabilidade do próprio homem.

Como, então, uma pessoa pode se esquivar do pecado? Somente instruindo-se energicamente acerca da lei divina. A partir da queda de Adão, a humanidade esqueceu-se do conhecimento da lei. Mesmo o fato de Moisés ter dado a lei ao povo não conseguiu modificar decisivamente a situação. Jesus Cristo, porém, instruiu renovadamente os homens a respeito da verdadeira lei divina. Isso se evidencia sobretudo no Sermão da Montanha, onde não resta a mínima dúvida a respeito do que Deus exige da humanidade. [...] Sobre graça Pelágio entende algo bem diferente de Agostinho. Para ele, a graça consiste, por um lado, no fato de o homem ser dotado de razão e, por outro lado, no fato de Deus ter dado a lei aos homens. É graça o fato de o homem ter sido criado de tal maneira que é capaz de cumprir a lei de Deus. Pelágio, portanto, acentua a graça da Criação, enquanto que Agostinho associa a graça com a Redenção.

Além disso, Pelágio entende sobre graça ainda algo mais, a saber, o perdão dos pecados. Através de e em Cristo, esse perdão transformou-se em realidade. Aos fiéis, Cristo concede o perdão dos pecados e ensina-os que são culpados, que devem evitar os erros da carne e crescerem em sabedoria. Neste ponto, Pelágio desenvolve aquilo que fundamentalmente é sua intenção. ‘Um cristão’, diz ele, ‘é aquele que não o é meramente pelo nome, mas o demonstra através de ações; é aquele que em tudo imita e segue a Cristo’.[5] Deve-se admitir que a forma em que Pelágio comunicou os seus ensinamentos, como de resto também o seu conteúdo, foi algo novo e sem precedentes. Por um lado, ele aceitava o racionalismo como sendo um critério para a legitimidade de enunciados doutrinais. Por outro lado, construiu uma espécie de sistema com opiniões que, em épocas passadas, haviam sido ditas ao acaso. De maneira que, mesmo que Pelágio nunca tivesse pretendido ser um teólogo sistemático, as suas considerações vão em direção a um unificado sistema dogmático. [...] [Na prática,] Pelágio [...] exigiu que as rigorosas exigências dos ascetas, que então haviam se imposto em todo o monacato, se tornassem fundamentalmente válidas para todos os cristãos. A despeito das fortes tendências ascetas que se verificavam de um modo geral naquela época, a igreja não deixou de reconhecer o perigo e soube proteger o Evangelho de uma falsificação que pretendia transformá-lo num programa de reforma ética baseado na liberdade da vontade.[6]

Após essa brilhante exposição de Lohse, voltemos ao início da campanha de

reforma moral de Pelágio.

A vida de Pelágio ia muito bem em Roma, onde tinha grande aceitação, até que foi forçado a deixar a cidade no ano 410 devido ao ataque do bárbaro godo Alarico à cidade. O reformador britânico e seu discípulo Celéstio saíram juntos, dirigindo-se para o norte da África. O reservado Pelágio ficou pouco tempo ali, dirigindo-se em seguida para a Palestina. Já o expansivo Celéstio permaneceu na África, onde tentou ingressar na carreira sacerdotal na cidade de Cartago, justamente a cidade do já falecido Cipriano, que, como vimos, defendia a precedência da graça. Logo, Celéstio foi rapidamente identificado como herege e publicamente acusado de heresia. Em consequência, teve sua candidatura indeferida e ainda foi excomungado. Era o ano 411.

As concepções de Celéstio condenadas, e que, por tabela, seriam atribuídas todas a seu mestre Pelágio, foram as seguintes: “1) Adão foi criado mortal e teria morrido com ou sem pecado; 2) O pecado de Adão prejudicou somente a ele, e não à estirpe humana; 3) A Lei conduz ao Reino tão bem quanto o Evangelho; 4) Houve homens sem pecado antes da vinda de Cristo; 5) As crianças recém-nascidas estão nas mesmas condições de Adão antes da queda; 6) Não é através da queda ou da morte de Adão que morre toda a raça humana, nem é através da ressurreição de Cristo que ela ressurgirá; 7) Que as crianças, mesmo morrendo sem batismo, gozam a vida eterna; 8) Que o homem, querendo-o, pode estar sem pecado e facilmente poderá obedecer a lei de Deus”.[7]

Em decorrência da condenação de Celéstio, Pelágio teve, na Palestina, seus ensinos questionados também, mas deu justificativas aceitáveis ao seus acusadores em dois sínodos no ano 415, em Jerusalém e Dióspolis, para indignação de Jerônimo, que, em carta a Agostinho, chamou de “miserável” o sínodo palestino. Entretanto, os cristãos do norte da África não se deram por satisfeitos e mais dois sínodos ocorreram ali em 416, em Mileve e Cartago. Pelágio escapou de condenação no primeiro, mas terminou condenado no

segundo. Após receber seis cartas, sendo cinco de bispos africanos (dentre eles Agostinho) e uma de Pelágio, o bispo de Roma, Inocêncio I, chancelou a decisão do sínodo cartaginense, excomungando Pelágio e Celéstio.

Entretanto, em março de 417, o bispo de Roma Inocêncio I morre e o bispo Zózimo assume seu lugar. Este recebeu uma confissão de fé assinada pelo próprio punho de Pelágio que nada continha de heresia. Além do mais, o reformador moral britânico era muito respeitado em Roma e ainda demonstrou grande submissão ao visitar o novo papa para apresentar pessoalmente a sua causa. Sobre esse episódio, escreveu Zózimo aos bispos africanos: “Ah, se ao menos pudésseis ter estado presentes, meus amados irmãos! Quão profunda foi a emoção de cada um de nós! Quase nenhum dos presentes pôde reprimir as lágrimas, ante a ideia de que pessoas de tão genuína fé pudessem ter sido caluniadas”. O bispo de Roma não demorou a perdoar Pelágio da excomunhão. Por sua vez, Celéstio também foi a Roma e suavizara diante de Zózimo o seu ensino, de maneira que teve a sua excomunhão também cancelada em 417.

Os bispos africanos protestaram e, após longa pressão sobre Zózimo, este reconheceu Pelágio e Celéstio novamente como hereges, mesmo após a retratação deles, ratificando a decisão de um novo Sínodo de Cartago, realizado em 418 e reunindo nada menos que 200 bispos.

A decisão desse sínodo, o qual Agostinho considerou um dos mais importantes da história, foi basicamente a seguinte: a ideia de que Adão foi criado mortal, condenada em 411, teve sua condenação reforçada; afirmou-se que os infantes também estão envolvidos no pecado original e por isso devem ser batizados (O Concílio de Mela, em 416, presidido por Agostinho, aprovara o mesmo pioneiramente; antes dele, o Concílio de Elvira, em 312, apenas recomendara o batismo infantil, não impondo-o como dever por não o associarem a uma compreensão específica do pecado original que só viria com Agostinho 100 anos depois); foi asseverado que o pecado entrou no

mundo por meio do pecado de Adão e que este pecado foi transmitido, por meio dele, a toda a humanidade; e que a graça divina não é válida apenas para perdoar pecados e nem consiste apenas em instrução acerca dos mandamentos divinos, sendo ela, na verdade, também auxílio indispensável para se evitar pecados e se conseguir realizar a vontade de Deus. Por fim, foi enfatizado que a graça não apenas "facilita aquilo que estaríamos em condições de fazer por meio de nossa livre vontade" e que é impossível viver neste mundo uma vida completamente isenta de pecados.[8]

Essa decisão foi definitiva, mesmo assim, ela seria novamente reforçada no Terceiro Concílio Ecumênico de Éfeso, realizado em 431, quase 10 anos após a morte de Pelágio, e que tratou de outras questões além desta. Isso não significa dizer que o debate sobre o pecado e a graça fora encerrado. Muito ao contrário, ele se estenderia até o início do sexto século.

O conflito entre o Agostinho velho e os seus colegas antipelagianos por causa de sua inédita soteriologia

Todos esses concílios que condenaram o pelagianismo apenas ratificaram a doutrina do pecado original (sistematizada por Agostinho e abraçada pela igreja latina) e a doutrina da imprescindibilidade da graça (aceita pelos dois ramos sinergistas que dominavam o pensamento da igreja havia séculos, tanto o seu lado latino quanto o seu lado grego). Nenhum desses conclaves ratificou as doutrinas inéditas que Agostinho estranhamente começara a defender a partir do ano 417 d.C. e que gerariam grande controvérsia.

Como todos estavam concentrados em aprovar definitivamente a condenação do pelagianismo, os colegas antipelagianos de Agostinho, em um primeiro momento, não partiram para um questionamento ao bispo de Hipona quando ele começou a expor seu novo ensino. Entretanto, quase que imediatamente após a condenação definitiva do pelagianismo no Sínodo de Cartago em 418, as atenções se voltaram para as inovações doutrinárias de

Agostinho.

Como ressalta Lohse, “nem todos que concordaram com a condenação de Celéstio e Pelágio estavam inclinados a aceitar os ousados pensamentos do bispo de Hipona”.[9] Por isso, entre os anos 419 e 420, surgiu o primeiro estresse público relacionado ao tema. Vitalis de Cartago, um dos cartaginenses antipelagianos que apoiou o Concílio de Cartago, questionou Agostinho sobre suas inovações. Ele era de linha semipelagiana. Agostinho foi rápido no gatilho, acalmando a controvérsia ao dirigir a Vitalis uma carta fraternal onde tentava explicar sua posição.

Porém, pouco tempo depois, a disputa voltou a acender. Ainda mais que, no ano 421, o bispo de Hipona escreveu seu *Manual sobre a fé, a esperança e a caridade*, onde, sem deixar margem para qualquer dúvida, ensina que Deus predestinou incondicionalmente à Salvação (capítulo 103); e por volta do mesmo ano, em seu *Tratado sobre o Evangelho de João* (escrito entre os anos 406 a 421), no capítulo 48, parágrafo VI, radicalizou mais ainda, asseverando expressamente o que antes estava implícito em sua nova doutrina, mas era negado: *ad sempiternum interitum praedestinatos* – ou seja, os demais são “predestinados à destruição eterna”. Isto é, Agostinho saltara da já equivocada predestinação incondicional assimétrica para a ainda mais equivocada predestinação incondicional simétrica, mais conhecida como predestinação dupla.

Por volta do ano 424 d.C., os monges do mosteiro de Hadrumeto (hoje Sousse, na costa oriental da atual Tunísia) manifestaram publicamente seu descontentamento com a nova doutrina do bispo de Hipona. Mas, o que serviu de estopim não foi nenhuma desses dois escritos do ano 421, que depois seriam conhecidas também pelos seus acusadores. Tudo começou depois de chegar às mãos daqueles monges, sem o conhecimento do seu abade Valentino e pelas mãos do monge Florus, admirador de Agostinho, uma cópia da carta do bispo de Hipona (Carta 194), datada de 418 d.C. e

endereçada ao padre Xisto Collona (que se tornaria, em 432, o papa Sisto III). Nela, Agostinho explicava e defendia a sua doutrina da predestinação incondicional, questionada particularmente por seu colega Xisto. Florus encontrara a cópia da carta na biblioteca do monastério do bispo Evódio, na cidade de Uzalis, também na região da Tunísia, a quem visitara. Evódio era amigo próximo de Agostinho.

Celebrizado por seus contemporâneos pelos seus atributos como filósofo, como grande polemista contra os hereges maniqueístas e os sectários donatistas, e como mestre em retórica, Agostinho conta, em sua obra *Retratações* (40, XIII; 42, XV; e 59, XXXII) e na sua Carta 174, que, ainda em seus dias, seus escritos eram disputados com grande avidez e, às vezes, até contra a sua vontade. Havia clérigos de seu convívio, mesmo amigos próximos, que chegavam a colocar em circulação seus escritos antes mesmo que ele pensasse em fazê-lo. Cartas também eram interceptadas com a ajuda dos mensageiros, para que, antes de serem entregues a seus destinatários, cópias delas fossem feitas para consulta das pessoas. Havia até casos, como o da Carta 72, endereçada a Jerônimo, em que o conteúdo da missiva estava sendo comentado por todos e o destinatário da mesma acabou nunca a recebendo. Logo, o episódio de Florus na biblioteca do bispo Evódio é bem típico da época.

Após o alvoroço no monastério pela leitura da carta pelos monges, o abade Valentino consultou Evódio para garantir que a carta copiada era mesmo de autoria de Agostinho, bem como os padres vizinhos Sabino e Januário. Não satisfeito com as repostas, enviou dois monges, Cresconius e Félix, a Hipona para consultar Agostinho se o conteúdo daquela carta era realmente de sua autoria e, se era, saber as razões para o célebre teólogo africano defender tão estranha doutrina. Eles foram acompanhados de outro monge, também chamado Félix. Agostinho os recebeu, confirmou a autoria e passou dias tentando explicar e convencer os três jovens de que ele estava certo. Pelo

jeito, foi muito bem sucedido, pois estes voltaram a Hadrumeto “convertidos” à nova doutrina. Só que, para os demais monges tunisienses, aquela doutrina continuava inaceitável, pois tornava, na prática, as exortações à correção sem sentido, de maneira que Florus, Félix, o outro Félix e Cresconius, que admiravam Agostinho, foram acusados de heresia. Estes recorreram ao auxílio do bispo de Hipona, que escreveu duas cartas a Valentino (Cartas 214 e 215) e uma obra aos monges de Hadrumeto, intitulada *Sobre a Graça e o Livre-Arbítrio* (426 d.C.), onde ele tenta defender a sobrevivência do livre-arbítrio dentro do seu sistema determinista.

De espírito conciliatório, Valentino, mesmo não concordando totalmente, escreve a Agostinho dando o assunto por encerrado (Carta 216). Só que alguns monges de Hadrumeto não seguem a mesma linha e continuam a manifestar desagrado com os ensinos do bispo de Hipona. Então, Agostinho envia, endereçada ao abade Valentino, mais uma obra, intitulada *Sobre Repreensão e Graça* (427 d.C.), onde moureja na defesa de que sua visão da mecânica da Salvação não é incompatível com as exortações bíblicas à correção.

Enquanto Agostinho esforçava-se para controlar o “incêndio” em Hadrumeto, explode outro ainda mais forte entre os monges do sul da Gália, mais precisamente em Marselha e na ilha vizinha de Lérins, liderados pelo monge João Cassiano (360-435), de origem oriental e discípulo do falecido João Crisóstomo, bispo de Constantinopla. Os cassianistas, marselheses ou massilianos, como ficaram conhecidos, “defenderam o ponto de vista semipelagiano com muito mais circunspeção e habilidade do que o fizeram os norte-africanos que se opunham a Agostinho”.[10] Eles, “com justa razão”, ressaltaram que “a doutrina de Agostinho, pelo menos em seus pontos fundamentais, apresentava uma novidade totalmente estranha à doutrina até então transmitida pela igreja”.[11] E Cassiano, como discípulo de Crisóstomo (que, como vimos no capítulo anterior, ora defendia a precedência da graça,

ora defendia o livre-arbítrio naturalmente preservado), vai defender que o *initium fidei*, em alguns casos, é de Deus e em outros, do homem, mas que o ser humano sempre vai depender da graça de Deus para prosseguir e crescer na fé.

Diante da reação articulada dos respeitadíssimos monges dos monastérios de São Victor, da Gália, e da Ilha de Lérins, considerados homens santos, cultos e virtuosos pela sua própria geração, Agostinho tentou, em primeiro lugar, se justificar quanto à acusação de ineditismo doutrinário. Ele o fez tentando mostrar que sua posição não era uma total inovação, pois tinha um pequeno apoio em Cipriano e Ambrósio; e afirmou também que sua posição fazia aparentemente algum sentido à luz de determinados textos bíblicos, alguns dos quais foram reinterpretados pelo Agostinho velho em contraposição ao que escrevera o Agostinho jovem, como a exegese de 1 Timóteo 2.4, escandalosamente torcida pelo Agostinho velho. Ele reinterpretou e relativizou as passagens bíblicas que enfatizam a responsabilidade humana, e reinterpretou e enfatizou todas as passagens que falam da ação divina na Salvação.

Em segundo lugar, Agostinho não deixou de tratar esses irmãos discordantes como cristãos verdadeiros que eram. Em nenhum momento encontramos o teólogo de Hipona tratando como “hereges” os antipelagianos que discordavam de sua posição, os quais seriam designados séculos depois pelo título absolutamente infeliz e pejorativo de “semipelagianos”.

Com já dissemos, o principal nome entre esses críticos de Agostinho foi o monge e teólogo francês João Cassiano (360-435), que manifestou sua posição em sua *Conferência* XIV, mas é preciso mencionar ainda os não menos respeitados Vicente de Lérins (375?-450) e Fausto de Riez (405-495), que se destacaram muito em suas críticas à soteriologia agostiniana. Segundo eles, os erros de Agostinho em seu embate com Pelágio foram dois: primeiro, seu conceito de predestinação, no que os cassianistas estavam absolutamente

certos; e segundo, sua defesa da Depravação Total, no que estavam um tanto equivocados.

Os cassianistas, vale a pena frisar, não negavam o pecado herdado de Adão, ou seja, a natureza pecaminosa, mas diziam que, mesmo após a Queda, o ser humano ainda tinha em si resquícios da volição pré-Queda, um livre-arbítrio remanescente, que o possibilitava, sem precisar de uma graça preveniente, eventualmente responder com fé e arrependimento à pregação do Evangelho. Para eles, Deus poderia até dar início à fé em alguns casos, mas em muitos outros, ou na maioria, era do próprio homem o *initium fidei*, istoé, a disposição para abraçar a Salvação.

Agostinho, por meio de dois monges galeses que se tornaram partidários dele – Hilário e Próspero de Aquitânia – enviou aos monges cassianistas duas obras em resposta: *Da Predestinação dos Santos* (428 d.C.) e *O Dom da Perseverança* (429 d.C.). São as duas últimas obras escritas pelo bispo de Hipona, que morre no ano seguinte. Em outras palavras, o idoso Agostinho passou os últimos anos de sua vida tentando conter a oposição aos seus ensinos heterodoxos sobre a graça divina. E morreu sem conseguir contê-la. Após sua morte, Próspero se empenhará em lutar pela causa do seu falecido mentor, mas não demorará muito a voltar atrás em muitas das afirmações do teólogo africano.

Pequenas diferenças entre a mecânica da Salvação de Agostinho e a de Calvino

Nessa disputa final que consumiu seus últimos anos de vida, vemos Agostinho fazendo de tudo para tentar preservar em seu sistema o livre-arbítrio – uma doutrina defendida claramente pela igreja nos seus primeiros 400 anos de história. Mesmo entrando em contradições, ele se esforça o tempo todo em seus últimos escritos para salvaguardar essa doutrina bíblica. É por isso que a mecânica da Salvação de Agostinho não é 100% igual a do

reformador francês João Calvino. São praticamente a mesma coisa, são pelo menos essencialmente iguais, mas havia detalhes sutis que as diferenciavam significativamente, os quais eram fruto do fato de que o bispo de Hipona ainda tentou preservar aquilo com o qual Calvino antipatizava muito, principalmente em suas primeiras exposições sobre a Doutrina da Salvação: a realidade do livre-arbítrio.

Diferentemente de Calvino, Agostinho continuava crendo em livre-arbítrio, mas sem saber como essa verdade se coadunava com a sua forma de ver a predestinação. Para ele, isso era um mistério, como ele confessa, por exemplo, no final do parágrafo 11 do capítulo VI de sua obra *Sobre a Predestinação dos Santos*: "Todas as veredas do Senhor são misericórdia e fidelidade [Sl 24.10], mas Seus caminhos são insondáveis [Rm 11.33]. Portanto, a misericórdia pela qual liberta gratuitamente e a verdade pela qual julga com justiça são igualmente insondáveis".

Agostinho, inclusive, em sua obra *Contra Juliano*, bispo de Eclano (386-455), negou-se a afirmar que todos os que crêem na existência do livre-arbítrio são pelagianos: "Não é verdade, como você diz, que 'se alguém diz que há livre-arbítrio no homem é [...] pelagiano ou celestiano'. Um pelagiano ou celestiano é quem não atribui a graça de Deus à liberdade à qual temos sido chamados" (AGOSTINHO, *Contra Juliano*, livro III, capítulo 2). Mais à frente, nessa mesma obra (*Contra Juliano*, no Livro IV, capítulo 47), o bispo de Hipona, indignado, dirá o que se segue ao "mais instruído, mais agudo e mais sistemático dos pelagianos, e o mais formidável oponente de Agostinho",[12] que, mesmo sendo um herege, fez alguns questionamentos muito pertinentes e contundentes à soteriologia agostiniana. Diz Agostinho:

> Você afirma que em outro livro eu disse: 'O livre-arbítrio é negado se defende-se a graça e a graça é negada se defende-se o livre-arbítrio'. Você me calunia! Isso não é o que eu disse, embora, por causa da dificuldade dessa questão, possa parecer e ser pensado que eu o tenha dito. Eu não me oponho a dar as minhas palavras exatas, para

> que os leitores possam ver como você deturpa os meus escritos e como você tira proveito dos incompetentes ou ignorantes que confundem sua loquacidade com argumento. Na última parte do meu primeiro livro a São Piniano, intitulado ‘De gratia contra Pelagium’, eu disse: ‘O problema do livre-arbítrio envolve distinções tão difíceis de fazer que, quando o livre arbítrio é defendido, a graça de Deus parece estar sendo negada; e quando a graça de Deus é afirmada, o livre-arbítrio parece ser negado’. Você, um homem honesto e verdadeiro, deixou de fora algumas das minhas palavras e deu a elas a sua própria construção. Eu disse que é difícil de entender esse problema. Eu não disse que é impossível compreendê-lo. Muito menos eu disse, como falsamente registras, que ‘O livre-arbítrio é negado se defende-se a graça e a graça é negada se defende-se o livre-arbítrio’. Cite minhas palavras corretamente e sua calúnia desaparecerá. [...] Eu não disse que a graça é negada, mas que parece que a graça é negada. Eu não disse que o livre-arbítrio é negado, mas que pensa-se que o livre-arbítrio é negado.

Não foi à toa que o teólogo, matemático e astrônomo católico holandês Albert Pighius (1490-1542), no ano de sua morte, em sua obra *Sobre o Livre-arbítrio do Homem e a Graça Livre de Deus*, apesar de ter errado no seu debate com Calvino e Lutero quanto à compreensão do pecado original, pelo menos acertou parcialmente ao ver uma diferença entre Agostinho e Calvino na questão do livre-arbítrio, o que forçou Calvino a fazer uma retificação sobre o assunto nas suas *Institutas* na edição de 1559, em relação ao que saíra originalmente na edição de 1539. Eu diria, para resumir, que Calvino deu, inicialmente, o passe final que Agostinho faltou dar, pois Calvino, em um primeiro momento, negou o conceito de livre-arbítrio que o Agostinho velho ainda segurava relutantemente. Entretanto, posteriormente, diante da acusação de Pighius, Calvino tergiversou, dizendo apenas que não usaria o termo “livre-arbítrio” para se referir à liberdade humana por achá-lo muito impreciso, por chocar-se com o que ele entendia da liberdade humana a partir de sua crença na predestinação dupla (para salvação e para condenação), também crida por Agostinho. O bispo de Hipona, por sua vez, havia tentado conciliar, sem sucesso, uma coisa com a outra.

Recentemente, alguns calvinistas tentaram resolver essa diferença entre Calvino e Agostinho, afirmando que a diferença era só de nomenclatura, que Agostinho não usava o termo "livre-arbítrio" no mesmo sentido que era evitado por Calvino, só que essa interpretação não se sustenta de forma alguma. É óbvio que Agostinho usa o termo no mesmo sentido usado por ele mesmo antes da controvérsia pelagiana e, muito antes dele, pelos Pais da Igreja que o antecederam, embora encontre dificuldades em sustentar seu significado satisfatoriamente após passar a esposar a crença na predestinação incondicional e dupla. Para ele, como já vimos, era muito difícil manter uma coisa apesar da outra; era algo difícil de se coadunar racionalmente, mas, mesmo assim, sustentava ele ser uma realidade possível.

Enfim, há uma diferença – pequena, mas existe – entre a compreensão de livre-arbítrio em Agostinho e em Calvino, e que consiste justamente na existência de um pequeno resquício do Agostinho jovem dentro do Agostinho velho, que, na soteriologia de Calvino, foi para o espaço.

Para quem quiser se aprofundar no assunto, há o célebre artigo do teólogo Anthony N. S. Lane, professor de Teologia Histórica da Escola de Teologia de Londres, intitulado *Calvino acreditava em Livre Arbítrio?*,[13] onde ele lembra que "nas *Institutas* de 1539, Calvino chegou perigosamente perto de ensinar a destruição da vontade", e que "o desafio de Pighius nesse ponto, tão veementemente rejeitado por Calvino, fez com que este melhorasse seu ensino [sobre esse ponto] pela primeira vez em sua resposta a Pighius, mais tarde na edição de 1559 das *Institutas* e em outras obras. Calvino estava em débito com Pighius nessa mudança mais tarde dele para esclarecer a sua posição e remover suas ambiguidades".

Mesmo assim, apesar dessa mudança de Calvino, o professor Lane conclui ao final do seu artigo: "Será que Calvino acreditava em livre-arbítrio? Mesmo o próprio Calvino não podia dar uma resposta clara e inequívoca a esta pergunta. Em diferentes estágios da história do homem, diferentes graus de

liberdade são concedidos à vontade. O ensino de Calvino sobre o livre-arbítrio é muito próximo ao de Agostinho. Talvez a maior diferença está na atitude. Agostinho, ao ensinar claramente o cativeiro da vontade e a soberania da graça, teve grande cuidado para preservar o livre-arbítrio do homem. Calvino foi muito mais polêmico em sua afirmação de impotência humana e estava relutante em falar de livre-arbítrio. O que Agostinho tinha cuidadosamente salvaguardado, Calvino, a contragosto, admitiu".

Outra diferença é que, ao contrário de Calvino, Agostinho cria na possibilidade de um crente genuíno se perder. Explico: dizia ele que só os cristãos eleitos – que o seriam de forma incondicional – perseverariam até o fim e que havia cristãos genuínos que se perderiam, porque não estavam entre os eleitos.

Eis mais uma das diferenças sutis entre Calvino e Agostinho que pouca gente percebe – inclusive o próprio Calvino, que cita Agostinho mais de 400 vezes nas *Institutas*, mas não percebeu isso, caso contrário não teria dito em sua obra *Sobre a Predestinação Eterna de Deus* (publicada nove anos depois da questão levantada por Pighius sobre o livre-arbítrio) que "Agostinho está tão inteiramente comigo que se eu quisesse escrever uma confissão de minha fé, eu poderia fazê-lo com toda a plenitude e satisfação para mim mesmo a partir de seus escritos". Por essas e outras, há quem acredite que Calvino conhecia muitos escritos de Agostinho apenas pelo popular resumo de todas as obras do bispo de Hipona escrito na Idade Média por Pedro Lombardo e muito corrente ainda em seus dias. Se é verdade, não sabemos.

Diferentemente do que dirá Tomás de Aquino no século 13, Agostinho afirmava que *nenhum* dos crentes genuínos não-eleitos se salvará (Como veremos no próximo capítulo, Aquino acreditava também na existência de um grupo de crentes genuínos paralelo aos eleitos e dá a entender que alguns deles poderiam se salvar, enquanto entre os eleitos todos se salvariam com certeza). Isso é um tanto diferente do que ensinava Calvino. Essa era a forma

de Agostinho driblar aqueles textos bíblicos que falavam claramente da possibilidade de um crente genuíno perder a salvação.

Escreve Agostinho no capítulo 9 de sua obra *Sobre a Repreensão e a Graça*, datada de 427 d.C., apenas três anos antes de sua morte (os grifos são meus):

> Se, porém, *já sendo regenerado e justificado*, ele [o cristão] relapsa de sua própria vontade para uma vida maligna, asseguradamente ele não pode dizer 'Eu não recebi [a graça de Deus]', porque de sua própria livre escolha para malignidade *ele perdeu a graça de Deus que havia recebido*.

E no mesmo capítulo, mais à frente, ele ainda diz:

> Mas aqueles que não perseveram, e que cairão da fé e da conduta cristãs no fim de suas vidas [...] não há dúvida de que não podem ser contados no número destes [os eleitos], mesmo naquele tempo em que estão vivendo bem e piamente. Porque eles não são feitos para diferir da massa de perdição pelo pré-conhecimento e predestinação de Deus, e, portanto, não são chamados de acordo com o propósito de Deus, e então não são eleitos; mas são chamados entre aqueles a quem é dito 'muitos são chamados', não entre aqueles a quem é dito 'mas poucos escolhidos'. E ainda assim, quem poderia negar que eles são eleitos, desde que creem e são batizados, e vivem de acordo com Deus? Manifestamente, eles são chamados eleitos por aqueles que são ignorantes do que eles de fato são, mas não por Aquele [Deus] que conhece que eles não têm a perseverança que leva o eleito para a vida abençoada, por Aquele que sabe que eles assim permaneceriam [por um tempo] e que depois iriam cair.

Mas, Agostinho, por que Deus não lhes dá o dom da perseverança então, se você disse antes que eles foram justificados e regenerados de verdade? Eis a resposta de Agostinho, no capítulo 17 da mesma obra:

> Se me tivessem perguntado por que Deus não tem dado perseverança para aqueles a quem Ele deu este amor pelo qual puderam viver cristãmente, respondo que não sei. Pois eu não falo arrogantemente, mas com reconhecimento de minha pequena medida.

> [...] Até onde Ele condescende em manifestar Seu julgamento para nós, vamos agradecer; mas no ponto em que Ele pensa ser melhor ocultá-lo, não vamos murmurar contra Seu conselho, mas crer que isto é também o mais saudável para nós.

E logo em seguida, no capítulo 18, Agostinho, para não gerar confusão em seus leitores, faz questão de asseverar mais uma vez que esses de quem ele está falando eram crentes salvos mesmo, e ele ainda reconhece que o que está ensinando parece sem lógica (os grifos são meus):

> É de fato de se admirar, e de se admirar grandemente, que alguns de Seus filhos – *os quais Ele verdadeiramente regenerou em Cristo, aos quais Ele deu fé, esperança e amor* – Deus não lhes dê perseverança também.

Um detalhe ainda interessante é que Agostinho cria também que não era possível um cristão genuíno saber em vida se ele era um predestinado. Alguns calvinistas do passado e de hoje têm um pensamento parecido. Escreve ele:

> Que tais coisas como essas sejam faladas a santos que perseverarão, como se eles fossem contados incertos se perseverarão, é razão para que eles não devam de outra forma ouvir tais coisas, uma vez que é bom para eles 'não serem soberbos, mas temerem' (Rm 11.20). Pois quem, na multidão de crentes, pode presumir que, enquanto ele está vivendo neste estado mortal, ele está no número dos predestinados?[14]

Ou seja, para Agostinho, nenhum crente realmente salvo deve presumir que perseverará até o fim. Só Deus sabe aqueles que Ele predestinou que irão até o fim. E Deus faz com que eles não saibam justamente para que não relaxem, o que é parte da garantia de que perseverarão. Escreve Agostinho sobre isso:

> Pois acerca da utilidade deste segredo [sobre quem perseverará até o fim, isto é, quem são os predestinados], Deus o faz assim para que [...] todos, mesmo que estejam bem, devam temer, pois não se sabe quem conseguirá. Acerca da utilidade deste segredo,

> deve ser crido que alguns dos filhos da perdição, que não receberam o dom da perseverança para o fim, começam a viver em fé com obras de amor, e vivem por algum tempo fiel e justamente, e mais tarde caem, e não são levados dessa vida antes que isso aconteça a eles. [...] [Dessa forma,] os homens terão este bem saudável temor, pelo qual o pecado da presunção é afastado, apenas até que eles possam alcançar a graça de Cristo pela qual vivem piamente, e depois o tempo de se assegurarem que jamais se afastarão dEle.[15]

Agostinho sintetiza tudo ao final:

> Eles recebem a graça de Deus, mas apenas para uma estação, e não perseveram; eles deserdam e ficam deserdados. Eles, pelo seu próprio livre-arbítrio, como não têm recebido o dom da perseverança, são arrancados pelo justo e oculto julgamento de Deus.[16]

Calvino chegaria relativamente próximo a esse ensino de Agostinho ao ensinar a estranha doutrina classificada popularmente como “graça evanescente”. Segundo essa crença, Deus concederia, às vezes, uma fé ou uma graça ao réprobo (o não-eleito), mas só por um tempo, posto que depois ela se esvairia e a pessoa agraciada por essa “graça de estação” se perderia ao final. Escreve Calvino, no livro III, capítulo 10 de sua principal obra *Intitutas da Religião Cristã*, que essa fé não é a “iluminação da fé” dada aos eleitos, mas é uma “graça”, “fé”, “iluminação” e “sentimento” concedidos por Deus a alguns réprobos. Inclusive, ele enfatiza que há casos de simulação de fé, mas que está falando de outros casos que não podem ser classificados como “simulação de fé”, mas como uma iluminação divina realmente genuína, mas insuficiente, fraca, débil, evanescente; e ele diz se basear na própria “experiência” do dia-a-dia da vida cristã para desenvolver essa tese, que tenta aplicar, por exemplo, ao caso bíblico de Saul. Diz ele:

> Ainda que os réprobos não sejam iluminados à fé, nem sintam verdadeiramente a eficácia do evangelho, a não ser aqueles que foram preordenados para a salvação,

contudo a experiência mostra que os réprobos são às vezes afetados por sentimento quase semelhante ao dos eleitos, de sorte que, em seu próprio julgamento, de fato não diferem em coisa alguma dos eleitos. Consequentemente, não é estranho que, pelo apóstolo, um gosto dos dons celestes, e pelo próprio Cristo, uma fé temporária, são atribuídos a eles. Não que eles entendam verdadeiramente o poder da graça espiritual e a luz segura da fé; mas o Senhor, o melhor em os convencer, e os deixar sem desculpas, instila em suas mentes tal senso de bondade que pode ser sentida sem o Espírito da adoção. (…) Há uma grande semelhança e afinidade entre os eleitos de Deus e aqueles que são impressos por um tempo com uma fé evanescente. (...) Ainda assim é corretamente dito, que os réprobos acreditam que Deus seja favorável a eles, enquanto eles aceitam o dom da reconciliação, embora confusos e sem devido discernimento; não que eles tomem parte da mesma fé ou regeneração com as filhos de Deus; mas porque, sob uma falaz simulação eles parecem ter um princípio de fé em comum com eles. Nem sequer eu nego que Deus ilumina suas mentes a essa extensão. (...) Não há nada inconsistente nisso com o fato de Ele iluminar alguns com um presente senso de graça, o qual mais tarde se prova evanescente”.[17]

E ainda, de forma mais clara:

Ainda que a fé seja o conhecimento da divina benevolência para conosco e a segura convicção de sua verdade, contudo não é de admirar que nos chamados justos, temporariamente, se desvaneça o senso do amor divino, o qual, embora seja afim à fé, entretanto difere muito dela. Declaro que a vontade de Deus é imutável e sua verdade é sempre consistente com a mesma. Contudo nego que os réprobos avancem até o ponto de penetrar essa secreta revelação que a Escritura reivindica só para os eleitos. Nego, porém, que eles ou apreendam a vontade de Deus, como é imutável, ou com real constância lhe abracem a verdade; por isso é que se detêm em um sentimento evanescente, como uma árvore, plantada não bastante funda para produzir raízes vivas, seca-se no decurso do tempo, ainda que por alguns anos simule não só flores e folhas, mas até mesmo frutos.

Enfim, assim como pela queda do primeiro homem pôde-se apagar de sua mente e de sua alma a imagem de Deus, assim também não é de admirar se a alguns réprobos Deus ilumine com os raios de sua graça, os quais, mais tarde, permite que se extingam. Tampouco coisa alguma impede que Deus a uns tinja levemente de conhecimento de seu evangelho, a outros infunda profundamente. Isto, contudo, devesse manter: por

mais exígua e débil que a fé seja nos eleitos, entretanto, uma vez que o Espírito de Deus lhes é o seguro penhor e selo de sua adoção [Ef 1.14], jamais se pode apagar de seus corações o que Ele neles gravou. Quanto à iluminação dos réprobos, finalmente se dissipa e perece, sem que possamos dizer por isso que o Espírito engana a alguém, pelo fato de que não vivifica a semente que jaz em seu coração, de sorte que permaneça sempre incorruptível como nos eleitos.

Portanto, vou mais longe: uma vez que do ensino da Escritura e da experiência diária se faça patente que os réprobos são, por vezes, tocados pelo senso da graça divina, necessariamente se lhes desperta no coração certo desejo de amor mútuo. Assim, por certo tempo vicejou em Saul um afeto piedoso para que amasse a Deus, de quem, reconhecendo ser tratado paternalmente, era tomado de algum dulçor de sua bondade. Mas, uma vez que nos réprobos não se arraiga profundamente a convicção do paterno amor de Deus, não o amam plenamente como filhos; pelo contrário, são conduzidos por certa disposição mercenária. Ora, só a Cristo foi dado esse Espírito de amor, com esta condição: que o instile em seus membros; na verdade esta afirmação de Paulo não se estende para além dos eleitos: “Porquanto o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” [Rm 5.5]; isto é, esse amor que gera aquela confiança de invocação que abordei acima [Gl 4.6].

Assim vemos, por outro lado, que Deus se ira paradoxalmente com seus filhos a quem não deixa de amar; não que em si os deteste, mas porque os quer aturdir com o senso de sua ira, para que lhes humilhe a soberba da carne, sacuda-lhes o torpor e os provoque ao arrependimento. E assim concebem-no ao mesmo tempo não só irado contra eles, ou contra seus pecados, mas também propício para com eles; pois eles não fingidamente suplicam que lhes seja desviada sua ira, enquanto nele se refugiam com serena confiança. Com estas considerações, de fato fica evidente que alguns não estão a simular fé, os quais, no entanto, carecem da verdadeira fé. Ao contrário, enquanto são levados de súbito impulso de zelo, enganam-se a si próprios com uma opinião falsa. Nem há dúvida de que deles se assenhoreie a displicência, de sorte que não examinam devidamente o próprio coração, como seria de esperar.

É provável que tais tenham sido aqueles em quem, conforme o testifica João, “Nem mesmo Jesus confiava neles, porque conhecia a todos; e não necessitava de que alguém testificasse do homem, porque ele bem sabia o que havia no homem” [Jo 2.24, 25]. Pois, se muitos não decaíssem da fé comum (chamo-a comum pela grande semelhança e afinidade da fé temporária com a fé viva e permanente), Cristo não teria dito aos discípulos: “Se permanecerdes em minha palavra, verdadeiramente sois meus

> discípulos, e conhecereis a verdade, e a verdade vos fará livres" [Jo 8.31, 32]. Pois estava dirigindo a palavra àqueles que haviam abraçado seu ensino e os exorta ao progresso da fé, para que não viessem, por seu torpor, a extinguir a luz que lhes fora dada. Por isso Paulo reivindica a fé real exclusivamente para os eleitos [Tt 1.1], significando que muitos fenecem, porque não têm exibido a raiz viva. Assim também fala Cristo em Mateus [15.13]: 'Toda árvore que meu Pai não plantou será desarraigada'. Em outros, sua zombaria é ainda mais crassa, os quais não se acanham de querer enganar a Deus e aos homens. Contra essa espécie de homens, que profanam impiamente a fé com falaz pretexto, Tiago investe resoluto [Tg 2.14-26]. Tampouco Paulo requereria dos filhos de Deus 'uma fé não fingida' [1Tm 1.5], a não ser pelo fato de que muitos arrogam para si ousadamente o que não têm, e com vã aparência enganam ou a outros, ou por vezes a si próprios. E assim ele compara a boa consciência a uma arca em que se guarda a fé, porquanto muitos, ao desviar-se daquela, tornaram-se náufragos no tocante a esta [1Tm 1.19].[18]

Pergunta-se: Que Deus é este, que nega dar a iluminação para Salvação a alguns, concede essa iluminação a outros de forma irresistível e ainda, a um terceiro grupo, concede um pouco de iluminação, mas propositalmente não o suficiente, de maneira que o último grupo se perca ao final como o primeiro? Que "pegadinha" divina é essa? Onde está o amor, a sabedoria e a justiça divinos em tal tese? E ela é realmente consistente com os casos de Saul e outros? Saul se desviou porque Deus não quis lhe dar mais graça para perseverar ou foi Saul que deliberadamente negou a graça divina, se afastando do Senhor?

Todas essas ginásticas doutrinais de Agostinho e Calvino nada mais são do que uma forma de tentar justificar passagens bíblicas que falam claramente sobre a possibilidade de um salvo em Cristo decair da graça e perder a Salvação por sua livre vontade. Mas, paremos por aqui, porque a Segurança da Salvação é tema para um outro capítulo. Vejamos, a seguir, a mecânica da Salvação pós-Agostinho e pré-Reforma Protestante.

Notas

(1) Em uma outra obra que ainda estou concluindo, cujo tema não é a mecânica da Salvação, mas na qual me vi forçado a entrar nessa questão da influência do neoplatonismo e de um claro resquício de maniqueísmo no pensamento do bispo de Hipona, trato dessa questão com vagar e dedicação. Se eu fizesse isso aqui, seria quase como escrever outro livro, porque o assunto exige uma apreciação bem detalhada das obras e pensamento de Agostinho. Porém, uma excelente obra sobre um outro aspecto desse tema, que é a influência do embate com os donatistas na mudança de pensamento de Agostinho sobre a mecânica da Salvação, é *A Gênese da Predestinação na História da Teologia Cristã*, de meu colega, o pastor e professor batista Thiago Titillo.

(2) AGOSTINHO, *Correção aos Donatistas*, VI, 24.

(3) AGOSTINHO, *Correção aos Donatistas*, VI, 22 e 23.

(4) AGOSTINHO, *Sermões no Novo Testamento*, LXII, 8.

(5) PELÁGIO, *Sobre a vida cristã*, VI.

(6) LOHSE, Bernhard, *A Fé Cristã Através dos Séculos*, 1972, Sinodal, pp. 114 a 118.

(7) LOHSE, Ibid., p. 126.

(8) LOHSE, Ibid., pp. 129 e 130.

(9) LOHSE, Ibid., p. 131.

(10) LOHSE, Ibid., p. 132.

(11) LOHSE, Ibid., pp. 132 e 133.

(12) SCHAFF, Phillip, *History of the Christian Church*, volume III (*Nicene and Post-Nicene Christianity. A.D. 311-600*), 1997, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, p. 691.

(13) LANE, A. N. S., *Did Calvin Believe in Freewill?*, in: *Vox Evangelica*, edição 12, 1981, pp. 72 a 90.

(14) AGOSTINHO, *Sobre Repreensão e Graça*, capítulo 40.

(15) AGOSTINHO, *Sobre Repreensão e Graça*, capítulo 40.

(16) AGOSTINHO, *Sobre Repreensão e Graça*, capítulo 42.

(17) CALVINO, *Institutas*, livro III, capítulo II.

(18) CALVINO, Ibid.

3

A mecânica da Salvação pós-Agostinho e na Alta Idade Média

Após a condenação do pelagianismo e a morte de Agostinho, seu principal discípulo, o monge leigo francês Tiro Próspero de Aquitânia (390-455), ainda tentou manter vivo o ensino monergista da mecânica da Salvação desenvolvido pelo seu mentor. Próspero chegou, inclusive, a escrever textos onde, diferentemente de Agostinho, tratou com severidade a posição semipelagiana. Em sua *Carta a Rufino sobre a Graça e o Livre-Arbítrio*, por exemplo, ele chega a chamar os cassianistas de "inimigos da graça". Agostinho nunca fez isso. Entretanto, a defesa intransigente da mecânica da Salvação agostiniana por Próspero foi, com o tempo, cedendo aos fortíssimos argumentos dos cassianistas.

Pelo menos até o ano 432 (dois anos após a morte do bispo de Hipona), Próspero manteve o mesmo posicionamento de seu mentor. Porém, do ano 433 em diante, ele acabaria flexibilizando sua posição e desenvolvendo uma visão da mecânica da Salvação próxima daquilo que seria chamado posteriormente de arminianismo clássico.

Próspero de Aquitânia e Hilário de Arles:de fervorosos agostinianos a semiagostinianos

Próspero escreveu pela primeira vez contra os semipelagianos enquanto seu

mentor Agostinho ainda era vivo. Nesse período inicial, ele apenas reverberava o ensino do seu mentor. Com o passar do tempo, porém, assim como hoje falamos de um Agostinho jovem e um Agostinho velho em termos de soteriologia, vai se estabelecendo claramente uma distinção doutrinária soteriológica entre o Próspero jovem e o Próspero velho.

Como vimos no capítulo anterior, a mesma maioria que condenou o ensino de Pelágio nos sínodos de 417, 418 e 431 não concordaria com os exageros de Agostinho e dos seus discípulos Próspero e Hilário em relação à mecânica da Salvação. Por sua vez, estes, logo após a morte de seu mentor, sentindo que todos os seus esforços contra os argumentos cassianistas eram debalde, abandonaram a Gália em direção a Roma no ano 431. O objetivo era tentar convencer o papa Celestino I sobre a importância de sua causa. Entretanto, o que de mais importante conseguiram foi a seguinte declaração do papa: "Por causa de sua vida e obra, guardamos uma ótima recordação de Agostinho; sempre mantivemos comunhão com ele e nenhuma suspeita jamais se levantou em torno de sua pessoa". Ou seja, a soteriologia agostiniana estava na defensiva, sob "suspeita", de maneira que o papa tinha que sair em sua ajuda. E essas palavras ainda foram acompanhadas de um pedido para que "cessassem as tentativas de atacar as antigas tradições",[1] o que se constitui uma recomendação ambígua. Quem, dos dois lados, estava realmente indo contra as "antigas tradições"? Enfim, a resposta não satisfez plenamente os discípulos de Agostinho.

Três anos após essa declaração papal, Vicente de Lérins escreveria sua obra *Commonitorium*, sobre a qual falamos no capítulo anterior, o que complicava mais as coisas para a causa agostiniana. A pena de Próspero trabalhou bastante contra os cassianistas entre 431 e 432, mas vê-se claramente uma mudança de tom a partir de 433 e, mais ainda, após a obra de Vicente, publicada em 434, e a obra *Predestinação*, em três volumes, escrita no mesmo período pelo também cassianista Arnóbio, o Jovem (400?-465?).

Sob o pseudônimo “O Peregrino”, Vicente escreveu o *Commonitorium* para combater diretamente a posição soteriológica do falecido Agostinho, mas sem mencionar o seu nome. Nela, ele defenderá (na seção II) que o critério para definir se um ensino é ortodoxo ou não, “verdadeira fé ou mentiras da heresia”, deve ser a comprovação de “que foi crido em todos os lugares, sempre e por todos” (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Por esse critério, a doutrina agostiniana da graça não passava no crivo da ortodoxia. Ela nunca fora crida em todos os lugares, sempre e por todos. Ela surgira havia poucos anos da pena do próprio Agostinho. Ademais, Vicente dirá ainda que a história da igreja mostra que mesmo mestres destacados da igreja, grandes sábios admirados por todos, como Orígenes, cometem erros doutrinários. E referindo-se clara e ironicamente à doutrina da graça de Agostinho, ele dirá:

> Os hereges costumam enganar de uma maneira maravilhosa as pessoas incautas fazendo-lhes promessas. Eles ousam, pois, prometer e ensinar que na sua igreja, isto é, no círculo de comunhão, existe uma enorme, especial e bem pessoal graça divina de tal maneira que todos os que fazem parte desta comunidade são conduzidos por Deus, mesmo que estes não façam qualquer esforço, sem qualquer preocupação e obras próprias, mesmo que não peçam, nem procurem, nem batam à sua porta. Eles crêem que são conduzidos por mãos angelicais, isto é, que são protegidos por um anjo da guarda para que nunca tropecem em nenhuma pedra, isto é, para que nunca possam ser seduzidos para o caminho mal.[2]

Claro que Agostinho, se vivo, diria que não era bem isso que queria dizer, mas Vicente entendia que o ensino do bispo de Hipona, como apresentado em suas duas últimas obras enviadas aos monges da Gália e defendido por Próspero e Hilário, corria o risco de, na prática, ser assim entendido, por isso era considerado um ensino perigoso, além de não passar no critério básico de ortodoxia supracitado. Esse critério, aliás, foi – ao lado dos argumentos, às vezes precisos, às vezes exagerados, de Arnóbio em sua obra *Predestinação* –

um golpe poderoso sobre os argumentos dos discípulos de Agostinho, de maneira que, no final de suas vidas, eles flexibilizaram a posição agostiniana. O esforçado Próspero simplesmente "abandonou certas posições intransigentes de Agostinho",[3] e de tal maneira que, ao final, havia uma "nítida diferença entre a posição de Próspero em [sua obra] *De vocatione* ['Chamado às Nações'] e a posição do Agostinho velho e do Próspero jovem, especialmente sobre a interpretação de 1 Timóteo 2.4 e sobre a predestinação". O antes discípulo radical do teólogo de Hipona, "sob a influência das objeções levantadas pelos semipelagianos, abandonou a doutrina agostiniana da vontade salvífica restrita de Deus e da predestinação".[4]

Os historiadores M. Cappuyns, Arturo Elberti, Alexander Hwangs e Justus Gonzales, dentre outros, defendem que há três estágios claros do pensamento de Próspero em relação ao entendimento da mecânica da Salvação: a intransigente (até 432), a das primeiras concessões (433-435) e a das grandes concessões (após 435), esta última influenciada especialmente pelo papa Leão I (400-461), para quem Próspero trabalhou na chancelaria. Leão I não pensava como Próspero as questões da graça e do livre-arbítrio, influenciando decisivamente em sua mudança.

A posição final do Próspero velho pode ser lida na obra *Chamado às Nações*, reconhecida pela maioria esmagadora dos especialistas como sendo de sua autoria. Nela, ele afirma, por exemplo, o que se segue:

"A palavra do apóstolo, de que [Deus] deseja que todos os homens sejam salvos, deve ser entendida em seu inteiro e pleno significado" (Livro I, capítulo 12).

"Confesso que Deus quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade" (Livro II, capítulo 1).

"O evangelho da cruz de Cristo foi estendido a todos os homens, sem exceção" (Livro II, capítulo 1).

“A Bíblia ensina que Deus quer que todos os homens sejam salvos” (Livro II, 2).

“Cristo morreu por todos os pecadores. [...] Ele morreu por todos os homens, sem exceção” (Livro II, 16).

“Ele não recusou dar a toda a humanidade o que Ele deu a alguns homens, mas em alguns homens essa graça prevaleceu e em outros homens a natureza a resistiu” (Livro II, capítulo 25).

“Quando, portanto, ouvimos Deus falar dessa forma com Caim [Gn 4.6,7], podemos ter qualquer dúvida de que Ele desejava a sua conversão e, tanto quanto era necessário, trabalhou para trazê-lo de volta a seus sentidos deste frenesi de impiedade? Mas, a maldade obstinada de Caim tornou-se mais indesculpável ainda através do que deveria ter sido o seu remédio. E, é claro, Deus previu a que extremos sua loucura iria levá-lo; e ainda, devido a este conhecimento infalível de Deus, não se pode concluir que a sua vontade criminosa foi instada por qualquer necessidade para o pecado. [...] Embora essas misericórdias divinas não tenham trazido qualquer remédio ou alteração sobre esses pecadores obstinados, elas mostram, no entanto, que a sua alienação não era o efeito de uma ordenança divina, mas de suas próprias vontades” (Livro II, 13).

“Os fiéis que pela graça de Deus crêem em Cristo ainda permanecem livres para não crerem; aqueles que perseveram ainda podem se afastar de Deus” (Livro II, 28).

Como podemos ver, com Próspero, a luta pela mecânica da Salvação agostiniana foi reduzida à defesa de uma mecânica da Salvação semiagostiniana que se assemelha muito ao que mais tarde receberia o nome de arminianismo clássico. Quanto a Hilário, que tornar-se-ia depois bispo de Arles, sendo conhecido pela posteridade como Hilário de Arles (403-449), este também limitou-se, ao final, à defesa de um agostinianismo mitigado, e de tal forma que chegaria até mesmo a ser acusado de ser semipelagiano.

Porém, mais provavelmente, sua posição final era apenas uma defesa intransigente da graça preveniente ao lado da flexibilização de todos os demais pontos da soteriologia agostiniana. Aliás, seu antecessor à frente de Arles, Honorato (350-429), de quem Hilário foi biógrafo (*Vita Honorati* é o nome da obra), dera a este, antes de morrer, conforme relato do próprio Hilário, o expresso conselho de nunca abrir mão da defesa da "graça preveniente".[5]

Logo após a morte de Próspero e Hilário, como sintoma da preponderância da posição cassianista no final do quinto século, surge nesse período uma única obra que tenta defender a posição soteriológica agostiniana, intitulada *Hypomnesticon contra pelagianos et celestianos*. Trata-se de uma obra anônima e muito contraditória em alguns pontos de sua defesa do agostinianismo rígido. Ao que tudo indica, seu autor, de origem francesa, provavelmente temendo ataques, permaneceu no anonimato. Afinal, não era nada popular defender o agostinianismo rígido nesse tempo.

Os Sínodos de Arles, Lião e Orange

Os poucos discípulos da soteriologia agostiniana rígida que aparecem após a morte de Próspero e Hilário foram, ainda no quinto século d.C., fortemente repreendidos. O presbítero Lúcido, líder desse remanescente fiel, teve seus ensinos condenados e sua retratação assinada nos Sínodos de Arles e Lião, ambos realizados no ano 473, pouco mais de 40 anos após a morte de Agostinho. A retratação elaborada pelo Sínodo de Arles e assinada por Lúcido dizia, por exemplo, o seguinte:

> A vossa repreensão é salvação pública, e vossa sentença, medicina. Portanto, também eu considero como sumo remédio desculpar-me, acusando os erros passados, e purificar-me com salutar confissão. Por isso, segundo as recentes decisões do louvável Sínodo, condeno convosco a sentença que diz que o esforço da obediência humana não é para ser conjugado à graça divina; que diz que, depois da queda do primeiro homem, foi extinto totalmente o arbítrio da vontade; que diz que não foi pela salvação de todos

que Cristo, nosso Senhor e Salvador, assumiu a morte; que diz que a presciência de Deus impele com violência o homem à morte, ou seja, que aqueles que se perdem, se perdem por vontade de Deus; [...] que diz que uns são destinados à morte, outros predestinados à vida. [...] Condeno todas essas coisas como ímpias e sacrílegas. Afirmo, porém, a graça de Deus deste modo, que sempre mantenho unido o esforço do homem e o impulso da graça, e declaro que a liberdade da vontade humana não foi extinta, mas atenuada e enfraquecida, e que aquele que se salvou está no perigo e o que se perdeu teria podido salvar-se.

Também afirmo que Cristo, nosso Deus e Salvador, no que concerne às riquezas da Sua bondade, ofereceu o preço da morte por todos e não quer que ninguém se perca, Ele que é o Salvador de todos os homens, de modo particular dos que crêem, rico para com todos os que o invocam. E, dado que a respeito de realidade tão importante se deve dar satisfação à consciência, recordo-me de ter dito anteriormente que Cristo viera somente para aqueles dos quais tinha presciência de que acreditariam. Agora, porém, com base na autoridade dos sagrados testemunhos que se encontram em abundância nos textos das divinas Escrituras, trazidos à luz pela reflexão da doutrina dos antigos, de bom grado professo que Cristo veio também por aqueles que se perderam, pois foi contra a Sua vontade – de Cristo – que se perderam. De fato, não é lícito dizer que as riquezas da imensa bondade e os benefícios divinos sejam restritos somente aos que, pelo que se vê, são salvos. Pois, se dizemos que Cristo trouxe os remédios somente para aqueles que foram remidos, parece que absolvemos os não remidos, dos quais consta que devem ser punidos por desprezarem a redenção.

Afirmo ainda que, que através da ordem e sequência dos séculos, na esperança da vinda de Cristo, alguns se salvaram pela lei da graça, outros pela lei de Moisés, outros pela lei da natureza que Deus escreveu no coração de todos; mas que nenhum deles, desde o início do mundo, foi absolvido do laço do pecado original, senão pela intercessão do sagrado sangue.

Professo ainda que para pecados capitais são preparados fogos eternos e chamas infernais, já que merecidamente, para as culpas humanas que são sustentadas até o fim, se segue a sentença divina, na qual incorrem com justiça aqueles que não creram de todo o coração nestas realidades.

Orai por mim, santos senhores e padres apostólicos! Eu, presbítero Lúcido, subscrevi de minha própria mão esta carta, e confirmo o que nela está escrito, e condeno o que nela é condenado.[6]

Nos Sínodos de Arles e Lião, são condenados os ensinos da expiação limitada, da inexistência de livre-arbítrio, da graça irresistível, da predestinação incondicional e dupla, e da impossibilidade de um crente salvo cair da graça.

A pedido dos bispos que se reuniram nesses dois sínodos, o bispo cassianista Fausto de Riez (que havia dirigido o mosteiro de Lériens de 432 até cerca de 455, antes de assumir o bispado de Riez) escreveria a obra em dois volumes *Sobre o Livre-Arbítrio da Mente Humana e a Graça de Deus*, na qual combate tanto o pelagianismo quanto a doutrina da predestinação incondicional e da graça irresistível de Agostinho.

Esse é um período de glória para o cassianismo, que estabelece uma derrota poderosa sobre a soteriologia agostiniana rígida no alvorecer da Idade Média. Entretanto, tal golpe não afetou a posição semiagostiniana de Próspero e Hilário, que defendiam a preveniência da graça. Ela ainda se manteria viva com alguns seguidores.

A ruína da aparentemente invencível supremacia cassianista viria a partir do início do sexto século, quando os monges da Cítia, na Ásia Central, começaram a se opor ao ensino da depravação parcial do homem, defendida nos escritos do já falecido Fausto de Riez. A questão da graça preveniente foi trazida fortemente à tona. Afinal, a depravação parcial era o calcanhar de Aquiles da exposição doutrinária de Fausto.

Os monges citas, que já estavam em guerra contra as heresias monofisista e nestoriana, defendiam a doutrina do pecado original nos moldes agostinianos e a doutrina da precedência da graça. Contrários, portanto, ao posicionamento de Fausto de Riez, recorreram ao legado papal instalado em Constantinopla pedindo a condenação dos escritos de Fausto, mas o pedido foi negado. Persistentes, os citas formaram uma delegação sob a liderança do monge João Maxêncio, a qual se dirigiu a Roma com o objetivo de falar diretamente com o papa Hormisda sobre o assunto.

O papa não gostou nada da pressão e demorou a dar uma reposta sobre o tema. Logo, os monges citas resolveram solicitar, em favor de sua causa, o apoio do respeitado e articulado bispo da cidade africana de Ruspe, Fábio Cláudio Giordano Fulgêncio, mais conhecido como Fulgêncio de Ruspe (468-533), o qual defendeu ardorosamente a causa dos monges citas contra o semipelagianismo.

Fulgêncio, que era um excelente doutrinador e um admirador das obras de Agostinho, aderindo a praticamente 100% do pensamento deste sobre a mecânica da Salvação (daí seu apelido *Augustinus Abbreviatus*), empenhou-se seriamente no assunto, escrevendo sete tomos contra o ensino semipelagiano do falecido Fausto de Riez. Essa obra, que receberia o título de *Contra Fausto*, se encontra perdida até hoje. Entretanto, permaneceram obras menores, sermões e cartas de sua lavra. Entre as obras que sobreviveram está *Sobre a verdadeira predestinação e a graça de Deus*, em três volumes, onde Fulgêncio defende a doutrina do pecado original nos moldes agostinianos e a precedência da graça. Mas, não só isso. Ele vai mais além, evocando a contraditória predestinação assimétrica (predestinação incondicional à salvação, com os perdidos deixados à própria sorte) e as afirmações de que "não há salvação fora da igreja" e a graça "não é dada a todos os homens". O teólogo africano enfatizaria ainda que "todos os pagãos e hereges são infalivelmente condenados".[7]

Os esforços de Fulgêncio, que já era tido em grande estima naqueles dias pela defesa da Doutrina da Trindade contra os arianos e pela defesa da dupla natureza de Cristo contra a heresia monofisista, acabaram surtindo um efeito importante. A primeira reação a seus escritos veio da África. Em 520, o bispo africano Possessor, que estava exilado em Constantinopla, solicitou ao papa Hormisda (514-523) o seu julgamento pessoal sobre a doutrina da graça de Fausto de Riez. O bispo de Roma respondeu asseverando que "a doutrina que segue e mantém a igreja de Roma a respeito do livre-arbítrio e da graça de

Deus com certeza pode ser abundantemente conhecida por vários livros do bem-aventurado Agostinho e de modo insuperável em Hilário e Próspero; todavia, também na biblioteca eclesiástica estão contidos capítulos explícitos que, se aí faltarem e os achardes necessários, enviaremos, se bem que quem considera diligentemente as palavras do apóstolo reconhece com evidência qual doutrina deva seguir".[8]

Notemos que, segundo Hormisda, a crença da igreja de Roma em relação a esse assunto se encontrava resumida em uma obra na biblioteca daquela igreja que citava trechos de obras de Agostinho, mas se baseava principalmente nos escritos dos "insuperáveis Hilário e Próspero", os quais, como sabemos, terminaram adotando um semiagostinianismo, o qual se chocava com o cassianismo apenas por defender a depravação total e a precedência da graça. Antes de falecer, Hormisda reconheceu os erros doutrinários nos escritos de Fausto de Riez, mas não o declarou herege.

Outro resultado positivo foi a conversão do bispo Cesário (470-542), da cidade de Arles, à soteriologia agostiniana. Arles, lembremos, foi a cidade que realizou o sínodo que dera vitória aos semipelagianos em 473. Entretanto, antes disso, ela fora também a cidade do semiagostiniano Hilário. Cesário era originalmente um cassianista, tendo sido anteriormente monge em Lérins, uma das fortalezas do cassianismo. Como se não bastasse isso, ele também tinha Fausto de Riez em grande estima. Porém, ao que tudo indica, devido aos escritos de Fulgêncio, Cesário acabou tornando-se soteriologicamente um agostiniano – e se não rígido, quase isso. A não ser pela não-menção à irresistibilidade da graça em seus escritos e por alguns trechos onde aparentemente sugere a expiação ilimitada, Cesário de Arles passou a defender em tudo o mais a posição agostiniana.

Entretanto, a maior das vitórias da campanha dos citas e de Fulgêncio foi a capitulação dos próprios monges da Gália. Os maiores porta-vozes do cassianismo simplesmente terminariam concordando com os argumentos

bíblicos do teólogo africano sobre a precedência da graça, subscrevendo, ao final, a doutrina. No restante, porém, continuariam a defender o mesmo (expiação ilimitada, resistibilidade da graça, eleição condicional), o que significa dizer que, em termos de mecânica da Salvação, os monges da Gália adotariam o que posteriormente seria designado como arminianismo clássico.

O caminho para a vitória completa do semiagostinianismo, porém, não foi fácil. Quando ocorreu o Sínodo de Valência em 528, a posição pró-agostinianismo rígido do bispo Cesário de Arles, que esteve ausente ao conclave, foi severamente criticada. Aquele encontro foi presidido pelo bispo Juliano de Vienne (França) e contou majoritariamente com uma delegação de bispos cassianistas da Gália, razão pela qual a decisão de Valência foi totalmente pró-semipelagianismo. Cesário não pôde se fazer presente por estar enfermo, mas enviou emissários, entre eles bispos (como seu futuro biógrafo Cipriano de Toulon) e alguns diáconos e padres.

Em resposta a esse conclave, Cesário convocaria, no ano 529, o Sínodo de Orange, formado por 14 bispos e alguns leigos, o qual derrotaria de vez – pelo menos no campo da oficialidade – o semipelagianismo.

A decisão de Orange ganhou maior peso que a do Sínodo de Valência porque o papa Bonifácio II (530-532) ratificou as decisões daquele sínodo. Desde o Concílio de Cartago em 418, a chancela do bispo de Roma era considerada decisiva para aprovação definitiva do resultado de um concílio no Ocidente. Até aquele concílio histórico de 418 que condenou definitivamente Pelágio e Celéstio, muitas igrejas, como a própria igreja de Cartago, defendiam igualdade de posição entre a igreja de Roma e as demais. Dali em diante, porém, com o apelo dos bispos da igreja africana ao bispo da igreja de Roma, esta começaria a ganhar supremacia sobre as demais igrejas no Ocidente. Em contrapartida, as igrejas do Oriente não levariam a sério tal supremacia romana, de maneira que o cassianismo continuaria a reinar livremente ali. Ainda hoje, ele é a posição oficial da Igreja Ortodoxa em

relação à mecânica da Salvação. Inclusive, nem o termo “pecado original” é adotado pela maioria esmagadora dos teólogos orientais, que prefere o termo “pecado ancestral”.

Sobre a decisão de Orange, é importante frisar, como enfatiza Harry McSorley, que ela, claramente, tanto para “eruditos católicos como protestantes”, não representa “um total endosso aos ensinos antipelagianos [de Agostinho] do pecado, da graça, do livre-arbítrio e da predestinação”, mas “uma inconfundível e oficial aceitação pela igreja” de teses que “constituem um agostinianismo moderado”.[9]

A decisão de Orange “abandonou” as doutrinas “da vontade salvífica particular” e “da predestinação incondicionada” de Agostinho.[10] Em 25 cânones, esse sínodo propôs um agostinianismo moderado, que, como ressalta o teólogo calvinista Herman Bavinck (1854-1921), “aceitou a graça preveniente, mas decisivamente não adotou a graça irresistível e a predestinação particular” agostinianas.[11]

Pelo agostinianismo quase rígido de Cesário pré-Orange, a decisão daquele sínodo poderia ter sido mais agostiniana do que foi, mas isso acabou não sendo possível por duas razões: além de qualquer tentativa nessa direção potencialmente inviabilizar o consenso, posto que nem todos os participantes do Sínodo concordavam com uma posição rígida, a aprovação papal era imprescindível, de maneira que o sínodo teria que, antes de proclamar seu documento final, submeter seu conteúdo ao bispo de Roma, que não era defensor de um agostinianismo rígido. Sem a aprovação papal, a decisão do conclave não teria peso universal no Ocidente.

Logo, não deu outra: o documento original de Cesário, que tinha 19 capítulos “baseados largamente nas obras de Agostinho nas quais ele condenava o semipelagianismo”,[12] ao ser submetido à apreciação do papa Félix IV (526-530), foi radicalmente alterado. Este selecionou apenas “oito desses capítulos, configurando-os dentro de sua forma definitiva e

adicionando 16 teses extraídas da coleção agostiniana elaborada por Próspero de Aquitânia em Roma por volta do ano 450", isto é, durante a fase semiagostiniana de Próspero. Esses 24 cânones modificados e acrescentados por Félix IV "foram enviados de volta a Cesário, que modificou-os levemente, adicionando uma décima sétima tese dele mesmo (o cânon 10), sumarizando a doutrina em uma profissão de fé" elaborada por ele ao final.[13] Somente quando o documento chegou ao seu formato final, foi assinado pelos 14 bispos e oito leigos presentes ao conclave e, devido à morte de Felix IV nesse ínterim, ratificado pelo papa seguinte, Bonifácio II, por meio de uma carta a Cesário, datada de 25 de janeiro de 531.

Em suma, o Sínodo de Orange representou a perda tanto do semipelagianismo quanto do agostinianismo rígido, e também o início da separação cada vez mais inexorável entre a igreja oriental e a igreja ocidental, pois enquanto aquela se manteria semipelagiana, esta, com a decisão de Orange, se tornaria, definitivamente, pelo menos no campo oficial, semiagostiniana.

Em 587, o bispo de Constantinopla, João Jejunator, mais conhecido pelos ortodoxos como João IV (582-595), reivindicou, em um concílio que reuniu bispos do oriente, o título de "Patriarca Ecumênico", sob os protestos dos papas Pelágio II (579-590) e Gregório I (590-604). O referido concílio analisou acusações contra o bispo Gregório, de Antioquia, que foi absolvido ao final do conclave, voltando à sua sede episcopal. Entretanto, o papa Pelágio II não reconheceria esse concílio, anulando seus atos. Para piorar as relações, no Concílio de Roma, realizado em 595, o papa Gregório I, também conhecido como Gregório Magno, anularia duas condenações por heresia proferidas pelo bispo de Constantinopla: uma contra João, bispo de Calcedônia, acusado de seguir as antigas heresias de Marcião; e outra contra o bispo Atanásio, monge de Tamnata, na Licaônia, e seus colegas de monastério, acusados de "maniqueísmo". Segundo Gregório I, as acusações

falsas se deram porque os acusadores de Atanásio eram “pelagianos”.[14]

De acordo com o papa, o que o monge de Licaônia fizera apenas foi apontar heresias pelagianas seguidas por alguns, as quais se chocavam com as decisões do Sínodo de Éfeso em 431. Em resposta, os denunciados teriam usado uma versão falsificada das resoluções de Éfeso para evitarem qualquer acusação contra eles e ainda acusaram Atanásio falsamente de maniqueísmo. O papa desmascarou logo a farsa, pois a versão das resoluções do Sínodo de Éfeso usada no julgamento não batia com a cópia dessas resoluções que se encontravam em Roma. O que indignou mais ainda Gregório I é que Atanásio chegou a ser maltratado fisicamente em Constantinopla por causa dessa falsa acusação contra ele.[15]

Mecânica da Salvação na Alta Idade Média

Phillip Schaff destaca que, após o Sínodo de Orange, o já mencionado papa Gregório Magno, que antes fora monge e é considerado o último Pai da Igreja no Ocidente, “representou o sistema moderado agostiniano, com a *gratia praeveniens* [‘graça preveniente’], mas sem a *gratia irresistibilis* [‘graça irresistível’] e sem o particularíssimo *decretum absolutum* [‘decreto absoluto’]”.[16] Através dele, esse meio-termo agostiniano exerceu grande influência na teologia medieval, posto que Gregório foi a grande referência teológica em toda a Alta Idade Média, tendo se notabilizado por ter escrito mais obras teológicas que os pontífices que o antecederam,

Como papa, Gregório foi também um “grande administrador”, tendo “reorganizado o patrimônio da igreja e a assistência aos pobres, defendido a Itália, lutado contra a simonia [comércio do sagrado] e a imoralidade do clero, enviado missionários à Inglaterra e afirmado os direitos da primazia romana”. Ele também foi grande como “pastor”, “escrevendo e pregando” intensamente em seus dias. Como resultado, Gregório foi “lido, copiado e meditado durante toda a Idade Média, que encontrou nele seu mestre

espiritual”.[17] Não por acaso, Gregório é considerado, ainda hoje, um dos quatro maiores Pais da Igreja Latina, ao lado de Ambrósio, Jerônimo e Agostinho.

Outra grande referência teológica na Alta Idade Média foi o teólogo romano Severino Boécio (480-525), um dos últimos Pais da Igreja Latina e que foi bastante reverenciado em seus dias como mártir. Considerado o primeiro mestre escolástico, Boécio defendeu eloquentemente a predestinação com base na presciência divina em sua obra *A Consolação da Filosofia*. Também no mesmo período, vemos Primásio (500?-565), bispo de Hadrumeto, defendendo tanto a precedência da graça quanto a graça universal, afirmando, entre outras coisas, que “por todos os homens o sangue de Cristo foi, de fato, derramado”, apesar de ser “benéfico apenas para aqueles que crêem nele”.[18]

A posição de Gregório Magno, Boécio e Primásio, que nada mais era do que a de Orange, foi a posição oficial da igreja durante a Idade Média inteira e o início da Era Moderna, mais precisamente até o Concílio de Trento, ocorrido logo após a Reforma Protestante e em reação a ela. Em Trento, essa posição não seria negada, mas receberia alguns acréscimos equivocados que visavam a combater algumas afirmações soteriológicas protestantes. Isso não significa dizer, porém, que durante toda a Idade Média todos esposaram a posição de Orange. Uma coisa é a posição oficial, outra coisa é a posição que cada pessoa toma particularmente, a qual nem sempre se coaduna com a posição oficial. No geral, porém, podemos dizer que, durante toda a Alta Idade Média, com variação só de ênfase, a posição de Orange foi seguida. Muitos são os exemplos.

Flávio Cassiodoro (485-585) esposará um agostinianismo moderado, mas que eventualmente flerta com o agostinianismo rígido. Cassiodoro chegará a dizer, por exemplo, que a humanidade se assemelha a “peixes em uma bacia de água, sentindo-se livres”, mas sem saber “do maior controle que paira sobre eles”.[19] Já o monge britânico beneditino Beda, o Venerável (672-735),

encarnou mais fielmente ainda a linha soteriológica esposada por Gregório Magno. Ele "segue Agostinho na visão da graça como a fonte de tudo o que é bom no homem em termos de desejo, pensamento, palavras e atos" (graça preveniente), mas, para Beda, "o funcionamento da graça não é um processo meramente passivo; ela depende da cooperação de cada indivíduo", de maneira que "nós podemos abusar da graça dada" (graça resistível).[20] Em suma, "ao dizer que a graça [preveniente] capacita os seres humanos para cooperar com – ou rejeitar a – oferta de Deus da graça ulterior, Beda revela ter uma perspectiva mais gregoriana do que agostiniana".[21]

Apesar de ser oriental e semipelagiano, João Damasceno (676-749) pode ser citado aqui também como exemplo da visão da mecânica da Salvação preponderante nessa época no Ocidente, já que seus escritos foram bastante estudados e citados pelos estudiosos cristãos tanto do Oriente como do Ocidente na Alta e na Baixa Idade Média. Muito do seu pensamento era aceito pelos teólogos cristãos medievais ocidentais desse período, com destaque para o conceito das duas vontades de Deus: a ativa e a permissiva.

Em sua obra *Exata Exposição da Fé Ortodoxa*, especialmente no Livro II (mas com alguma coisa também no Livro I), Damasceno afirma que a providência de Deus é "a vontade do Deus Criador pela qual todas as coisas recebem orientação adequada até o final"; que devido à harmonia entre "a vontade de Deus" e "sua sabedoria", "todas as coisas que estão sujeitas à providência acontecem da melhor maneira e da forma mais condizente com Deus, de maneira que não poderiam acontecer de uma forma melhor"; que "a vontade de Deus não pode ser frustrada"; que "a bondade de sua vontade implica que Ele providencia para suas criaturas as melhores formas"; que "devemos receber, cheios de gratidão, todas as obras da providência como sábias e boas"; e que "nem todos os eventos" devem ser "celebrados como obras da providência" e "nem todos os pensamentos, ações e eventos que surgem de nosso livre-arbítrio pertencem à providência".[22]

Damasceno declara ainda que “entre os eventos que pertencem à providência”, há “aqueles que ocorrem devido a um ato direto da providência” e outros que “ocorrem unicamente pela permissão” da providência; que “a providência divina causa apenas aqueles eventos que são claramente bons”; que “Deus apenas permite eventos maus, tais como o sofrimento dos justos, contudo Deus o faz extraindo o bem do mal”; que “Deus, de acordo com seu pré-conhecimento, justamente coopera com aqueles que, em boa consciência, escolhem o bem”; que “para que possamos realizar más ações, Deus nos abandona” em nossas escolhas, sendo algumas pessoas abandonadas “temporariamente”, para seu próprio “bem”, “visando à correção”, enquanto outras pessoas são “abandonadas para sua perdição”; que “Deus tem feito tudo para a salvação do homem”, mas se ele se mostrar “incorrigível”, Deus lhe dará a “absoluta perdição, como ocorreu com Judas”; e que “Deus pré-conhece todas as coisas”, mas “Ele não predestina todas elas”.[23]

O monge beneditino de origem irlandesa Esmaragdo (760-840), da Abadia de São Miguel, na França, um grande homilista e secretário eventual dos imperadores Carlos Magno e Luís, o Piedoso, em um comentário datado do ano 820 sobre os Evangelhos e as Epístolas (*Collectiones in epistolas et evangelica or expositio comitis*), defenderá a precedência da graça, a expiação universal e a predestinação condicional. Na referida obra, comentando o capítulo 8 da Epístola aos Romanos, declara Emaragdo:

> ‘Aqueles que são chamados segundo seu propósito’ (Rm 8.28), isto é, de acordo com o que Ele propôs, de salvar aqueles que Ele pré-conhecia que creriam, não através das obras da lei, não pelos sacrifícios da lei, mas somente pela fé e o derramamento do seu sangue. [...] Porque aqueles que Ele pré-conheceu, Ele também predestinou. [...] Porque aqueles que Ele previu que seriam conformados com Cristo em vida, Ele deseja que sejam conformados em glória. [...] E aqueles que Ele predestinou, Ele também chamou. Não pensemos que a predestinação compele o relutante. Ao contrário, pelo chamado ele reúne o disposto, não o relutante. [...] Ele, que também não poupou seu próprio Filho,

mas O deu por todos.

Vão na mesma linha de Esmaragdo o monge franco beneditino Ambrósio Autperto (730-784), o monge beneditino anglo-saxão e grande educador medieval Alcuíno de York (735-804), o bispo Agobardo de Lião (769-840) e o teólogo e filósofo irlandês Sedúlio Escoto (800?-860), sendo que este último cometeu alguns deslizes semipelagianos.

Entretanto, o papa Adriano I (772-795), em carta ao bispo Egila de Elvira (Granada, Espanha), datada de 782 e intitulada *Audientes Ortodoxam*, fala de alguns ensinos que o preocupavam em seus dias e que estavam grassando entre alguns cristãos na Espanha. Dentre eles, estavam o combate à Páscoa e ao celibato dos clérigos; a crença de alguns de que Deus já predestinara tudo, então não era preciso se preocupar em viver uma vida de retidão (agostinianismo rígido de linha fatalista); e a crença, esposada por outros, de que não precisamos pedir graça a Deus, pois cair ou não em tentação estaria totalmente sob o poder do nosso livre-arbítrio (pelagianismo).

Egila fora designado pelo papa para analisar a situação e, depois de comunicar sua impressão pessoal, levar o parecer papal. No caso das heresias fatalista e pelagiana, elas estariam sendo esposadas, respectivamente, pelo herege adocionista Elipando (717-808), bispo de Toledo, e seu adversário Megistus, acusado também de sabelianismo. Porém, ao que tudo indica, Megistus teve suas posições exageradas por Elipando, que chegou a dizer também que Megistus teria afirmado que o Pai encarnara em Davi, o Filho em Jesus e o Espírito Santo no apóstolo Paulo (sic)!

Muito provavelmente, Megistus era apenas um herege semipelagiano de índole sectária e fanática que teria se colocado em oposição à doutrina adocionista de Elipando, que, por sua vez, também adotava um agostinianismo rígido em sua visão da mecânica da Salvação. Nesse confronto, Egila chegou por um momento a ficar do lado de Megistus. O

resultado, porém, foi Megistus sendo condenado em um concílio conduzido por Elipando em 782. Em contrapartida, nos concílios de Frankfurt, em 795, e de Aachen, em 799, cujas decisões foram aprovadas respectivamente pelos papas Adriano I e Leão III, Elipando foi condenado pela heresia adocionista. O célebre Alcuíno de York (735-804), grande educador da Idade Média, rebateu pessoalmente os argumentos adocionistas de Elipando no Concílio de Aachen.

Na referida missiva a Egila sobre a situação na Espanha, ao argumentar tanto contra o agostinianismo rígido quanto contra o semipelagianismo denunciados, Adriano I recorre a um trecho de uma antiga carta de Fulgêncio de Ruspe ao presbítero Eugípio.[24] Só que, curiosamente, ao citar Fulgêncio, ele aparenta sugerir que o teólogo africano refere-se à predestinação (claramente só para Salvação) como se dando com base na presciência, olvidando, ignorando ou propositadamente omitindo que Fulgêncio havia escrito mais de 250 anos atrás defendendo claramente que a predestinação não se dava com base na presciência divina.

Na verdade, Adriano I estava apenas repetindo em seus dias o entendimento oficial sobre a questão da predestinação, só que confundindo-a com a posição de Fulgêncio. Décadas depois dessa carta, o entendimento oficial seria enfatizado contundentemente nos concílios realizados nas cidades de Kiersy e Valência, que combateu o agostinianismo rígido em seus dias, asseverando a posição de que a predestinação divina, além de se dar só em relação aos salvos, se dá com base na presciência divina.

De forma geral, durante toda a Alta Idade Média pós-Orange (ou seja, do início do sexto século ao início do século onze), o que se vê é a posição de Orange reinando no campo oficial, mas a maioria, no dia-a-dia, aparentemente seguindo uma posição semipelagiana, com alguns casos isolados ali e acolá de pelagianismo e de agostinianismo rígido. No primeiro caso, temos, por exemplo, a obra pelagiana *Confessio fidei*, do Pseudo-

Alcuíno; e os *Libri Carolinin*, que circularam na corte de Carlos Magno e continham trechos de escritos de Pelágio. Ambas obras são do oitavo século. E no último caso, temos três nomes: Isidoro de Sevilha (560-636), que exaltava Agostinho acima de todos os Pais da Igreja; o já mencionado herege Elipando de Toledo (717-808); e o monge beneditino alemão Gottschalk de Orbais (804-869), sobre o qual falaremos daqui a pouco, ao tratarmos dos já mencionados Concílios de Kiersy e Valência. Esses três nomes são as únicas exceções, em toda Alta Idade Média pós-Orange, de agostinianismo rígido.

Como assevera Schaff, a Igreja Latina medieval "manteve uma reverência tradicional em relação a Agostinho", mas "nunca comprometeu-se com seu esquema da predestinação", a não ser alguns "defensores individuais", casos isolados, como o já aludido Isidoro de Sevilha, "que ensinou uma predestinação dupla, uma dos eleitos para a vida eterna e uma dos réprobos para a morte eterna,"[25] além de Elipando e Gottschalk. Aliás, o monge alemão talvez tenha sido, em todos os mil anos pós-morte de Agostinho, o seu mais exaltado seguidor.

Gottschalk e os Concílios de Kiersy e Valência

Gottschalk foi um homem revoltado desde cedo. Tudo começou quando, contra a sua vontade, ele foi entregue a um mosteiro por seus pais, ainda na infância, para se dedicar à vida monástica. Seu treinamento se deu no mosteiro beneditino de Fulda. Ali, ele conheceu o jovem monge Lupo, que seria depois abade de Ferrières. Tornaram-se amigos. Mas, a estada de Gottschalk ali duraria pouco tempo. Ele nunca fora feliz naquele lugar. Então, alegando ter sido constrangido pelo abade de Fulda, Rábano Mauro, obteve no Concílio de Mogúncia, em 829, sua liberdade, mas não da forma que queria. A pedido de Rábano, o imperador Luís I, o Piedoso (778-840), determinou que Gottschalk fosse para o mosteiro de Corbie. Ele estava com 25 anos. Naquele lugar, também ficaria pouco tempo, mas o suficiente para

fazer amizade com o monge Ratramnus. Seu próximo destino seria o monastério de Orbais.

Foi em Orbais que Gottschalk começou a ler sozinho as obras de Agostinho, apaixonando-se por sua soteriologia. E foi pelos escritos de Isidoro de Sevilha que acabou adotando a predestinação incondicional dupla, conhecida também como *gemina praedestinatio*. Começou, então, a pregar essa doutrina, mas teve seu ensino, obviamente, rejeitado. Retirou-se, então, para a região de Reims, onde foi ordenado padre pelo bispo rural Rigbold, sem o conhecimento do arcebispo de Reims. Dali, foi para a Itália, onde voltou a pregar seu agostinianismo rígido. Por influência de Rábano Mauro, que por essa época já era bispo de Mainz, Gottschalk foi expulso da Itália. Peregrinou por várias cidades até se instalar na Croácia. Porém, em 848, Gottschalk partiu para o contra-ataque, apresentando-se em Mainz para proclamar sua profissão de fé agostiniana rígida e refutar os ataques de Rábano à sua heresia, expressos na carta que este enviara aos bispos italianos.

A reação foi muito dura, numa contundente amostra de como esse tipo de ensino era rejeitado naquela época. Além de condenado por heresia no Concílio de Mogúncia em 848, Gottschalk foi lamentavelmente surrado e proibido de pisar no território do imperador carolíngeo Luís, o Germânico, cujas terras compreendiam um terço da Europa na época. Remetido aos cuidados do arcebispo de Reims, que chamava-se Incmaro, ele foi enviado por este de volta ao mosteiro de Orbais.

Conhecido pelos seus adversários por ter um caráter indisciplinado e agressivo, Gottschalk não parou. Ele tentou ganhar para sua causa a simpatia dos cristãos daquele território onde estava, governado por Carlos, o Calvo, que era outro dos três territórios carolíngeos da época. Porém, foi condenado no Concílio de Kiersy, em 849, pelas mesmas heresias, sendo que desta vez com uma condenação ainda pior: além de ser removido do seu sacerdócio, Gottschalk foi chicoteado, obrigado a jogar ele mesmo no fogo seus escritos e

trancafiado no mosteiro de Hautvillers.

Depois de apelar a amigos para que o ajudassem, Gottschalk viu quatro deles escreverem em favor de seus ensinos: Lupo (805-862), abade de Ferrières; Prudêncio (800?-861), bispo de Troyes; Florus (810-860), diácono de Lyon, que se baseou em trechos da hoje perdida obra *Contra Fausto* de Fulgêncio de Ruspe; e Ratramnus (810?-870), monge de Corbie. Entretanto, seus escritos foram logo combatidos por Rábano Mauro (780-856), abade de Fulda; bispo Incmaro de Reims (806-882), que escreveu em resposta a obra *Sobre a Predestinação e o Livre-Arbítrio*; Pardulo (800?-856), bispo de Laon; e João Escoto Erígena (810-870), dentre outros. Amulo, bispo de Lyon (800?-852), que também não concordava com o ensino de Gottschalk, tentou mais contemporizar a situação.

Ao final, venceu "a posição ortodoxa carolíngea", que era "uma herança de Alcuíno [de York]", fiel seguidor dos escritos de Gregório Magno. Sua doutrina foi "ensinada pelos pupilos deste honrado mestre, dentre eles Rábano Mauro",[26] um dos principais oponentes de Gottschalk e que fora aluno de Alcuíno em Tours. Lembrando que Alcuíno ensinava, como Gregório I e o Sínodo de Orange, a doutrina da graça preveniente, como pode ser visto, por exemplo, em seu comentário à passagem de João 6 exarada em sua obra *Comentário ao Santo Evangelho de João*: "A graça de Deus vai à frente. Sobre isso, devemos dizer como o salmista: sua misericórdia me precederá (Sl 59.10). E ainda: sua misericórdia seguir-me-á (Sl 23.6). Ela nos precederá, então poderemos escolher; ela nos seguirá, então poderemos fazer (Fp 2.13)".

Apesar da persistência de Gottschalk e seus amigos, seu ensino foi condenado de forma avassaladora nos Concílios de Kiersy, em 853; de Valência, em 855; de Langres, em 859; de Savonnières, também em 859; e de Toussy, em 860. Todos esses concílios corroboraram o Sínodo de Orange, reprovaram a predestinação dupla agostiniana e asseveraram que a

predestinação se dá pela presciência divina.

O Concílio de Valência afirma: “Como o Sínodo de Orange, nós lançamos o anátema a todos os que disserem que alguns homens são predestinados para o mal pelo poder de Deus”. E ainda, para que não haja dúvida: “Fielmente sustentamos que Deus sabe de antemão e eternamente conhecia tanto o bem que os bons haveriam de fazer quanto os males que os maus haveriam de cometer, pois temos a Palavra da Escritura que diz: ‘Deus eterno, que é conhecedor do escondido e tudo sabes antes que aconteça’. [...] Não cremos que a presciência de Deus a ninguém impõe a necessidade de ser mau, como se não pudesse ser outra coisa, se não que este há de ser por sua própria vontade o que Deus, que sabe de tudo antes que tudo suceda, previu por sua onipotente e incomunicável majestade. [...] E não cremos que ninguém será condenado por juízo prévio, se não por merecimento de sua própria iniquidade, nem que os maus se perderam porque não puderam ser bons, mas porque não quiseram ser bons e por sua culpa permaneceram na massa de condenação pela culpa original e pela atual”.

O Concílio de Kiersy, corroborado pelo de Valência, assevera: “O homem, ao fazer um mau uso do seu livre-arbítrio, pecou e caiu; daí vem esta massa de perdição do gênero humano inteiro. Deus justo e bom escolheu nessa massa, pela sua presciência, aqueles que por sua graça predestinou à vida, e ele os há predestinado para a vida eterna. [...] E assim dizemos que há apenas uma predestinação de Deus, que pertence ao dom ou graça ou retribuição da justiça. A liberdade da vontade, a perdemos no primeiro homem, e a recuperamos por Cristo Nosso Senhor, e temos livre-arbítrio para o bem, prevenido e ajudado pela graça”.

Qualquer arminiano subscreveria totalmente as afirmações doutrinárias desses concílios medievais no que diz respeito ao seu entendimento da mecânica da Salvação.

Notas

(1) LOHSE, Bernhard, *A Fé Cristã Através dos Séculos*, 1972, Sinodal, p. 134.

(2) VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, II, 3.

(3) In: *Autores citados na Suma Teológica – I Seção da II Parte*, in AQUINO, *Suma Teológica IV*, Loyola, 2005, p. 23

(4) YOUNG, F.; EDWARDS, M.; e PARVIS, P. (editores); *Studia Patristica – papers presented at the Fourtheenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*, volume XLIII, *Augustine and Other Latin Writes*, PEETERS, 2006, p. 493 e seguintes; e *A Predestinação dos Santos – Introdução*, in: AGOSTINHO, *A Graça (II)*, Coleção Patrística, volume 13, 2014, Paulus.

(5) *L'Historie du Pelagianisme, à Avignon*, 1763, volume 2, capítulo 7, p. 53, in: BUTLER, Alban, *The Lives of the Fathers, Martyrs, and Other Principal Saints*, 1866, Dublin: James Duffy, Volume V, verbete "Saint Hilary, Bishop and Confessor. May 5".

(6) DENZINGER, Heinrich; HÜNERMAN, Peter; *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Moral*, Loyola e Paulinas (coedição), 2007, pp. 123 e 124.

(7) CHAPMAN, John, *Catholic Encyclopedia*, volume 6, 1909, Nova York, Robert Appleton Company, verbete "St. Fulgentius". Esse verbete pode ser acessado pelo link goo.gl/2ZzXFK

(8) DENZINGER e HÜNERMAN, Ibid., p. 138.

(9) MCSORLEY, Harry J., *Luther: Right or Wrong? – An Ecumenical-theological Study of Luther's Major Work, The Bondage of the Will*, 1969, Newman Press (Nova York) e Augsburg Publishing House (Minnesota), p. 121.

(10) MONDONI, Danilo, *História da Igreja na Antiguidade*, 2006, Loyola, p. 169; e LENZENWEGER, Josef; STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B.; AMON, Karl; ZINHOBLER, Rudolf, *História da Igreja Católica*, 2006, Loyola, p. 95.

(11) BAVINCK, Herman, *Reformed Dogmatics: Abridged in One Volume*, editor John Bolt, 2011, Baker Academic, parágrafo 44 do capítulo 2 do Prolegômenos.

(12) MCSORLEY, Ibid. p. 118.

(13) MCSORLEY, Ibid., p. 118.

(14) CASTAÑEDA, Epifanio Diaz Iglesias (tradutor), *Historia General de La Iglesia*,

tomo II, 1852, Imprenta de Ancos, Madrid, p. 159.

(15) CASTAÑEDA, Ibid., p. 160.

(16) SCHAFF, Phillip, *History of the Christian Church*, volume III (*Nicene and Post-Nicene Christianity. A.D. 311-600*), 1997, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, p. 749 (Ou: capítulo 9, seção 160).

(17) In: *Autores e Obras Citadas na Suma Teológica*, p. 19, in: AQUINO, Tomás, *Suma Teológica*, volume 2, 2002, Editora Loyola.

(18) DOUTY, Norman F., *Did Christ Die Only for the Elect?*, 1998, Wipf and Stock Publishers, p. 139.

(19) O'DONNELL, James J., *The Ruin of the Roman Empire*, 2009, Profile Books, p. 275.

(20) KLEIST, Aaron J., *Striving with Grace: Views of Free Will in Anglo-Saxon England*, 2008, University of Toronto Press, p. 61.

(21) KLEIST, Ibid., p. 61.

(22) LEVERING, Matthew, *Predestination – Biblical and Theological Paths*, 2011, Oxford University Press, pp. 60 e 61.

(23) LEVERING, Ibid., pp. 61 e 62.

(24) O referido trecho da carta de Adriano I diz: "Ora, a respeito do que outros dentre eles dizem, de que a predestinação para vida ou para a morte está no poder de Deus e não no nosso, e, portanto, 'Que adianta esforçar-se para viver, se isso está em poder de Deus?'; e do que outros ainda, por sua vez, dizem, de que 'Que adianta rezar a Deus para não sermos vencidos pela tentação, se isso, pelo livre-arbítrio, está sob nosso poder?': realmente, eles não podem apresentar ou receber alguma razão, pois ignoram os escritos do bem-aventurado bispo Fulgêncio ao presbítero Eugípio, dirigidos contra os discursos de um pelagiano: 'Deus preparou na eternidade de sua imutabilidade obras de misericórdia e de justiça (...); preparou, portanto, méritos para os homens a serem justificados; preparou para os mesmos, para sua glorificação, também prêmios; para os maus, porém, não preparou vontades más ou más obras, mas lhes preparou suplícios justos e eternos. Tal é a eterna predestinação das futuras obras de Deus que, como sabemos, pela doutrina apostólica sempre nos foi ensinado, e que assim confiantemente pregamos'" (DEZINGER e HÜNERMAN, Ibid., p. 217).

(25) SCHAFF, Ibid. p. 749.

(26) WALLACE-HADRILL, John Michael, *The Frankish Church*, 1983, Oxford:

Clarendon, p. 365.

4

A mecânica da Salvação na Baixa Idade Média

Lamentavelmente, como frisa McSorley, “do décimo século até metade do século dezesseis”, a autoridade do Sínodo de Orange – e com ela a dos Concílios de Kiersy e Valência – foi caindo,[1] sendo ressuscitada somente a partir do Concílio de Trento e, mesmo assim, escoltada por algumas observações equivocados elaboradas em reação à Reforma Protestante. Como consequência desse declínio da autoridade de Orange, o que temos, do início da Baixa Idade Média até o início da Era Moderna, é um período de forte tendência semipelagiana e pelagiana dentro da Igreja Católica, acompanhada pelo avanço dos casos de simonia (comércio do sagrado) e também de nicolaísmo (frouxidão moral), sendo essa imoralidade “compensada” artificialmente pela prática maquinal de obras e penitências, as quais, nessa época, já começavam a envolver mais intensamente ainda as práticas idolátricas. O clímax se daria no início do século 16, por ocasião da campanha de indulgências em prol da construção da Basílica de São Pedro. Foi um momento em que a simonia e o nicolaísmo se beijaram formidavelmente.

Diante desse contexto, houve reações contrárias de vários tipos, dentre elas algumas que desembocaram em uma pregação soteriológica agostiniana rígida. Mesmo assim, eram, pelo menos inicialmente, casos isolados.

Somente em um segundo momento essa reação do tipo agostiniana vai ganhar realmente um grande número de seguidores, mas isso já às portas da Era Moderna.

As duas fases distintas de agostinianismo rígido reacionário no final da Idade Média

Em outras palavras, é preciso distinguir duas fases dentro da reação agostiniana rígida que se dá no final da Idade Média e início da Era Moderna. A primeira fase é caracterizada por casos isolados, por esposar um agostinianismo mais ou menos rígido e por não conseguir uma adesão em grande escala. Essa primeira fase conta com seis nomes, os quais são Pedro Lombardo (1100-1160), Alexandre de Hales (1185-1245), Alberto Magno (1200-1280), Tomás de Aquino (1225-1274), Thomas Bradwardine (1290-1349) e Gregório de Rimini (1300-1358).

Já a segunda fase, que é influenciada diretamente pelos escritos dos últimos nomes da primeira fase – Bradwardine e Gregório de Rimini –, tem muito mais seguidores. Ela tem como catalisadores os pré-reformadores John Wycliffe (1328-1384), John Huss (1369-1415), Jerônimo de Praga (1379-1416) e John Wessel Goesport (1420-1489), e o reformador Martin Lutero (1483-1546), os quais atraem multidões para o seu pensamento, o que não se vê na primeira fase. Ademais, enquanto a primeira fase é marcada por um agostinianismo rígido relutante, com algumas discrepâncias importantes em relação à mecânica da Salvação de Agostinho, o segundo momento, com Wycliffe, Huss, Jerônimo, Wessel e o Lutero jovem, é muito mais fiel a Agostinho. Aliás, o Lutero jovem foi até mais radical do que o próprio Agostinho velho, enquanto o Lutero velho será mais suave do que este.

Antes, porém, de a primeira onda reacionária de linha agostiniana acontecer, devemos citar ainda grandes nomes do início da Baixa Idade Média que representavam, cada um a seu modo, com diferenças apenas de

ênfase, a posição equilibrada de Orange: Anselmo de Cantuária (1033-1109), William de Champeaux (1070-1121), Hervé de Deols (1080-1150), Bernardo de Claraval (1090-1153) e Honório de Autun (1080-1154).

Os principais nomes entre os agostinianos moderados da Baixa Idade Média

Anselmo foi monge beneditino e prior da Abadia de Bec, na França, de 1078 a 1093, ano em que deixou Bec para assumir o bispado de Cantuária. Ele escreveu a obra *Sobre a Liberdade do Arbítrio* a pedido dos monges do mosteiro de Bec, que haviam lido sobre a disputa do monge beneditino Gottschalk com o monge beneditino Rábano Mauro. Ao que parece, havia monges em Bec que, depois de estudar aquele debate, estavam divididos entre a posição de Rábano e a de Gottschalk. O objetivo da obra de Anselmo era justamente clarificar a harmonia entre as realidades da graça e do livre-arbítrio, justificando as posições semiagostinianas de Kiersy, Valência e Orange. Anos depois, em 1107 (dois anos antes de falecer), ele ainda escreverá *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* ("Sobre a concordância da presciência, da predestinação e da graça de Deus com o livre-arbítrio").

Como resume bem o teólogo e historiador italiano Guido Stucco, o prior de Bec se mostrou claramente um agostiniano moderado. Stucco ressalta que, em seus escritos, Anselmo "prestava homenagem à teologia de Agostinho, mas se afastava dela em várias ocasiões importantes". Aliás, como lembra Brian Daves, Anselmo chegou a se afastar tanto do pensamento do bispo de Hipona em determinados pontos que, "quando ele enviou uma cópia de sua obra *Monólogo* [1076] a Lanfranco" (1010-1089), bispo de Cantuária que o antecedera como prior da abadia de Bec (e que seria sucedido no bispado de Cantuária pelo próprio Anselmo), "recebeu uma réplica" deste "lamentando porque ele [Anselmo] já não mais reconhecia a autoridade de Agostinho".[2]

No que diz respeito à mecânica da Salvação, Ambrósio defendeu que a expiação era universal, isto é, em favor de toda a humanidade e suficiente para a expiação do pecado de toda a humanidade, conquanto fosse eficiente apenas para aqueles que, crendo em Cristo, viessem a formar a Igreja. Dizia ele que "embora Cristo tenha sofrido *por todos*, Ele sofreu de forma particular por nós, pela Igreja".[3] Em seu clássico *Porque Deus Se Fez Homem*, capítulo II, seção XVIII, escreve ele que "a vida deste homem [Jesus] foi tão excelente e tão gloriosa a ponto de proporcionar ampla satisfação pelos pecados do mundo inteiro, e até mesmo infinitamente mais".

Stucco ressalta que Anselmo defendia que "a justiça, que é a retidão da vontade (desde que a nossa fé, sem justiça e misericórdia, seria uma fé morta), pode coexistir com a liberdade da vontade, mesmo diante do fato de que 'nenhuma criatura pode alcançar a retidão da vontade, exceto pela graça'" – ou seja, o bispo de Cantuária defendia tanto a precedência da graça quanto a realidade do livre-arbítrio. Não obstante Anselmo afirmar que "Deus não dá a graça a todos", Stucco frisa que ele se opunha à "noção agostiniana de graça irresistível ou de *delectatio victrix* ['deleitar-se na vitória'] da graça", defendendo "meramente a existência de um *auxilia* ['ajuda'] empregada pela graça divina, auxiliando o livre-arbítrio da pessoa 'quer mitigando ou totalmente removendo o poder da tentação que assalta o livre-arbítrio, ou aumentando o seu amor à retidão'.[4] Em Anselmo, a graça pode ser resistida.

Como destaca Stucco, "nesta visão e em sua analogia do semeador e da semente", Anselmo abraça a visão sinergista da "graça como *auxilium sine quo non*", afirmando ainda, como qualquer arminiano, que "Deus faz com que cada semente cresça". Lembrando que o conceito oposto ao de graça como *auxilium sine quo non* é o de graça como *auxilium quo*, que é totalmente monergista, tendo sido usado pela primeira vez por Agostinho velho em sua obra *Sobre Repreensão e Graça*. Uma curiosidade sobre este

termo é que o teólogo católico Cornelius Jansenius (1585-1638), um agostiniano rígido, foi o primeiro a chamar a graça *auxilium quo* de “graça eficaz”. Voltando a Anselmo, ele dizia que quanto àqueles alcançados pela graça e batizados, mas que depois “voltam suas costas para Deus”, agindo como os não cristãos, “permanecendo em pecado”, eles é que “escolhem alegremente fazer isso, não contra as suas vontades, mas pelo pleno consentimento delas”, de maneira que Deus não concede-lhes mais “a sua graça”.[5]

Stucco sublinha ainda que Anselmo “rejeita a ideia da determinação divina e sua implicação, ou seja, a graça irresistível, preferindo, invés disso, focar no conceito de ‘graça suficiente’ e na habilidade humana de rejeitar a graça”; e que, “segundo Anselmo, Deus não compele a vontade humana, seja forçando-a ou resistindo às suas inclinações (*non enim ea deus facit voluntatem cogendo aut voluntati resistendo*)”. Ele lembra ainda que, ao desenvolver “a analogia de um mendigo nu que recebe roupas de um generoso doador”, Anselmo frisa que “apesar de o mendigo não ter poder ou meios de providenciar suas próprias roupas, ele ainda tem a liberdade de escolher vestir ou não as roupas doadas”. Ademais, “Anselmo rejeita a ideia de que Deus retira sua graça de uma pessoa por causa de Seu pré-conhecimento dos pecados dessa pessoa, o que, como resultado, fará essa pessoa inevitável ou necessariamente pecar”. Enfim, o bispo de Cantuária “abandona a visão [determinista] compatibilista de Agostinho e abraça uma visão libertária de liberdade”.[6]

Aos interessados, uma boa obra para se aprofundar na visão libertária de Anselmo é *Freedom and Self-Creation: Anselmian Libertarianism*, da professora Katherin A. Rogers.

Bernardo de Claraval (1090-1153) é outro exemplo de agostinianismo moderado dentro do espírito de Orange. A única diferença é que, em reação ao pelagianismo de seu amigo Pedro Abelardo (1079-1142),[7] Bernardo

acabou, em certos momentos, se aproximando mais de Agostinho do que os demais semiagostinianos de seus dias. Mas, mesmo nesses momentos, ele conseguiu manter ainda uma "distância de segurança" do agostinianismo rígido, posto que nunca pregou a dupla predestinação e nem a expiação limitada, e sempre defendeu de forma enfática a cooperação do livre-arbítrio na obra da salvação.

No espírito de Orange, Kiersy e Valência, Bernardo afirmava enfaticamente que a graça precede a conversão, sendo uma de suas principais frases nesse sentido a famosa sentença do primeiro capítulo de seu tratado *Sobre o Amor de Deus*, de que "a causa de amarmos a Deus é Deus; [...] é Ele que dá a ocasião, que cria a afeição e que consuma o desejo".

Em seu *Tractatus degratia et libero arbitrio* ("Tratado da Graça e do Livre-Arbítrio"), ao falar sobre o livre-arbítrio, Bernardo declara que, "em certa maneira, a criatura racional pode agir com pleno direito, na medida em que somente por vontade própria se torne mal e receba castigo com justiça, ou permaneça bondosa e com justiça alcance salvação", mas isso não significa dizer que "sua própria vontade lhe basta para alcançar" a salvação, mas que, "sem sua vontade, não poderia alcançá-la de nenhuma maneira", porque "certamente ninguém alcança a salvação sem desejá-la". Como frisa Bernardo, quando "lemos no evangelho que 'ninguém vem a mim, salvo o que meu Pai mo traga' (Jo 6.44)" ou "Força-os a entrar" (Lc 14.23), isso não significa que Deus não deseja que toda a humanidade seja salva, pois "o benigno Pai quer que todos os homens se salvem (1Tm 2.4)"; isso apenas quer dizer que "quando [Deus] atemoriza e golpeia, o que [Ele] pretende é que desejem salvar-se por sua própria vontade e não salvá-los de maneira obrigatória". Segundo Bernardo, "sejam quantos sejam todos aqueles ao que o benigno Pai [...] parece obrigar ou trazer a salvação", Ele "só considerará digno de salvação aqueles dos quais sabe que a desejam por sua própria vontade".[8] Em suma, Bernardo enfaticamente salvaguardava o livre-arbítrio.

Sublinhava Bernardo ainda que quando Deus, por meio do atemorizar e golpear, “muda a vontade do malvado para que faça o bem, Ele não suprime sua liberdade”, mas apenas “move sua fidelidade”, de modo que “o cego é trazido, porém ele também o quer, da mesma forma como São Paulo foi conduzido pela mão a Damasco (At 9.8), certamente não contra a sua vontade”; ou mesmo como a sunamita em Cantares, “que pede ‘Leva-me tu; correremos após ti’ (Ct 1.4)”.[9] Aliás, já no primeiro capítulo de seu *Tratado sobre a Graça e o Livre-Arbítrio*, Bernardo afirma que “Deus é o autor da salvação”, significando que “apenas Deus pode concedê-la [a salvação]”, mas diz também, por outro lado, que “apenas o livre-arbítrio pode recebê-la”, de maneira que “no trabalho da salvação, a graça opera” e “o livre-arbítrio coopera *dum consentit* [enquanto consentimos]”.

Nos capítulos oitavo, nono e décimo da mesma obra, Bernardo declara que o livre-arbítrio faz parte da “imagem de Deus” em nós e “não foi destruído” após a Queda, mas, por causa dela, sofre de uma “inabilidade” que o leva “à miséria bem como ao pecado”; porém, ressalta ele que “a restauração [do livre-arbítrio] é efetivada [...] pelo Espírito Santo”.

Em um de seus célebres sermões em Cantares de Salomão, Bernardo declara ainda sobre o livre-arbítrio:

> O livre-arbítrio é algo divino que refulge na alma como a pedra preciosa no ouro. Graças a essa liberdade a alma tem conhecimento do juízo e a opção de escolher entre o bem e o mal, assim como entre a vida e a morte, e também entre a luz e as trevas; e em caso de haver mais coisas a se confrontarem entre si e os hábitos da alma, ela sempre será como um olho, como um censor e árbitro que discerne e julga entre elas; e da mesma maneira que é árbitro para discernir, também será livre para escolher entre elas. Por isso chamamos de livre-arbítrio, porque pode escolher entre elas segundo o arbítrio da vontade. Por essa razão, o homem pode agir meritoriamente, pois com razão elogiamos e censuramos todo bem ou mal que alguém faz, quando é livre para não fazê-lo; do mesmo modo que com justiça elogiamos não tanto alguém que pode fazer o mal e não o faz, mas alguém que pode não fazer o bem e o faz. Assim também, faz

> tanto mal aquele que podendo não fazer o mal o faz. Com efeito, se não há liberdade, não há mérito.[10]

Por essas e outras afirmações, Calvino discordou bastante de Bernardo em sua obra *Institutas*. Lutero, ao contrário, citou Bernardo mais vezes e de forma favorável, especialmente em seu debate com Johann Eck no início da Reforma na Alemanha, mas porque Bernardo esposara de forma mais ou menos consistente a doutrina da justificação pela fé com quatro séculos de antecedência em relação aos primeiros reformadores.

William de Champeaux (1070-1121), amigo de Bernardo, esposava claramente tanto a precedência da graça quanto a predestinação com base na presciência divina. William era discípulo de Anselmo via seu mestre Anselmo de Laon (1050-1117), que fora discípulo de Anselmo de Cantuária. De Laon foi autor da obra *Glosa*, que fez sucesso na Baixa Idade Média por trazer os versículos bíblicos acompanhados de comentários dos Pais da Igreja. William foi visto como sucessor da teologia dos dois Anselmos. Amigo muito querido de Bernardo de Claraval, ele ajudou o jovem Bernardo a recuperar a sua saúde e motivou-o a escrever. Em gratidão, Bernardo dedicou a seu amigo a obra *Apologia*. Outro detalhe é que ambos, William e Bernardo, combateram os erros doutrinários de Pedro Abelardo.

Além de entender, à luz do texto bíblico, a predestinação com base na presciência divina, o teólogo francês defendia, sob essa mesma luz, "a universalidade da graça de Deus".[11] William afirmava que "o homem após a Queda não tem habilidade para discernir ou desejar o que é bom sem a assistência interior do Espírito Santo, uma visão sustentada pelo Sínodo de Orange contra os semipelagianos".[12] Ele afirmava ainda que "a divina graça preveniente é comum a todos os seres humanos", os quais são, justamente por isso, "capazes de discernir o bem e o mal, e ter um desejo ou inclinação natural para o que é bom". Ele enfatizava também que, conquanto "a ação preveniente da graça seja dada por Deus de forma comum a todos, o homem

consente ou adere a ela de sua própria natureza, embora o cumprimento venha de Deus através de sua graça", e isso é "devidamente preparado pelo Senhor", de maneira que "o consentimento é uma ação derivada do trabalho da graça divina, uma condição necessária de fato (*ab ispsis nullo modo haberetur nisi illa natura sic esset preparata*)".[13]

Honório de Autun (1080-1154) foi outro discípulo de Anselmo, tendo estudado diretamente com este por um tempo, quando em Cantuária. Ele foi um monge que peregrinou pela Inglaterra antes de se instalar definitivamente em um mosteiro na Baviera. Honório escreveu várias obras que se tornaram muitíssimo populares em seus dias, resumindo de forma prática e em linguagem bem acessível os dogmas da igreja. Eram basicamente comentários bíblicos e obras teológicas, filosóficas e eclesiológicas.

Conta-se que, ao ler sua obra *Elucidarium*, um grupo de monges ficara ainda com dúvidas relacionadas às doutrinas da predestinação e do livre-arbítrio ali apresentadas. Mais precisamente, queriam saber como essas duas realidades se coadunam à luz das Escrituras. Então, Honório escreve para eles uma obra intitulada *Diálogo entre o Professor e seus Alunos sobre a Predestinação e o Livre-Arbítrio*, onde afirma que assim como "o corpo e a alma existem simultaneamente", assim ocorre com "a vontade e a graça" no processo de Salvação: "A vontade coopera com a graça assim como o corpo coopera com a alma; contudo, a graça sem a vontade é poderosa para salvar, e a vontade sem a graça não tem poder para fazer o que é certo".[14]

Honório sublinha também que "a escolha (*arbitrium*) é chamada de livre (*liberum*) justamente porque não é necessária". E acrescenta: "Os que são salvos não o são por seus próprios méritos, mas graças à graça, à livre vontade e ao dom livre de Deus. É graças à graça que as pessoas, tendo sido antecipadas por Deus, anseiam o que é bom; é graças à livre vontade que as pessoas não se afastam do bem. [...] Pecar nada mais é do que justiça não desejada". Honório defende que se Deus "não tivesse nos dado livre-

arbítrio", teríamos sido "como as bestas brutas, que são conduzidas pela necessidade" e não teríamos "mérito em nada" do que fazemos "pela graça de Deus".[15]

Ao falar de predestinação, Honório se afasta da visão de Agostinho, afirmando a presciência como base para ela. Escreve ele:

> Deve ser enfatizado que a providência não compele ninguém a buscar a bondade, nem a predestinação força uma pessoa a receber a recompensa da vida eterna. Da mesma forma, a divina presciência não induz alguém a pecar, nem a predestinação força alguém a receber punição além da necessidade. Além disso, aqueles que é previsto que perseverarão no bem têm sido predestinados à glória; da mesma forma, aqueles que são previstos que terminarão suas vidas em pecado têm sido certamente preordenados à punição. Portanto, aqueles que Deus previu que um dia haveriam de crer em seu Filho e voluntariamente observariam seus mandamentos, Ele predestinou antes de todos os tempos. Em seu próprio tempo, Ele chamou essas pessoas à fé; Ele justificou-as através do batismo; Ele magnificou-as com virtudes; e glorificou-as como vasos de misericórdia. Em contrapartida, aqueles que Ele previu que abandonariam o bem, Ele rejeitou de seu glorioso Reino e predestinou-os a serem vasos de ira e vergonha, preparados para a punição.[16]

Como Boécio 600 anos antes e Duns Scot 200 anos depois dele, Honório enfatizará que "nada é percebido por Deus como futuro, mas todos os eventos futuros são vistos como tomando lugar no presente". Diz ele: "Deus sabe de todas as coisas. [...] Nada é futuro para Ele, como se não tivesse acontecido ainda; nada é considerado como passado para Ele, como se fosse um conhecimento *post facto*; ao contrário, Ele contempla com uma imutável intuição todas as coisas que aconteceram e que estão para acontecer como se elas estivessem ocorrendo agora".[17]

O monge beneditino francês Hervé de Deols (1080-1150), considerado por muitos o maior exegeta bíblico do século 12, vai na mesma linha de Honório. Ele era extremamente familiarizado com os escritos de Cipriano de Cartago,

Ambrósio, Jerônimo, Agostinho e Gregório. Hervé assevera que “muitos são chamados, mas poucos escolhidos”, mas que essa escolha é “oculta” a nós e se dá com base “na presciência de Deus”.[18] Ele enfatiza, com base em Efésios 1, que a eleição se dá “em Cristo”, e que “estar em Cristo”, segundo ele, significa “estar na religião cristã [*id est in christiana religione*].[19]

Hervé sustenta que a predestinação é dupla, mas condicional; que a predestinação tem a ver com o destino daqueles que foram eleitos por estarem em Cristo; e que Deus não predestina ninguém ao mal:

> Uma coisa é predestinar, e outra bastante diferente é eleger, uma vez que eleição envolve sempre uma escolha entre duas ou mais pessoas, e predestinação dificilmente envolve isso. Além disso, eleição diz respeito apenas a pessoas boas, mas predestinação diz respeito tanto a pessoas boas quanto a más. De fato, os bons são predestinados duas vezes, nomeadamente à primeira e à segunda ressurreições, enquanto os maus são simplesmente predestinados à retribuição, à sua inevitável punição, a qual eles merecidamente são submetidos por causa de seus pecados. Isso não significa, contudo, que Deus tem predestinado alguém a ser mau.[20]

Outro nome a ser mencionado aqui é o do franciscano Giovanni Fidenza, mais conhecido como São Boaventura (1217-1274), que defendia a graça preveniente e a expiação ilimitada, bem como que “a presciência de Deus não é a causa do mal”, sendo ela “apenas causa de algumas coisas, como a providência ordenadora do universo”, e “a causa primária ou secundária das obras naturais e boas coisas, quando ela age em cooperação com a vontade humana”.[21] Para Boaventura, a predestinação se dá com base na presciência divina.[22]

Como se vê, no início da Baixa Idade Média, mesmo com o domínio do semipelagianismo e do pelagianismo, ainda foi mantida a posição equilibrada de Orange.

A primeira reação de linha agostiniana rígida aos

desvios da Baixa Idade Média

Foi em uma época de simonia (comércio do sagrado) e nicolaísmo (frouxidão moral), os quais tentavam compensar com prática de boas obras, que surge, no início da Baixa Idade Média, entre tantos tipos de reação de protesto a essa conjuntura, a primeira de linha agostiniana rígida. Essa primeira reação, como já adiantamos no início deste capítulo, é marcada por um agostinianismo que, embora possa se chamar de rígido, discrepava em pontos significativos com o de Agostinho; e também por se constituir de casos isolados, isto é, por nomes que, por mais ilustres que tenham sido, não conseguiram arrebanhar muitos seguidores para a sua visão da mecânica da Salvação.

Basta lembrar que o hoje tão respeitado Tomás de Aquino, que é dessa fase, teve alguns de seus escritos – hoje tão celebrados – condenados na França e Inglaterra como heresia pouco tempo após a sua morte. Ademais, sua visão da mecânica da Salvação sempre foi minoritária em seus dias, sendo seguida apenas e especialmente por monges dominicanos. A teologia do aquinate só foi aceita oficialmente pela Igreja Católica, e mesmo assim não acriticamente, no século 19.

O que preponderou na Baixa Idade Média e início da Era Moderna foi o semipelagianismo e um pelagianismo prático. Nesse período, Duns Scot (1266-1308) defenderá uma visão libertária de liberdade e a predestinação com base na presciência. Pedro Aureolus (1280-1322), de linha semipelagiana, enfatizará a predestinação com base na presciência. William de Ockham (1280-1349) representará uma linha semipelagiana; Gerard Odonis (1285-1349) e Thomas de Estrasburgo (1300?-1357), idem.

O primeiro nome da reação agostiniana rígida é Pedro Lombardo (1100-1160), em suas *Sentenças*. Havia, porém, duas discrepâncias na sua mecânica da Salvação em relação à de Agostinho. A primeira é que, diferentemente de Agostinho, Lombardo defende, de forma pioneira, um meio termo chamado

Expiação Universal Hipotética, também chamada de Expiação de Suficiência Intrínseca, afirmando que a morte de Jesus é suficiente para todos, mas é eficiente apenas para os eleitos, os quais foram eleitos incondicionalmente. As palavras precisas de Lombardo são estas: “Ele ofereceu a si mesmo no altar da cruz não ao Diabo, mas ao Deus trino, e fez isso por todos [os seres humanos] com respeito à suficiência do preço, mas somente pelos eleitos com respeito à sua eficácia, porque Ele trouxe salvação somente para os predestinados”.[23] A segunda discrepância é que a visão da mecânica da Salvação de Lombardo, conforme explicita Gregory Graybill, “requeria”, ainda mais que a de Agostinho, “que Deus e o homem operassem juntamente num sinergismo”.[24]

Após Lombardo, seguem seus passos os teólogos escolásticos Alexandre de Hales (1185-1245) e Alberto Magno (1206-1280), que defendem um agostinianismo de linha lombardiana, o qual tem, inclusive, como ponto de partida de suas reflexões exatamente as *Sentenças* de Lombardo. Entretanto, por Alexandre ser de linha franciscana, ele é muito influenciado também pelos textos de João Cassiano e João Crisóstomo, por isso defenderá o chamado *mérito de côngruo*, definindo-o como “um movimento inicial para a virtude, possível até para os não-batizados”.[25] Além disso, Alexandre de Hales se aproximará da visão arminiana ao “identificar a ‘graça preveniente’ com a ‘assistência geral’ de Deus [à humanidade], no quadro do pecado original entendido como ‘perda da justiça original’ e dos dons preternaturais concedidos a Adão”.[26] Ou seja, todos os seres humanos recebem a graça preveniente, mas somente alguns manifestarão um mérito de côngruo pelo qual Deus lhes dará graça suficiente para receber a Salvação.

Bem, mas o que é exatamente esse “mérito de côngruo”, esposado por Alexandre? Para entender o que significa isso, é preciso fazer uma exposição completa, ainda que sintética, da teologia escolástica da graça, que começa a ser desenvolvida nesse período. Vamos lá.

A Bíblia fala de mérito (reconhecimento de virtudes, recompensa por boas ações praticadas, galardão etc), mas, ao mesmo tempo, fala que tudo que temos e fazemos de bom é pela graça de Deus, o que, teoricamente, eliminaria a ideia de mérito. Logo, os escolásticos entenderam que era preciso harmonizar mais claramente essas duas verdades bíblicas, razão pela qual desenvolveram uma teologia do mérito dentro da teologia da graça.

O primeiro conceito estabelecido sobre esse assunto é que existe mérito, sim, mas todo mérito é fruto da graça. Ele sempre é efeito da santificação ou da graça cooperante de Deus na vida da pessoa. Todos os méritos que o ser humano possa ter decorrem da obra da graça em sua vida.

O segundo conceito é a distinção de méritos. Existiriam, segundo os escolásticos, dois tipos de mérito: o mérito de condignidade (*meritum de condigno*) e o mérito de côngruo (*meritum de congruo*).

O mérito de condignidade diria respeito à justiça e se aplicaria, portanto e somente, a alguém que já está em um estado de graça, isto é, somente a alguém que já é salvo em Cristo, pois o não-salvo não foi justificado ainda por Deus para poder se falar de justiça diante de Deus. Trata-se, portanto, daquelas obras de justiça que o salvo em Cristo pratica e que são fruto da graça cooperante e santificadora na vida do cristão. Essas obras, obviamente, são aquelas praticadas não por mera obrigação, mas por amor. Logo, por serem praticadas em amor, esse mérito é real e será recompensado – vide o galardão.

Agora, antes de explicarmos o mérito de côngruo, urge diferençar graça operante de graça cooperante, isto é, graça preveniente de graça subsequente, ou graça atual da graça habitual, ou ainda graça sanante (*gratia sanans*) de graça elevante (*gratia elevans*), outro tema desenvolvido pela teologia escolástica da graça.

Segundo os teólogos escolásticos, graça operante, preveniente, atual ou sanante é aquela operada por Deus na vida do homem natural, fazendo-o

desejar o que é bom. Nesse caso, a graça de Deus e a vontade humana agem em conjunto, mas a graça é quem inicia o processo e o lidera; a graça desperta e incita a alma humana para querer o bom ato. Já a graça subsequente, cooperante, habitual ou elevante é aquela em que, após a conversão, depois de gerada no crente uma nova natureza, a vontade é quem toma a iniciativa e Deus apenas coopera conosco para que tenhamos condições de completar a boa obra, pois, sem a graça, mesmo desejando, não conseguiríamos.

Entendido isso, vamos ao mérito de côngruo. Este não diria respeito à justiça, mas à equidade, porque ocorreria apenas em relação aos não-salvos por ocasião de sua aproximação de Cristo. É um mérito que se aplicaria aos não regenerados, aos ainda não justificados. Segundo os escolásticos, quando o homem resolve voluntariamente vir a Deus, o Senhor lhe confere perdão e justificação – que na teologia católica tem o sentido principalmente de transformação. Isto é, Deus concede ajuda ao ser humano para sair do estado em que se encontra, em resposta à disposição do homem em aceitar e receber Cristo em sua vida.

A única questão que dividia os escolásticos em relação ao mérito de côngruo é que, como veremos mais à frente, alguns irão defender que o mérito de côngruo antecede a infusão da graça (posição majoritária), o que se constitui uma distorção do seu conceito original; e outros defenderão que ele só é adquirido após a infusão da graça (posição minoritária).

De forma geral, enfatizavam os escolásticos que Deus não é obrigado nem a conceder o mérito de côngruo nem o de condignidade, mas Ele se obriga em fazê-lo devido ao seu imenso amor pelos seres humanos (João 3.16), no caso do mérito de côngruo; e devido às suas promessas aos que já O amam e servem, no caso do mérito de condignidade. Ressaltavam os escolásticos ainda que enquanto o mérito de condignidade é um mérito no sentido estrito, envolvendo promessa e implicando justiça, o mérito de côngruo não é bem

um mérito, posto que o ser humano não merece recompensa nenhuma por ele. Ele é “adequado à recompensa, mas, quanto à recompensa, não há nenhuma obrigação estrita, em termos de justiça meritória, da parte do que efetiva a recompensa”.[27] Daí se dizer que o mérito de côngruo diz respeito apenas à equidade, e não à justiça. Não por acaso, por ser um mérito que não é mérito, “as interpretações sobre o sentido” do mérito de côngruo “não estão, evidentemente, isentas de controvérsias”,[28] desde a Idade Média até hoje.

Aliás, esse tema foi bastante explorado no debate entre Johann Eck e Lutero, no início da Reforma. O reformador alemão e todos os demais ramos protestantes se oporiam ao conceito de mérito de forma geral, seja ele de côngruo ou de condignidade, por dois motivos: (1) enfatizarem a doutrina da depravação total mais fortemente do que os católicos em seus dias, afirmando enfaticamente que o ser humano é incapaz de qualquer ato de justiça; e (2) por entenderem que o ato da fé se choca com qualquer conceito de merecimento. Some-se a isso o fato de que a teologia escolástica do mérito acabou sendo explorada distorcidamente pela mentalidade semipelagiana – e por vezes pelagiana – que prevalecia naquela época, e o rompimento dos protestantes com Roma acabou se tornando doutrinariamente inevitável.

Lembrando que, como já afirmei alguns parágrafos atrás, o conceito de justificação prevalecente naquele tempo era bem diferente daquele que Lutero redescobriria. Para a doutrina católica, justificação não tinha um sentido judicial, declaratório. Esse sentido, quando aparecia, era, no máximo, colocado em segundo plano. Justificação, em seu sentido principal naquela época, significava transformação, isto é, o ato de Deus de transformar o pecador em justo, o que remete, na verdade, à ideia de regeneração. O próprio Agostinho, tão admirado pelos primeiros reformadores, defendia essa interpretação.

Lutero, em rota de colisão com os teólogos de sua época, vai dizer que a justificação não tem nada a ver com transformação, sendo, ao contrário, o ato

de Deus declarar um pecador justo, de maneira que, mesmo ainda sendo pecador, ele é justo perante Deus pelos méritos exclusivos de Cristo – nas palavras clássicas de Lutero, *simul justus et peccator* ("simultaneamente pecador e justo"). Ou seja, não existiria qualquer tipo de justificação pelas obras, mas apenas pela fé ("*Sola Fide*"), razão pela qual Lutero não gostava da Epístola de Tiago, a qual chamou de "epístola de palha", porque ela afirma que "o homem é justificado pelas obras, e não somente pela fé" (Tg 2.24). Posteriormente, a Epístola de Tiago vai ser abraçada sob a explicação de que o apóstolo está falando que a verdadeira fé implica obras, e não como sustentando literalmente que somos justificados pelas obras também e não apenas pela fé.

Aliás, uma vez que Lutero sofria muito na sua vida pessoal lutando com seus próprios pecados e que o conceito de mérito estava sendo explorado distorcidamente em seus dias, não é de estranhar que o Lutero jovem tenha se tornado inicialmente tão suscetível a um monergismo radical que lhe fora ensinado em Wittenberg e que contaminaria seus primeiros anos à frente da Reforma. Nesse período, ele seria mais radical até do que o próprio Agostinho. Mas, falaremos sobre isso com mais detalhes no próximo capítulo. O que importa, por agora, é saber que enquanto o protestantismo ensina que a "justificação é *somente* pela fé", o catolicismo ensina que não apenas a fé, mas as obras também justificam o ser humano. Dito isso, voltemos à Baixa Idade Média.

A mecânica da Salvação em Tomás de Aquino

Tomás de Aquino (1225-1274), aluno e discípulo de Alberto Magno, vai seguir linha semelhante à de seu mestre, só que com algumas peculiaridades que o distinguem de Lombardo, Alexandre e Alberto.

Aquino pensava diferentemente de Agostinho – e, aliás, muito mais ainda de Calvino – sobre a questão da mecânica da Salvação. Seu pensamento

sobre esse assunto era, sim, influenciado diretamente por Agostinho, como ele mesmo assume em sua *Summa Theologica*; entretanto, suas conclusões, no geral, são em muitos pontos diversas da de Agostinho, e mais ainda em relação ao pensamento do Lutero jovem e de João Calvino.

Em primeiro lugar, Aquino cria na predestinação agostiniana só para os eleitos; ele não cria na predestinação dupla, que foi defendida tanto pelo Agostinho velho quanto por Calvino e o Lutero jovem. Apesar de haver passagens aparentemente dúbias de Aquino quanto a isso, de forma geral, o que Aquino chama de "reprovados" não é necessariamente a mesma coisa que predestinados à perdição, mas dizia respeito ao castigo pelos pecados daqueles que deliberadamente preferiram o caminho da perdição. E aqui não estamos falando meramente de "predestinação assimétrica". Isso ficará mais claro a seguir, ao vermos os dois próximos pontos de divergência entre Aquino, de um lado, e Agostinho e Calvino, do outro. Se não, vejamos.

Em segundo lugar, diferentemente de Agostinho e Calvino, Aquino acreditava que havia duas espécies de salvos: os salvos predestinados e os não-predestinados. E em terceiro lugar, diferentemente de Agostinho e Calvino, Aquino cria que havia salvos que podiam perder a salvação, embora a maioria não pudesse perdê-la. Sobre esses dois últimos pontos, escreve ele:

> Esse livro [O Livro da Vida] é a inscrição dos que são ordenados à vida eterna, à qual alguém é ordenado por duas causas: ou por predestinação divina, que nunca falha, ou pela graça. Pois quem tem a graça por isso mesmo é digno da vida eterna; todavia esta ordenação, às vezes, falha, porque alguns eram ordenados, pela graça recebida, a alcançar a vida eterna e, contudo, a perderam pelo pecado mortal. Por outro lado, os ordenados pela predestinação divina a alcançar a vida eterna estão, absolutamente falando, inscritos no Livro da Vida; porque nele estão inscritos como havendo de alcançá-la em si mesma; e esses não serão nunca dele riscados. Dizemos, porém, que estão inscritos no Livro da Vida não absolutamente, mas relativamente, os ordenados a alcançar a vida eterna não por predestinação divina, mas só pela graça. Porque nele estão inscritos como havendo de alcançar a vida eterna em sua causa e não em si

> mesma. E esses podem ser dele riscados.[29]

Para Aquino, os salvos predestinados o eram pela graça eficaz e os demais salvos, pela graça suficiente. Para ele, os primeiros não poderiam cair, mas os segundos poderiam eventualmente cair e, sim, se perder. Para ele, as passagens na Bíblia que tratavam de um crente verdadeiro perder a salvação se referiam a esse segundo grupo, logo não haveria contradição entre as passagens bíblicas que pareciam falar de uma predestinação incondicional e as passagens bíblicas que enfatizavam não apenas uma responsabilidade humana na salvação, mas também a possibilidade de perdê-la. Essa foi a forma que Aquino encontrou para não fazer a Bíblia "brigar" com a predestinação agostiniana dos eleitos.

Para o primeiro grupo de salvos, a soteriologia de Aquino era 100% agostiniana, mas para o segundo grupo, 100% arminiana: como vimos no final do texto supracitado, embora Deus saiba, pela Sua presciência, aqueles que serão salvos no segundo grupo, permite que seus nomes sejam riscados e recolocados no Livro da Vida conforme suas entradas na – e saídas da – graça. O argumento da presciência que Aquino usa é exatamente o mesmo esposado por Boécio (480-525), que cria na predestinação com base na presciência: Deus pode saber de tudo sobre o passado, o presente e o futuro simultaneamente porque Ele não está no tempo, mas fora do tempo. Escreve Aquino sobre a presciência divina:

> E ainda que os [futuros] contingentes passem a existir em ato sucessivamente, Deus não os conhece sucessivamente conforme estão em seu ser como nós, mas simultaneamente, pois seu conhecimento, bem como seu próprio ser, tem como medida a eternidade; ora, a eternidade, que é totalmente simultânea, engloba a totalidade de tempo, como acima foi dito. Assim, tudo o que está no tempo está desde toda eternidade presente para Deus; não apenas porque Deus tem presentes as razões de todas as coisas, como alguns o pretendem, mas porque seu olhar recai desde toda a eternidade sobre todas as coisas, como estão em sua presença.[30]

Em quarto lugar, diferentemente de Calvino e mais próximo de Agostinho, Aquino não acreditava na inexistência de livre-arbítrio. Aquino afirmava que, mesmo no caso dos salvos do primeiro grupo (os predestinados), o livre-arbítrio continuava existindo, as escolhas das pessoas continuavam a ser reais. Ele justificava isso dizendo que Deus apenas inclinava a vontade dos predestinados, em vez de compeli-la. Isso porque Aquino crê que há em todos os seres humanos um desejo pela beatitude, só que o desejo pelo mal é muito maior. No caso dos predestinados, Deus não mudaria a vontade deles, mas daria uma espécie de "mãozinha" no desejo pela beatitude em seus corações para garantir a escolha certa deles e, consequentemente, a salvação inevitável deles. Nesse aspecto, Aquino e Agostinho eram o que, criteriosamente, alguns podem chamar de "sinergistas inconsistentes"; ou, como alguns preferem chamar, "monergistas defeituosos".

Asseverava Aquino: "A vontade é livre" (AQUINO, *Questões Disputadas*, Questão XXII, Artigo 5). E ainda, com todas as letras: "A vontade não pode ser forçada por Deus" (AQUINO, *Questões Disputadas*, Questão XXII, Artigo 8). E mais: "Ninguém se torna pecador se não por si próprio, e ninguém se torna justo se não pela operação de Deus e por cooperação própria" (AQUINO, *Questões Disputadas*, Questão XXII, Artigo 9). Isso não é monergismo.

Em quinto lugar, diferentemente de Calvino e Agostinho, Aquino não acreditava em Expiação Limitada. Escreve ele: "A paixão de Cristo não foi uma expiação meramente suficiente, mas uma superabundante expiação para os pecados de toda a raça humana, de acordo com 1 João 2.2: 'Ele é a expiação pelos nossos pecados, e não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo'" (AQUINO, *Summa Theologica*, III, 48, 2).

Enfim, por todas essas razões, não dá para considerar Aquino um calvinista ou agostiniano realmente rígido. Aquino apenas simpatizava com alguns dos pontos esposados por Agostinho sobre o tema da mecânica da Salvação,

discordando de todo o restante – restante este que consistia simplesmente em boa parte dos pontos esposados pelo bispo de Hipona sobre o assunto.

Não admira que Calvino e Lutero, diferentemente de alguns monergistas de hoje, não demonstravam apreço por Aquino. Calvino, inclusive, combateu diretamente a visão de Aquino sobre a predestinação dos eleitos, mencionando o *Comentário sobre as Sentenças de Pedro Lombardo*, de Aquino, Livro II, Discussão 41 (sobre "A vontade e o pecado"), Artigo 3, onde, entendia Calvino, o Aquinate incluíra algum mérito humano na predestinação:

> Não é procedente a cavilação de Tomás de Aquino de que a predestinação diz respeito à graça mercê da qual extraímos méritos que são objeto da presciência divina. Não faço caso da sutileza de Tomás de Aquino, o qual diz que, ainda que a presciência dos méritos não possa ser chamada de causa da predestinação no que se refere a Deus, que predestina, contudo pode ser assim chamada no que diz respeito a nós, como quando afirma que Deus predestinou a seus eleitos para que, com ela, mereçam a glória. Quando, pois, o Senhor não quer que contemplemos nada na eleição, se não Sua mera bondade, se alguém aqui deseje visualizar algo mais, será por mera afetação. Porque, caso queira porfiar em sutileza, não falta com que repulsemos o próprio minúsculo sofisma de Tomás. Ele pretende provar que a glória é, de certa maneira, predestinada para os eleitos por seus méritos, porque Deus os predestina à glória pela qual merecem a glória.[31]

Lutero, por sua vez, chegou a chamar Aquino de "A estrela que caiu do céu", mencionada em Apocalipse 8.10, e sua *Summa Theologica* como "A quintessência de todas as heresias".[32] Logo, chega a ser constrangedora essa atitude revisionista de alguns autores calvinistas recentes de, na ânsia de construir uma espécie de "forte linhagem histórica calvinista" pós-Agostinho que nunca existiu, querer ver um Aquino que nem Lutero nem Calvino viram, e que, na verdade, nunca houve.

Bem, mas voltando a Aquino, ainda que ele tivesse defendido mesmo um

posicionamento idêntico ao de Agostinho, o que nunca fez, a verdade é que, diferentemente do que a cultura popular cristalizou, sua teologia não foi voz majoritária do final da Idade Média até o século 19. Após Aquino, já no século 14, as correntes escolásticas de Duns Scot, William de Ockham e a dos averroístas – nenhuma delas defensora da predestinação agostiniana – foram as que prevaleceram.[33]

Em relação ao mérito de côngruo, havia uma discordância importante de Scot e Okham em relação à posição de Aquino, com o detalhe de que a posição desses dois teólogos franciscanos acabou sendo prevalecente naqueles dias em detrimento da do Aquinate.

Aquino ensinava que, somente após a infusão da graça (*infusio gratiae*), o homem passaria a ter fé salvífica e, uma vez que o seu livre-arbítrio fora restaurado para as coisas de Deus por essa graça inicial infundida, o homem poderia, depois de salvo, desenvolver a sua fé através do amor (*fides caritate formata*), o que resultaria na – e seria fomentado pela – prática das boas obras, de maneira que o homem salvo passaria a receber de Deus o mérito de condignidade com base nessas boas obras, pelas quais seria justificado perante Deus no julgamento final, recebendo a vida eterna e o respectivo galardão.

Já Scot, Okham e a esmagadora maioria dos seus seguidores – dentre eles o teólogo okhamista alemão Gabriel Biel (1420-1495), que Lutero lerá e, mesmo discordando do restante de seu ensino, abraçará com fervor sua exposição da teoria do voluntarismo divino de Okham (veremos isso no próximo capítulo) – defenderão que não é essa infusão inicial da graça que concede a fé inicial, pois, segundo eles, se fosse assim, o livre-arbítrio seria prejudicado. Para Scot, Okham e Biel, o *initium fidei* tinha que ser do homem, se não este não amaria a Deus livremente, se não o ser humano seria apenas um fantoche de Deus.

Essa confusão dos escotistas e okhamistas em geral sobre essa questão se

devia ao fato de que olvidavam as decisões de Orange, Kiersy e Valência, o que era bastante comum nessa época, como frisa McSorley (citado na abertura deste capítulo). Logo, como Aquino não cria em uma "assistência geral" da graça de Deus em um mesmo nível para todos, defendendo que a graça eficaz era dada somente a alguns por uma razão divina que desconhecemos, e somente quem a recebia perseveraria até o fim, eles viam no ensino do Aquinate um perigo, porque por mais que ele enfatizasse o livre-arbítrio, este soava, no fundo, no fundo, uma farsa. E como ignoravam ou desprezavam as decisões dos sínodos supracitados, os escotistas e okhamistas caíram naturalmente na vala do semipelagianismo. Se não olvidassem as decisões de Orange, Kiersy e Valência, teriam entendido que a graça precede mesmo, como dizia Aquino, só que ela está disponível a todos e pode ser resistida, de maneira que o *initium fidei* é divino e o livre-arbítrio não é prejudicado.

Portanto, para Scot e Okham, antes de receber a infusão da graça, o homem precisa manifestar, por meio da razão e do senso moral inatos que ainda detém mesmo após a Queda, alguma disposição para Deus, ainda que imperfeita e frágil. E aí, em resposta a esse esforço tíbio do homem em seu estado natural, Deus concederá a este homem, com base no mérito de côngruo conquistado por esse esforço, a infusão da graça, sem a qual ele não poderá vencer seu estado natural e vir realmente para Deus. Em suma, enquanto em Aquino o mérito de côngruo vem após a infusão da graça, em Scot e Okham ele vem antes da infusão da graça, que se daria exatamente com base no mérito de côngruo.

Como já disse, essa posição distorcida de Scot e Okham foi majoritária em seu tempo, dada a grande influência das correntes ockhamistas e escotistas entre os escolásticos do final da Idade Média e início da Era Moderna. Por sua vez, a corrente de Aquino era apenas mais uma naqueles dias – respeitada, mas não majoritária. E depois, ainda surgiria entre os tomistas a

posição molinista, elaborada no século 16 por um espanhol originalmente tomista – o jesuíta Luís de Molina – e adotada pelos jesuítas. Contra ela se voltariam os demais tomistas (no caso, os dominicanos), porque os tomistas jesuítas acabariam aderindo em peso ao molinismo. Ou seja, a briga entre tomistas e molinistas foi uma briga, na verdade, entre "tomistas-tomistas" e "tomistas-molinistas". Falarei do molinismo na seção *Teologia*, no capítulo sobre *O livre-arbítrio, a presciência e a soberania de Deus*.

A teologia de Aquino só se tornou a posição oficial da Igreja Católica no século 19, após a encíclica *Aeterni Patris*, publicada em 1879 pelo papa Leão XIII, que era fã declarado de Tomás de Aquino e em uma época em que estava acontecendo um *revival* da teologia do Aquinate na Igreja Católica. E mesmo depois de se tornar a teologia oficial, no que diz respeito à mecânica da Salvação, a Igreja Católica continua abrigando, ao lado do aquinismo, o semiagostinianismo do Sínodo de Orange e o molinismo, e olhando para tudo isso à luz do Concílio de Trento, sem ver nenhuma "grande contradição" – segundo ela – entre elas, o que é passível de discordância.

A mecânica da Salvação em Thomas Bradwardine

Meio século após Aquino, será a vez do arcebispo britânico Thomas Bradwardine (1290-1349) manifestar uma reação agostiniana. Este pregava a dupla predestinação, mas não cria em depravação total, dizendo que o pecado original não teria causado consequências mais graves sobre a natureza humana. Bradwardine também acreditava na importância das boas obras para a complementação da justificação e da remissão dos pecados, de maneira que, tecnicamente, ao pé da letra, também não é possível considerá-lo um agostiniano rígido. Aliás, como praticamente todos dessa primeira fase de reação agostiniana, ele era mais ou menos rígido, compreendendo-se aqui o termo "rígido" como uma referência a um tipo de agostinianismo que vai pelo menos só um pouco além do semiagostinianismo de Orange, Kiersy e

Valência.

Um dado curioso e importante sobre os escritos de Bradwardine é que encontramos neles o bispo inglês lamentando o fato de que, nos seus dias, só ele ainda acreditava na doutrina agostiniana da mecânica da Salvação. Isso mostra como as visões sinergistas, especialmente a semipelagiana e a pelagiana prática, eram fortes nessa época. Os escritos de Bradwardine sobre o assunto até chegaram a ser lidos em Oxford e Paris, mas foram esmagadoramente ignorados ou, quando repercutidos, rejeitados pelos teólogos da época e pela igreja. Até seu companheiro Thomas Buckingham, quando se manifestou sobre o assunto, foi para combater o que ensinava seu colega.

Sobre as muitas inconsistências de Bradwardine, afirma Russel J. Dykstra que o bispo inglês tinha, como já adiantado aqui, "uma incapacidade de reconhecer as graves consequências do pecado original". Ele "não tinha uma visão do pecado como uma dívida profunda e um afastamento de Deus". O teólogo holandês Heiko Augustinus Oberman (1930-2001) corrobora, dizendo que "Bradwardine enfatizava muito pouco a gravidade do pecado".[34] Dykstra ressalta também que embora Bradwardine afirmasse que "o homem é justificado pela fé sem precedência de obras",[35] isso não queria dizer que ele defendia o mesmo que os reformadores do século 16, porque ele afirmava também, como informa igualmente Oberman, que "as boas obras são necessárias para a conclusão da justificação e da remissão", que "as obras são parte da satisfação pelo pecado". Ele dizia que havia "a remissão da culpa do pecado" e "a remoção do castigo do pecado", e que a primeira ocorria "através do arrependimento" e a segunda, "pelas obras" do crente.[36] Em suma, Bradwardine "não foi capaz de eliminar todos os vestígios dos méritos de sua teologia, como Lutero e os reformadores fariam cerca de 200 anos mais tarde", frisa Dykstra.[37]

Dykstra lembra ainda que "Bradwardine defende a penitência e as obras de

penitência como satisfação da pena temporal pelos pecados da Igreja", e que Bradwardine afirmava inclusive que "as punições temporais podem ser removidas do presente e do futuro pelas indulgências que são extraídas dos supérfluos bens das boas obras da Igreja".[38] Como conclui Dykstra, "os reformadores teriam de ir muito mais longe do que Bradwardine".[39]

A segunda e mais consistente onda: os pré-reformadores

Segundo alguns especialistas, os escritos de Bradwardine teriam influenciado o pré-reformador John Wycliffe (1328-1384), que, por outro lado, defenderá um posicionamento bem mais próximo daquele que será manifestado por Calvino e pelo Lutero do início da Reforma.

Wycliffe teve muitos seguidores, chamados de "lollardos", e influenciou fortemente John Huss (1369-1415), pregador da Boêmia que também teve muitos seguidores, bem como Jerônimo de Praga (1379-1416) e John Wessel (1420-1489). Estes podem ser considerados fieis seguidores da mecânica da Salvação agostiniana, de maneira que, se traçarmos uma linha rigorosa depois de Agostinho, veremos que, em toda Idade Média, apenas Isidoro de Sevilha, Gottschalk, Gregório de Rimini, John Wycliffe, John Huss e Jerônimo de Praga podem ser considerados agostinianos rígidos em sua soteriologia. Wessel não entra nessa lista porque, assim como Lutero, já está na Era Moderna.

Inspirado inicialmente nos escritos de Bradwardine, mas articulando também reflexões próprias à luz das Escrituras, Wycliffe, que foi professor na Universidade de Oxford, pregou severamente contra a venda de indulgências (150 anos antes de Lutero); defendeu a salvação apenas pela fé, opondo-se à teologia escolástica do mérito e, assim, diferenciando-se de Bradwardine; sustentou a superioridade das Escrituras sobre a tradição da igreja, colocando-a como "única regra de fé e prática" do cristão; rechaçou a

doutrina da transubstanciação; propôs que o padre de cada paróquia deveria ser escolhido pelos membros das paróquias; afirmou que o sacerdote religioso deveria se dedicar precipuamente à pregação do Evangelho e não a outras responsabilidades que lhes eram atribuídas; e esposou uma predestinação incondicional e dupla.

Pelo que podemos depreender de seus próprios escritos, a doutrina da predestinação esposada por Wycliffe e seguida por Huss, Jerônimo e Wessel tinha como foco atacar a corrupção do sistema hierárquico da igreja e a frouxidão moral decorrente dela. É que, naquela época, ser membro da igreja hierárquica era visto como uma garantia de ser membro da Igreja verdadeira, o Corpo de Cristo. Essa falsa garantia, que permeava a Idade Média, levava muitas pessoas a uma vida de frouxidão moral, ainda mais com o sistema de venda de indulgência (perdão) colocado à disposição e intensificado pela igreja naqueles dias, além de uma teologia escolástica do mérito que fora distorcido, dando, voluntária ou involuntariamente, suporte teológico a essa prática. Logo, Wycliffe e seus lollardos – e, após eles, Huss, Jerônimo e Wessel – vão defender basicamente três pontos em relação a esse assunto: primeiro, que há a igreja física e há a Igreja verdadeira, que é invisível e chamada de Corpo de Cristo, e elas não devem ser confundidas; segundo, que somente os que haviam sido predestinados por Deus antes da fundação do mundo para salvação é que seriam membros da Igreja verdadeira; e terceiro, que o crente só poderia ter alguma certeza de ser predestinado à salvação pela sua fé e a prática das boas obras.

Sobre os firmes ataques de Wycliffe à igreja hierárquica, escreve o teólogo e historiador Roger Olson:

> Wycliffe não era nada diplomático ou flexível em questões que envolviam suas fortes convicções. Censurava a corrupção e abusos dentro da igreja e condenava duramente os papas de sua época por causa do secularismo e obsessão pelo poder e dinheiro. Um exemplo de sua invectiva contra o papa oferece uma amostra de sua inclinação à

polêmica: ‘Portanto, o papa corrupto é anticristão e maligno, por ser a própria falsidade e o pai das mentiras’. Chamou os ubíquos frades de seu país de ‘adúlteros da Palavra de Deus, que usam as vestes e véus coloridos das prostitutas’. Wycliffe antecipou os ataques de Lutero contra a corrupção da igreja de forma mais veemente em sua crítica às indulgências. As indulgências eram documentos de absolvição do castigo temporal dos pecados (como o purgatório) vendidos por agentes dos papas. Wycliffe condenou severamente essa prática, assim como Lutero o fez em seus dias. A respeito das críticas que o teólogo de Oxford fez contra a igreja, um biógrafo moderno de Wycliffe escreve: ‘Um ataque como esse foi necessariamente o prelúdio para a Reforma e uma contribuição importante de Wycliffe. De fato, pode-se dizer que o ataque de Wycliffe foi tão direto, tão devastador, que poupou os reformadores do século XVI do trabalho de realizar a tarefa sozinhos’.

Em 1377, dezoito ‘erros’ de Wycliffe foram condenados pelo papa a pedido de alguns de seus colegas em Oxford. Ele foi intimado a comparecer diante dos bispos da Inglaterra para se defender. Nessa ocasião, conseguiu evitar a confrontação apenas porque a rainha-mãe o defendeu firmemente. Em 1378, Wycliffe começou a criticar o Grande Cisma do Ocidente, no qual dois homens e, posteriormente, três alegavam ser papas. Suas críticas, no entanto, não se restringiram ao papado. Elas se estenderam às doutrinas católicas essenciais como a transubstanciação, que se tornou dogma semi-oficial da igreja no tocante à eucaristia no Quarto Concílio Laterano em 1215. A família real apoiou e protegeu Wycliffe até 1381, quando ele simpatizou abertamente com a revolta dos camponeses. Sofrendo grandes pressões do corpo docente de Oxford e dos bispos da Inglaterra, Wycliffe voltou à sua paróquia natal em Lutterworth, onde passou o resto de seus dias escrevendo e organizando uma sociedade de pregadores leigos pobres, conhecidos como lollardos. Morreu de derrame enquanto conduzia o culto no último dia de 1384 e foi condenado como herege e oficialmente excomungado pelo Concílio de Constança em 1415; ali também foi queimado na fogueira seu dovoto seguidor boêmio, João Huss. Os restos mortais de Wycliffe foram exumados, queimados e jogados no rio Swift pelo bispo de Lincoln em 1428.[40]

Há ainda quem diga que o alemão Thomas de Kempis (1380-1471) poderia ser colocado nessa lista de agostinianos reacionários do final da Idade Média, mas trata-se de uma afirmação temerária, posto haver muita pouca evidência de que ele possa ser classificado dessa forma.

Para começar, Thomas não escreveu nenhuma obra sobre o assunto. Além do mais, a única coisa que é empunhada por alguns fervorosos calvinistas como prova "incontestável" de seu agostinianismo em relação à mecânica da Salvação é um pequeno trecho de sua obra *A Imitação de Cristo* que apenas sugere agostinianismo rígido.[41] Literalmente, pouquíssimas linhas, nada mais. Não se tem mais nada de Thomas de Kempis que deixe definitivamente claro qual seu pensamento sobre o assunto.

Curiosamente, a obra *A Imitação de Cristo* enfatiza muito as obras e a dedicação espiritual cristã, tendo sido uma influência na visão espiritual de nomes como o do semipelagiano Erasmo de Roterdã e o arminiano John Wesley, que se opuseram à visão agostiniana rígida da mecânica da Salvação. Aliás, Susanna Wesley (1669-1742), mãe do fundador e grande líder do metodismo, em carta a seu filho quando este estava prestes a fazer 21 anos e começava a ler Thomas de Kempis, criticou a referida obra do alemão pelo rigor monacal de sua doutrina da mortificação. John havia enviado antes à sua mãe uma carta com citações de *A Imitação de Cristo*, razão pela qual sua progenitora sentiu a necessidade de escrever-lhe de volta alertando sobre os exageros de Thomas.

Em favor da tese do Thomas de Kempis agostiniano rígido, alguns autores mencionam a afirmação de Susanna Wesley de que o alemão estava "totalmente errado" ao sugerir que "Deus, por um irreversível decreto, tem determinado qualquer homem a ser um miserável neste mundo",[42] o que pode sugerir que Susanna, que sempre foi uma opositora da doutrina calvinista, entendia que havia um determinismo muito claro no pensamento de Thomas. Só que o contexto e o foco de sua crítica na missiva onde se encontra essa frase não são uma possível doutrina determinista nos escritos do alemão, mas os exageros da sua doutrina da mortificação. O assunto do "irreversível decreto" é mencionado de forma lateral e fugaz – na verdade, apenas essa frase supracitada. Diz Susanna no restante da missiva:

> Nosso Senhor, que veio do céu para nos salvar dos nossos pecados, [...] não tinha a intenção de, ao ordenar-nos a 'tomar a cruz', dizer que devemos nos despedir de todo o gozo e satisfação, mas Ele abre e amplia nossa perspectiva para além do tempo, para a eternidade. Ele nos orienta a colocar nossa alegria naquilo que pode ser durável quanto o nosso ser; não em algo que vai gratificar nossos apetites sensuais, mas em algo que vai tolhê-los; não em algo que vai nos fazer obedecer às nossas paixões irregulares, mas em algo que vai corrigi-las, trazendo todos os apetites do corpo e o poder da alma em sujeição às suas leis. [...] Quando, pela divina graça, [...] nunca ofendemos à Sua vontade, [...] vamos então experimentar a verdade da afirmação de Salomão: 'Os caminhos da virtude são caminhos de delícias, e todas as suas veredas são paz'. [...] Eu creio que Kempis tenha sido um homem honesto, mas fraco; alguém que tinha mais zelo do que conhecimento, devido à sua condenação de toda alegria ou prazer como pecaminoso ou inútil em oposição a tantos textos diretos e simples das Escrituras. Como você julgaria a legalidade ou ilegalidade dos prazeres, a inocência ou malignidade das ações? Tome esta regra: se algum prazer enfraquece a sua razão, prejudica a ternura de sua consciência, obscurece o sentido de Deus ou tira o gosto das coisas espirituais – em suma, tudo o que aumenta a força e a autoridade do seu corpo sobre sua mente –, essa coisa é pecado para você, por mais inocente que seja em si mesmo.[43]

Além do mais, como já dito, só há um pequeno trecho em todo o livro do alemão que poderia sugerir determinismo. Não há nenhuma outra informação, escrito ou indício que possa elucidar o que Thomas de Kempis, que morrera mais de 200 anos antes dessa troca de missivas entre a família Wesley, pensava realmente sobre esse assunto. Logo, ainda que Susanna Wesley estivesse querendo se referir mesmo a algum calvinismo em Kempis, não há qualquer garantia de que ela estivesse certa.

Outro detalhe importante é que *A Imitação de Cristo* não foi escrito apenas por Thomas de Kempis. Há quem sugira pelo menos 35 autores para o trabalho. Porém, a tese mais provável e preponderante é que o conteúdo da obra é de autoria, principalmente, do teólogo, místico e pregador holandês Gerhard Groot (1340-1384), aluno de William de Ockham, pai do movimento

da Devoção Moderna[44] e fundador da Irmandade da Vida Comum, da qual Thomas fez parte; e o também holandês Florens Radewyns (1350-1400), que foi convertido a Cristo por Groot, se tornou cofundador da Irmandade da Vida Comum e foi amigo de Jan de Kempis, irmão mais velho de Thomas, além de ter sido professor de Thomas dos 12 aos 19 anos deste. Groot e Radewyns também tiveram suas vidas transformadas em livro por Kempis.

Segundo os especialistas, o trabalho de Thomas em *A Imitação de Cristo* teria sido mesmo de compilação e edição, com só uma pequeníssima participação na produção do conteúdo. Isso piora ainda mais qualquer tentativa, que antes já seria completamente temerária, de classificar Thomas de Kempis como agostiniano rígido. O que restaria em favor da tese do Kempis agostiniano rígido é a ligação dele com o Monastério de Santo Agostinho, para o qual escreveu, durante um tempo, sermões voltados para os noviços daquela entidade. Só que, até onde se sabe, não há sermões dele defendendo um monergismo rígido.

Dito isso, chamo a sua atenção para o fato de que, de todos os nomes mencionados neste capítulo, deixei de comentar o pensamento e influência de apenas um deles: Gregório de Rimini. Tal omissão é proposital, uma vez que falar de Rimini é começar a falar de Lutero, que é o tema do nosso próximo capítulo. Logo, veremos Rimini inevitavelmente a seguir.

Notas

(1) MCSORLEY, Harry J., *Luther: Right or Wrong? – An Ecumenical-theological Study of Luther's Major Work, The Bondage of the Will*, 1969, Newman Press (Nova York) e Augsburg Publishing House (Minnesota), pp. 121 e 122.

(2) STUCCO, Guido, *God's Eternal Gift: A History of the Catholic Doctrine of Predestination from Augustine to the Renaissance*, 2009, Xlibris Corporation, Parte II, capítulo 3 (s/n de páginas).

(3) AMBRÓSIO, *Exposition of the Holy Gospel According to Saint Luke*, trad. T.

Tomkinson, 1998, Center for Tradicionalist Orthodox Studies, pp. 201 e 202.

(4) STUCCO, Ibid.

(5) STUCCO, Ibid.

(6) STUCCO, Ibid.

(7) Bernardo acusa Abelardo das heresias exemplarista (teoria moral da expiação) e pelagiana – ou criptopelagiana – em sua *Carta ao Papa Inocêncio sobre certas Heresias de Pedro Abelardo*. Entretanto, mais provavelmente, Abelardo era semipelagiano (BROWER, Jeffrey E. e GUILFOY, Kevin, *The Cambridge Companion to Abelard*, 2004, Cambridge University Press, pp. 269 a 272).

(8) BERNARDO, *Tratado sobre a Graça e o Livre-Arbítrio*, XI. Ou: WILLIAMS, Watkin W. (tradutor e autor das notas), *The Treatise of St. Bernard, Abbat of Clairvaux, Concerning Grace and Free Will*, 1920, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, pp. 58 e 59.

(9) BERNARDO, Ibid., p. 59.

(10) BERNARDO, *Sobre o Cântico dos Cânticos*, *Homilia LXXXI*.

(11) STUCCO, Ibid.

(12) STUCCO, Ibid.

(13) STUCCO, Ibid.

(14) STUCCO, Ibid.

(15) STUCCO, Ibid.

(16) STUCCO, Ibid.

(17) STUCCO, Ibid.

(18) STUCCO, Ibid.

(19) STUCCO, Ibid.

(20) STUCCO, Ibid.

(21) STUCCO, Ibid.

(22) STUCCO, Ibid.

(23) LOMBARDO, Pedro, *Sentenças*, III, seção *Sobre a Encarnação do Verbo*.

(24) GRAYBILL, Gregory, *Evangelical Free Will: Phillipp Melanchthon's Doctrinal Journey on the Origins of Faith*, 2010, Oxford University Press, p. 297.

(25) SESBOÜE, Bernard; GROSSI, Vitorino; LADARIA, Luis-F.; LÉCRIVAIN, Philippe, *História dos Dogmas*, volume 2 (“O homem e sua salvação”), 2003, Loyola, p. 271.

(26) Ibid.

(27) SCOTUS, João Duns, *Prólogo da Ordinato* (tradução, introdução e notas de Roberto Hofmeister Pich), volume V da *Coleção Pensamento Franciscano*, 2003, EDIPUCRS e Editora Universitária São Francisco, p. 257.

(28) Ibid.

(29) AQUINO, *Summa Theologica*, I, 24, 3.

(30) AQUINO, *Summa Theologica*, I, 14, 13.

(31) CALVINO, *Institutas*, Livro III, Capítulo 22, 9.

(32) SCHAFF, Phillip, *History of the Christian Church*, volume V (*The Middle Age*), Eerdmans, 1988, p. 676.

(33) BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne, *História da Filosofia Cristã*, Editora Vozes, 1982, p. 464.

(34) DYKSTRA, Russel J., na terceira e última parte de sua série de artigos intitulada *Thomas Bradwardine: Forgotten Medieval Augustinian*, publicada no periódico *Protestant Reformed Theological Journal*, edição de novembro de 2001, volume 35, número 1, uma publicação das Igrejas Reformadas Protestantes na América (PRCA).

(35) DYKSTRA, Ibid.

(36) OBERMAN, Heiko Augustinus Oberman, *Archbishop Bradwardine: A Fourtheenth Century Augustinian – A Study of His Theology in its Historical Context*, 1959, Medieval Academy of America e da Oxford Press, p. 182.

(37) DIKSTRA, Ibid.

(38) DIKSTRA, Ibid.

(39) DIKSTRA, Ibid.

(40) OLSON, Roger, *História da Teologia Cristã*, 2002, Editora Vida, pp. 366 e 367.

(41) O trecho é este: “Conheci de antemão meus amados, antes dos séculos. Esco-lhi-os do mundo; não foram eles que primeiro me escolheram. Chamei-os por graça, atraí-os por misericórdia, guiei-os em segurança através de várias tentações. Cumulei-os de gloriosas consolações. Dei-lhes perseverança, revesti-os de paciência. Considero tanto os primeiros como os últimos; abraço a todos com amor inestimável. Devo ser louvado

em todos os meus santos. Devo ser bendito acima de todas as coisas, e honrado em cada um daqueles a quem por essa forma gloriosamente exaltei e predestinei sem quaisquer méritos que previamente tivessem" (KEMPIS, *A Imitação de Cristo*, Livro III, 58, 4). Ora, tal declaração pode ser subscrita tanto por um cristão determinista quanto por um cristão não-determinista que crê na preveniência da graça. Ademais, há somente mais uma menção à predestinação na obra de Kempis, e essa é menos clara ainda, porque ele também não explica como entendia a doutrina bíblica da predestinação, que, como sabemos, é aceita tanto por deterministas como não-deterministas, apenas entendida de forma diferente: "Nenhum justo sequer e predestinados podiam entrar no reino celeste antes da vossa paixão e resgate da vossa sagrada morte" (KEMPIS, *A Imitação de Cristo*, Livro III, 18, 3).

(42) WALLACE Jr, Charles, *Susanna Wesley: The Complete Writings*, 1997, Oxford University Press, p. 107.

(43) WALLACE Jr, Ibid., pp. 108 e 109.

(44) A Devoção Moderna, iniciada por Gerhard Groot, foi um movimento de reforma da igreja que se estendeu pela Alemanha e Holanda, mas sem grandes consequências. Ele surgiu de uma insatisfação generalizada com o estado da igreja naqueles dias. Contemporâneo de Wycliffe, Groot apontava como razões dessa situação a perda paulatina das tradições monásticas e a falta de valores morais entre o clero. Logo, ao contrário do caminho tomado pelo pré-reformador britânico e seus seguidores, sua resposta à situação da igreja foi apenas uma busca intensa pela vida piedosa. Por isso, apesar de Groot ter sido criticado pela hierarquia da igreja devido às suas fortes declarações contra a degeneração da igreja e do clero, seu movimento conseguiu avançar sem maiores problemas; entretanto, nunca teve um grande crescimento ou adesão. A Devoção Moderna acabaria desaparecendo no início do século 16 com o surgimento da Reforma Protestante, para o qual alguns dos seguidores da Devoção Moderna parecem ter se voltado.

5

A mecânica da Salvação no Lutero jovem e velho, em Felipe Melanchthon e no luteranismo posterior

Devido à popular imagem da Reforma Protestante propagandeada pelo calvinismo, muitos evangélicos acreditam, sem ter lido Lutero direito, que ele foi até “mais calvinista do que Calvino”. O principal elemento usado nessa propaganda é a obra *A Escravidão da Vontade* (“*De servo arbitrio*”), que Lutero, no início da Reforma, escreveu em resposta a uma crítica de seu até então amigo Erasmo de Roterdã. Acontece, porém, que uma leitura do que Lutero escreveu sobre a mecânica da Salvação nos anos posteriores a esta obra até a sua morte mostra que, na verdade, houve uma mudança clara, e em alguns pontos radical, entre o posicionamento do Lutero jovem e o posicionamento do Lutero velho no que diz respeito à mecânica da Salvação.

Não que o reformador alemão tenha abandonado totalmente o que defendeu em *A Escravidão da Vontade*. Como não poderia deixar de ser, Lutero manteve um apreço especial por esta sua obra até o final de sua vida, posto que ela lhe dera muito prestígio à época em que fora escrita por ter sido uma resposta bem elaborada endereçada a um dos maiores intelectuais de sua geração. Porque o oponente do outro lado era um dos maiores intelectuais de

seus dias, o reformador alemão deu o seu melhor, e saiu-se, sob certo aspecto, muito bem, fato que o orgulhava bastante.

Digo “sob certo aspecto” porque essa obra de Lutero tem pontos fortes e pontos fracos. O ponto forte, a parte de sua resposta a Erasmo em que se saiu melhor e foi mais eficiente, é a porção em que se dedica a combater a depravação parcial do ser humano esposada pelo seu ex-colega, que era, lembremos, um semipelagiano. Aliás, a defesa que Erasmo faz do semipelagianismo é justamente o ponto fraco de sua *Diatribe sobre a livre escolha*, da qual *A Escravidão da Vontade* de Lutero era a resposta. Já diante da parte em que Erasmo se saiu melhor, Lutero ou se esquiva de responder ou não responde à altura, partindo até para a criação de um artifício metafísico muito fraco para sustentar sua posição. Refiro-me aqui à invenção de duas vontades distintas e contraditórias em Deus, designadas pelas expressões “Deus revelado” e “Deus oculto”, sobre as quais falarei mais adiante.

Como frisa E. Gordon Rupp, Erasmo, em sua *Diatribe sobre a livre escolha*, tivera a virtude de antecipar os “efeitos desastrosos sobre o comportamento das massas” do “fatalismo e antinomianismo” do Lutero jovem.[1] Ressalta Rupp que “um ponto importante de Erasmo contra os reformadores” é justamente a acusação de que eles, por meio de sua pregação inicial de cunho monergista radical, “não só não reforçavam o bem viver [prática de boas obras]” como também provocariam, em alguns lugares, “um declínio no comportamento moral” sobre o qual “o Lutero em idade avançada estaria inclinado a concordar”.[2]

Outro detalhe é que, como assevera Rupp, naquela época, o debate consistia em rebater “linha por linha ou, pelo menos, parágrafo por parágrafo” o que o outro dissera, mas o jovem reformador alemão, apesar de ter começado a responder Erasmo dessa forma, e de maneira “fatal”, depois, devido “à pressão dos eventos sobre a sua vida em 1525”, não pôde “esperar completar o debate nessa escala e ele próprio mais tarde admitiu que não tomou

conhecimento dos últimos capítulos de Erasmo, que talvez sejam a melhor parte da obra deste".[3] O próprio Melanchthon também teria desanimado-o a tentar responder à tréplica de Erasmo.

Se a definição inicial de Erasmo sobre livre escolha era fraca, como acusa Lutero coberto de razão, o argumento posterior de Erasmo "é melhor do que a sua definição [inicial], e ele vai melhorando à medida que avança", de maneira que fica claro que "Erasmo não quer depreciar a graça, mas quer estabelecer a questão da responsabilidade humana", o que faz bem.[4] Lembrando que, embora não devamos ser coniventes com o semipelagianismo de Erasmo, é preciso também dar um desconto em seu semipelagianismo pelo fato, já ressaltado por mim no capítulo anterior e evocado igualmente por Gordon Rupp, de que "os documentos do Segundo Concílio de Orange, do ano de 529, que condenaram o semipelagianismo, desapareceram e eram desconhecidos durante a Idade Média e de Erasmo". Como lembra Rupp, eles "só voltaram a aparecer durante o Concílio de Trento".[5]

O início da polêmica entre Lutero e Erasmo

Se a definição inicial de Erasmo de livre escolha era imperfeita, Lutero também tinha, na época em que escreveu *A Escravidão da Vontade*, um conceito totalmente equivocado sobre livre-arbítrio que depois seria corrigido por ele. Para ser mais específico: o Lutero do início da Reforma não apenas negava a existência de um livre-arbítrio *para as coisas de Deus* no homem caído. De acordo com ele, o livre-arbítrio não existia mesmo *em sentido algum*. Aliás, a *Diatribe sobre a livre escolha* de Erasmo era exatamente uma crítica a esse posicionamento equivocado, expresso em um trecho da obra *Explicação de todos os artigos de Martinho Lutero contra a última bula de condenação do papa Leão X*, de 1520, escrita pelo reformador alemão no mesmo ano da promulgação da bula papal contra ele. Na referida obra,

Lutero, em determinado momento, pregava explicitamente o fatalismo.

O trecho polêmico que provocou a *Diatribe* está no artigo 36 da referida obra, onde Lutero assevera o que se segue (os grifos são meus): “Errei ao dizer que a livre escolha perante a graça é uma realidade só de nome. Eu devia ter dito simplesmente: ‘Na realidade, a livre escolha é uma ficção ou um nome sem realidade’. Porque ninguém é capaz de por si só ter um pensamento *bom ou mau*, mas *cada coisa* acontece por *necessidade absoluta*, como ensina corretamente o artigo de [John] Wycliffe condenado em Constança”. A versão alemã posterior removeria a expressão “necessidade”, mas a obra original de Lutero, escrita em latim e citada por Erasmo, fala mesmo de “necessidade”.[6]

Ou seja, o Lutero do início da Reforma era o que filosoficamente seria classificado como fatalista. Entretanto, fato é que, como veremos neste capítulo, o reformador alemão, poucos anos depois, influenciado por seu amigo Felipe Melanchthon, revisou sua posição sobre o livre-arbítrio e, ao final da vida, ainda acrescentou observações ao texto original de *A Escravidão da Vontade* que abrandavam seu posicionamento inicial, fugindo do fatalismo. Além disso, Lutero esposou claramente, por meio de livros e sermões que se seguiriam nos últimos anos de seu ministério, uma posição em relação à mecânica da Salvação que é um meio termo entre o calvinismo e o arminianismo, mas que, sob certo aspecto, se pode até dizer que está mais próxima do arminianismo do que do calvinismo – como alguns teólogos luteranos, aliás, admitem.

O Lutero jovem era o que poderia ser chamado hoje de “calvinista de cinco pontos”. Já o Lutero velho não apenas suavizou seu entendimento inicial sobre o livre-arbítrio como rompeu claramente com três daqueles cinco pontos que seriam chamados posteriormente de “cinco pontos do calvinismo”. Ele passaria a defender, no final de sua vida e de forma clara, a expiação ilimitada, a graça universal e a possibilidade de um cristão decair da

graça. Sobrariam apenas a depravação total e, contraditoriamente, a eleição incondicional, mas com um adendo: Lutero, além de negar a predestinação dupla, a qual defendera no início, rebaixaria imensamente a importância da doutrina da predestinação (com viés monergista, como ele a entendia) para a vida do crente.

Ou seja, o que se vê em Lutero no decorrer da vida, em relação a seu entendimento da mecânica da Salvação, não é uma mudança de ênfase conforme a necessidade do momento, como alguns tentam sugerir para escamotear a clara contradição entre o Lutero jovem e o Lutero velho, vendendo-a como uma "aparente discrepância". As evidências se chocam frontalmente com esse tipo de argumento. O que se vê inequivocamente é uma mudança radical de posicionamento de Lutero em sua velhice em relação a alguns dos pontos fundamentais da mecânica da Salvação que esposara na juventude.

Aliás, essa atitude de mudar em 180 graus o posicionamento teológico com o passar do tempo não era incomum no comportamento do reformador alemão. Não foi só nessa questão da mecânica da Salvação que o Lutero velho rompeu com o Lutero jovem. Ele o fez em uma série de outras questões.

O próprio Lutero jovem chegou a romper consigo mesmo. Por exemplo: nos primeiros dois anos da Reforma, Lutero defendia o celibato. Ele "tomava seus votos [de monge] a sério" e "atacava os monges que buscavam a 'isenção' da estrita observância da regra".[7] Entretanto, paulatinamente a partir de 1519 e definitivamente após seu escrito *À Nobreza Cristã da Nação Alemã*, de 1520 (mesmo ano em que foi liberado de seus votos pelo vigário-geral de sua ordem), Lutero mudou de opinião, se opondo ao celibato clerical. Mesmo assim, ele só foi casar em 1525, receoso ainda das opiniões contrárias, de um lado, e pressionado, do outro, pelos sacerdotes que, após sua apologia do casamento, haviam casado, mas estavam incomodados pelo

fato de aquele que os estimulara ao casamento não ter ainda casado ele mesmo. O casamento acabou sendo uma grande bênção para a vida e o ministério de Lutero.

Outro exemplo de ruptura pessoal de Lutero com seu próprio pensamento é a sua visão sobre a lei. Esse é um caso do Lutero velho rompendo com o Lutero jovem. Em sua fase inicial, o reformador alemão era radicalmente negativo em seu tratamento sobre a lei. Porém, especialmente após o problema com os antinomianistas e um alerta de Melanchthon (que foi o primeiro a se opor ao antinomianismo), ele buscou equilibrar sua posição sobre o assunto.[8]

Ademais, houve casos também – dois, pelo menos – em que Lutero defendeu inicialmente uma posição teológica, depois mudou de opinião radicalmente e, finalmente, voltou à posição original, o que demonstra que o reformador alemão estava disposto a voltar atrás em seu pensamento teológico quando ele julgava ser o mais correto. Refiro-me à questão da poligamia e ao tratamento dado aos judeus. Lutero foi inicialmente contra a poligamia, depois a favor em alguns casos e, mais à frente, terminantemente contra;[9] e em relação aos judeus, ele começou se opondo ao antijudaísmo de seus dias, depois fez declarações absurdas contra os judeus para, ao final, não se opor à defesa dos judeus por seus amigos Urbano Reghius e Melanchthon, o qual se levantou contra o absurdo boato do "libelo de sangue", inventado contra os judeus.[10]

Portanto, a mudança paulatina no entendimento de Lutero em relação a determinados pontos da mecânica da Salvação, desde o início da Reforma até a sua morte, trata-se apenas de mais um episódio natural da busca do reformador alemão pelo equilíbrio bíblico e teológico em seu pensamento.

Lutero e *A Escravidão da Vontade*

Não é por acaso que, como afirma o pastor e teólogo luterano Felipe Hale, a

obra *A Escravidão da Vontade*, de Lutero, teve "uma recepção fria pelos luteranos posteriores". Ressalta Hale que, "de fato, já bem cedo, na geração que veio logo após Lutero, vemos que seus seguidores não usaram esse trabalho ou seus argumentos". E frisa Hale que "há várias razões pelas quais os luteranos, tanto os que vieram logo após Lutero como os de hoje, embora respeitem esse trabalho dele, não o tenham recebido entusiasticamente: *A Escravidão da Vontade* é um desafio tanto em estilo como em sua ordem e conteúdo. E ela também sofre de uma má reputação, já que os calvinistas a fizeram sua".[11] Não só a fizeram sua. O calvinismo sequestrou em grande parte a imagem da Reforma para si.

Quanto ao apreço de Lutero por essa obra mesmo no final de sua vida, ela se dá por razões óbvias, já adiantadas no início deste capítulo. Concorda Hale que "o cuidado de Lutero com este livro" se devia, principalmente, pelo "mérito de seu oponente". É notório que "Lutero se sentia inferior a Erasmo na erudição" (embora não no estudo das Escrituras),[12] razão pela qual fez desta obra um de seus maiores esforços. O resultado é uma obra muito bem escrita, embora, como também já adiantado, infeliz em parte de sua argumentação. Vejamos, a partir de agora, detalhadamente o porquê.

Em primeiro lugar, como já vimos, a posição de Lutero sobre livre-arbítrio em *A Escravidão da Vontade* é extremamente radical, fatalista. O próprio reformador reconhece isso em sua obra, mas, em vez de pelo menos atenuar seu determinismo para uma versão mais suave, mantém uma rigidez determinista, o que contradiz o que o próprio Lutero dissera bem mais cedo ainda, bem na gênese da Reforma.

Antes de 1520, Lutero defendia que o livre-arbítrio do homem foi perdido após a Queda. Por exemplo, em sua obra *Disputa Contra a Teologia Escolástica*, de 1517, ele afirmava que, após a Queda, "é falso afirmar que a inclinação do homem é livre para escolher entre dois opostos", pois, "na verdade, a inclinação não é livre, mas cativa. Isso é dito em oposição à

opinião comum".[13] E na Tese 13 de sua *Disputa de Heildelberg*, de 1518, ele asseverava novamente: "O livre-arbítrio, após a Queda, só existe em nome, e enquanto ele faz o que é capaz de fazer, comete um pecado mortal".

Todavia, no texto radical de Lutero de 1520 que vimos páginas atrás, o qual gerou a crítica de Erasmo, o jovem reformador vai muito além. Como frisa o teólogo luterano Felipe Hale, Lutero, em sua resposta à bula papal, "foi muito além da doutrina do pecado original".[14] Simplesmente, ele passou a defender que o livre-arbítrio sequer existiu alguma vez para as criaturas! E ao ser criticado por Erasmo nesse ponto, Lutero não vai voltar atrás em *A Escravidão da Vontade*, mas, ao contrário, insistirá em postular, como frisa Hale, que "Adão antes da Queda dependia inteiramente do Espírito e da graça para fazer o bem". Ou seja, "mesmo Adão não era 'livre' no sentido de que não precisava da graça para fazer o bem"; logo, como diz Hale, "ao afirmar que o perfeito Adão era incapaz de fazer o bem antes da Queda", Lutero estava "absolutizando a necessidade da graça mesmo aparte do pecado. Essa necessidade era [vista por ele como] parte da natureza humana pré-Queda e pós-Queda". Mais do que isso: em *A Escravidão da Vontade*, Lutero vai afirmar também que em tudo o que o homem faz – não só para as coisas de Deus – o livre-arbítrio é uma ficção. Isto é, para o reformador alemão, o livre-arbítrio nunca existiu, nem mesmo em relação às coisas naturais. Em suma, como resume Hale, para Lutero, "nada é por acaso ou aleatoriedade, se Deus é realmente Deus".[15] Tudo é determinado. Tudo. Fatalismo puro.

Nessa época em que esposava essa sua visão radical, encontraremos, inclusive, Lutero afirmando o absurdo de que a simples crença em um livre-arbítrio "é uma doutrina especial do Anticristo" e que "não impressiona que tenha se espalhado por todo o mundo, pois está escrito sobre o Anticristo que ele seduziria o mundo inteiro. Apenas poucos cristãos serão salvos".[16] Tresloucadamente, desprezando até a posição do Agostinho velho sobre esse assunto, Lutero, em *A Escravidão da Vontade*, sustentará que "na medida em

que você mantém o livre-arbítrio, você cancela Cristo e arruína toda a Escritura".

Aliás, por falar em Agostinho, em segundo lugar, vemos Lutero, em *A Escravidão da Vontade*, desprezando todos os Pais da Igreja, justamente porque não encontrara apoio em nenhum deles para a sua posição radical a respeito do livre-arbítrio. Lembrando que a teologia de Lutero, no geral, não era *sui generis*. Em outras obras, ele mesmo reconhece, por exemplo, que o ensino da justificação pela fé já fora esposado séculos antes dele por Bernardo de Claraval. Mas, o que ele defende em *A Escravidão da Vontade* é totalmente *sui generis* na teologia cristã.

Por isso, ao longo de *A Escravidão da Vontade*, Lutero ataca os Pais da Igreja, os quais, obviamente, foram lembrados por Erasmo. Claro que Lutero não está errado ao dizer que os Pais da Igreja erraram em muitas coisas. Claro que ele não está equivocado ao afirmar que nenhum deles deve ser seguido em todos os pontos que defenderam. Entretanto, o detalhe, desdenhado por Lutero nessa obra, é que ele estava defendendo uma posição que não foi esposada por nenhum Pai da Igreja na história. Nenhum. Não se trata, segundo ele, de um erro de alguns, mas de todos. Lutero "reconhece que está sozinho", pois "nem mesmo Agostinho negou plenamente que o homem tivesse livre-arbítrio".[17]

Ou seja, de acordo com o reformador alemão, do primeiro Pai da Igreja até os seus dias, todos erraram na questão do livre-arbítrio. Foram 1,5 mil anos de erros sobre erros, de maneira que TUDO o que os Pais da Igreja escreveram sobre esse assunto, segundo ele, deveria "ser rasgado e jogado fora". Trata-se de uma declaração no mínimo ingênua, para não dizer absurda.

O jovem reformador enfatizará com veemência que "Deus não conhece nada contingentemente", de maneira que tudo o que acontece, absolutamente tudo, só acontece "por sua vontade imutável, eterna e infalível", e de uma

maneira que, para todas as coisas, “a livre escolha está completamente prostrada e quebrada”, pois “somente Deus”, em todo o universo e fora dele, “é livre”; o que significa que “somos forçados a ser endurecidos, quer queiramos ou não”.[18]

As demais palavras de Lutero a seguir sobre esse assunto estão entre as mais incoerentes de todas: “Deus move e faz tudo em tudo, Ele necessariamente se move e age também em Satanás e no homem ímpio. Mas Ele age neles como eles são e como Ele os encontra; isto é, uma vez que são avessos e maus, e apanhados no movimento desta onipotência divina, nada fazem senão coisas avessas e más. Isso é como um cavaleiro montado em um cavalo coxo de um ou dois pés; sua equitação corresponde à condição do cavalo, isto é, o cavalo vai mal. [...] Aqui você vê que quando Deus opera em e através de homens maus, as coisas más são realizadas e ainda Deus não pode agir mal, embora Ele faz o mal através dos homens maus; porque Aquele que é bom não pode agir mal, ainda que use instrumentos malignos que não podem escapar da influência e do movimento de sua onipotência”.[19]

Destaque ainda para a sua célebre analogia do cavalo e os dois cavaleiros, registrada em *A Escravidão da Vontade*, VII, 113:

> O homem é como um cavalo. Deus pula na sela? O cavalo é obediente e se acomoda a cada movimento do cavaleiro e vai para onde quer. Deus joga as rédeas para baixo? Então Satanás pula sobre as costas do animal, que se curva, vai e se submete às esporas e caprichos de seu novo cavaleiro... Portanto, a necessidade, não o livre arbítrio, é o princípio controlador de nossa conduta. Deus é o autor do mal tanto quanto do bem, e, como Ele concede a felicidade aos que não o merecem, assim também amaldiçoa os outros que não merecem o seu destino.[20]

“A *necessidade* é o princípio controlador de nossa conduta”. Este é o Lutero de *A Escravidão da Vontade,* bem longe do equilíbrio bíblico.

O que influenciou o fatalismo e monergismo radical de

Lutero no início da Reforma

Sendo assim, urge perguntar: o que levou Lutero a começar sustentando uma posição monergista tão rígida e fatalista?

A resposta é: o fato de, anos antes de fazer a redescoberta de fundamentos importantíssimos da Doutrina da Salvação, Lutero ter passado, infelizmente, por um processo de conversão a um tipo de agostinianismo rígido mesclado com voluntarismo ockhamista, conceito que explicarei mais à frente. Logo, seria preciso um tempo para o reformador alemão se "desintoxicar", pelo menos um pouco, dessa doutrina e ajustar seu pensamento para uma posição mais equilibrada.

Vejamos, pois, como se deu essa conversão inicial do jovem Lutero ao agostinianismo rígido de viés voluntarista ockhamista.

A vida intelectual de Lutero começou na escola da Irmandade da Vida Comum. De família pobre, ele iniciou seus estudos naquela escola. Depois, foi estudar Direito em Erfurt em 1501, como era do desejo de seus pais. Até esse momento, Lutero nunca havia pensado em seguir carreira monástica ou clerical. Porém, em 2 de julho de 1505, ao retornar de sua casa para Erfurt depois de sofrer uma grave doença, ele foi surpreendido por uma forte tempestade, ocasião em que um amigo seu, que o acompanhava na viagem, foi atingido por um raio, morrendo bem ao seu lado. Amedrontado, temendo pela própria vida, Lutero fez um voto a Santa Ana, prometendo que, se escapasse vivo, tornar-se-ia monge. Seu pai se irou com o voto feito pelo filho, mas, 15 dias depois do episódio, Lutero cumpriu a promessa, entrando no Convento dos Agostinianos Mendicantes em Erfurt, um dos mais severos da Europa. Em 1507, seria ordenado sacerdote, fato que fez com que seu pai se reconciliasse com ele.

Quando estava no convento, Lutero se sentia perturbado pela consciência de sua pecaminosidade. Ele queria ser puro, mas não conseguia. Se confessava 20 vezes ao dia e dormia no chão frio para se penitenciar. Até quando

celebrava a missa, se sentia indigno de fazê-lo. Ele passava horas orando e dias jejuando, tentando “mortificar a sua carne”, mas ainda se sentia impuro. Logo, acabou entrando em desespero espiritual. Tudo se devia ao conceito equivocado que tinha da Salvação, inspirada na doutrina escolástica dos méritos. Bernhard Lohse lembra que, “na época de Lutero, a um homem angustiado que se sentia angustiado por causa de sua pecaminosidade simplesmente se lhe dizia que deveria confiar em Deus”, pois “desconhecia-se a certeza da salvação”. Anos depois, Lutero diria sobre esse tempo: “Por que passei tantas dificuldades no mosteiro? Por que atormentei meu corpo com jejuns, vigílias e frio? Certamente porque eu queria ter certeza de que alcançaria o perdão dos pecados por meio dessas obras”.[21]

Ao ver o desespero do rapaz, Johann von Staupitz (1465-1524), doutor em Teologia, confessor e vigário-geral da congregação agostiniana na Alemanha, orientou-o a ocupar o seu tempo e sua mente com a vida acadêmica. Foi assim que Lutero ingressou em Wittenberg em 1508. Nessa mesma época, estudou com afinco Agostinho, Pedro Lombardo, William de Ockham e Gregório de Rimini, sob a indicação e supervisão do próprio Staupitz. Em Filosofia, se especializaria em Ockham; em Teologia, bacharelar-se-ia em Estudos Bíblicos e nas *Sentenças* de Lombardo. Em 19 de outubro de 1512, Lutero recebeu o título de Doutor em Teologia. Dois dias depois, foi convidado para ser professor de Wittenberg, aceitando o convite.

Dois nomes mencionados no parágrafo acima são muito importantes na formação da visão teológica que assumirá inicialmente o reformador alemão: Gregório de Rimini e William de Ockham.

Um dos últimos grandes escolásticos da Idade Média, Gregório de Rimini (1300-1358) foi o monge responsável por converter todos os monges agostinianos – a partir do século 14 em diante – de uma posição filosófica realista aprendida em Agostinho para a posição filosófica nominalista pregada pelo franciscano William de Ockham (1285-1347). Por meio de

Gregório, os agostinianos absorveram, inclusive, a doutrina do voluntarismo divino esposada por Ockham, que consiste na crença de que se Deus decide que algo é correto, então esse algo passa a ser correto, por mais que pareça moralmente incorreto, o que se diferencia da majoritária doutrina do essencialismo divino, que se harmoniza melhor com o texto bíblico por afirmar que Deus só pode desejar e fazer aquilo que é moralmente correto, posto que sua vontade não pode contrariar a sua essência, que é santa, justa e perfeita.

Parágrafos à frente, como prometido, abordaremos o nominalismo e o voluntarismo ochkamistas. Por agora, o que importa saber é que, de Ockham, os agostinianos só não absorveriam seu semipelagianismo.

Como mencionamos no capítulo anterior, Gregório de Rimini foi um dos últimos entre os reacionários agostinianos da Idade Média. E ele foi, provavelmente, o maior especialista em Agostinho em seus dias. Seu agostinianismo rígido, porém, só foi se manifestar em reação ao ensino semipelagiano do escolástico franciscano escotista Pedro Aureolus ou Pierre Auriol (1280-1322), de quem o monge agostiniano Gregório discordava também em outros assuntos (Aureolus, por exemplo, apesar de franciscano, era conceitualista e não nominalista como Gregório). O estopim para manifestação do agostinianismo rígido de Gregório se deu quando este encontrou citações erradas de Agostinho nos escritos de Aureolus. Como Pedro Aureolus era semipelagiano, o monge agostiniano resolveu, além de apontar os erros de citação do franciscano, aproveitar para também defender o agostinianismo original, isto é, a mecânica da Salvação do Agostinho velho.

Gregório, que se gabava de conhecer meticulosamente todas as obras de Agostinho mais do que qualquer um em seus dias, defendeu todos os cinco pontos do agostinianismo rígido: a depravação total, a graça irresistível, a eleição incondicional, a expiação limitada e a perseverança dos santos. Sua

predestinação era dupla: uma para o Céu e outra para o Inferno. Sua visão do pecado original também era absolutamente fiel ao agostinianismo rígido, sustentando que as crianças que morrem sem serem batizadas irão todas para o Inferno (ver capítulo 1 da seção *Teologia* deste livro). Por isso, Gregório de Rimini recebeu de seus contemporâneos e opositores o apelido de *Infantium Tortor* (“Torturador das Crianças”).

Foi sob a orientação do vigário-geral agostiniano Johann von Staupitz que o jovem Lutero estudou as Escrituras e as obras de Agostinho e Gregório de Rimini de 1509 a 1518, ora como aluno, ora já como professor em Wittenberg. Foi Staupitz quem direcionou Lutero à obra de Rimini, e ele ainda compartilharia com o jovem professor de Wittenberg sua crença pessoal na doutrina da dupla predestinação.

Além de ter adotado inicialmente o agostinianismo rígido de Rimini, Lutero adotou também nesse período, como já adiantamos, o seu nominalismo (ockhamismo), o qual era chamado em seus dias de “via moderna” escolástica. Ele o fez porque esse posicionamento filosófico se opunha à “via antiga” da teologia escolástica, chamada de realismo (inspirada em Platão e Aristóteles), cuja ênfase estava em uma teologia racional, a qual Lutero repudiava profundamente.

O nominalismo punha em detrimento a razão, princípio que Lutero absorveu com fervor das obras de Rimini, diretamente dos escritos do próprio Ockham e dos escritos do escolástico alemão nominalista Gabriel Biel (1420-1495). Os filósofos nominalistas insistiam que para conhecer a Deus de fato devemos nos dirigir totalmente à fé. O nominalismo enfatizava a transcendência divina, mantendo a razão humana em uma posição de total impossibilidade de entender a Deus, o que vai contra a capacidade, atestada pela Bíblia, de uma teologia natural (Sl 19; Rm 1.20), embora esta, conquanto claramente possível, seja imperfeita e incompleta sem a revelação especial, exarada na Bíblia. Mas, o nominalismo ia mais além, argumentando

que é impossível até mesmo conhecermos a essência das coisas mesmas.

Para Ockham, os conceitos que temos das coisas não são o que os filósofos Platão e Aristóteles chamavam de “universais”, isto é, essências eternas, ensino reproduzido pelos chamados escolásticos realistas de seus dias. Segundo ele, o que conhecemos são apenas as entidades linguísticas criadas para designar essas coisas, as quais nada mais são do que construções humanas, convenções, nomes – daí o título de nominalismo dado a essa filosofia.

Ora, se não podemos esperar muito da razão para entender as coisas naturais, quanto mais as sobrenaturais! Ou seja, a consequência natural do nominalismo é o fideísmo – o extremo oposto de outro erro: o racionalismo, que crê que a razão pode tudo.

Mas, as implicações da tese nominalista em relação ao estudo de Deus vão além do fideísmo. O nominalista defenderá também que não há um caráter de natureza eterna em Deus. Para ele, Deus é puro poder e vontade, o que significa que Deus é tudo o que Deus decide ser. Ele não faz ou ordena algo pelo fato deste algo ser bom; este algo só é bom porque Deus o faz e ordena. Logo, o “bom”, na verdade, é qualquer coisa que Deus ordena, assim como o “mal” só o é porque Deus desaprova-o, e não porque seja um mal realmente, em si mesmo. O mal e o bem só são mal e bem porque Deus o quer, porque Ele determina que sejam. Simplesmente, o pecado poderia ser virtude e a virtude poderia ser pecado se Deus o quisesse e determinasse.

Lutero beberá tanto do ockhamismo no seu período inicial de formação teológica, que chegará ao ponto de exclamar: “*Occam, mein lieber meister!*” (“Ockham, meu querido mestre!”).[22]

Esses estudos, por um lado, foram, em seu início, um bem para o jovem Lutero, por atenuar suas crises espirituais; mas, por outro, se tornariam o motivo de uma nova e mais aguda crise pela qual passaria. É que, com o passar do tempo, o professor de Wittenberg ficaria extremamente preocupado

com as consequências lógicas da doutrina monergista da predestinação, ao ponto de cair em aflição novamente. O teólogo Felipe S. Watson relembra esse momento:

> Um outro fato [...] ocorreu a Lutero, que quase o levou ao desespero. A teologia ockhamista da 'via moderna' [como esposada por Gregório de Rimini] continha uma grande contradição. Ela não apenas asseverava sem reservas a livre vontade do homem, pela qual ele podia fazer o que bem entendia, mas ela também afirmava da maneira mais desqualificada a divina predestinação. A vontade de Deus era incondicional e seu poder, absoluto. Por um ato de um poder meramente 'arbitrário', Ele trouxe este mundo à existência em lugar de um outro. Ele arbitrariamente determinou o que deveria ser considerado bom ou mau e deu a sua lei. Ele arbitrariamente decretou certos meios de salvação e não menos arbitrariamente predestinou alguns para serem salvos e os outros, não. Esse Deus, essa irresponsável vontade onipotente, por mero capricho, como parecia, tinha escolhido uma parte da humanidade para a salvação e a outra para a condenação, pois Ele poderia ter determinado não só isso, mas também todas as outras coisas de uma maneira completamente diferente.
>
> Isso levantou uma nova pergunta, a mais apavorante, para Lutero. Ele estava se empenhando com todas as suas forças para cumprir os mandamentos de Deus e seus mestres lhe asseguraram que ele poderia consegui-lo se apenas tencionasse fazê-lo com seriedade. O seu malogro, então, significava que não tencionava fazê-lo com seriedade? Se não o fazia com seriedade, era porque não podia, porque não tinha o poder de fazê-lo? E se fosse esse o caso, isso não seria por causa do decreto de Deus, e não seria [portanto] um sinal de que se encontrava entre os eternamente perdidos? Mais de uma vez, ele [Lutero] nos conta que esse pensamento o impeliu para o abismo do desespero e ele desejava nunca ter nascido.
>
> É verdade que o nominalismo medieval posterior arquitetou meios para tirar o ferrão de sua doutrina da predestinação, como igualmente de sua doutrina da *contritio*, mas Lutero era incapaz de transigir em uma ou na outra. Às vezes, diz ele, sentia os tormentos do inferno que nenhuma língua pode narrar nem pena alguma descrever [Ver LUTERO, *Resoluções das Teses*, de 1518].[23]

Como sublinha Watson, não foi a doutrina monergista da predestinação que trouxe paz ao coração do jovem Lutero naquele convento. Ao contrário: ao

abraçá-la, o sofrimento de Lutero com a consciência de sua própria pecaminosidade só aumentou. “Ele ficou obcecado pelo medo terrificante de que poderia estar entre aqueles que foram predestinados pela vontade absoluta de Deus, não para a salvação, mas para a condenação”,[24] o que o fez procurar ajuda nos escritos dos místicos cristãos, mas nada adiantou. A salvação só veio depois, pela compreensão da doutrina da justificação pela fé e a recepção em seu coração da mensagem da graça oferecida a todos por meio da cruz. Relembra Watson:

> Lutero leu Agostinho, leu os místicos e experimentou a solução mística. Ele procurou seguir as orientações do [Dionísio] Areopagita e de Boaventura a fim de ‘ascender até a majestade de Deus’ e experimentar a união de sua alma com o divino. Ele se empenhou, segundo o método de Bernardo, para esquecer a si mesmo na meditação sobre a paixão de Cristo. Mas a experiência descrita pelos místicos lhe era recusada e a razão disso ele não podia duvidar: ele não era suficientemente puro. No meio de todas as suas tribulações, recebeu alguma ajuda de membros de sua Ordem, especialmente do vigário-geral Staupitz. Ele estava cercado em Erfurt por homens pessoalmente piedosos e bons, que, embora não pudessem entendê-lo convenientemente e resolver seus problemas para ele, não obstante apontaram para a direção na qual a solução deveria ser encontrada.
>
> A seu grito desventurado ‘Oh, meu pecado, meu pecado, meu pecado!’, Staupitz respondeu: ‘Tu queres estar sem pecado e, contudo, não tens pecado verdadeiro. Cristo é o perdão do verdadeiro pecado. (...) Deves ter uma lista que contém verdadeiros pecados, se Cristo te deve ajudar’. Essas palavras e muitas outras de seu superior Lutero jamais esqueceu, nem as de seu confessor, que lhe disse: ‘És um idiota! Deus não está irado contigo, mas tu estás irado com ele’. Elas deixaram sua marca em muitos de seus pensamentos posteriores, mas, naquele tempo, não o libertaram de suas aflições. [...] Quando [Lutero] falava da aflição que sentia em relação à ideia da predestinação, Staupitz procurava mantê-lo longe de tais ideias. ‘Nas feridas de Cristo’, disse ele, ‘a predestinação é compreendida e encontrada, e em nenhum outro lugar, pois está escrito: ‘A Ele ouvi’ (Mt 17.5). O Pai está alto demais, por isso Ele diz: ‘Eu quero oferecer um caminho pelo qual os homens possam vir a mim. (...) Em Cristo, descobrireis o que e quem Eu sou, e o que desejo. De outra maneira, não o encontrareis nem no céu e nem na terra’.[25]

É importante aqui frisar essas palavras de Staupitz ao final, pois o Lutero velho as relembrará ao revisar seu tratamento dado à doutrina da predestinação monergista, e que, por sua vez, o fará desenvolver detalhadamente uma "Teologia da Cruz" (*Theologia Crucis*), que seria mencionada pela primeira vez por ele, mas muito sutilmente, em 1518, como um contraste à teologia predominante da Igreja Católica de seus dias, a qual ele chamava de "Teologia da Glória" (*Theologia Gloriae*). Será o Lutero velho aquele que desenvolverá em detalhes essa Teologia da Cruz, inclusive colocando a doutrina da predestinação incondicional providencialmente em detrimento dessa Teologia da Cruz. Escreve o Lutero velho sobre a predestinação e a cruz:

> A disputa sobre a predestinação deve ser totalmente evitada. Staupitz me disse: 'Se você quiser disputar sobre a predestinação, comece com as chagas de Cristo, e ela cessará. Mas se você continuar a debater sobre isso, você vai perder Cristo, a Palavra, os sacramentos e tudo mais'. Eu esqueço tudo sobre Cristo e Deus, quando eu venho para estes pensamentos, e realmente chego ao ponto de imaginar que Deus é um patife. Devemos ficar na Palavra, no qual Deus se revela a nós e a salvação é oferecida, se acreditarmos nEle. Mas no pensamento sobre a predestinação, esquecemos Deus e, em seguida, o *laudate* (louvor) pára e o *blasphemate* (blasfêmia) começa. No entanto, em Cristo estão escondidos todos os tesouros (Colossenses 2.3); fora dEle, todos estão trancados. Portanto, devemos simplesmente nos recusar a discutir sobre eleição.[26]

Staupitz também "incutiu nele [Lutero] que [...] se arrependimento significa uma completa mudança de coração, então apenas Deus podia efetuá-lo com sua graça preveniente", e que seu pupilo deveria "estudar a Bíblia". Extraordinário conselho: Estudar a Bíblia! Ora, "foi, acima de tudo, seu estudo das Escrituras e, em particular, da Epístola aos Romanos, que finalmente lhe trouxe a libertação".[27] Como narra Watson, o raciocínio de Lutero era "Se Deus julga o homem de acordo com a sua estrita justiça, quem

poderá ser salvo?”. Logo, “parecia que o próprio evangelho não oferecia alguma alternativa, pois nele também, segundo Romanos 1.17, era a justiça de Deus que estava sendo revelada”. Então, “‘dia e noite’ [Lutero] ponderou a frase até que, subitamente, com a força de uma revelação, ele compreendeu o sentido da doutrina paulina da salvação, quando leu as palavras do Antigo Testamento, citadas e impregnadas com um novo significado pelo apóstolo: ‘O justo viverá da fé’”.[28]

Ao entender a justificação não como transformação, mas como uma declaração judicial divina em nosso favor a partir tão somente da fé no sacrifício expiatório de Cristo na cruz do Calvário por nós, o fardo sobre as costas de Lutero finalmente caiu. Diz Lutero que, ao perceber que “a justiça de Deus é aquela pela qual o justo vive da dádiva da graça divina, a saber, da fé”, então, continua ele, “neste ponto, senti que eu renascera totalmente, que se me abriram as portas e eu entrara no paraíso. Também toda a Escritura se me mostrava um aspecto totalmente diferente”. Foi isso mais o olhar para a cruz que libertou Lutero, e não a sua doutrina da predestinação incondicional, a qual ele diria mais à frente que era “especulativa” e que, para não levar ao erro ou ao desespero, o crente deveria deixar de lado e descansar na revelação do Deus misericordioso manifestado na cruz do Calvário. Afirmava Lutero que, pela Teologia da Cruz, “somos ensinados [...] a crer contra a esperança na esperança”, e que “para o céu não há outro caminho do que a cruz de Cristo; por isso, é preciso precaver-se, para que a vida ativa com suas obras e a vida contemplativa com suas especulações não nos seduzam. [...] A cruz é, de todas as coisas, a mais segura. Bem-aventurado quem entende”.[29]

Portanto, apesar de ter passado anos bebendo dos escritos de Agostinho, Gregório de Rimini e William de Ockham para formar sua visão teológica, não foi a partir dos escritos destes que Lutero encontrou a salvação. E também não foi por meio deles que surgiu no seu coração a ideia da Reforma. Três fatores foram decisivos para provocá-la.

Primeiro, em meio a esse período de estudo, veio a decepcionante experiência de visita a Roma em 1510, em uma missão em favor da Congregação Agostiniana na Alemanha. Em Roma, o jovem Lutero viu a prática da simonia em larga escala e outras situações aviltantes. Em segundo lugar, em 1515, depois de se debruçar no estudo da Epístola aos Romanos, Lutero escreve seu célebre *Comentário aos Romanos,* onde sua mente se abre para a verdade da justificação pela fé. E finalmente, em terceiro lugar, estava começando em seus dias uma nova e mais agressiva campanha de venda de indulgências na Alemanha.

Indignado com a campanha das indulgências, já possuidor de uma visão menos condescendente com Roma e inspirado pela verdade bíblica da justificação pela fé redescoberta em seu estudo de Romanos, Lutero começou um protesto público contra a venda de indulgências, dando início à Reforma Protestante em 1517. Porém, mesmo nessa nova fase, ainda nos primeiros anos da Reforma Protestante, o Lutero jovem manifestaria alguns exageros teológicos decorrentes da visão monergista radicalmente rígida que abraçara anos antes de iniciar seu movimento de reformação. Nessa época, a influência do seu período de educação sob Staupitz ainda eram enormes, até pelo apreço que ainda tinha pela figura de seu antigo mestre – apreço este que, mesmo após seu mentor romper totalmente com ele por carta em 1524 (ano da morte de Staupitz), ainda se manteria relativamente.

Staupitz não contava que Lutero, após seguir seu conselho de se aprofundar no estudo das Escrituras em busca de respostas para sua alma, redescobrisse e pregasse a doutrina bíblica da justificação pela fé, extremamente olvidada em seus dias, e, em razão disso, começasse uma campanha contra as indulgências da igreja. Para piorar, Lutero teria ainda outros rompimentos com a doutrina católica, de maneira que o antigo mestre, momentos antes de falecer, repudiou seu discípulo e a Reforma que ele estava empreendendo. Staupitz terminaria sua vida como monge beneditino. Um detalhe interessante é que,

mesmo Staupitz mantendo-se fiel à Igreja Católica até a sua morte, devido a seu agostinianismo rígido e à sua antiga proximidade com Lutero, o papa Paulo IV (1555-1559) colocou seus escritos, inclusive um sobre predestinação, no Índice de Livros Proibidos da Igreja Católica.

Anos após a morte do seu antigo vigário-geral, o reformador alemão ainda lembrará que "se não fosse pelo Dr. Staupitz, teria afundado no Inferno", posto que fora através daquele período de dedicação aos estudos sugerido e supervisionado por seu confessor e líder que a sua crise espiritual foi atenuada temporariamente; e também fora através das palavras de Staupitz sobre fixar-se na cruz de Cristo que sobreviera a Lutero o *insight* da Teologia da Cruz. Portanto, não é de admirar que uma influência tão importante como esta tenha levado o futuro reformador a se tornar, no início de sua vida acadêmica e teológica, ainda um fiel seguidor de Rimini e do Agostinho velho na questão da mecânica da Salvação.

Os exageros iniciais de Lutero

Como a exposição inicial da doutrina bíblica da justificação de Lutero vinha amalgamada a uma visão monergista radical, o reformador alemão teve no início problemas com a doutrina da santificação. Ele também teve problemas para entender corretamente o ensino bíblico sobre o lugar da lei, além de apresentar uma visão extremamente negativa em relação às obras (ver capítulo 8 da seção "Teologia"). Mais do que isso: por causa dessa visão monergista radical, o Lutero jovem tinha em baixa consideração até mesmo determinados livros do cânone sagrado.

Em 1522, no seu *Prefácio ao Novo Testamento*, Lutero depreciou alguns livros do Novo Testamento, e o critério que ele apresentou para fazê-lo era exatamente a sua compreensão extremamente negativa das obras.[30] Foi a partir dessa ótica que o Lutero jovem fez os seguintes juízos de valor sobre o cânone neotestamentário em 1522:

> Partindo de tudo isso, você pode agora julgar e distinguir bem quais os melhores dentre todos os livros. Pois o Evangelho Segundo João e as Epístolas de Paulo, particularmente aquela aos Romanos, e a Primeira Epístola de Pedro são o bom cerne e a medula dentre todos os livros. Esses deveriam perfeitamente ser os primeiros. E a cada cristão se deveria recomendar que os lesse por primeiro e com maior frequência, familiarizando-se com eles pela leitura diária como se fosse o pão de cada dia. Pois nestes não encontrará muitas obras e feitos milagrosos de Cristo. Achará, porém, magistralmente enfatizado como a fé em Cristo supera pecado, morte e inferno e concede a vida, justiça e salvação, o que afinal representa o feitio propriamente dito do evangelho, como você ouviu acima.
>
> Pois se eu precisasse renunciar a um dos dois, às obras ou às pregações de Cristo, eu renunciaria antes às obras que às pregações. Pois as obras de nada me adiantariam. Suas palavras, porém, estas dão a vida, como Ele mesmo o diz. João descreve poucas obras de Cristo, mas muitas de Suas pregações, ao passo que os outros três evangelistas, inversamente, descrevem muitas de Suas obras e poucas palavras Suas. Por isso o Evangelho Segundo João é o único evangelho bonito e certo, o principal, ao qual devemos dar considerável preferência e consideração. Também as Epístolas de Paulo e Pedro superam em muito os três evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas.
>
> Em suma: o Evangelho Segundo João e sua Primeira Epístola, as Epístolas de Paulo, particularmente as dirigidas aos romanos, gálatas, efésios, e a Primeira Epístola de Pedro, estes são os livros que lhe apresentam Cristo e lhe ensinam tudo que é necessário e bom saber, ainda que jamais visse ou ouvisse qualquer outro livro ou doutrina. Por isso, a Epístola de Tiago é uma epístola de palha em comparação, pois ela, de qualquer forma, não tem natureza evangélica. Mas disso ainda falaremos em outros prefácios.[31]

Ou seja, o Lutero jovem acreditava que os três evangelhos sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas), por conterem mais obras de Jesus e menos pregações, eram menos importantes, sendo João “o único evangelho bonito e certo”, pois, afirmava Lutero, “as obras de nada adiantam” – ou seja, as obras de Jesus, por serem obras, não seriam tão proveitosas, mas apenas o seu ensino (sic). E mais: ele classifica a Epístola de Tiago como “uma epístola de

palha", por considerar que ela "não tem natureza evangélica". Mas, como assim? Por que ela "não tem natureza evangélica", se é a Epístola do Novo Testamento que mais próxima está do linguajar original do próprio Jesus nos evangelhos?[32]

O problema de Lutero com Tiago se dá por causa da enfática e eloquente defesa que esse apóstolo faz das obras como necessárias para confirmação da fé. A ênfase de Lutero estava na justificação pela fé *somente*, e tal doutrina, como Lutero a compreendia inicialmente (com viés antinomianista), se chocava frontalmente com textos como Tiago 2.24, que afirma que "o homem é justificado pelas obras e *não somente* pela fé".

Essa é a razão de Lutero, enquanto destilava aversão à Epístola de Tiago, manifestar um apreço à Epístola de Romanos acima de qualquer apreço que pudesse ter em relação a qualquer outro livro da Bíblia. Em seu *Prefácio à Epístola aos Romanos*, Lutero afirma que essa epístola paulina é "a mais importante peça do Novo Testamento", "o pão diário da alma" e "o evangelho *mais puro*" – o que implica dizer que o evangelho estaria sendo apresentado de forma "menos pura" em todos os demais livros do Novo Testamento.

Lembrando ainda que Lutero acabou entrando em uma polêmica – um tanto exagerada, é verdade – por ter acrescentado a palavra "somente" à palavra "fé" em Romanos 3.28 em sua tradução da Bíblia para o alemão. A dúvida que se tem até hoje sobre esse episódio é: será que ele o fez apenas porque o contexto da passagem pedia isso, o que afirmam seus defensores, ou porque ele queria reforçar no texto sagrado sua visão da justificação somente pela fé, o que feriria recomendações divinas como a de Apocalipse 22.18 (Apocalipse, aliás, um livro que Lutero não gostava)? A reação de Lutero às críticas, especialmente católicas, à sua tradução da referida passagem foi violenta, mas a favor dele pesa o fato de que havia algumas traduções da Bíblia anteriores à dele que acrescentavam o "somente" à palavra "fé".

A influência do ockhamismo no pensamento de Lutero

Apaixonado pelo ockhamismo, Lutero jovem odiará os filósofos, especialmente Aristóteles e Platão. Ele terá pavor de Tomás de Aquino, que para ele seria "A estrela que caiu do céu" (numa referência à queda de Lúcifer); ele dirá que "a fé precisa obcecar [cegar] a razão" e chegará mesmo a afirmar que ela deveria "destruí-la", porque "*fides occidit rationem*" ("A fé mata a razão"). Lutero afirmará que filosofar é estar "fora de Cristo" ou como "fazer sexo fora do casamento". Ele chamará a razão de "velha bruxa", "meretriz de Satanás, sustentáculo do Diabo, uma prostituta perversa, má, roída de sarna e de lepra, feia de rosto; joguemos-lhe imundices na face para torná-la mais feia ainda". Seu sonho, dirá ele, é "cortar a cabeça da filosofia; e que Deus me ajude a fazê-lo, pois assim deve ser".[33]

Como explica o teólogo e pastor luterano alemão Oswald Bayer (professor emérito de Teologia Sistemática da Faculdade Evangélica da Universidade de Tübingen, na Alemanha, e presidente da Academia Lutero em Ratzeburg), o foco da implicância de Lutero com a razão recairá, ao final, sobre as "questões" envolvendo "o pecado, a graça e a salvação". Bayer reconhece, como não poderia deixar de fazê-lo, que "Lutero de fato polemizou com extrema veemência contra a razão", mas acrescenta, com base em escritos posteriores de Lutero, que o reformador alemão depois se referiria de forma negativa apenas àquela razão que "tem a pretensão de emitir juízos apropriados em questões de pecado, da graça e da salvação". Frisa Bayer que é "no aspecto soteriológico, em vista da salvação, que Lutero negará competência à razão e à filosofia".[34]

Ou seja, com o passar do tempo, a implicância do ockhamista Lutero com a razão, que antes era genérica, passa a ter como foco apenas o campo soteriológico. Se o discurso do Lutero jovem contra a razão é mais abrangente, vemos claramente o Lutero velho relativizando-o, ao enfatizar que a razão é "inventora e condutora de todas as artes, da ciência médica, da

jurisprudência e de tudo o que pode ser conquistado humanamente nessa vida em termos de sabedoria, poder, capacidade e esplendor", e que "nem mesmo após a Queda de Adão Deus tirou da razão essa sua nobreza, mas, ao contrário, a confirmou"; e que a razão é "um sol" e tem "algo de divino". Entretanto, ele sustentará também que, quanto à causa eficiente ("De onde vem a coisa?"), à causa material ("Em que consiste a coisa?"), à causa formal ("Como ela existe?") e à causa final ("Em que ela resultará?") definidas por Aristóteles, o filósofo só pode encontrar as causas material e formal, sendo sempre deficiente no que diz respeito à causa eficiente, que é Deus, e quanto à causa final, que vai "além do bem-estar terreno".[35]

Em outras palavras, Lutero continuará, até o final da vida, sustentado que a razão não pode fazer contribuições à teologia.

É com base também no ockhamismo – no caso, no raciocínio voluntarista de Deus de Ockham conforme aprendido em Rimini – que Lutero vai falar de "*Deus absconditus*" ("Deus oculto") e "*Deus revelatus*" ("Deus revelado") ao defender a predestinação dupla e incondicional em sua obra *A Escravidão da Vontade*. Lutero reconhecerá que não dá para entender pela lógica a predestinação dupla e incondicional; ela sempre nos soará logicamente absurda, ainda mais que Deus, mesmo já tendo determinado absolutamente tudo de antemão, nos manda em sua Palavra sermos santos e pregar o evangelho a todos. Entretanto, dirá ele que devemos, mesmo assim, aceitar esses decretos incondicionais, arbitrários, salvíficos e condenatórios de Deus simplesmente porque é Deus quem os decreta. Mesmo que pareçam ilógicos, irracionais; mesmo que pareçam claramente contrariar aquilo que a própria Bíblia afirma sobre o caráter de Deus, se é Deus que está fazendo, então é bom, pois é Ele que determina o que é bom, não nossas supostas convenções ou construções da ideia de "bom". Portanto, fiquemos com o "Deus revelado" e lancemos para o "Deus oculto" o que não entendemos por se chocar com o determinismo causal divino propugnado.

Lamentavelmente, Lutero achava que esse artifício metafísico do "Deus oculto" protegeria a imagem de Deus. Para piorar, tal lógica seria repetida *ad nauseam* – embora não com os termos "Deus oculto" e "Deus revelado" – por Calvino e muitos calvinistas que se seguiriam após ele. Muitos deles dirão que tudo o que Deus faz é bom e automaticamente correto *apenas* porque Deus o faz. Dirá Calvino:

> Donde vem que tanta gente, juntamente com seus filhos infantes, a queda de Adão lançasse, sem remédio, à morte eterna, a não ser porque a Deus assim pareceu bem? Aqui importa que suas línguas emudeçam, de outro modo tão loquazes. Certamente confesso ser esse um *decretum horribile* ['decreto horrível']. Entretanto, ninguém poderá negar que Deus já sabia qual fim o homem haveria de ter, antes que o criasse, e que Ele sabia de antemão porque assim ordenara por seu decreto.[36]

E ainda:

> ua perdição de tal maneira pende da predestinação divina, que ao mesmo tempo há de haver neles a causa e a matéria dela. O primeiro homem, pois, caiu porque o Senhor assim julgara ser conveniente. Por que ele assim o julgou nos é oculto.[37]

O próprio reformador suíço Zwinglius, ao defender a predestinação incondicional, vai dizer que "Deus pode fazer o que quer e não há nenhuma razão para Ele desejar uma coisa e não outra".[38] O teólogo calvinista A. W. Pink (1886-1952) dirá o mesmo: "Deus é lei para si mesmo. Deus faz o que Ele faz não simplesmente porque a justiça requer que Ele assim aja, mas o que Deus faz é justiça simplesmente porque Ele faz. Todas as obras divinas resultam da mera soberania".[39]

Comentando a herança ockhamista do protestantismo monergista via Lutero, afirma o teólogo Roger Olson:

> Isso [o voluntarismo] torna Deus verdadeiramente monstruoso, pois, dessa forma, ele

não possui um caráter reto. ‘Bom’ se torna o que Deus decide e faz e, em última análise, perde totalmente o sentido, pois não tem conexão essencial com qualquer coisa que conheçamos como ‘o bom’.

Cristãos calvinistas conservadores são especialmente bons em apontar os sintomas do nominalismo na sociedade secular e nas igrejas (embora nem sempre identifiquem a raiz da doença), mas eles não são sempre tão bons em reconhecer o nominalismo em seu próprio pensamento.

Sem dúvida, nem todos os calvinistas são nominalistas, mas a minha experiência é que muitos deles subitamente tornam-se nominalistas/voluntaristas quando pressionados a explicar em que sentido Deus é bom, levando em consideração o seu decreto para não salvar muitas pessoas que Ele poderia salvar; afinal, a salvação é decisão e realização única e exclusiva de Deus, sem qualquer cooperação das criaturas. A resposta geralmente é: ‘Bem, tudo o que Deus faz é bom apenas porque Deus o faz’. Isso é puro nominalismo/voluntarismo e elimina qualquer caráter estável, duradouro e eterno de Deus, de tal forma que Ele poderia, se quisesse, mudar de ideia e decidir não salvar ninguém. E isso esvazia a palavra ‘bom’ de qualquer significado. É simplesmente o que Deus faz, ponto final.

[...] A única maneira de evitar o relativismo absoluto em um ambiente cultural nominalista é com a ética do mandamento divino. ‘O mal é aquilo para o qual Deus diz não’. Mas a questão permanece e mentes curiosas querem saber ‘Por quê?’. Por que Deus diz não para, digamos, mentira? Há algo intrinsecamente errado, ruim, prejudicial na mentira ou Deus apenas não gosta dela por algum ou mesmo por nenhum motivo?

A Teologia do Logos diz que há uma ligação, uma conexão intrínseca entre o caráter de Deus e o certo e o errado no mundo, e entre a verdade de Deus e a nossa. ‘Toda verdade é a verdade de Deus’ [dizia Tomás de Aquino]. A razão (consciência), curada pela graça se aproxima mais de Deus pela luz da revelação e da fé, e é capaz de compreender, até certo ponto, a verdade, a beleza e a bondade de Deus presentes na criação. É claro que, por causa da nossa finitude e por causa da Queda, pelo menos neste mundo, nunca teremos uma compreensão completa ou perfeita delas. E nosso alcance delas nunca será autônomo. Precisamos da revelação e da fé, da ‘iluminação do entendimento’, conforme disse Agostinho, iluminação e sabedoria de Deus. Mas não há nenhuma arbitrariedade na verdade, beleza e bondade, nem mesmo no próprio Deus. Elas são parte dEle, da sua natureza eterna, e resplandecem em sua criação. A filosofia cristã as procura e, pela graça de Deus, pode compreendê-las, pelo menos parcialmente.[40]

A mecânica da salvação luterana, felizmente, não afundou totalmente no nominalismo do Lutero jovem. Se o reformador alemão, no início da Reforma, ainda estava redescobrindo as verdades do Evangelho; se ainda não tinha uma visão madura e precisa sobre todos os aspectos da mecânica da Salvação, por outro lado, suas mudanças posteriores o aproximariam do equilíbrio, salvando o luteranismo de se caracterizar por um extremismo monergista. Porém, apesar desse ajuste, um vestígio de nominalismo ainda pode ser visto na mecânica da Salvação luterana. Além disso, a influência dos escritos do Lutero jovem permanece ainda hoje sobre o pensamento monergista rígido de muitos protestantes, que criam certo "abismo secreto" na mente de Deus que contradiz sua verdade revelada.[41]

A mudança paulatina da mecânica da Salvação do Lutero jovem para o Lutero velho

Felizmente, Lutero mudou grande parte de seu posicionamento sobre a mecânica da Salvação no final da vida. Como reconhece o teólogo reformado Herman Bavinck (1854-1921), após escrever *A Escravidão da Vontade* (1525), o reformador alemão "evitou progressivamente a doutrina especulativa da predestinação, [...] preferindo se focar no ministério da Palavra e sacramentos, aos quais a graça está ligada, e dando progressiva proeminência à vontade redentiva universal de Deus".[42]

Nessa segunda fase de sua vida, quando o Lutero jovem dá lugar ao Lutero velho, o reformador alemão começa a combater fortemente os antinomianistas dentro do arraial luterano; depois, escreve contra a predestinação dupla; mais à frente, deixa de defender também a Expiação Limitada, que defendera em seu *Comentário aos Romanos* (1516), para esposar a Expiação Ilimitada, o que faz, por exemplo, em seu *Sermão para o Primeiro Domingo do Advento*, de 1533; e ele também voltaria atrás em outro

ponto, ao defender a possibilidade do salvo decair da graça na seção III, parágrafos 42 a 45, dos *Artigos de Esmalcade*, escritos por ele em 1537 como resumo de toda doutrina luterana. Isto é: Lutero terminaria sua vida se opondo a três ensinos que se tornariam depois três dos cinco pontos do calvinismo. Ademais, Felipe Melanchthon, sucessor de Lutero à frente do luteranismo, seria o primeiro protestante arminiano antes de Armínio.

Em sua obra *Luthers Theologie* ("A Teologia de Lutero"), volume 1, pp. 148 a 190, Teodósio von Harnack (1817-1889), considerado um dos maiores especialistas sobre a Teologia de Martinho Lutero no século 19 – e que não deve ser confundido com seu filho Adolf von Harnack (1851-1930) –, assevera, citando em abundância textos do próprio Lutero, a mudança clara de pensamento do reformador alemão sobre a questão da mecânica da Salvação no final da sua vida. Emil Brunner (1889-1966), que cita T. von Harnack em sua célebre *Dogmática*, volume 1, é outro célebre teólogo luterano que lembra o mesmo. Afirma Brunner:

> Lutero, também, em sua obra *A Escravidão da Vontade*, argumentou o determinismo estrito de Bradwardine até suas últimas consequências, com extrema, para não dizer brutal, lógica. Entretanto, no ensino de Lutero, esta não foi a sua última palavra [sobre o assunto]. Esse determinismo predestinarianista foi posteriormente desmentido por sua nova compreensão da Eleição, adquirida a partir de uma nova visão sobre o Novo Testamento. Lutero, é verdade, não revogou [oficialmente] o que ele disse em *A Escravidão da Vontade*, mas, a partir de 1525 em diante, o seu ensino era diferente. Ele tinha se libertado da formulação agostiniana desse problema e também do raciocínio causal de Agostinho. Ele viu que essa doutrina da predestinação era teologia natural especulativa, e entendeu a ideia bíblica da Eleição em e através de Jesus Cristo.
>
> [...] Se, antes de 1525, e especialmente em *A Escravidão da Vontade*, Lutero nega explicitamente o universalismo da vontade divina da salvação, agora ele enfatiza a verdade de que Deus em Cristo nos oferece, como seu único arbítrio, o Evangelho da Graça ('*Nee est praetur hunc Christum alius Deus aui aliqua Dei voluntas quarenda*'), e para isso ele acrescenta que quem especula sobre a vontade de Deus fora de Cristo perde a Deus (*Luther Work's*, volume 40, I, 256). Em Cristo, o Crucificado, 'tu

conheces a esperança certa da misericórdia de Deus para ti e toda a raça humana' (ibid., 255). Ele agora faz uma distinção explícita entre o universalismo da promessa e o particularismo da maneira em que o mundo vai acabar: 'Porque o Evangelho oferece a todos os homens, é verdade, o perdão dos pecados e a vida eterna por meio de Cristo, mas nem todos os homens aceitam a promessa do Evangelho, e o fato de todos os homens não aceitarem a Cristo é culpa deles mesmos... '*Interim manet sententia Dei et promissio universalis*' ['Nesse meio tempo, ele (o Evangelho) continua a ser uma sentença de Deus e uma promessa universal']... Pois é a vontade de Deus que Cristo deve ser um '*communis omnium thesaurus*' ['Um tesouro comum a todos']... Mas os incrédulos resistem a essa vontade graciosa de Deus'(*LW*, 26, 300).

Assim, doravante, ele faz uma distinção entre o universalismo da vontade divina da salvação e o particularismo no Juízo Final, e toda a culpa pela ruína do homem é colocada na própria conta deste: '*Non culpa verbi quod sanctum est et vitam offert, sed sua culpa quod hanc salutem quae offertur rejiciunt*' (*LW*, 40, II, 273). É no fato da incredulidade do homem que a doutrina da dupla predestinação começa, pois é dito que a causa da incredulidade do homem é derivada da vontade de Deus e, portanto, se dá a partir do 'decreto' de Deus. Aqui, no entanto, segue-se o ponto de virada decisivo no pensamento de Lutero. De 1525 em diante, ele adverte a seus ouvintes contra a busca de um decreto divino escondido desse tipo. Em tons exaltados, ele exorta os seus alunos, em suas *Palestras sobre Gênesis*: '*Vos igitur qui nunc me auditis, memineritis me hoc docuisse, non esse inquirendum de praedestinatione Dei absconditi. Sed ea aquiescendum esse quae revelatur per vocationem et per ministerium verbi. Ibi enim potes de fide et salute tua certus esse*'. A graça de Deus em Jesus Cristo – este é o verdadeiro '*beneplacitum Dei Patris*' ['O prazer de Deus, o Pai']' (*LW*, 43, 463).

Lutero percebe que a questão da predestinação está fora da esfera da revelação cristã e da fé, e que é uma questão de teologia natural especulativa. É a teologia escolástica especulativa que faz a distinção entre uma '*voluntas signi*' e uma '*voluntas beneplaciti*', a eleição divina insondável ou rejeição. [...] Em tudo isso Lutero percebeu duas verdades: em primeiro lugar, que a doutrina tradicional da predestinação, como ele mesmo tinha tomado de Agostinho, é uma teologia especulativa e, portanto, não cria um verdadeiro conhecimento de Deus, mas, pelo contrário, leva os homens ao desespero; e, por outro lado, que a verdadeira doutrina da predestinação é simplesmente o conhecimento da eleição em Jesus Cristo através da fé. Assim, neste ponto, como em tantos outros, Lutero libertou o Evangelho do fardo da tradição que tinha quase totalmente obscurecido-o, e ele mais uma vez baseia a verdade teológica sobre a

revelação de Deus em Jesus Cristo.[43]

Sobre a questão da defesa do cair da graça por Lutero, os teólogos John Arkenberg e John Weldon, na nota 2-3 de sua bem conhecida obra *Catholics and Protestants: Do They Now Agree?*, lançada em 1995 para rebater o acordo feito entre católicos e alguns teólogos protestantes sobre a Doutrina da Justificação, reconhecem: “Embora Lutero concordasse que os méritos de Cristo eram a única base da justificação de um homem, e que esta não dependia de forma alguma de ações do homem, Lutero ainda pensava que um homem pode perder a sua justificação se ele, finalmente e totalmente, se afastar de Cristo. Uma vez que o dom do perdão dos pecados e a vida eterna dados por Deus são apropriados pela fé, se um homem decidir não descansar mais seu destino eterno em Cristo e totalmente voltar-se contra Ele, Lutero acreditava que só assim este homem poderia perder a sua salvação. Em outras palavras, o único pecado que Lutero pensou que poderia causar a perda da salvação é o pecado da apostasia sem arrependimento”.

Sobre esse mesmo assunto, o pastor e teólogo luterano canadense Bart Eriksson escreve: “Um tema que encontramos [...] [nos escritos de Lutero] é a possibilidade de cristãos perderem a sua salvação, de caírem para longe da graça. O pensamento luterano ao longo dos anos tem sublinhado que é possível cair para longe da salvação, e Lutero acreditava dessa forma. Os teólogos luteranos dos primeiros duzentos anos após Lutero – um período normalmente referido como a era da ‘Ortodoxia Luterana’ – também ensinaram que era possível para os cristãos perderem a sua salvação (SCHMID, H., *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, 5ª edição, The Lutheran Bookstore, 1876, pp. 459 e 482). A ideia de que os cristãos podem perder a sua salvação também se mostra em uma série de lugares nas confissões luteranas, como pode ser visto nos *Artigos de Esmalcade* de Lutero, e na *Epítome da Fórmula de Concórdia*, artigo IV,

seção 19, bem como no *Livro de Concórdia*".

Prossegue Eriksson: "Aqui está uma das declarações dos *Artigos de Esmalcade* de Lutero [Eriksson passa a citar, então, um trecho da seção III, parágrafos 42 a 45]: 'É, portanto, necessário conhecer e ensinar que quando pessoas santas (...) caem em pecado aberto – como Davi caiu em adultério, homicídio e blasfêmia –, a fé e o Espírito retirou-se delas'. Agora, os teólogos luteranos não retiram essa noção de algum chapéu. A ideia que podemos perder a nossa salvação é retirada diretamente dos ensinamentos do apóstolo Paulo. [...] Lutero reflete sobre esses ensinamentos de Paulo em seu *Comentário à Epístola aos Gálatas* de 1535, quando ele escreve que 'aos que pecam por causa da sua fraqueza, mesmo que o façam muitas vezes, não lhes será negado o perdão, desde que se levantem novamente e não persistam em seus pecados, porque resistir ao pecado é o pior de tudo'. Ele, então, continua a dizer, a respeito de Gálatas 5.19: 'Diferentes pessoas são tentadas de maneiras diferentes, de acordo com a diversidade de sua constituição e atitude. Uma pessoa está sujeita a sentimentos mais burilados, outra a (...) mais óbvios, tais como o desejo sexual, a raiva ou o ódio. Mas aqui Paulo exige de nós que andemos no Espírito e resistamos a carne. Qualquer um que cede à carne e persiste na presunçosa gratificação de seus desejos deve saber que não pertence mais a Cristo; embora ele possa orgulhar-se muito e sempre do título de 'cristão', ele está apenas enganando a si mesmo' (*Luther's Work*, volume 27, p. 81)".

Continua Eriksson: "As citações de Lutero sobre esse assunto estão em perfeito acordo com o que vemos nas Escrituras e nas confissões luteranas que juramos pregar. Vale a pena lembrar que durante as nossas cerimônias de ordenação de pastores luteranos somos conclamados a não dar 'alguma ocasião para a falsa segurança ou a esperança ilusória' (*Occassional Services*, Augsburg Publishing House, 1995, p. 194). Se formos fieis às Escrituras, às confissões luteranas e aos ensinamentos de Lutero, que concorda com todos

esses outros documentos, temos de reconhecer que a persistência deliberada no pecado não é uma questão trivial. Além de prejudicar a nós mesmos e aos outros, o pecado deliberado e persistente pode causar uma brecha no nosso relacionamento com Deus, uma queda da graça. [...] Lutero e nossas confissões afirmam que pode-se perder a salvação se houver persistência no pecado".[44]

O pastor luterano norte-americano Don Matzav escreve também sobre o pensamento final de Lutero a respeito da mecânica da Salvação: "Ao lidar com a questão da eleição e da predestinação, Lutero compreendeu o impasse em que se chega ao manter ao mesmo tempo a depravação total do homem, a graça universal e a eleição de indivíduos por Deus, mas ele nunca tentou harmonizar esses ensinamentos. Ele temia que seria forçado a fazer concessões que violam a verdade bíblica. Lutero acreditava que a eleição divina era a causa da nossa salvação. [...] [Entretanto,] apesar de aceitar a eleição divina, Lutero se recusou a abraçar as conclusões lógicas que levavam a uma expiação limitada para os eleitos e à graça irresistível. Ele manteve a graça universal e o poder do homem de resistir e rejeitar o Evangelho. Para Lutero, era um mistério. No que diz respeito a investigar essa doutrina, ele escreveu: 'Não estamos autorizados a investigar, e mesmo que você investigue muito, você nunca irá descobrir'. A doutrina da predestinação não foi central na teologia de Lutero. A substância da '*sola gratia*' ou 'somente a graça' não estava na doutrina da eleição, mas na cruz de Jesus Cristo".[45]

Enfim, como acentua o pastor e teólogo metodista Albert Nash (1828-1893), em sua obra *Perseverance and Apostasy*, de 1870, "na parte inicial de sua carreira, Lutero aparece favorecendo algumas das mais estritas visões de Agostinho, porém, mais tarde em sua vida, adotou sentimentos mais em harmonia com o ensino subsequente de Armínio. O mesmo deve ser dito de [Felipe] Melanchthon", seu braço direito.[46] E por falar de Melanchthon, vejamos um pouco sobre como o Lutero velho lidou com o arminianismo de

seu amigo.

O Lutero velho e sua tolerância ao arminianismo de Melanchthon

Em sua *Teologia Sistemática*, o teólogo calvinista Louis Berkhof afirma que "todos os reformadores do século 16 defenderam a mais estrita doutrina da predestinação",[47] o que não é verdade, como veremos com abundância de evidências no próximo capítulo. Aliás, na frase que imediatamente se segue a essa afirmação, o próprio Berkhof se contradiz, relativizando sua afirmação anterior. Diz Berkhof na sequência: "Esta afirmação é verdadeira mesmo quanto a Melanchthon em seu período inicial". Sim, ele está certo ao afirmar que Melanchthon começou defendendo "a mais estrita doutrina da predestinação"; entretanto, uma vez que o reformador alemão mudou muito cedo sua visão inicial sobre esse assunto, e estamos falando aqui ainda da primeira metade do século 16, Berkhof deveria, só por isso, já retificar o que disse na frase anterior, afirmando em seu lugar: "Ainda no século 16, nem todos os reformadores mantiveram a mais estrita doutrina da predestinação".

Ademais, o próprio Berkhof, na frase subsequente, reconhece também a mudança em Lutero, ao afirmar que "Lutero aceitava a doutrina da predestinação, se bem que a convicção de que Deus queria que todos os homens fossem salvos o levou a enfraquecer um tanto a doutrina da predestinação nos últimos tempos de sua existência".[48] Ou seja, Berkhof admite que não foi simplesmente Melanchthon que abandonou o monergismo rígido. O próprio Lutero o fez.

A verdade é que, quando a Reforma Protestante não tinha nem chegado aos seus 20 anos de existência, Lutero, o pai da Reforma, já enfraquecera aquela doutrina da predestinação nos moldes que seriam chamados posteriormente de calvinistas, e isso é simplesmente a primeira metade do século 16. Portanto, mais certo ainda seria o irmão Berkhof gravar em sua obra: "Ainda

no século 16, nem todos os reformadores mantiveram a mais estrita doutrina da predestinação, a começar do pai da Reforma: Lutero". Berkhof continua: "Ela [a doutrina da predestinação nos moldes agostinianos] foi desaparecendo gradativamente da teologia luterana, que agora a considera, total ou parcialmente (reprovação), como condicional. Calvino [ao contrário] sustentou firmemente a doutrina agostiniana da predestinação dupla e absoluta".[49] Correto. Faltou só dizer que esse "gradativamente" foi ainda na primeira metade do século 16, antes mesmo de a Reforma chegar a 20 anos de existência, e com seu fundador – Lutero – vivo, ativo e não se opondo.

Lutero mudou de pensamento em relação à mecânica da Salvação juntamente com Melanchthon, sendo que este o fez ainda mais radicalmente do que ele e sem qualquer oposição do líder da Reforma a suas mudanças. Logo, são extremamente equivocadas tanto a ideia de que foi Melanchthon o único que mudou quanto a impressão de que ele "traiu" Lutero. Os fatos mostram exatamente o contrário.

Em 1533, mesmo ano em que Lutero passou a pregar sermões defendendo a Expiação Ilimitada, ele e Melanchthon escreveram *juntos* uma carta ao Conselho da Cidade de Nuremberg, datada de 18 de abril daquele ano, sobre a controvérsia naquela cidade acerca das confissões pública e privada de pecados, afirmando, ambos, a doutrina da Expiação Ilimitada. E essa não foi uma mudança passageira. Em seus *Sermões no Evangelho de João* de 1537, por exemplo, ao comentar João 1.29, Lutero continuaria defendendo a mesmíssima coisa.

Aliás, em 1537, na seção III, parágrafos 42 a 45 dos *Artigos de Esmalcade*, escritos pelo próprio Lutero como resumo de toda doutrina luterana, ele afirma o que não pode ser mais claro do que o sol sobre a possibilidade de um crente genuíno, regenerado, cair da graça. Antes disso, porém, já na Confissão de Augsburgo de 1530, escrita por ele e principalmente Melanchthon, lemos ambos afirmando no artigo 12: "Aqui se rejeitam os que

ensinam não poderem voltar a cair aqueles que já uma vez se tornaram piedosos".

Lembrando que não foi só nesses documentos que Lutero defendeu a possibilidade de um cristão genuíno cair da graça. Ele defendeu o mesmo na seção XII do seu *Catecismo Maior*, que é a seção que trata *Sobre a Oração do Senhor*, e exatamente no tópico sobre a Sexta Petição ("Não nos deixes cair em tentação"); no seu comentário sobre a passagem de 2 Pedro 2.22; e no seu comentário sobre Gálatas 5.4, dentre outras passagens de seus escritos.

Ademais, quando Melanchthon escreveu em 1527 o seu *Comentário aos Colossenses*, ele apresentou ali, pela primeira vez, uma posição sobre a questão do livre-arbítrio diferente da de Lutero em *A Escravidão da Vontade*, escrito apenas dois anos antes, e Lutero não só não condenou o pensamento de Melanchthon como prefaciou a referida obra enchendo de elogios a interpretação de Melanchthon. No mesmo ano, na briga de Melanchthon com o antinomianista João Agrícola, Melanchthon defendeu uma posição sinergista e Lutero não o condenou, mas o apoiou contra Agrícola. E em 1536 e 1537, quando Melanchthon foi criticado por Conrado Cordatus, Jacob Schenck e Nicolau Amsdorff por defender exatamente uma posição sinergista, Lutero defendeu Melanchthon outra vez.

Em 1543, três anos antes de Lutero morrer, Melanchthon, na reedição de sua principal obra *Loci Communes*, escreveu claramente que o livre-arbítrio é real e que a graça pode ser resistida, e Lutero não escreveu uma linha para reprová-lo. Ao contrário, elogiou a ortodoxia de Melanchthon em toda a sua obra. Para ser mais preciso, Melanchthon defendeu a ideia de que "Deus move as mentes a quererem, mas nós devemos concordar".[50] Nos 27 anos de convivência entre eles, Lutero só discordou fortemente de Melanchthon em relação à sua posição sobre a Santa Ceia – a posição deste era igual à de Martin Bucer, que foi provavelmente um mentor de Calvino, o qual detinha a mesma posição de ambos. Enfim, como afirma o teólogo luterano Ricardo

Willy, hoje, “graças à maior pesquisa sobre a teologia do Lutero maduro, passou-se a enfatizar mais a proximidade entre sua teologia e a de Melanchthon”.[51]

Portanto, quando Melanchthon defendia posições diametralmente opostas à essência do monergismo, não é verdade que ele estava se afastando abissalmente de seu líder e mentor e nem que estivesse se opondo a Lutero. Ao retificar seu pensamento sobre a mecânica da Salvação, ele o fez conectado a algumas mudanças que o próprio Lutero também sofreu em seu pensamento sobre esse assunto e sem oposição alguma de Lutero nos pontos em que foi mais além nessas mudanças do que o pai da Reforma. Como afirma o Bernard Lohse, “Lutero não dera muita atenção às diferenças no setor teológico que se evidenciavam nos últimos anos entre ele e Melanchthon”; ao contrário, ele tinha “uma atitude liberal” nessa questão, “não levando-as muito a sério, a não ser em algumas situações”, como foi o caso do entendimento sobre a Ceia do Senhor.[52]

Lutero e Melanchthon eram diferentes até no jeito de ser, mas, como afirma o historiador Carter Lindberg, isso não foi empecilho para sua amizade. “Os dois homens diferiam em vários pontos, e certamente em termos de temperamento”, entretanto sublinha Lindberg que “embora houvesse momentos em que Lutero perdia a paciência com a cautela de Melanchthon – com o que o chamava de ‘pegada-macia-de-bichano’ – e embora outras vezes Melanchthon se incomodasse com o caráter irascível de Lutero, suas diferenças de personalidade não os separaram”.[53] No sermão pregado por ocasião da morte de Lutero, diria Melanchthon sobre seu amigo e o temperamento sanguíneo e impulsivo que carregava:

> Enquanto ele escreveu anotações sobre a Escritura repleta de instrução celestial e consolou as consciências aflitas com seus conselhos piedosos, era necessário, ao mesmo tempo, travar uma guerra incessante com os adversários da verdade evangélica. [...] Algumas pessoas, mal-intencionadas, expressam uma suspeita de que Lutero

> manifestou demasiada aspereza. Não afirmo o contrário, mas cito apenas a linguagem de Erasmo [de Roterdã]: ‘Deus enviou nesta última era um médico violento por conta da magnitude dos distúrbios existentes’, cumprindo por meio dessa dispensação a mensagem divina a Jeremias: ‘Eu pus minhas palavras na tua boca. Eis que hoje te tenho posto sobre as nações, e sobre os reinos, para arrancar e derrubar, para destruir e derrubar, para edificar e para plantar’. Nem Deus governa a sua igreja de acordo com os conselhos dos homens, nem opta por empregar instrumentos segundo os homens para promover os Seus propósitos. Mas é normal que as mentes inferiores não gostem de um caráter mais ardente.[54]

Por fim, ainda há um aspecto desse assunto que precisa ser mencionado, pelo menos de passagem. Refiro-me ao fato de que há quem sugira que, no ocaso de sua vida, Lutero já detinha privadamente um sentimento sobre a mecânica da Salvação absolutamente idêntico ao posicionamento público de Melanchthon sobre o assunto. Logo, o líder da Reforma não teria confrontado Melanchthon publicamente sobre a compreensão que este tinha da mecânica da salvação porque, internamente, já estava caminhando para o – ou já tinha chegado ao – mesmo pensamento. Qual a base para se conjecturar isso? O fato de que o próprio Melanchthon, em uma carta escrita logo após a morte de Lutero, afirma que seu posicionamento nessa área era fiel ao que Lutero estava pensando ao final de sua vida. Nessa missiva escrita originalmente em latim, ele enfatiza que o pensamento que esposava sobre “a predestinação”, sobre “o assentimento da vontade”, sobre a “necessidade de nossa obediência” e sobre “o pecado mortal” que os monergistas rígidos de seus dias discordavam não se diferenciava do que Lutero cria nos seus últimos dias.[55]

Não há provas de que Lutero, no ocaso de sua vida, tenha dado um passo a mais e chegado a uma mudança como a de seu amigo Melanchthon. Em favor dessa tese, só temos essa afirmação de Melanchthon nessa carta, proferida depois que Lutero morreu e em resposta a luteranos monergistas rígidos que criticavam a mecânica da Salvação esposada pelo sucessor do líder da

Reforma. Portanto, não podemos asseverar tal coisa. É só conjectura. O que podemos afirmar sobre o pensamento final de Lutero sobre essa questão, a partir de seus últimos escritos, é apenas o que se segue:

1) Ele cria em Expiação Ilimitada.

2) Ele cria que um crente genuíno pode cair da graça.

3) Ele cria na depravação total, mas vendo, ao final, o livre-arbítrio mais como Agostinho o via do que como Calvino o via (sobre as diferenças de compreensão acerca do livre-arbítrio entre Agostinho e Calvino, ver capítulo 2 desta seção *História*).

Lutero negava que Deus compele ou força as pessoas a se converterem, chegando a inserir, pouco antes de morrer, na edição de 1546 de sua obra *A Escravidão da Vontade*, uma nota sobre a questão da necessidade e da contingência, enfatizando: "Eu desejaria de fato que uma outra melhor palavra tivesse sido introduzida na nossa discussão do que a usual 'necessidade', que não é aplicada corretamente tanto para a vontade divina quanto para a vontade humana. Ela tem um significado muito duro e incongruente para essa finalidade, pois sugere uma espécie de compulsão, e o oposto de boa vontade, embora o tema em discussão não implique tal coisa. Pois nem a vontade divina nem a vontade humana fazem o que fazem, seja bem ou mal, sob qualquer compulsão, mas por puro prazer ou desejo, como acontece com a verdadeira liberdade. (...) A inteligência do leitor deve, portanto, suprir o que a palavra 'necessidade' não expressa".[56]

Há até quem ponha em dúvida se Lutero autorizou a inserção desta nota mesmo, já que essa edição saiu depois de sua morte. Só que a nota foi inserida para publicação antes de seu passamento e pelo seu fiel editor Georg Rörer, que havia editado as obras de Lutero nas últimas décadas de sua vida, tendo se tornado, inclusive, seu editor único e oficial desde 1537 e sido designado o responsável por imprimir, pela primeira vez, suas *Obras Completas*. Até uma versão rival dessa obra em Jena incluiu a nota acrescida

por Lutero.[57] Ademais, esse questionamento só surgiu muito tempo depois, quando da controvérsia com os calvinistas. Além disso, no próprio texto original de *A Escravidão da Vontade*, Lutero, que chegou a apresentar a vontade humana nesse livro apenas como um cavalo domado ou por Deus ou por Satanás, chegou, em certo trecho (II.8), a contraditoriamente negar alguma compulsão divina: "Quando Deus trabalha em nós, a vontade é mudada sob a doce influência do Espírito de Deus. (...) Ela deseja e age, não por compulsão, mas por seu próprio desejo e espontânea inclinação". Ou seja, Deus influencia, ele não força ou compele.

Em suma, o Lutero maduro acreditava que a graça que opera sobre aquele que aceita a Cristo é tão eficaz para a salvação quanto aquela que opera sobre o não cristão, com a diferença de que aquele não resiste a ela e este será condenado tão somente porque resiste a ela. Dizia ele que o cristão que não resiste tem, sim, a "mãozinha" de Deus que o leva a isso, mas isso não significa compulsão, porque precisa haver uma concordância real do ser humano. Inclusive, um cristão verdadeiro pode cair da graça e se perder. Os que permanecem até o final são os "eleitos".

Ou seja, como Agostinho, e diferentemente de Calvino, Lutero cria que nem todo mundo que nasceu de novo está entre os eleitos de Deus. Afirma ele que serão "felizes para sempre somente aqueles crentes que permanecerem firmes nessa fé" em Cristo.[58] Logo, é possível que as pessoas regeneradas apostatem da fé. Era a forma que Lutero encontrou, tudo indica que copiada de Agostinho (como agostiniano de origem que era), para evitar o antinomianismo e não "brigar" com os textos bíblicos que ensinavam a possibilidade concreta de um crente genuíno, regenerado, cair da graça.

4) Contraditoriamente à sua crença de que a graça pode ser resistida, Lutero sustentava ainda a doutrina da predestinação sem base na presciência, afirmando, porém, de forma radical, que nenhum crente deveria se importar com a doutrina da predestinação, porque se tratava de uma doutrina

impossível para a mente humana entender e aceitar. Em suas *Palestras em Gênesis*, Lutero afirmaria que ele não queria saber – e queria que seus alunos não se importassem – "nem um pouco sobre esse assunto" da predestinação.[59]

O meio-termo da Fórmula de Concórdia

Em relação ao que creem hoje os luteranos, a única diferença em relação ao pensamento de Lutero é que alguns luteranos defendem que a eleição é condicional, enquanto outros que é incondicional; e que uns creem em predestinação com base na presciência, enquanto outros creem nela sem base na presciência, mas sem negar o livre-arbítrio e a possibilidade de um crente genuíno, regenerado, cair da graça. Todos, porém, negam a predestinação dupla. Oficialmente, porém, vale o que define a *Fórmula de Concórdia* em 1577, que podemos resumir da seguinte forma:

1) Crença no pecado original, com a vontade humana sob a escravidão do pecado, de maneira que o ser humano não tem capacidade espiritual de escolher a Deus, mas tem um livre-arbítrio carnal para as coisas terrenas.

2) Crença na graça universal: Deus deseja que todos se salvem, a sua graça é manifestada a todos, mas a salvação só é concedida pela fé, que é um dom de Deus que os eleitos recebem, enquanto os demais rejeitam. É possível perder a fé ao final. Os que não a perdem são os eleitos.

3) Crença na expiação ilimitada: Jesus morreu por cada ser humano, levando sobre si, na cruz, os pecados de todos.

4) Crença na eleição incondicional, negando, porém, a predestinação dupla, ou seja, os não salvos se perdem por rejeitarem Jesus livremente; classificam a predestinação como um mistério.

5) Se a conversão é totalmente monergista, o desenvolvimento da vida cristã é sinergista.

6) Crença na garantia da salvação, mesmo cometendo deslizes na fé e na

vida cristã; entretanto, perder a salvação é possível, mas apenas, como já dito, nos casos em que não existe mais nada de fé em Jesus.

Enfim, o luteranismo, na questão da mecânica da Salvação, não é nem calvinista nem arminiano, porém não há como negar que, diferentemente do que os calvinistas popularizam por aí, ele é mais próximo do espírito do arminianismo clássico do que do espírito do calvinismo no que diz respeito ao seu entendimento mais amplo sobre a mecânica da Salvação. Por quê? Porque nega a expiação limitada, nega a predestinação dupla, nega que um crente genuíno não pode cair da graça e nega que a graça manifestada sobre aquele que se torna cristão é menos eficaz do que aquela que é resistida por aquele que perece – a diferença é a fé, recebida como dom de Deus. E o desenvolvimento da vida cristã é sinérgico.

É importante assinalar isto: a visão sinergista de Melanchthon não sofreu uma derrota completa após a sua morte. Os filipistas foram derrotados mesmo, completamente, apenas na controvérsia sobre a presença real de Cristo na Ceia, na qual a posição deles era a mesma dos calvinistas – daí o nome que ganharam, apenas nessa questão, de “criptocalvinistas”. Já na Controvérsia Sinergista foi outra história: quem venceu, ao final, foi a posição centrista, capitaneada, principalmente, por Jakob Andreae (1528-1590), David Chytraeus (1530-1560) e Nikolaus Selnecker (1530-1592), todos liderados por Martin Chemnitz (1522-1586) e todos os quatro discípulos e protegidos de Melanchthon.

O radicalismo dos monergistas Nikolaus von Amsdorff (1483-1565) e Matthias Flacius (1520-1575), líderes dos autointitulados “gnesioluteranos”, assim como alguns exageros do luterano sinergista Victorinus Strigel (1524-1569), foram reprovados. Aliás, quando Flacius se levantou contra alguns exageros do sinergismo de Strigel, ele foi apoiado tanto pelos “gnesioluteranos” quanto pelos filipistas de Wittenberg; e Flacius e os amsdorfianos, por sua vez, tiveram, ao final, seu monergismo radical também

rechaçado. Lamentavelmente, Flacius teve também um fim triste, morrendo esquecido em um convento católico.

Após a publicação da *Declaração e Relatório Final Conjunto dos Teólogos das Universidades de Leipzig e Wittenberg* em 1571, onde foi decidido que "a apreciação e a recepção da Palavra de Deus e o início voluntário da obediência no coração surgem daquilo que Deus graciosamente começou a trabalhar em nós", veio o ponto final dado à controvérsia com o trabalho dos centristas liderados por Martin Chemnitz, que basearia sua visão teológica tanto nos escritos de Lutero quanto nos de seu fiel mentor e protetor Melanchthon. O resultado final dessa controvérsia, sabemos, foi a *Fórmula de Concórdia* "rejeitando os extremos de Strigel e Flacius, e ensinando que o homem é puramente passivo em sua conversão, mas coopera com Deus após a conversão".[60]

O teólogo e historiador reformado alemão Philip Schaff define "o sistema luterano" como "um compromisso entre o agostinianismo e o semipelagianismo". Diz ele: O próprio Lutero estava totalmente de acordo com Agostinho na depravação total e na predestinação, e declarou a doutrina da escravidão da vontade humana paradoxalmente de forma ainda mais forte do que Agostinho e Calvino [Schaff se prende, claro, ao Lutero da primeira fase e ao seu texto original de *A Escravidão da Vontade*; o Lutero posterior, o qual lhe passa despercebido, é, como já vimos, mais próximo de Agostinho do que de Calvino]. Mas a Igreja Luterana seguiu Lutero [jovem] apenas até metade do caminho. A *Fórmula de Concórdia* (1577) adotou a sua doutrina da depravação total nos termos mais fortes possíveis, mas negou a doutrina da reprovação; ela apresenta o homem natural como espiritualmente morto, como uma 'pedra' ou um 'bloco', e ensina uma eleição particular e incondicional, mas também ensina um chamado universal".[61]

Os teólogos luteranos Gassmann, Larson e Oldenburg reconhecem e ressaltam que, "na *Fórmula de Concórdia,* as posições extremadas dos

gnesioluteranos foram rejeitadas” e que apenas “em alguns pontos individuais seu protesto contra os filipistas e criptocalvinistas [questão da presença de Cristo na Ceia] tiveram um efeito duradouro”.[62] Lohse explica que “justamente o fato de o próprio Lutero nunca ter tomado nenhuma posição em favor de um ou outro partido dificultou muito a decisão dos teólogos subsequentes. Fundamentalmente, nenhum dos partidos em conflito poderia justificar sua posição a partir de Lutero. Estava claro que Melanchthon se diferenciava de Lutero em alguns pontos essenciais; contudo, os ‘gnesioluteranos’ possuíam mais as fórmulas de Lutero do que o seu espírito propriamente dito”. Ademais, ressalta Lohse que, mesmo depois de aprovada a *Fórmula de Concórdia*, “foram necessários muitos esforços e longas discussões até que finalmente a *Fórmula de Concórdia* fosse aceita por um considerável número de príncipes e teólogos luteranos. Fato é que ela nunca conseguiu se impor totalmente no luteranismo. A Confissão de Augsburgo continuou sendo a confissão fundamental dos luteranos e isto até os dias de hoje”.[63]

Na Epítome (primeira parte) da *Fórmula de Concórdia*, ao final da seção II, intitulada “Livre-Arbítrio”, é afirmado com todas as letras, nos parágrafos 17 e 18, que “a vontade do homem na conversão é puramente passiva” (monergismo), mas que, “depois da conversão”, a vontade do homem “coopera em todas as obras do Espírito Santo” (sinergismo), de maneira que ele “não só aceita a graça, mas também coopera com o Espírito Santo nas obras que se seguem”.

Na Declaração Sólida (segunda parte) da *Fórmula de Concórdia*, ao final da seção II, intitulada “O Livre-Arbítrio, ou: As Faculdades Humanas”, nos parágrafos 65 e 66, é asseverado que, após a conversão, “é certo que, pelo poder do Espírito Santo, podemos e devemos cooperar, embora ainda em grande fraqueza”; e, no parágrafo 68, que, “depois da conversão, no exercício diário de arrependimento, a vontade regenerada do homem não está ociosa,

mas também coopera em todas as obras do Espírito Santo que Ele faz através de nós".

O teólogo alemão Erwin Fahlbusch (1926-2007), que foi professor de Teologia Sistemática da Faculdade de Teologia Protestante da Universidade de Frankfurt, afirma que, uma vez que, quanto à conversão, "a *Fórmula de Concórdia* repudia o sinergismo dos filipistas", assim como "também não aceita a formulação de Flacius de que o pecado original é a natureza – ou a essência da natureza – do ser humano", ensino que foi combatido especialmente pelos filipistas; mas, "por outro lado", assevera que "é através do e no trabalho da graça que a pessoa pode ser capaz do consentimento da vontade", logo deve-se reconhecer que "a *Fórmula de Concórdia* segue largamente a posição de Melanchthon, o que significa que o problema do sinergismo manteve-se basicamente não resolvido" no Luteranismo.[64]

Mark Surburg, pastor da Igreja Luterana do Bom Pastor em Marion, Illinois (EUA), uma congregação das Igrejas Luteranas do Sínodo de Missouri, e professor de Teologia da Universidade Concórdia em Chicago, é objetivo sobre esse assunto: "Nenhum luterano que confessa que o *Livro de Concórdia* é uma exposição correta das Sagradas Escrituras pode negar que o homem regenerado coopera com o Espírito Santo na nova obediência. É impossível negar isso porque a *Fórmula de Concórdia* afirma explicitamente esse ensinamento. [...] A justificação é um resultado do monergismo divino. A santificação – entendida no seu sentido estrito, e não amplo – é resultado do monergismo divino. Mas a nova obediência ocorre através do sinergismo do novo homem que trabalha com o Espírito".[65]

Tentando minimizar esse problema da coexistência do monergismo e do sinergismo no seu documento de fé, alguns teólogos luteranos enfatizam que esse sinergismo pós-conversão não significa igual cooperação, como o termo sinergismo sugere, de maneira que essa cooperação, que é real e admitida, seria um "sinergismo" e não um sinergismo propriamente dito. Só que essa

era exatamente a posição de Melanchthon e seus seguidores sobre a cooperação humana. Melanchthon nunca afirmou que a cooperação humana era de igual proporção em relação à ação divina (50% a 50%). Ele sempre afirmou que a cooperação humana não se manifestaria assim na mecânica da Salvação em momento algum. Logo, o que fizeram os elaboradores da *Fórmula de Concórdia* em 1577 – os quais, lembremos, eram todos ex-alunos e discípulos de Melanchthon – foi conseguir um consenso entre as duas partes em disputa aderindo à posição melanchthoniana apenas após a conversão, e não na conversão, onde prevaleceu o posicionamento monergista.

Ao comentar esse fato, inclusive esclarecendo de forma resumida e precisa o posicionamento de Melanchthon sobre o trabalho da graça e o consentimento da vontade, escreve o teólogo luterano norte-americano James William Richard, D. D., professor de Homilética do Seminário Teológico Luterano da Pensilvânia, no final do século 19:

> Este ensinamento de Melanchthon, que tem sido chamado de sinergia, tem sido objeto de muito litígio na igreja luterana. Algumas das suas declarações, consideradas isoladamente do tratamento completo das quais fazem parte, podem estar abertas a objeções, mas consideradas nas suas relações adequadas, seus ensinamentos são aceitos como estando de acordo com a colocação simples das Escrituras e com a experiência cristã comum. De acordo com Melanchthon, Deus chama, o Espírito opera através da Palavra e a vontade é ativada sob a influência da graça e da verdade divina. Em seguida, ela aceita ou rejeita a oferta da salvação. Ela não tem nenhuma atividade de automovimentação para as coisas espirituais. Por si só, ela não realiza nenhuma retidão espiritual; ela não contribui em nada para a justificação; ela não pode produzir fé. A fé ocorre quando o homem ouve a Palavra de Deus e quando Deus move-o e inclina-o a acreditar. Sem a Palavra, não há contato do Espírito. Assim, livre-arbítrio é simplesmente o poder de resistir à própria enfermidade da vontade e aceitar a oferta da graça de Deus apenas quando assistido pelos poderes superiores. Sua subordinação ao Espírito e à Palavra é sempre pressuposta.
>
> Das três causas concorrentes, a vontade é colocada em terceiro lugar, e se torna uma causa apenas quando precedida e vivificada pela atividade das outras duas. Assim,

> Melanchthon está tanto muito longe do Pelagianismo de um lado quanto do determinismo do outro. Ele preserva o meio dourado. Contra a ênfase unilateral de Lutero no amor de Deus e a doutrina da graça irresistível de Calvino, Melanchthon mantém e conserva a responsabilidade humana. Assim, ele transmite uma qualidade ética à teologia luterana que, caso contrário, ela não teria tido [Vide o ensino, sobretudo, dos amsdorfianos]. A personalidade moral é instada e é feita responsável pelo uso dos meios da graça para apropriação da salvação e para uma vida justa.
> É a conclusão dos juízes mais competentes que, neste ponto [isto é, o da "personalidade moral"], mesmo a Fórmula de Concórdia adere à tendência fundamental de Melanchthon [mesmo mantendo o monergismo na conversão], e os expositores posteriores da Fórmula de Concórdia, não obstante as suas calúnias a Melanchthon, simplesmente adotaram sua concepção do caminho da salvação a fim de salvar a sua própria 'ordo salutis' em seu ponto mais crítico de inconsistência e de absurdidade do puro acidente. Além disso, alguns dos luteranos mais capazes modernos – Thomasius, Sthal, Harless, Hofmann, Khanis e Luthardt – têm mais ou menos seguido o rumo tomado por Melanchthon, e desenvolveram a doutrina luterana da vontade e da predestinação longe da posição tomada por Lutero em *De servo arbitrio*, e nunca renunciaram. Na verdade, a proposição de que Deus ama e elege o homem em Cristo, e não por um *absolute beneplacitum*, tornou-se clássica na igreja luterana. [66]

Deste mesmo autor, recomendo a leitura da obra *The Confessional History of the Lutheran Church*, originalmente publicada em 1909 e muito rica em informações históricas, trazendo também detalhes de documentos primários dos debates de ambos os lados das controvérsias luteranas.

Em suma, a teologia luterana acomodou as visões monergista e sinergista. Não houve derrota total de um e vitória completa do outro. Não houve reprovação geral à visão sinergista de Melanchthon. Os luteranos, no final do século 16, estabeleceram um meio-termo, onde, em primeiro lugar, mantiveram-se monergistas *na conversão*, mas entendendo a natureza humana de forma menos radical do que a que propugnavam os luteranos monergistas seguidores de Matthias Flacius; em segundo lugar, reconheceram que o homem coopera com Deus *após a conversão*, como defendiam os

filipistas e diferentemente do que entendiam os luteranos monergistas amsdorfianos; e, em terceiro lugar, seguiram todas as demais mudanças que Melanchthon, juntamente com o Lutero velho, empreendeu quanto ao entendimento da mecânica da Salvação (negação da predestinação dupla, Expiação Ilimitada, graça universal e possibilidade de um cristão genuíno cair da graça).

Essa foi também a linha seguida por toda a chamada "Ortodoxia Luterana" nos séculos 17 e 18. Os teólogos desse período, como Leonhard Hutter (1563-1616), Johann Gerhard (1582-1637), Johann Quensteldt (1617-1688) e David Hollaz (1646-1713), defenderam a posição luterana contra eventuais simpatias ao calvinismo. E em meio a esse embate, dois deles – Quensteldt e Hollaz – chegaram até mesmo a ir além das mudanças empreendidas por Lutero e consolidadas na *Fórmula de Concórdia*, ensinando também a predestinação com base na presciência divina. Os luteranos norte-americanos, no final do século 19 e início do século 20, teriam ainda uma briga homérica sobre a questão da Eleição, se ela é condicional ou incondicional. Atualmente, o Sínodo de Missouri afirma que ela é incondicional e o Sínodo de Ohio, que é condicional.

Como afirma o teólogo luterano Douglas A. Sweeney, "os luteranos se inclinaram mais para os arminianos do que para os calvinistas sobre algumas das questões doutrinárias que dividiam os dois grupos".[67] Não há sombra de dúvida quanto a isso.

Por todas essas razões, o professor reformado norte-americano Herman Hanko admite com lamento: "O luteranismo, apesar de Lutero, tornou-se essencialmente sinérgico. [...] Felipe Melanchthon, seu amigo e colega de trabalho, o era. Sob a influência de Melanchthon, o sinergismo foi oficialmente incorporado nos padrões confessionais das Igrejas Luteranas e continua até o presente como uma parte integrante da teologia luterana".[68]

Portanto, luteranismo não é calvinismo. Luteranismo também não é

arminianismo. Luteranismo é outra via, como os irmãos luteranos sempre enfatizam quando o assunto é a mecânica da Salvação. Porém, não há como negar que, quando as diferenças entre as três correntes são olhadas de forma mais abrangente, e não isolada, as dessemelhanças acabam sendo maiores entre calvinistas e luteranos do que entre arminianos clássicos e luteranos nessas questões, embora a lenda diga o contrário. E uma coisa é a lenda, outra são os fatos.

Notas

(1) RUPP, E. GORDON e WATSON, Felipe S. (editores), *Erasmo: Livre-Arbítrio e Salvação,* 2014, Editora Reflexões, p. 23.

(2) RUPP e WATSON, Ibid., p. 23.

(3) RUPP e WATSON, Ibid., p. 24.

(4) RUPP e WATSON, Ibid., p. 25.

(5) RUPP e WATSON, Ibid., p. 25.

(6) RUPP e WATSON, p. 29.

(7) SENN, Franck C. (editor), *Lutheran Spirituality*, 1986, Paulist Press, p. 13.

(8) Ver capítulo 8 da seção *Teologia* deste livro.

(9) Em carta ao príncipe Felipe I de Hesse (1504-1567), datada de 28 de novembro de 1526, Lutero aprovou o uso da poligamia. O caso era o seguinte: em 1523, aos 19 anos de idade, por razões estritamente políticas, o príncipe Felipe havia sido dado em casamento, contra seus próprios sentimentos, à duquesa Cristina da Saxônia, que era de saúde frágil e alcoólatra. Três anos depois, Felipe, que era um ardoroso apoiador da Reforma, cometeu adultério e começou a considerar a possibilidade de bigamia. Em crise de consciência, ele deixou de participar da comunhão e contatou Lutero para se aconselhar. Uma saída usada pela Igreja Católica daquela época em casos assim era a anulação do casamento, só que, uma vez que Felipe havia se tornado protestante, não poderia recorrer ao papa para tal. Lutero, então, com base em Mateus 19, disse corretamente ao príncipe que o divórcio é permitido somente por adultério, mas, em

seguida, propôs a seguinte saída: como os patriarcas do Antigo Testamento tinham praticado poligamia sem uma manifestação clara de desagrado divino, Felipe poderia, com consciência tranquila, ter duas esposas. Entretanto, como isso ia contra a lei da terra, essa segunda união deveria ser mantida em segredo. Muito provavelmente, o ex-monge agostiniano deve ter se inspirado em Agostinho para oferecer essa proposta equivocada. É que o bispo de Hipona, em sua obra *Sobre o Bem do Casamento*, considera que não há um pecado intrínseco na poligamia, evocando em seu favor o caso dos patriarcas do Antigo Testamento e o fato de que a poligamia não era crime segundo a lei de algumas regiões do mundo. No capítulo XV, parágrafo 17, da sua referida obra, Agostinho diz: "A poligamia era lícita entre os antigos patriarcas. Se é lícita agora também, eu não me pronunciarei apressadamente. Porque agora não existe necessidade de ter filhos, como havia então, quando, mesmo quando as esposas tinham filhos, era permitido, de modo a ter uma posteridade mais numerosa, casar com outras esposas, o que agora certamente não é lícito". Mais à frente, no capítulo XVI, ele dirá ainda: "Em nossa época, e de acordo com o costume romano, não é mais permitido tomar uma outra esposa, de modo a ter mais de uma esposa viva". De forma geral, para Agostinho, no caso de esterilidade, o assunto da bigamia era discutível. Felipe de Hesse consumou a ideia dada por Lutero em 1540, casando com Margarete von der Saale (1522-1566), com cerimônia celebrada pelo pastor luterano Dionísio Melander (1486-1561), capelão da corte, e tendo Melanchthon, Martin Bucer e Lutero como testemunhas. Mas, a irmã de Felipe, Isabel, se recusou a manter o segredo e Felipe então culpou Lutero, que, para "limpar a barra", disse que seu conselho tinha sido dado no confessionário e, para proteger o segredo do confessionário, uma mentira se justifica. Esse escândalo manchou muito a imagem de Lutero e da Reforma naquela época. Após esse episódio, Lutero afirmou enfaticamente que "se alguém depois disso ainda quer praticar bigamia, deixe que o Diabo lhe dê um banho no abismo do inferno". Lembrando ainda que, em uma carta a Joseph Levin Metzsch, datada de 9 de dezembro de 1526, respondendo a uma pergunta deste sobre poligamia, Lutero se declarou terminantemente contra essa prática; e em carta a Clemens Ursinus, pastor de Bruck, datada de 21 de março de 1527, Lutero outra vez se opôs à prática, mas abrindo uma ressalva: "A poligamia, que em épocas anteriores foi permitida aos judeus e gentios, não pode ser honestamente aprovada entre os cristãos, e não pode fazer parte de uma boa consciência, a não ser em um caso extremo de necessidade, como, por exemplo, quando um dos cônjuges é separado do outro pela hanseníase [lepra] ou por uma causa semelhante. Assim, você pode dizer para essas pessoas carnais que se elas quiserem ser cristãs, devem manter a fidelidade conjugal e refrear sua carne, não dando-lhe licença. E se elas quiserem ser pagãs, deixa-

as fazer o que quiserem, a seu próprio risco" (DAU, William Herman Theodore [1864-1944], *Luther Examined and Reexamined: A Review of Catholic Criticism and a Plea for Reevaluation*, 1917, St. Louis (Missouri, EUA), Concordia Publishing House, p. 103). Apesar dessa ressalva dada em 1527, como já vimos, a última palavra de Lutero sobre a poligamia após o escândalo de 1540 foi de condenação total.

(10) Contra todo o legado antijudaico da Idade Média, Lutero escreveu enfaticamente, em seu livrete intitulado *Que Jesus Cristo nasceu como judeu*, de 1523, que Deus "honrou os judeus acima de todos os povos" e que, por isso, "os cristãos deveriam tratar os judeus de modo fraterno". E escrevendo em contraposição à proibição canônica medieval do casamento entre cristãos e judeus (sem estes terem se convertido), Lutero chegou a propor algo que é até liberal demais em relação às Escrituras: o reformador alemão considerar normal um protestante casar com um judeu não-convertido, desprezando a questão do jugo desigual. Disse Lutero: "Assim como posso comer, beber, dormir, passear, cavalgar, negociar, conversar e trabalhar com um gentio, judeu, turco ou herege, também posso casar com ele e continuar casado, e não te importes com as leis loucas que to querem proibir. Pois é fácil encontrar cristãos que por dentro são descrentes piores – e esses são maioria – do que qualquer judeu, gentio, turco ou herege. Um gentio é homem ou mulher criado por Deus tão bem como São Pedro, São Paulo e Santa Luzia, sem falar de [o outro extremo] um cristão imprestável e hipócrita" (LINDBERG, Carter, *As Reformas na Europa*, Sinodal, 2001, pp. 435 e 436). Na época que Lutero disse isso, casar com judeu, turco, herege ou gentio (pagão) era um escândalo. Mas, esse foi só um rompante de Lutero, que no final não apoiou o casamento de cristãos com pessoas de outra fé, a não ser que já fossem casados antes de se converterem a Cristo. Porém, anos depois dessas palavras, como os judeus, mesmo Lutero os apoiando (diferentemente do catolicismo da época), desprezavam os protestantes, o reformador alemão, ressentido, escreveu em seu livro *Sobre os judeus e suas mentiras*, que "as sinagogas deveriam ser queimadas, suas casas destruídas e arrasadas, deveriam ser privados de seus livros de orações e do Talmude, seus rabinos deveriam ser proibidos de ensinar sob pena de serem mortos; se não obedecerem, deveríamos expulsar os preguiçosos velhacos para fora do nosso sistema, portanto, fora com eles (...) Para acrescentar, caros príncipes e nobres que têm judeus em seus domínios, se meu conselho não lhes serve, encontrem então um melhor, de maneira a que todos nós sejamos libertos desta insuportável carga diabólica – os judeus". Porém, depois de Lutero dizer isso, alguns dos seus seguidores e amigos da Reforma luterana defenderam os judeus com o reformador ainda em vida. Urbano Rhegius foi um deles.

Ele defendeu, com argumentos esclarecedores, a tolerância em relação aos judeus como concidadãos que deveriam ter direitos iguais e serem respeitados por todos. E quando ele escreveu isso, Lutero não o rebateu – e o reformador alemão era do tipo que, se alguém de dentro ou de fora dissesse algo que contestasse uma posição que ele defendia, com certeza prepararia uma tréplica. Mas Lutero não o fez. Nem contra Melanchthon. Mais sobre o assunto, ver o Apêndice 1 do meu livro *A Sedução das Novas Teologias* (CPAD).

(11) HALE, Felipe, *An Interpretation of Luther's The Bondage of Will*, publicado em 22 de março de 2012, em *Lutherans of Nebraska for Confessional Study*, acessível pela internet pelo endereço goo.gl/MoCvrW

(12) HALE, Ibid.

(13) *Luther's Works*, 1972, Philadelphia: Fortress, volume 31, p. 9.

(14) HALE, Ibid.

(15) HALE, Ibid. e *Luther's Works*, Ibid., volume 33, p. 124.

(16) *Luther's Works*, Ibid., volume 32, p. 94.

(17) HALE, Ibid.

(18) *Luther's Works*, Ibid., volume 33, p. 37 e 185.

(19) *Luther's Works*, Ibid., volume 33. p. 176

(20) A metáfora da montaria e seus cavaleiros não é invenção de Lutero. Informa Felipe S. Watson que "seu uso tinha longa data", com "antecedentes que remontam até Orígenes e era amplamente usada entre os escolásticos" (RUPP e WATSON, Ibid., pp. 37 e 38). Porém, o uso diferente que Lutero faz dessa metáfora, conectando-a com Salmos 73.22,23, é extraído da obra pseudoagostiniana *Hypomnesticon contra pelagianos et celestianos* (III, XI, 20), datada do final do quinto século d.C. e de autoria desconhecida. Mencionei-a fugazmente no capítulo 3 desta seção *História*.

(21) LOHSE, Bernhard, *A Fé Cristã Através dos Tempos*, 1972, Editora Sinodal, p. 169; e LUTERO, Martinho, *Obra Completa*, volume 12 (*Interpretação do Antigo Testamento e Textos Selecionados da Preleção sobre Gênesis*), 2014, Sinodal, p. 520.

(22) *Luther's Works*, 1900-1986, Fortress Press, Concordia Publishing House, Faithline, volume 6, p. 600.

(23) WATSON, Felipe S., *Deixa Deus ser Deus – Uma Interpretação da Teologia de Martinho Lutero*, 2005, Editora da Ulbra, pp. 38 e 39.

(24) RUPP e WATSON, Ibid., p. 44.

(25) WATSON, Ibid., pp. 39 e 40.

(26) PLASS, Ewald, *What Luther Says*, volume I, p. 456.

(27) WATSON, Ibid., pp. 40 e 41.

(28) WATSON, Ibid., p. 41.

(29) LOHSE, Ibid., p. 171; e LUTERO, Martinho, *Obras Selecionadas*, volume 5, Sinodal, 1987, p. 120.

(30) ALTHAUS, Paul, *The Theology of Martin Luther*, Philadelphia, Fortress Press, 1966, p. 82

(31) LUTERO, Martinho, *Pelo Evangelho de Cristo: Obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma*, Walter O. Schlupp (tradutor), Porto Alegre, Concórdia & São Leopoldo: Sinodal, 1984. pp. 176 e 177.

(32) A Epístola de Tiago é um dos mais antigos escritos do Novo Testamento e um dos mais importantes textos bíblicos sobre a verdadeira vida de piedade. Simplesmente, nenhum outro texto do Novo Testamento é mais direto e enfático sobre a relação entre a fé e as obras na vida do verdadeiro cristão. Os dois propósitos dessa carta apostólica estão explicitados já em seu primeiro capítulo: encorajar os cristãos judeus dispersos pelo Império Romano devido à perseguição a encararem positivamente as várias provações pelas quais passavam por causa da sua fé (Tg 1.1,2), de maneira a serem edificados e fortalecidos na fé em meio a essas provações (Tg 1.3,4); e conscientizá-los sobre a verdadeira religião (Tg 1.27), isto é, sobre no que consiste a verdadeira vida de piedade que deveriam manifestar, e sobre a necessidade de viverem o resultado prático da fé em Jesus que professavam (Tg 1.22-26). A síntese dessa mensagem é: “A fé, se não tiver as obras, é morta em si mesma” (Tg 2.17). Outra característica marcante da Epístola de Tiago é a sua relação íntima com os ensinos de Jesus expressos nos Evangelhos. Não que as outras epístolas também não tenham essa relação, mas esses ensinos do Mestre geralmente aparecem nas epístolas de Paulo, Pedro, João e Judas aplicados ao tratamento de problemas específicos que surgiram no caminhar da Igreja no primeiro século da Era Cristã, enquanto na Epístola de Tiago ainda encontramos uma proximidade dos ensinos do bispo de Jerusalém com as aplicações mais imediatas dos ensinos de Jesus. Talvez isso aconteça porque essa epístola foi escrita provavelmente durante a primeira geração de cristãos da Igreja Primitiva. Nessa época, ainda estava vivo um grande número daqueles que haviam conhecido Jesus

pessoalmente e, por isso, algumas necessidades apologéticas que tomariam boa parte dos escritos apostólicos nos anos seguintes ainda não haviam surgido. O enorme paralelo entre os ensinos de Tiago e as palavras de Jesus denota a imensa familiaridade que o meio-irmão de Cristo tinha com os ensinos de seu Senhor. Se não, vejamos: exatamente como Jesus, Tiago fala de júbilo na perseguição (Tg 1.2; Mt 5.11,12; Lc 6.22,23); do propósito de ser perfeito e maduro (Tg 1.4; Mt 5.48); de pedir e receber de Deus (Tg 1.5; Mt 7.7; Lc 11.19); de pedir com fé e sem duvidar (Tg 1.6; Mt 21.21,22; Mc 11.22-24); da mudança do orgulho à humildade (Tg 1.9,10; 4.6,10; Mt 23.12; Lc 14.11; 18.14); da metáfora do sol escaldante, que faz com que as plantas definhem (Tg 1.11; Mt 13.6; Mc 4.7); de Deus como provedor dos dons (Tg 1.17; Mt 7.11; Lc 11.13); da necessidade de não só ouvir, mas também praticar a Palavra de Deus (Tg 1.22; 2.14,17; Mt 7.21-27; Lc 6.46-49); da compaixão pelos necessitados e aflitos (Tg 1.27; 2.15; Mt 25.34-36); dos pobres herdando o Reino de Deus (Tg 2.5; Mt 5.3; Lc 6.20); de amar o próximo com a si mesmo (Tg 2.8; Mt 22.39; Lc 12.31); de não infringir sequer o menor mandamento (Tg 2.10; Mt 5.19); do julgamento daqueles que não demonstram misericórdia (Tg 2.13; Mt 18.23-34; 25.41-46); de tornar-se amigo de Deus pela obediência (Tg 2.23; Jo 15.13-15); dos mestres sendo julgados com maior severidade (Tg 3.1; Mc 9.38,40; Lc 20.45,47); de sermos julgados pelo que dizemos (Tg 3.2; Mt 12.37); que o que corrompe é aquilo que sai de nossas bocas (Tg 3.6; Mt 15.11,18; Mc 7.15,20; Lc 6.45); que a mesma fonte não pode produzir o bem e o mal (Tg 3.11,12; Mt 7.16-18; Lc 6.43,44); que os pacificadores serão abençoados (Tg 3.18; Mt 5.9); que há um povo espiritualmente adúltero (Tg 4.4; Mt 12.39; Mc 8.38); que a amizade com o mundo significado inimizade com Deus (Tg 4.4; Jo 15.18-21); fala do riso transformado em pranto (Tg 4.6; Lc 6.25); sobre julgarmos os semelhantes (Tg 4.11,12; 5.9; Mt 7.1,2); que Deus pode tanto salvar como destruir (Tg 4.12; Mt 10.28); da tolice de planejar o futuro de modo independente de Deus (Tg 4.13,14; Lc 12.18-20); da punição para aqueles que conhecem a vontade de Deus e se recusam a cumpri-la (Tg 4.17; Lc 12.47); de um “Ai” sobre os ricos injustos (Tg 5.1; Lc 6.24); da riqueza removida pela traça e pela ferrugem (Tg 5.2,3; Mt 6.19,20); da autoindulgência sem qualquer preocupação pelos pobres (Tg 5.5; Lc 16.19,20,25); que o retorno do Juiz está às portas (Tg 5.9; Mt 24.33; Mc 13.39); sobre a perseguição aos profetas (Tg 5.10; Mt 5.10-12); de não fazer juramentos (Tg 5.12; Mt 5.33-37); e de recuperar os irmãos e as irmãs que haviam se perdido (Tg 5.19-20; Mt 18.15) (ARRINGTON, French L.; STRONSTAD, Roger; *Comentário Bíblico Pentecostal do Novo Testamento*, 2004, CPAD, p. 1663).

(33) SCHAFF, Philip, *History of the Christian Church*, volume V (*The Middle Age*), Eerdmans, 1988, p. 676; LUTERO, *Debate de Heidelberg* (1518), *probatio* à Segunda Tese Filosófica; LUTERO, *Confissão* (1528), "Da Ceia do Senhor"; e LUTERO, sermão *Da Vida Matrimonial* (1522).

(34) BAYER, Oswald, *A Teologia de Martim Lutero: Uma Atualização*, 2007, Sinodal, p. 115.

(35) LUTERO, *Disputatio de homine* (1536), teses 4, 5, 9, 13 e 14.

(36) CALVINO, *Institutas da Religião Cristã*, Livro III, Capítulo XXIII, 7.

(37) CALVINO, *Institutas da Religião Cristã*, Livro III, Capítulo XXIII, 8.

(38) OLSON, Roger, *The Almost Completely Unknown Difference that Makes All the Difference…*, artigo publicado em 17 de dezembro de 2012 no site teológico www.patheos.com

(39) PINK, A. W., *The Satisfaction of Christ*, 1955, Zondervan, p. 20.

(40) OLSON, Ibid.

(41) PINNOCK, Clark H. e WAGNER, John D. (editores), *Graça para todos: a dinâmica arminiana da salvação*, 2016, Reflexão, p. 15.

(42) BAVINCK, Herman, *Reformed Dogmatics*, volume 2, 2004, Baker Academic, p. 356.

(43) ERIKSSON, Bart, *Luther on Sin and Salvation: Implications for the Homossexuality Debate*, Sínodo de Alberta, Canadá, junho de 2005, no site da Igreja Evangélica Luterana do Canadá – www.elcic.ca.

(44) BRUNNER, Emil, *Dogmatic*, volume I ("The Christian Doctrine of God"), The Westminster Press, pp. 342-345.

(45) MATZAV, Don, *Martin Luther and the Doctrine of Predestination*, revista *Issues, Etc*, outubro de 1996, volume 1, número 8).

(46) NASH, Albert, *Perseverance and Apostasy: being a argument in proof of the Arminian Doctrine*, N. Tibbals & Son, Nova Iorque, 1871, pp. 5 e 6.

(47) BERKHOF, Louis, *Teologia Sistemática*, Cultura Cristã, p.101.

(48) BERKHOF, Ibid.

(49) BERKHOF, Ibid.

(50) RIETH, Ricardo Willy, *O pensamento teológico de Filipe Melanchthon (1497-1560)*, artigo da revista *Estudos Teológicos*, volume 37, número 3, 1997, São Leopoldo,

Escola Superior de Teologia da IECLB, p. 233.

(51) RIETH, Ibid., p. 235.

(52) LOHSE, Ibid., p. 195.

(53) LINDBERG, Carter, *As Reformas na Europa*, 2001, Sinodal, pp. 116 e 117.

(54) MELANCHTHON, Felipe, *On the Death of Luther*, 1546. Este sermão pode ser lido na íntegra no site Bartleby.com, pelo seguinte endereço: goo.gl/lydzPZ

(55) BRANDT, Caspar, *The Life of James Arminius*, tradução de John Guthrie, 1854, Ward & Co. (Londres) e Lang, Adamson, & Co. (Glasgow), p. 10. A obra pode ser lida gratuitamente no site da Internet Archive pelo seguinte endereço: goo.gl/lo69x7

(56) SWEENEY, Douglas A., *Was Luther a Calvinist?*, artigo publicado em 15 de julho de 2014 no site *The Gospel Coalition*, acessível no seguinte endereço: goo.gl/MBCw0g

(57) KOLB, Robert, *Bound Choice, Election, and Wittenberg Theological Method: From Martin Luther to the Formula of Concord*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005, pp. 26 e 27.

(58) *Luther's Work*, volume 35, Weimar Ed., 1883-2009, p. 358.

(59) Seguem trechos de Lutero sobre o assunto em sua *Palestra em Gênesis*: "Isto é como eu ensinei em meu livro *A Escravidão da Vontade* e em outros lugares, ou seja, que deve ser feita uma distinção quando se lida com o conhecimento – ou melhor, com o assunto – da divindade. Porque alguém pode querer debater sobre o Deus oculto ou sobre o Deus revelado. No que diz respeito a Deus, na medida em que Ele não foi revelado, não há fé, nem conhecimento, e nenhum entendimento. E aqui é preciso se atentar que fazer afirmações sobre que está acima de nós não é da nossa preocupação. Porque pensamentos deste tipo, que investigam algo mais sublime acima ou fora da revelação de Deus, são totalmente infernais. Nada mais é conseguido com esses pensamentos do que nos mergulhar em destruição. [...] Eu esqueço tudo sobre Cristo e Deus quando eu me encontro nestes pensamentos [sobre predestinação] e de fato chego ao ponto de imaginar que Deus é um velhaco. Nós devemos ficar no mundo no qual Deus é revelado para nós e a salvação é oferecida, se nós cremos nEle. Ao pensar sobre predestinação, nós esquecemos de Deus. [...] Contudo, em Cristo estão escondidos todos os tesouros (Cl 2.3); fora dEle, tudo está trancado. Então, nós deveríamos simplesmente recusar discutir sobre a eleição. Tal disputa é tão irritante para Deus que ele instruiu o Batismo, a Palavra e a Ceia do Senhor para agir contra a tentação de se engajar nisto. Nestes devemos persistir e constantemente dizer: 'Eu sou batizado e

acredito em Jesus'. Eu não me importo nem um pouco sobre a predestinação. [...] 'Se eu estou predestinado, serei salvo, tanto faz se eu fizer o bem ou o mal. Se eu não estou predestinado, vou ser condenado, independentemente das minhas obras'... Se essas afirmações são verdadeiras, como os que defendem isso acreditam, a encarnação do Filho de Deus, o Seu sofrimento e ressurreição, e tudo o que Ele fez para a salvação do mundo são eliminados completamente. Para que serviu os profetas e toda a ajuda da Sagrada Escritura? Para que servem, então, os sacramentos? Estas são ilusões do Diabo, com as quais ele tenta levar-nos a duvidar e desacreditar, enquanto Cristo veio a este mundo para nos tornar completamente firmes. Eventualmente o desespero tomará conta e acontecerá o desprezo para com Deus, a Bíblia Sagrada, o Batismo e todas as bênçãos de Deus através das quais Ele nos quis firmar contra a incerteza e a dúvida".

(60) Verbete *Synergistic Controversy*, in: *Christian Cyclopedia*, do site das Igrejas Luteranas do Sínodo de Missouri, que defende a eleição incondicional. Endereço: goo.gl/mV4Mme

(61) SCHAFF, Philip, *History of the Christian Church*, volume 7, 1955, Eerdmans, p. 105.

(62) GASSMANN, Günther; LARSON, Duane H.; OLDENBURG, Mark W.; *Historical Dictionary of Lutheranism*, 2011, Scarecrow Press, p. 167).

(63) LOHSE, Ibid., pp. 195 e 196.

(64) FAHBUSCH, Erwin, *The Encyclopedia of Christianity*, volume 5, 2008, Eerdmans e Brill, p. 272).

(65) SURBURG, Mark, *Lutheran 'synergism' and the regenerate will*, artigo publicado em 24 de março de 2014 no blog pessoal do pastor Mark ("Surburg's Blog") e acessível pelo seguinte endereço: goo.gl/KPSKDl

(66) RICHARD, James William, *Felipe Melanchthon, the Protestant preceptor of Germany (1497-1560)*, 1898, G. P. Putnam's Sons, New York and London, pp. 236 a 238).

(67) SWEENEY, Ibid.

(68) HANKO, Herman, *The Relation Between the Lutheran and Calvin Reformation*, in: hopeprc.org, seção *Pamphlets*).

6

Os arminianos dos primórdios da Reforma e sua influência sobre a geração arminiana do século 17

Um dado muito importante da História do Protestantismo que, infelizmente, tem sido ignorado, olvidado ou deliberadamente omitido por certos historiadores protestantes mesmo ainda hoje – não obstante ser cada vez mais comum obras historiográficas que o expõem com riqueza de detalhes – é o fato de que o monergismo rígido nunca foi posição unânime dentro do protestantismo desde os seus primórdios. Ainda nos primeiros anos da Reforma Protestante, ele conviveu com outras correntes dentro do protestantismo, dentre elas um monergismo condicional ou sinergismo evangélico que um século depois receberia o nome de arminianismo.

Como começamos a ver no capítulo 5, muitos são os casos de protestantes arminianos bem antes de Armínio, de maneira que restringir o conceito de protestantismo tradicional à sua corrente monergista rígida, como se não tivesse existido uma corrente arminiana dentro do protestantismo ainda em seu nascedouro, é uma distorção completa da história; é sequestrar a Reforma Protestante para si, como se ela pertencesse apenas ao ramo monergista rígido ou como se apenas esse ramo representasse o protestantismo tradicional.

No que diz respeito à compreensão da mecânica da Salvação, os fatos nos

mostram contundentemente que o luteranismo, o calvinismo e o arminianismo são três correntes igualmente legítimas dentro do protestantismo primevo, de sorte que o mais coerente seria falar da teologia reformada como abarcando esses três segmentos – e ainda há quem inclua aqui os semipelagianos anabatistas. Apesar disso, geralmente a expressão "teologia reformada" é usada para se referir apenas à teologia calvinista. Nem mesmo a teologia luterana, fruto do movimento que encetou a Reforma Protestante, costuma ser chamada de "teologia reformada" – um erro extremamente grosseiro.

Como muitos historiadores têm ressaltado, "desde o século 16", havia claramente "trajetórias diferentes na teologia reformada". Ela "não era uma teologia monolítica", mas, muito ao contrário, conforme demonstram os registros históricos, "as origens da Igreja Reformada eram diversas, tanto histórica quanto teologicamente". Ela era "um movimento multifacetado, dinâmico e em contínuo movimento", como frisam William den Boer, Willem J. van Asselt, Carl Bangs, J. Matthew Pinson, Wilhelm Pauck, Roger Olson, F. Stuart Clarke, William G. Witt, G. J. Hoerdendaal, Mark Ellis, Robert E. Picirilli, Sarah Mortimer e John Mark Hicks,[1] dentre dezenas de outros teólogos e historiadores renomados que poderiam ser mencionados aqui.

A narrativa, que lamentavelmente ainda é reproduzida aqui e acolá, de que a compreensão monergista condicional ou sinergista evangélica da mecânica da Salvação é uma "distorção posterior" do protestantismo tradicional, algo que teria surgido "só muito tempo depois", apenas a partir do século 17, isto é, cerca de 100 anos depois da Reforma, não se sustenta de pé. A visão denominada posteriormente como "arminianismo" é encontrada no coração da Reforma ainda na primeira metade do século 16. Inclusive, um ano antes de a doutrina monergista rígida ser pela primeira vez sistematizada no protestantismo pela *Institutas da Religião Cristã* de Calvino (cuja primeira

edição, em latim, é de 1536), Melanchthon já havia sistematizado de forma clara o sinergismo evangélico na segunda edição de sua obra *Loci Communes*, que é, simplesmente, a primeira obra de teologia sistemática protestante. Os arminianos do século 17 em diante são herdeiros de uma corrente que tem seu nascedouro nos primórdios do movimento de reformação.

Portanto, como enfatiza o teólogo Roger Olson, "Armínio e todos os seus seguidores eram e são protestantes até a alma".[2] Os lemas *Sola Gratia* ("Somente a Graça"), *Sola Fide* ("Somente a Fé"), *Sola Christos* ("Somente Cristo"), *Sola Scriptura* ("Somente as Escrituras") e *Sola Deo Gloriae* ("Somente a Deus a Glória") são uma herança comum do luteranismo, do arminianismo e do calvinismo.

Finalmente, torna-se ainda mais ridículo tentar desvincular a compreensão arminiana da mecânica da Salvação do coração da Reforma Protestante quando ela, além de estar nos primórdios desse movimento, como uma corrente dentre outras no início de tudo, também é hoje – e já há muito tempo – a corrente majoritária do protestantismo mundial. Mesmo depois da injusta e intensa perseguição que começou a sofrer no início do século 17 – empreendida pela sua corrente-irmã calvinista (até então majoritária), que, naquela época, lutava para reinar soberana dentro do movimento protestante –, o arminianismo nunca desapareceu, mas continuou firme e crescendo até se tornar a corrente dominante.

Como ressaltam os historiadores G. J. Hoenderdaal e Peter White, foi o contexto político somado à luta pela supremacia teológica a qualquer custo dentro do protestantismo por parte dos calvinistas que fez com que os arminianos sofressem a injusta perseguição que lhes foi imposta no início do século 17. Lembram Hoenderdaal e White que, "tivesse sido ministrado 40 anos antes", o ensino de Armínio teria causado pouca espécie, assim como os ensinos similares "de Anastasius, Bullinger ou Melanchthon"[3] no século 16 –

todos estes arminianos antes de Armínio. Sobre esse período pré-Armínio, especialmente na Holanda, lembra Olson:

> As igrejas reformadas das Províncias Unidas na época de Armínio eram genericamente protestantes em vez de rigidamente calvinistas. [...] Elas não exigiam que ministros ou teólogos aderissem aos pilares do calvinismo rígido, que estavam sendo desenvolvidos em Genebra por Beza. Armínio parece ter ficado sinceramente chocado e surpreso com a oposição formada por calvinistas contra seu sinergismo evangélico. Ele estava acostumado a um tipo de teologia reformada que permitia opiniões diferentes concernentes aos detalhes da salvação.
>
> [...] Os antigos reformadores das Províncias Unidas não eram mais calvinistas do que eram luteranos. A teologia deles era uma mescla genérica e talvez única das duas principais alas do protestantismo, e eles permitiam que as pessoas se inclinassem a uma direção (incluindo o sabor sinergístico do luteranismo de Melanchthon) ou outra (incluindo o calvinismo bastante extremado de Beza, conhecido como supralapsarianismo). Mas, Francisco Gomarus, colega de Armínio na Universidade de Leiden, alegou que o calvinismo rígido estava implícito nos padrões doutrinários das igrejas e universidades holandesas, e então lançou um ataque contra os moderados, incluindo Armínio.
>
> Em princípio, esta primeira campanha para impor o calvinismo rígido foi frustrada. Conferências de igreja e estado investigaram a teologia de Armínio e por inúmeras vezes o exoneraram da acusação de heterodoxia. Isso até que a política começasse a se intrometer.[4]

Sobre essa interferência política, falaremos no capítulo oito. Vejamos, antes de tudo, a “grande nuvem de testemunhas” arminianas antes de Armínio.

Arminianismo nos primórdios da Reforma na Alemanha

Na Alemanha, o primeiro protestante a defender uma posição que se não era 100% arminiana (uma vez que soava, na maior parte das vezes, semipelagiana), era muitíssimo próxima do arminianismo, foi o teólogo e mártir anabatista Balthasar Hubmaier (1485-1528), vergonhosamente

perseguido, inclusive por Ulrich Zwinglius (1484-1531), tão somente por divergências teológicas, em um dos episódios mais grotescos da história do cristianismo.

Além de defender a expiação ilimitada, a eleição condicional, a graça resistível e a possibilidade do cristão cair da graça, Hubmaier defendia o batismo em águas só por imersão e para pessoas na idade da consciência, era contra a pena de morte para hereges, contra o uso da força para "converter" pagãos, defendia a separação entre igreja e estado, era defensor ferrenho da *Sola Scriptura* e também um pacifista não-radical, aceitando a guerra apenas executada pelo estado e somente em casos de legítima defesa. Ele era absolutamente contra o método violento de defesa e imposição de vontade adotado pelo segmento anabatista radical, liderado pelo teólogo protestante revolucionário radical Thomas Münzer (1490-1525).

Depois de Balthasar Hubmaier, temos o exemplo de Felipe Melanchthon (1497-1560), sucessor de Lutero à frente do luteranismo. Como vimos no capítulo anterior, Melanchthon foi o primeiro protestante estritamente arminiano antes de Armínio. Como afirma o historiador Nicholas Tyacke, "o que veio a ser chamado de arminianismo é virtualmente indistinguível da corrente melanchthoniana do luteranismo".[5]

Melanchthon e seus seguidores – os "filipistas" – acabaram não conseguindo emplacar 100% de sua visão sobre a mecânica da Salvação na Fórmula de Concórdia de 1577, que pôs um ponto final a várias divergências teológicas entre os luteranos após a morte de Lutero. Como vimos no capítulo anterior, a posição final estabelecida pela Fórmula de Concórdia era centrista, mesclando conceitos monergísticos com conceitos sinergísticos, o que acabou tornando o luteranismo oficialmente uma "terceira via" nessa questão, um meio-termo entre o calvinismo e o arminianismo.

Outro sinergista evangélico da primeira geração de reformadores é o teólogo luterano Erasmus Sarcerius (1501-1559), amigo de Melanchthon, que

defendia, por exemplo, de forma clara, tanto a Expiação Ilimitada como a predestinação condicional.[6]

Merecem menção também os teólogos luteranos melanchthonianos Viktorin Strigel (1524-1569) e Johann Pfeffinger (1493-1573). Mesmo não tendo sua posição vencedora na Fórmula de Concórdia, eles tiveram o feito de denunciar o radicalismo fatalista do teólogo luterano Matthias Flacius (1520-1575) e o antinomianismo de Nicholas von Amsdorf (1483-1565), ambos ensinos condenados na Fórmula de Concórdia.

Merece igualmente menção o teólogo luterano Johann Marbach (1521-1581), que no período em que estudou em Wittenberg (1536 a 1543), se doutorando ali, chegou a morar na casa de Lutero. Marbach seria posteriormente pastor em Estrasburgo, principal cidade da Alsácia, região hoje administrada pela França e que fica na fronteira entre Alemanha e Suíça. De 1561 a 1563, ele fez forte oposição ao ensino do professor calvinista italiano Girolamo Zanchi (1516-1590), discípulo confesso de Calvino, que havia chegado na cidade de Estrasburgo para lecionar na academia ali. Trataremos desse embate mais à frente, no próximo capítulo. No final da vida, o então sinergista evangélico Marbach, seguindo fielmente a decisão da Fórmula de Concórdia, adotaria a via média luterana.

Finalmente, é preciso citar George Sohnius (1551-1589), professor de Teologia da Universidade de Heidelberg, que seguiu explicitamente os mesmos sentimentos e ensinos de Melanchthon na questão da mecânica da Salvação. Ele se destacou principalmente pela defesa da Expiação Ilimitada, mas suas posições eram totalmente melanchthonianas. Inclusive, em 1588, um ano antes de falecer, Sohnius publicaria a obra *Sinopse do Corpo de Doutrina de Philip Melanchthon*, onde expôs fielmente e defendeu o pensamento do reformador alemão.

Arminianismo nos primórdios da Reforma na Suíça

Na Suíça, temos o caso do grande reformador Heinrich Bullinger (1504-1575), sucessor de Zwinglius à frente da Reforma naquele país. Ele e Melanchthon são os primeiros grandes disseminadores do monergismo condicional protestante.

Em 1519, quando contava com 15 anos, Bullinger foi enviado pelos seus genitores à Universidade de Colônia, na Alemanha, onde foi exposto pela primeira vez às obras de Lutero. Como resultado dessa exposição, nos anos de 1520 a 1522, ele dedicar-se-ia à leitura da obra *Sentenças* de Pedro Lombardo, dos comentários de Jerônimo e Crisóstomo, e da obra magna de Melanchthon, a *Loci Communes*. Ao término dessas leituras, especialmente da obra de Melanchthon, o jovem Bullinger decidiu, ainda em 1522, abraçar o protestantismo.

Em 1523, após formar-se, Bullinger aceitaria o cargo de chefe do claustro em Kappel, Suíça, mas sob a condição de não fazer os votos monásticos. Ali, implementou um programa de leitura e exegese do texto bíblico para os monges. Naquela cidade, ouviu também pela primeira vez as pregações dos reformadores suíços Zwinglius e Leo Jud, e teve contato constante com os valdenses. Após a morte de Zwinglius em 1531, na Batalha de Kappel, Bullinger foi expulso daquela cidade juntamente com outros protestantes, tendo sido recebido em seguida como pastor em Zurique. Nesta cidade, assumiria a liderança natural da Reforma na Suíça, que foi marcada, sob sua gestão, pelo tom pacífico e unificador.

De Zurique, Bullinger escreveu o maior volume de cartas de todos os reformadores. Além disso, chegou a se encontrar pessoalmente com alguns reformadores de outras regiões para conversar sobre divergências teológicas, dentre eles Calvino. Ele também escreveu obras que se tornaram populares em toda a Europa. Bullinger foi, por exemplo, um dos mais influentes teólogos da Reforma na Inglaterra. Só para se ter uma ideia, entre 1550 e 1560, a obra *Decades*, de Bullinger, teve mais de cem reedições naquele país,

enquanto, no mesmo período, as *Institutas* de Calvino haviam tido apenas duas edições.

Como já adiantamos, esse grande reformador da Suíça foi um teólogo 100% arminiano bem antes de Armínio; entretanto, nos últimos anos de sua vida, por influência de seu amigo Pedro Vermigli, um monergista rígido, ele chegou a flexibilizar parte de suas convicções arminianas, mas mesmo assim de forma bastante contraditória, não convincente.

O Bullinger jovem não cria que Deus determina todas as coisas, não cria na predestinação dos réprobos ao inferno, cria na expiação ilimitada, na graça para todos e na possibilidade de se resistir e perder a graça. Porém, o Bullinger velho oscilaria entre uma posição 100% arminiana e uma posição aparentemente similar à do contraditório Lutero velho. Nesta versão posterior e alternativa de seu pensamento, ele parece defender uma predestinação dupla, mas, contraditoriamente, com uma expiação ilimitada e as possibilidades de se resistir e perder a graça – isto é, um "calvinismo" de 2 pontos (depravação total e eleição incondicional); ou, melhor, um arminianismo de 4 pontos (depravação total, expiação ilimitada, graça resistível e possibilidade de cair da graça).

Ademais, apesar de no período final de sua vida Bullinger aparentemente não "discordar substancialmente de Calvino sobre o tema [específico] da predestinação", ele ainda argumentaria que "havia casos no trabalho deste que poderiam ser interpretados como fazendo de Deus o autor do pecado".[7] Como resultado de seu estresse histórico com o monergismo rígido, Bullinger, mesmo na fase mais condescendente, manifestará claramente seu monergismo condicional de origem, sustentando, por exemplo, uma predestinação dupla, mas identificando os réprobos com os incrédulos, como sendo eles os únicos responsáveis por sua perdição, o que, na prática, jogava por terra a dupla predestinação. Além disso, insistirá em defender que a graça é para todos e pode ser resistida e perdida.

Escreve Bullinger antes de sua fase final contraditória: “Deus incluiu todos debaixo do pecado, logo Ele deve mostrar misericórdia a todos e o mundo inteiro deve [ser chamado a] glorificá-lo e louvá-lo”.[8] E ainda: “Cristo e a graça de Cristo anunciados ou declarados pelo evangelho pertencem a todos. Ninguém deve imaginar que dois livros são postos lado a lado no Céu, com no primeiro estando inscritos aqueles que são ordenados à salvação e devem, portanto, ser salvos por necessidade, sem dúvida; [...]e no segundo livro estando mantidos os registros daqueles que serão condenados e não podem escapar da condenação, não importa quão piamente eles possam viver. Mantemos que o santo evangelho de Cristo proclama a graça de Deus, a remissão dos pecados e a vida eterna de forma geral ao mundo inteiro”.[9]

Em 1554, Bullinger afirmará que “a fé é a prova da eleição”, que “a expiação é ilimitada” e que “as pessoas são rejeitadas apenas por causa de seus próprios pecados e falta de fé”. Em 1558, ele manterá sua posição, enfatizando outra vez a “expiação universal” e alertando contra “a especulação sobre o conselho secreto de Deus”.

Em 1563, ele admoestará contra “a dissensão” entre os protestantes “por causa da doutrina da eleição” e dirá que “Cristo não exclui ninguém” e que as pessoas devem “orar e pedir por fé e pela graça de Deus”.

Em 1567, em seu comentário sobre o livro de Isaías, o reformador suíço asseverará que “Deus não deseja a morte dos pecadores, mas, ao contrário, deseja que eles possam ser convertidos e viver”; e que “nós somos os autores do pecado e somos condenados por causa de nossos pecados e corrupção”, e que “sabemos que com Deus há a eleição e a predestinação, livre e santa; Ele elege quem Ele deseja e rejeita quem Ele deseja, mas o faz justamente”; e que “de modo nenhum” as pessoas são condenadas “por um capricho de Deus”, pois “Deus ama a humanidade”, sendo “a causa da rejeição” a “descrença, a impiedade e a rebelião”. Ele dirá também que “Cristo chama a todos, mas há homens que não o recebem, e esta é a causa da rejeição”; que “os pecados de

todos os homens no mundo, de todas as eras, foram expiados através de Cristo, por sua morte, e temos nEle a mais completa remissão de nossos pecados e a vida eterna"; e que "todas as pessoas de todos os tempos são chamadas a Cristo".[10]

Enfim, até no final de sua vida, Bullinger mal conseguiu suavizar seu arminianismo, posto que não apenas continuava identificando os réprobos com os incrédulos, mas também continuava a defender enfaticamente a universalidade da promessa da graça, "sugerindo que a graça pode ser perdida" e até mesmo escrevendo trechos "suscetíveis de ser interpretados como defendendo uma forma de eleição pela fé prevista".[11]

Por isso, não obstante suas oscilações na velhice, Bullinger pode ser colocado consistentemente ao lado de Melanchthon como um dos consolidadores de "uma outra tradição reformada", de cunho arminiano, como defendem historiadores como J. Wayne Baker, em sua obra intitulada *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition*, publicada em 1980 pela Athens, de Ohio, EUA.

Apesar de alguns autores calvinistas, como o teólogo Cornelis P. Venema, terem tentado ao máximo minimizar essas diferenças entre Bullinger e Calvino, eufemizando-as como "apenas divergências de ênfase" (a partir dos textos do período de suavização do monergismo condicional de Bullinger), fato é que as diferenças entre os dois reformadores, quando encaradas criteriosamente, se mostram claras e substanciais em muitos pontos nevrálgicos, de maneira que, como admite o historiador calvinista Frank A. James, a verdade é que, mesmo nos momentos em que esteve mais em sintonia com Calvino, Bullinger "nunca abraçou inequivocadamente" a doutrina calvinista da predestinação.[12]

Além do mais, as diferenças doutrinárias ente Bullinger e Calvino foram realçadas por atitudes concretas, como quando aquele criticou publicamente este por combater o arminianismo de Jerome Bolsec, expulso de Genebra

exatamente por esposar esse ensino. Veremos essa história no próximo capítulo.

Há ainda dois outros nomes a serem lembrados aqui. Um deles, sobre o qual veremos também no próximo capítulo, é o do teólogo suíço Teodoro Bibliander (1506-1564), "Pai da Teologia Exegética na Suíça", amigo de Bullinger e um ferrenho opositor da doutrina calvinista. O outro é o teólogo suíço Samuel Huber (1547-1624), que desde os anos de 1580 se tornou um opositor ferrenho do calvinismo, atacando principalmente o calvinismo rígido de Teodoro Beza, ensino este que ele considerava "anticristão".

Huber defendia a Expiação Ilimitada, a universalidade da graça salvadora e a resistibilidade da graça. Ele asseverava, com base em textos como Romanos 5.18, que "todos os homens, pela morte de Cristo, foram conduzidos a um estado de graça e salvação", no qual, sob a ação do Espírito, podem responder livremente ao chamado do evangelho. Segundo Huber, a justificação e a eleição estão disponíveis universalmente, mas são condicionais, sendo os justificados e eleitos aqueles que "creem em Cristo" e que, "crendo, perseveram até o fim".[13] Em 1590, Huber publicaria ainda o livro *Theses Christum Jesum*, através do qual enfatizaria "a universalidade da graça salvadora".[14]

Arminianismo antes de Armínio na Dinamarca do século 16

Na Dinamarca, temos dois nomes: o do teólogo luterano John Macalpine (1502-1557), de origem escocesa e amigo e discípulo de Melanchthon, tendo se tornado um dos pais da Reforma na Dinamarca; e o teólogo luterano Niels Hemmingsen (1513-1600), outro grande nome da Reforma dinamarquesa, que é citado pelo próprio Armínio como exemplo de alguém que, antes dele, ensinava exatamente o que este esposava sobre a mecânica da Salvação. Tanto Macalpine como Hemmingsen estudaram teologia na Alemanha sob a

supervisão de Melanchthon – Macalpine, de 1540 a 1542; e Hemmingsen, de 1537 a 1542.

Ao voltarem à Dinamarca em 1542, Macalpine e Hemmingsen se destacariam como professores na Universidade de Copenhagen, onde Macalpine seria também chanceler de 1544 a 1549. Hemmingsen, especialmente, foi um profícuo autor na área teológica. Seus escritos eram muito populares não apenas em seu país, mas também fora dele. Ele é considerado o teólogo mais influente da Reforma Protestante dinamarquesa, pois seus ensinos exerciam grande influência não apenas sobe o protestantismo em seu país, mas sobre toda a Europa protestante, influenciando, inclusive, o próprio Armínio.

Entre suas obras arminianas, destacam-se *Tratado sobre a Graça Universal Salvífica para Todos os Homens*, publicada em 1591, e *Um Resumo da Doutrina da Eleição Eterna de Deus*, lançada pouco tempo antes da sua morte. A influência do seu *Tratado sobre a Graça Universal* foi tão grande em sua época que o clérigo inglês calvinista Andrew Willet (1562-1621) lamentaria em 1594, três anos após o lançamento dela, que o ensino de Hemmingsen sobre "predestinação condicional" havia "ganhado prontamente alguns patronos e defensores" na Igreja da Inglaterra.[15]

Pedro Bertius (1565-1629), teólogo, historiador, geógrafo e cartógrafo, além de amigo e um dos biógrafos de Armínio, ressalta que o teólogo holandês adotou a sua posição teológica a partir "de Melanchthon e do teólogo luterano dinamarquês Niels Hemmingsen", informação corroborada pelo historiador Carl Bangs, que lembra ainda que Johannes Holmannus, discípulo de Hemmingsen, lecionara na Universidade de Leiden de 1582 (último ano de Armínio como estudante em Leiden) até a sua morte em 1586.[16]

Há vários artigos em revistas e sites teológicos no exterior sobre a influência de Hemmingsen sobre Armínio, mas o trabalho definitivo sobre o

assunto é a obra do dinamarquês Henrik Frandsen, intitulada *Hemmingius in the Same World as Perkinsius and Arminius* (“Hemmingsen no Mesmo Mundo de [William] Perkins e Armínio”), publicada em 2013 pela editora dinamarquesa Grafik Werk Praestoe.

Arminianismo nos primórdios da Reforma na Inglaterra

Na Inglaterra, os exemplos de sinergistas evangélicos antes de Armínio são muitos. Inclusive, vários deles são nomes de peso na história do protestantismo naquele país.

Temos, por exemplo, o caso do mártir protestante Thomas Cranmer (1489-1556), que em sua obra *A Necessary Doctrine and Erudition for Any Christian Man*, publicada em 1543, defendia já uma posição “arminiana em sua substância”.[17] Nos primeiros anos de sua fé protestante, a visão de Cranmer sobre a mecânica da Salvação já era considerada um “luteranismo moderado”, e sua “visão madura” sobre a mecânica da Salvação acabou se tornando definitivamente “mais como a de Melanchthon do que como a de Calvino”.[18] A *Homilia das Boas Obras* de Cranmer, por exemplo, já “refletia a doutrina que 70 anos mais tarde seria chamada, a grosso modo, de arminianismo”.[19]

Lembrando ainda que quando Cramner escreveu os *42 Artigos* em 1553 – que, após a sua morte, seriam editados para se transformar nos *39 Artigos* da Igreja Anglicana –, ele não escreveu uma defesa da predestinação calvinista. Mesmo sofrendo claramente a influência de colegas monergistas rígidos, seu texto original sobre o assunto era o que o historiador Gerald Bray chamou de “um caminho do meio para a predestinação”, alertando para “as graves consequências dessa doutrina” se entendida de forma extremada – alerta este que permaneceu em parte no texto do artigo 17 dos *39 Artigos*. Cramner também escreveu no texto original que “os decretos da predestinação são

desconhecidos por nós", o que foi arrancado do texto pelos calvinistas em 1563; e também que "a graça de Cristo", aplicada pelo "Espírito Santo por Ele dado", substitui "o coração de pedra" pelo "coração de carne", fazendo com que os seres humanos "tenham vontade de coisas boas", mas que isso não significa que Deus "impõe sua vontade"; logo, "nenhum homem, quando pecar, pode desculpar-se, como não digno de ser culpado ou condenado, alegando que Ele pecou contra vontade ou sob coação". Essa passagem original também foi arrancada dos *42 Artigos* originais em 1563 por influência calvinista.[20]

Outros nomes de peso do protestantismo inglês que seguiam uma linha monergista condicional são os também mártires protestantes Hugh Latimer (1490-1555) e John Hooper (1495-1555). Como assevera o historiador inglês Nicholas Tyacke, "Latimer foi muito claramente o que seria chamado, em uma terminologia posterior, de arminiano".[21] E sobre Hooper, enfatiza o historiador John F. H. New que ele foi, sem dúvida, "um arminiano antes de Armínio".[22] O curioso sobre Hooper, o primeiro não-conformista, é que ele é considerado, justamente por essa sua posição, um dos pais do Movimento Puritano, que foi esmagadoramente calvinista. Martyn Lloyd-Jones afirma que se não fossem o arminiano Hooper e o calvinista John Bradford, os quais "foram realmente os dois primeiros puritanos, [...] provavelmente os puritanos do século 17 nunca teriam vindo à existência".[23]

Segundo Hooper, o paralelo entre o pacto divino com Adão e o Pacto da Graça por meio de Cristo – enfatizado por Paulo em Romanos 5.17-19 – não pode ser ignorado: ambos os pactos alcançam toda a humanidade. Portanto, segundo o bispo inglês, "as promessas do Evangelho são para todos os homens" e "restringi-las de alguma forma é fazer Cristo inferior a Adão".[24] E quando alguém perguntava "Então, irmão Hooper, por que nem todos são salvos?", ele explicava:

> promessa da graça é para toda sorte de homens no mundo e compreende a todos eles,

> mas dentro de certos limites e parâmetros, nos quais se os homens negligenciarem ou abandonarem [essa graça], eles excluirão a si mesmos da promessa de Cristo, assim como Caim não estava excluído tanto quanto Abel não estava, até ele excluir a si mesmo; e Saul tanto quanto Davi; Judas tanto quanto Pedro; Esaú tanto quanto Jacó. [...] É nossa obrigação, portanto, ver se não estamos excluindo a nós mesmos da graça geral prometida a todos os homens.[25]

E ainda:

> Não é cristão atribuir a Salvação ao seu próprio livre-arbítrio, como os pelagianos, e atenuar o pecado original; nem colocar Deus como autor da doença e da danação, como os maniqueístas; nem ainda dizer que Deus tem leis fatalistas, como afirmam os estóicos, e pela necessidade do destino puxa alguns, pelo cabelo, para o Céu e empurra os outros precipitadamente para o Inferno.[26]

Para Hooper, "a causa da reprovação está no pecado do homem", de maneira que – enfatiza ele – "esta sentença é verdadeira, entretanto o homem é quem decide sua predestinação".[27] E sobre João 6.44, usado muitas vezes por protestantes defensores do monergismo rígido, o bispo inglês afirmava: "Deus atrai com sua Palavra e o Espírito Santo; mas o dever do homem é dar ouvidos e aprender, isto é, receber a graça oferecida, consentir com a promessa, e não repugnar ao Deus que o chama".[28] Enfim, o bispo Hooper defendia claramente a depravação total, a expiação ilimitada, a eleição condicional, a graça resistível e a possibilidade de cair da graça e se perder eternamente.

Claras são igualmente as palavras de Hugh Latimer, denotando sua crença em um monergismo condicional. Ele defendia que "o Evangelho deve ser pregado a todo o mundo, porque as promessas são para todos"; que "a culpa de um grande número de nós se perderem não está em Deus, mas em nós, porque Deus quer que todos os homens sejam salvos"; e outra vez que a culpa de alguns se perderem "está em nós mesmos, e em nossa própria

loucura, de preferirmos a perdição à salvação"; que a "salvação é condicional pela fé"; e que há a necessidade da "resposta humana à graça" para efetivação da Salvação em Cristo.[29] Pregava Latimer:

> Vivamos reta e piedosamente, então não seremos enganados. Saiba que Deus escolheu os que crêem em Cristo, e que Cristo é o Livro da Vida. Se você crê nEle, então você está escrito no Livro da Vida, e será salvo. Portanto, não precisamos nos preocupar com questões polêmicas sobre a predestinação de Deus, mas, antes, nos esforcemos para que possamos estar em Cristo, pois quando estamos nEle, então estamos bem, e então podemos estar certos de que somos ordenados para a vida eterna.[30]

E outra vez:

> A sua eleição é certa se você segue a Palavra de Deus. Aqui está esclarecido como devemos julgar a nossa eleição: a saber, em Cristo, pois Cristo é o livro de contabilidade e o registro de Deus; justamente neste livro, isto é, em Cristo, estão escritos todos os nomes dos eleitos. Portanto, não podemos encontrar a nossa eleição em nós mesmos, nem tampouco no alto conselho de Deus, porque '*inscrutabilia sunt judicia altissimi*' ['Os decretos do Altíssimo são inescrutáveis']. Onde devo encontrar, então, minha eleição? No livro de contagem de Deus, que é Cristo, porque assim está escrito: '*Sic Deus dilexit mundum*', isto é, 'Deus amou o mundo de tal maneira, que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna'. O que é isso se não que Cristo é o Livro da Vida, e que todos os que crêem nEle estão nesse mesmo Livro, e assim são escolhidos para a vida eterna, pois somente estes, os que crêem, são ordenados [à vida eterna].[31]

E mais uma vez:

> Somente Cristo, e nenhum outro homem, concedeu remissão, justificação e felicidade eterna para todos quantos nele creem. Os que não creem não terão, pois não é mais do que crer e ter. Cristo derramou seu sangue tanto por Judas quanto por Pedro. Pedro creu, e por isso foi salvo; Judas não creu, e por isso foi condenado. A culpa estava nele apenas e em ninguém mais.[32]

Ao responder, por meio de um sermão, à questão “Como saber se estou no Livro da Vida?”, declarou Latimer:

> Eu respondo: primeiro, nós devemos saber que podemos estar uma vez no Livro e outra vez fora novamente; como no caso de Davi, que estava escrito no Livro da Vida, mas, quando pecou, ele mesmo disse estar fora do Livro da Vida e do favor de Deus, até ele se arrepender e ser perdoado de suas faltas. Então, podemos estar no Livro uma vez e, mais tarde, quando esquecemos Deus e a sua Palavra, e agimos maliciosamente, ficarmos fora do livro, isto é, fora de Cristo, que é o Livro.[33]

Como aponta o historiador Peter White, “seria impossível um pregador protestante pregar da maneira como Latimer” após “o calvinismo ter chegado à sua maturidade” nos dias de Beza.[34]

Além desses três grandes nomes – Cramner, Hooper e Latimer, todos do século 16 e bem anteriores ao nascimento de Armínio –, havia, nesse mesmo período, entre os muitos prisioneiros na Inglaterra durante a perseguição católica mariana, dezenas de pastores e teólogos protestantes que vieram a ser chamados de “*Free-Willers*” (“Libertários”), cujas “objeções ao ensinamento calvinista sobre a predestinação” eram “notoriamente semelhantes àquelas levantadas muito tempo depois por Armínio”.[35]

No que diz respeito à mecânica da Salvação, a única diferença para a exposição de Cramner, Latimer e Hooper para a dos *Free-Willers* é apenas de ênfase. Os *Free-Willers* eram muito mais enfáticos em seu sinergismo evangélico do que os conciliadores Cramner e Latimer, por exemplo. Essencialmente, porém, eles não diferiam quanto a esse tema. Inclusive, certa vez, quando o prisioneiro calvinista John Bradford soube que Thomas Cranmer, Nicholas Ridley e Hugh Latimer também haviam chegado à prisão, aproveitou para “suplicar o apoio” deles à sua posição calvinista contra os seus colegas prisioneiros *Free-Willers*, mas Cramner e Latimer lhes negaram apoio e Ridley, que cria em expiação ilimitada, ainda “lhe deu uma resposta

desencorajadora".[36]

Alguns desses nobres homens foram Henry Hart, John Trew, John Kemp, John ("Master") Gibson, Richard Woodman, Thomas Arede, Thomas Broke, Chamberlain (não se sabe seu primeiro nome), Thomas Abingdon, Richard Blagge, Robert Cole, William Sibley, John Barry, Thomas Cole, Robert Cooke, Richard Dynestake, John Eglis, William Forstall, John Grey, William Grenelande, George Brodebridge, John Ledley, Henry Wicham, Robert Wolmere, Thomas Yong, Humphrey Middleton, Nicholas Sheterden, John Lawrence, Richard Gibson, John Clement e Robert Skelthorpe, os quais "eram homens de vidas rígidas e santas, mas muito intensos em suas opiniões e disputas, e irrequietos".[37]

Ao todo, os historiadores já identificaram 47 pastores e teólogos *Free-Willers* naquele período na Inglaterra, mas o número pode até ter sido maior.[38] Um detalhe interessante é que "nenhuma ligação direta pode ser estabelecida entre os *Free-Willers* e o arminianismo inglês posterior", de maneira que "eles anteciparam o arminianismo de meio século depois".[39]

Outro sinergista evangélico de destaque foi o bispo anglicano Richard Hooker (1554-1600), considerado o pai do conservadorismo inglês, que influenciou o pensamento do célebre político inglês conservador Edmund Burke (1729-1797). Até pouco tempo, Hooker era tido erroneamente como o criador da *via media* anglicana entre o protestantismo e o catolicismo. A verdade, porém, é que essa *via media* foi construída depois dele. O pensamento de Hooker foi usado após a sua morte em defesa dessa ideia sem que ele tivesse qualquer intenção nesse sentido. É cada vez maior o número de especialistas que reconhece hoje que Hooker, longe de procurar mover a Igreja Anglicana para um meio termo entre o protestantismo e o catolicismo, como acusavam injustamente seus inimigos, era um protestante de fato que desejava apenas evitar os extremismos do ramo mais radical da Reforma inglesa: o puritanismo calvinista.[40]

A visão equivocada de que Hooker queria propor uma *via media*, hoje minoritária entre os historiadores, foi construída, simultaneamente, pela pregação de seus detratores puritanos e pela propaganda dos defensores da *via media* que vieram após ele. O historiador britânico Michael Brydon, especialista em Hooker, é um dos que combatem essa distorção da imagem do bispo britânico que prevalecia até pouco tempo. Escreve ele: "Precisamos aceitar a validade de toda uma série de estudos revisionistas que têm abordado a questão da autoridade pública de Hooker e, de diferentes formas, solicitado a desmitologização da imagem anglicana estabelecida sobre ele. [...] Um crescente consenso tem sugerido que é preferível ver Hooker como parte de uma corrente do grupo reformado protestante clássico que procurava apenas se opor àqueles extremistas que ameaçavam a estabilidade da Igreja [Anglicana]", os extremistas puritanos.[41]

Há também o caso marcante do ministro huguenote francês Pedro Baro (1534-1599), ordenado ao ministério por ninguém menos que o seu professor João Calvino e que veio a exercer posteriormente sua vocação na Igreja da Inglaterra. Grande expositor das Escrituras, tendo sido um respeitado professor em Cambridge, Baro é outro "Arminiano *avant la lettre*" em território britânico. Muito cedo, ele rompeu com o calvinismo, passou a louvar os escritos de Felipe Melanchthon e a pregar com desenvoltura e clareza, nos púlpitos ingleses, o que décadas depois viria a ser designado como arminianismo. A partir de 1596, Baro ainda fará amizade e trocará cartas com Hemmingsen, o célebre sinergista evangélico dinamarquês.[42]

Outros exemplos são John Spenser (1559-1614), teólogo e presidente do Corpus Christi College da Universidade de Oxford; John Overall (1559-1619), bispo, professor de Teologia da Universidade de Cambridge e um dos tradutores da Bíblia King James; o bispo e erudito Lancelot Andrews (1555-1626), que supervisionou a tradução da Bíblia King James; Thomas Dove (1555-1630), que foi bispo em Essex e considerado um dos maiores

pregadores de sua geração, impressionando grandemente a rainha Elizabeth com seus sermões; e Richard Thomson (1560-1613), teólogo nascido de pais ingleses na Holanda e que foi responsável pela tradução para o inglês dos 12 primeiros livros do Antigo Testamento para a Bíblia King James.

O sexteto de arminianos Pedro Baro, John Overall, John Spenser, Lancelot Andrews, Thomas Dove e Richard Thomson era, ainda no século 16, tanto contra a ala papista como contra a ala calvinista da Igreja da Inglaterra. Outro detalhe é que quando Thomson soube da oposição que Armínio estava sofrendo na Holanda por esposar aquilo que ele, Thomson, também defendia à luz da Bíblia, chegou a visitá-lo e a defendê-lo publicamente.

Finalmente, ainda na Inglaterra, temos os exemplos dos anglicanos John Playfere (1550?-1608), professor de renome na Universidade de Cambridge, que ensinava com desenvoltura o arminianismo ainda no século 16, mas cuja principal obra nesse sentido foi lançada no início do século 17, mais precisamente no ano de sua morte (*An Appeal to the Gospel for the True Doctrine of Predestination*); e Samuel Harsnett (1561-1631), bispo de York, que, já em 1584, um ano após a sua ordenação ao ministério, pregava sermões de conteúdo eminentemente arminiano e combatendo diretamente a visão calvinista da predestinação.

A influência de todos esses "arminianos" antes de Armínio no século 16 resultaria, no século 17, em muitos outros grandes expositores do arminianismo na Inglaterra, tais como o respeitado político inglês Sir Edwin Sandys, filho do arcebispo de York e amigo do jurista e arminiano holandês Hugo Grotius; e os renomados teólogos e bispos anglicanos John Richardson, Samuel Brooke, Isaac Casaubon, Jerome Beale, Matthew Wren, John Buckeridge, Richard Neile, Richard Montagu, Francis White, John Cosin, John Bramhall, Anthony Sparrow, Jeremy Taylor, William Laud, John Howson, Thomas Jackson, William Cartwright, dentre muitos outros. A lista é imensa. A esmagadora maioria dos teólogos chamados de "Caroline

Divines" no século 17, por exemplo, pode e deve ser incluída nessa lista.

Destaque também para os puritanos arminianos, tantas vezes esquecidos, como, por exemplo, Laurence Saunders, autor de *The Fullnesse of God's Love Manifested* (1643); Thomas Moore Senior, autor de *The Universality of God's Free Grace in Christ to Mankind* (1646); e John Horn, autor de *The Open Door for Mans Approach to God* (1650).

Destaque ainda para o puritano arminiano John Goodwin, autor de *Redemption Redeemed* (1651), e que mesmo tendo publicado depois de Saunders, Moore e Horn, recebeu o título de "O grande propagador do arminianismo na Inglaterra" em sua geração, ao ponto de o puritano calvinista John Owen "e seus aliados" terem usado "suas conexões" – inclusive, no caso de Owen, "seu relacionamento próximo com [Oliver] Cromwell" – para tentar "parar a propagação do arminianismo" promovida por Goodwin. Ao final, porém, "mesmo os seus críticos, como Owen, [...] expressaram respeito por Goodwin e trataram-no como um irmão errado mais do que como um herético intocável". Além de argumentar biblicamente, Goodwin lembrou à sua geração que "muitos" dos primeiros protestantes ingleses, "eruditos mártires nos dias da rainha Maria", eram "inclinados a posições arminianas". Como registra o historiador John Coffey, foi especialmente através desse puritano arminiano que o calvinismo começou a "perder sua hegemonia" na Inglaterra, de maneira que, "na segunda metade do século 17, a teologia arminiana, que Goodwin tinha articulado tão vigorosamente no início dos anos de 1650, entraria na corrente principal da Igreja da Inglaterra".[43] Hoje, mesmo a contragosto, o teólogo calvinista anglicano J. I. Packer elogia Goodwin como um "puritano arminiano de habilidade".[44]

Outro puritano arminiano que não pode ser esquecido é Henry Hammond, que teve assento na Assembleia de Westminster, dominada por calvinistas. Ele foi chamado pelo pastor e escritor Clement Barksdale, seu

contemporâneo, de “O Grande Ornamento da Igreja da Inglaterra”.[45] Já seus antipatizantes o “xingavam” da única “falha” que podiam encontrar nele: “Arminiano!”, pecha que Hammond aceitava confortavelmente, posto que defendia abertamente que “a graça de Deus não é irresistível, Cristo morreu por todos, a promessa de Salvação é condicional à obediência do ser humano e é possível cair da graça”.[46]

Lembrando ainda que o puritano John Milton, que começou calvinista, terminou a vida arminiano (mas, infelizmente, também flertando com o unicismo), como pode ser visto em sua obra-prima *O Paraíso Perdido* e, ainda mais explicitamente, em sua obra publicada postumamente *De Doctrina Christiana*.

Devem ser citados ainda, como frutos no século 17 do sinergismo evangélico pregado no século 16, os originalmente puritanos calvinistas John Smyth (1570-1612) e Thomas Helwys (1550-1616). Após o contato que Smyth e Helwys tiveram com a teologia arminiana e os menonitas na Holanda, ambos se tornariam, a partir de 1608, arminianos. Entretanto, pouco tempo depois, ao se separarem, Smyth aderiria ao semipelagianismo enquanto Helvys continuaria um arminiano até o final da sua vida. Juntos, eles haviam fundado o que seria chamado posteriormente de Igreja Batista, sendo que os seguidores de Smyth acabariam se tornando menonitas após a sua morte, diferentemente dos seguidores de Helwys, os quais deram continuidade à denominação, que nas primeiras três décadas de sua história foi totalmente arminiana. Inclusive, a primeira declaração de fé batista da história era 100% arminiana e foi escrita por Helwys em 1611. Com o passar do tempo, porém, os batistas se dividiram nessa questão, de maneira que há hoje tanto batistas arminianos (batistas gerais) quanto batistas calvinistas (batistas particulares).

Como fruto dessa crescente onda arminiana nascida no século 16, quando chegamos ao século 18, a Igreja Anglicana já havia se tornado

majoritariamente arminiana. Como bem frisa o historiador metodista José Gonçalves Salvador, “é fácil compreender a posição que o fundador do movimento metodista, João Wesley, tomou com relação ao arminianismo, se nos lembrarmos que ele nasceu dentro da Igreja Anglicana no começo do século 18 e pertenceu à Igreja Anglicana até ao fim de sua vida (1703-1784). Naquela época, os *Trinta e Nove Artigos* da religião continuavam sendo o padrão doutrinário, calvinistas em sua natureza, porém a interpretação que deles se fazia já era predominantemente arminiana. A transição que nesse sentido se vinha realizando datava de Richard Hooker (1586) e de Pedro Baro, mas, ao tempo da ascensão do rei George I (1714-1727), estava quase concluída”.[47]

O historiador francês Mateo Lelièvre, biógrafo de Wesley, ressalta o mesmo: “Whitefield aceitava a doutrina da predestinação e da eleição no sentido rigoroso do calvinismo, assim como os presbiterianos da Escócia e os independentes da Nova Inglaterra, com os quais ele estava muito ligado. Wesley, por outro lado, tinha permanecido fiel, quanto a isso, à tradição arminiana que até então prevalecia na Igreja Anglicana”.[48] Aliás, o próprio calvinista D. Martyn Lloyd-Jones lamenta esse fato: “Na década de 1730, a Igreja da Inglaterra era em geral arminiana”.[49]

Arminianismo nos primórdios da Reforma na Polônia

O grande reformador polonês Jan Laski (1498-1560) foi 100% arminiano em sua mecânica da Salvação. Sua conversão ao protestantismo se deu na década de 30 do século 16, após tornar-se amigo de Erasmo de Roterdã e Zwinglius. Em 1542, Laski pastorearia a Igreja Protestante em Emden, na Frísia Oriental, hoje Alemanha. De lá, ele foi para a Inglaterra, tendo participado ativamente do movimento reformador inglês. Ali, tornou-se amigo do também arminiano John Hooper.

Durante a perseguição aos protestantes ingleses empreendida pela rainha

católica Maria, vulgo “A Sanguinária”, Laski fugiu para Dinamarca em um carregamento de refugiados da Igreja de Estrangeiros de Londres, a qual liderava. Ele retornaria à Polônia em 1556, tornando-se secretário de Sigismundo II, rei da Polônia e Grão-Duque da Lituânia, tornando-se, com o apoio deste, o líder da Reforma Protestante naquele país.

Como salientam os historiadores Gideon e Hilda Hagstotz, “Laski se diferenciava consideravelmente de Lutero e Calvino sobre a predestinação”. As palavras a seguir são do próprio Laski: “Deus, no que diz respeito à sua parte, não exclui ninguém da sua misericórdia. Cristo, pela sua santa morte, tem expiado os pecados do mundo inteiro. Se um homem se perder, não é porque Deus o criou com o propósito de sofrer a punição eterna, mas porque ele voluntariamente recusou a graça de Deus em Jesus Cristo”.[50] E ainda: “Deus é o Salvador de todos, Pai amoroso para todos, cheio de misericórdia para com todos, compassivo para com todos. Deixe-nos então implorar sua misericórdia através daquele que a ninguém recusa, a saber, Jesus Cristo”.[51]

Salientam os Hagstotz que Laski era conhecido como “um homem moderado, temperante, que procurou fazer uma reforma com gentileza e bondade, em vez de pela força e crueldade”. Ele era “contrário às ações de alguns de seus colegas reformadores, defendendo o direito das várias seitas protestantes viverem lado a lado”.[52] Dizia Laski que um simples “erro de entendimento não torna um homem punível, mas apenas as más intenções”.[53] O único grupo com o qual ele não aceitava associação era a ala radical dos anabatistas, mas mesmo assim ainda aceitava debater respeitosamente com eles.[54]

Arminianismo italiano antes de Armínio

Entre os reformadores de origem italiana, é preciso mencionar Bernardino Ochino (1487-1564), que, apesar de um início extremamente louvável e meteórico, terminou sua carreira de forma triste e esquecido, por se deixar

influenciar, ao final de sua vida, pelo pensamento do herege italiano Fausto Socinus (1539-1604). Pelo menos desde a segunda metade da década de 40 do século 16, duas décadas antes de seu desvio, Ochino defendeu uma posição 100% arminiana da mecânica da Salvação.

O monge Ochino era, como lembra o historiador Philip Schaff, "o pregador mais popular da Itália em seu tempo", atraindo "multidões para ouvi-lo como um profeta de Deus" nas cidades de Nápoles, Siena, Roma, Florença e Veneza.[55] No auge do seu ministério, quando ele já estava com mais de 50 anos de idade, passou por uma experiência de conversão semelhante à de Lutero em seu convento. Ochino buscava desesperadamente uma vida com Deus mais profunda e santa, mas se deparava com suas imperfeições e culpa, que o deixavam terrificado, até que encontrou paz na doutrina bíblica da justificação pela fé.

A partir de 1541, ele começou a pregar contra os erros da Igreja Católica, ao ponto de ter de fugir em 1542, vindo se abrigar em Zurique com Bullinger e em Genebra com Calvino. Depois, foi para Basileia, onde fez amizade com Sebastian Castellion, que adotava uma mecânica da Salvação arminiana. Após passar por Estrasburgo e Augsburgo, período em que se casou, sobreveio a perseguição católica e ele teve que fugir com a família para Zurique. De lá, foi novamente para Basileia, onde se estabeleceu. Schaff conta que Ochino era admirado tanto por Bullinger quanto por Calvino, os quais citavam de forma elogiosa o teólogo italiano várias vezes em suas cartas.

A fama de Ochino se espalhou rapidamente entre os protestantes de toda a Europa, ao ponto de ter sido convidado por Thomas Cranmer para lecionar teologia na Inglaterra juntamente com Pedro Vermigli. Ele aceitou a proposta e viajou com a família à ilha britânica. Em Londres, ele lecionou de 1547 a 1554, sendo sustentado pela coroa britânica. Ali, pregou seus primeiros sermões explicitamente contra a predestinação calvinista. Veio, então, a

perseguição imposta pela rainha católica Maria, e o teólogo italiano teve que fugir para Genebra, chegando lá exatamente um dia após a execução de Miguel de Serveto. Não obstante respeitar Calvino, Ochino desaprovou profundamente a execução do médico espanhol. Tal posição, somada a seus sermões arminianos pregados na Inglaterra, inviabilizou sua estada em Genebra, de maneira que Ochino precisou dirigir-se à tolerante Zurique.

Em 1561, quando pastoreava a igreja protestante italiana de Zurique, Ochino lançou a obra *Labirintos*, impressa em Basileia por seu amigo Castellion. Nela, ele defendia a doutrina bíblica do livre-arbítrio e condenava a predestinação calvinista. A obra aumentou os admiradores de Ochino. O problema viria dois anos depois, quando, influenciado pelo herege italiano Socinus, com quem começara a se corresponder, publicou em seguida uma obra especulativa chamada *Trinta Diálogos*, na qual levantava questionamentos sobre a doutrina bíblica da Trindade e manifestava uma posição que parecia tolerante com a poligamia. Por mais que em sua obra ele afirmasse que o casamento monogâmico era o único moralmente correto, seu tom aparentemente tolerante para com a poligamia, evocando os casos dos patriarcas do Antigo Testamento, ainda mais em uma época em que ainda repercutia entre os protestantes o escândalo do casamento poligâmico de Felipe de Hesse (ver notas sobre o assunto no capítulo anterior), fez com que Ochino fosse severamente criticado e sua reputação viesse à lona.

Nessa época (1563), Ochino estava com 77 anos, viúvo e com quatro filhos. Mesmo assim, foi expulso de Zurique por decisão do conselho da cidade. De lá, foi para Basileia, mas também foi expulso por causa da má repercussão do conteúdo dos *Trinta Diálogos*. Ele passou alguns dias em Nuremberg antes de ser recebido na Polônia, que, naquele tempo, era, por influência de Jan Laski, o país protestante mais tolerante de todos. A tolerância, porém, iria acabar em 1564, quando sobreveio uma reviravolta católica e os protestantes tiveram que fugir. Na fuga, Ochino e seus filhos foram apanhados pela peste,

que ceifou a vida de três dos filhos do teólogo italiano. Semanas depois, Ochino morreria na Morávia, onde hoje encontra-se o seu túmulo.

Conta-se que quando foi expulso da Suíça, um cardeal católico encontrou Ochino e lhe ofereceu ajuda sob a condição de escrever acerca de 24 erros das igrejas protestantes. A oferta teria sido recusada e acrescida da observação: “Apenas quatro são suficientes”. Ochino, no entanto, negou veementemente essa história e ainda declarou na ocasião: “Não quero ser Bullinger, nem um calvinista, nem um papista, mas simplesmente um cristão”.[56] Com isso, ele estava declarando que, depois de tudo que passara, se considerava não mais pertencente ao protestantismo, seja à sua vertente monergista condicional (“Bullinger”), seja à sua vertente monergista rígida (“calvinista”), mas também não voltaria ao catolicismo (“papista”).

O principal biógrafo de Ochino, Karl Benrath, defende que, ao final da vida, diferentemente do que se convencionou, Ochino não se tornara um herege propriamente, mas apenas alguém que estava aberto à livre investigação, tanto é que nunca negou publicamente a doutrina bíblica da Trindade ou defendeu de fato a poligamia.[57] Aliás, nem haveria razão pessoal para fazê-lo: ele era um idoso com quase 80 anos de idade e viúvo quando escreveu seu texto polêmico sobre a poligamia. Segundo Benrath, Ochino apenas gostava da discussão e da investigação de ideias, mas acabou exagerando no tom, provavelmente influenciado por sua relação, ao final da vida, com o herege questionador Socinus.

Arminianismo espanhol e francês antes de Armínio

Entre os espanhóis, o teólogo e pastor protestante Antonio del Corro (1527-1591) defendia uma posição 100% arminiana pelo menos desde os anos 60 do século 16, quando estava na Inglaterra. Ele se destacou especialmente pela defesa do livre-arbítrio e a oposição à doutrina da predestinação nos moldes calvinistas.[58]

Corro era um monge na Espanha quando se converteu ao protestantismo ao ler os escritos de Lutero, Melanchthon e Bullinger. Ele fugiu da Inquisição Espanhola em 1557, dirigindo-se a Lausanne e Genebra, onde desentendeu-se com Calvino. Após uma passagem pela França, estabeleceu-se na Inglaterra, pastoreando igrejas e sendo professor de Teologia na Universidade de Oxford. Corro escreveu a primeira gramática espanhola da história em 1586.

O protestante espanhol Casiodoro de Reina (1520-1594) é outro nome a ser destacado. Famoso tradutor da Bíblia e grande amigo de Corro, além de ter problemas com as posições autoritárias de Calvino em Genebra (a qual chamava de "Nova Roma") e de condenar a execução de Serveto, chorando por sua morte várias vezes ao passar pelo local onde ocorrera sua execução, Casiodoro defendia uma posição sinergista semelhante a de seu colega Corro e a do teólogo francês Sebastian Castellion (veremos ele em seguida). Casiodoro defendia ainda a tolerância religiosa, inclusive para com os anabatistas, e escreveu "contra a predestinação calvinista".[59] Em sua *Confissão de Fé Espanhola,* escrita em Londres em 1561, ele também omitiu qualquer artigo em defesa da predestinação calvinista.

Casiodoro terminou a vida como luterano, mas, mesmo nessa nova fase de sua vida, ainda foi muito perseguido pelos calvinistas, que chegaram a acusá-lo injustamente de sodomia para acabar com seu ministério. A acusação, porém, mais de 15 anos depois de feita, foi desmascarada eloquentemente como falsa antes da morte de Casiodoro.

Entre os franceses, destaca-se o nome que mencionei há pouco de Sebastian Castellion (1515-1563), de família valdense e que aderiu ao protestantismo em 1535 após ler *As Institutas da Religião Cristã* de Calvino. Em 1540, ele viajou a Estrasburgo, encontrando-se com Calvino e indo com ele para Genebra.

Castellion haveria de se desentender com Calvino basicamente sobre três pontos: a descida de Jesus ao inferno, afirmada no *Credo Apostólico*, que ele

cria ser literal, mas Calvino interpretava alegoricamente, como referindo-se à angústia de Cristo por sentir-se abandonado na cruz pelo Pai;[60] o significado de Cantares de Salomão, que Castellion entendia como um livro romântico, tratando sobre o amor entre um homem e uma mulher, enquanto Calvino entendia-o como uma alegoria entre Cristo e a Igreja; e a doutrina calvinista da predestinação. Além disso, Castellion chamara o clero de Genebra ao autoexame, o que Calvino achou um desrespeito.

Por essas divergências, Calvino julgou que Castellion não poderia ser consagrado ao ministério. Ele até recomendou o aumento do seu salário como diretor de uma instituição em Genebra, mas vedou-lhe qualquer ascensão ministerial e ainda desautorizou a publicação de uma tradução da Bíblia que estava sendo preparada por Castellion. Indignado, o jovem teólogo deixou Genebra em 1544, rumo a Basileia. Ali, depois de passar por dificuldades financeiras iniciais, conseguiu um emprego como professor da universidade daquela cidade.

Em 1551, Castellion lançou sua tradução da Bíblia para o latim, chamada *Biblia Sacra Latina*; e em 1555, lançou sua versão para o francês. Ambas versões, dedicadas respectivamente aos reis Eduardo VI da Inglaterra e Henrique II da França, vieram com anotações criticando as perseguições religiosas e defendendo a liberdade de consciência.

Por ocasião da morte de Miguel de Serveto, Castellion escreveria em 1554 a obra *Sobre se é necessário queimar os hereges*, na qual condenava a execução do médico espanhol e defendia fortemente a liberdade de expressão. Essa obra sensata, traduzida para o espanhol por Casiodoro de Reina, é um dos principais libelos em defesa da liberdade de consciência e de religião da história do Ocidente. Além de sua obra trazer críticas pertinentes e contundentes, a frase de Castellion “Matar um homem não é defender uma doutrina; é matar um homem” tornar-se-ia famosa e um mote dos defensores da liberdade de consciência em todo o mundo.

Arminianismo nos primórdios da Reforma na Holanda

Na Holanda do século 16, por sua vez, temos muitos casos de arminianos anteriores a Armínio, até porque "Melanchthon era um teólogo favorito entre os holandeses".[61] Se bem que os dois primeiros casos de arminianismo pré-Armínio nos Países Baixos não tiveram nenhuma ligação com o reformador alemão.

O primeiro é o do anabatista holandês Menno Simons (1496-1561), que, como frisa o historiador Earle Cairns, diferentemente dos anabatistas radicais, exerceu uma "liderança sadia".[62] Dele vieram os chamados "menonitas", que se chamavam de "irmãos" para se distinguirem dos demais ramos do anabatismo. Simons era claramente sinergista, se bem que a sua visão da mecânica da Salvação era mais semipelagiana do que propriamente arminiana.

O segundo caso é o do reformador holandês Joannes Anastasius Veluanus (1520-1570), que sofreu uma tremenda injustiça quanto à sua memória durante muito tempo. Melanchthon conheceria posteriormente seu trabalho e aprovaria com louvor sua teologia, exatamente por sua soteriologia ser – sem nenhum contato inicial um com o outro – semelhante à sua.

Veluanus foi perseguido, preso e torturado pela Inquisição católica, mas saiu da masmorra para continuar pregando o Evangelho, tendo a sua obra *The Layman's Guide* ("O Manual do Leigo"), de 1554, se tornado uma das obras protestantes mais lidas em toda a Holanda na segunda metade do século 16. Nela, Veluanus, além de pregar contra a justificação pelas obras, contra a veneração dos santos, contra o papado, contra a confissão auricular, contra a doutrina da transubstanciação (sua posição, nessa questão, era similar à de Zwinglius), também ensinou, décadas antes de Armínio, o que seria chamado posteriormente de arminianismo. Sobre ele, sua obra e seus dias, escreve Carl Bangs:

Os primeiros reformadores holandeses não parecem ser, de forma alguma, calvinistas. Eles surgem do solo, aqui e ali, alimentados pela antiga piedade bíblica holandesa, não dominados pelas percepções dogmáticas, mas constantemente estimulando o povo em direção a uma purificada vida de fé de acordo com a Escritura. Um padre de Garderen, em Veluwem, começou a pregar a Reforma em sua igreja. Ele foi forçado a desmentir o que havia pregado e foi enviado a Louvain. Ele fugiu para Marburgo [Alemanha], mas os protestantes não tinham certeza se podiam confiar nele. Ele escreveu sua confissão, Melanchthon gostou dela e ela foi publicada como 'O Manual do Leigo' e, juntamente com a obra 'Decades', de Bullinger, ela se tornou um dos principais meios de instruir o povo holandês em sua nova fé. Isso foi em 1555, antes do nascimento de Armínio.

Em 'O Manual do Leigo', Anastasius Veluanus rejeitava a teoria da predestinação, que já estava ventando sobre os Alpes. Especificamente, ele negava qualquer distinção entre a vontade secreta e a vontade revelada de Deus. Quando Deus diz que quer que todos os homens sejam salvos, Ele quer dizer isso mesmo, secreta e abertamente. Veluanus também afirmava que a promessa divina de salvação é coextensiva à sua ordem de se arrepender e crer. Quando Deus chama um homem, trata-se de 'um chamado sério'. Deus está falando seriamente. Armínio apontaria precisamente esses dois pontos quarenta anos mais tarde e seria acusado de ser inovador!

Quanto à predestinação, Veluanus disse: 'Aqui devemos apegar-nos aos cristãos primitivos, que Deus eternamente decretou em si mesmo ajudar e salvar, por Seu Santo Espírito, as pessoas que se valem de todos os meios possíveis para serem instruídos, e continuarem obedientes quando são chamados e, semelhantemente, para se fortalecerem e confirmarem outros no caminho da salvação, os que sinceramente suplicam isso a Ele'. Armínio consideraria tal elaboração um tanto descuidada, e ele se expressaria mais cuidadosamente, mas há uma firme linha de continuidade entre Veluanus e Armínio.

Veluanus não estava sozinho. O povo holandês leu seu livro e o de Bullinger ['Decades'], e aprendeu a lição muito bem. Todos os holandeses já eram teólogos. Através de seus magistrados, eles forneciam firme embasamento [teológico] para outros, [...] [de maneira que] Armínio teve muitos outros [antecessores]. Ele mesmo considerava a própria Igreja da Holanda como sua precursora.[63]

Apesar de sua importância histórica, por que Veluanus é praticamente desconhecido pelo grande público? Porque seu nome foi rapidamente

enterrado dentro da história do protestantismo holandês pelos calvinistas daquele país logo quando estourou a controvérsia entre arminianos e calvinistas no início do século 17.

Mesmo sendo o mais destacado nome dos primórdios da Igreja Reformada da Holanda, seu nome foi deliberadamente apagado dessa história por séculos, apenas porque, décadas depois de sua morte, ele se tornaria um exemplo contundente e inconveniente de oposição à predestinação calvinista dentro do movimento reformado holandês ainda em seu início. Na controvérsia entre arminianos e calvinistas no início do século 17, os seguidores de Armínio lembravam constantemente a seus opositores que o Pai da Reforma na Holanda simplesmente já ensinara, com mais de 40 anos de antecedência, exatamente o que eles defendiam, e que este sempre fora, até aquela época, uma figura respeitada por todos os protestantes holandeses.[64]

Bastou isso ser lembrado para que, após o famigerado Sínodo de Dort (1619), o nome de Veluanus, antes tão respeitado, fosse propositada e completamente enterrado na história da Igreja Reformada Holandesa, até que, em 1912, esta, reconhecendo finalmente a injustiça cometida contra um de seus mais importantes nomes, prestou uma homenagem pública de *mea culpa* a Veluanus. E em 1994, ainda mandou erigir uma estátua em reconhecimento e homenagem ao reformador holandês em frente à Igreja Reformada Holandesa de Garderen.[65]

Mas, como se não bastasse o episódio Veluanus, como frisam os historiadores Carl Bangs e Caspar Brandt, o Pai da Reforma Holandesa não foi um caso isolado do início do movimento reformador naquele país. Os primeiros reformadores na Holanda estavam bem longe do calvinismo, de maneira que “o termo ‘reformado’ veio a ter dois significados, um para os antigos holandeses e outro para os novos pregadores [calvinistas]”.[66]

Muitos anos antes de Armínio começar a esposar as convicções pelas quais

seria conhecido, esposavam o mesmo que ele o pastor e teólogo Albert Hardenberg (1510-1574), que foi destacado reformador em Colônia, Bremen e Emden, e estava bem "mais próximo de Melanchthon do que de Calvino sobre a predestinação, exercendo grande influência sobre os primeiros líderes da Igreja Reformada Holandesa";[67] Hubert Duifhuis (ou Dovehouse) (1531-1581), pai da Reforma em Utrecht e que, em oposição ao ensino calvinista, pregou, a partir de 1576, mensagens contundentes defendendo a Expiação Ilimitada e a predestinação condicional; Gerard Blokhoven e Tako Sybrants, ministros na cidade de Utrecht; Cornelis Wiggers, ministro na cidade de Hoorn; Hermanus Herbets, ministro em Gouda; Jan Ysbrandtson, ministro em Roterdã, e Clement Martenson, os quais "publicamente resistiram à introdução da teologia genebrina nos Países Baixos";[68] e John Holmann e Caspar Coolhaes, que muitos anos antes de Armínio já ensinavam arminianismo em Leiden. Não à toa, como lembra Carl Bangs, o historiador H. C. Rogge chamaria Coolhaes de "O precursor de Armínio" em Leiden.[69]

As coisas só começaram a mudar quando "o clero calvinista e o seu povo", fugindo "das províncias do sul para o norte, expulsos pela Espanha e pelos católicos, [...] trouxeram com eles sua energia, seu dinheiro, seus talentos, suas conexões de comércio, e um novo estilo de calvinismo, meticuloso e intolerante".[70]

Bangs informa que "o primeiro calvinista rígido a lecionar Teologia em Leiden" foi Lambertus Danaeus, um aluno de Calvino que chegou em Leiden apenas em 13 de março de 1581.[71] E até a chegada do pastor calvinista Petrus Plancius a Amsterdã em 1585, "não havia traço algum da doutrina da predestinação [calvinista]" na "pregação ali", segundo J. Keuning, biógrafo de Plancius.[72]

Antes de concluirmos esse breve histórico do arminianismo pré-Armínio na Holanda, quatro nomes ainda devem ser mencionados. O primeiro é o do teólogo, filósofo, artista e político holandês Dirck Volkertszoon Coornhert

(1522-1590). Coornhert, que é considerado um dos pais da Renascença Holandesa, concordava, como tantos outros em sua época, com a compreensão de Veluanus sobre a doutrina da predestinação. Alguns, infelizmente, classificam erroneamente Coornhert de “anabatista”, quando a verdade é que ele nunca aderiu ao anabatismo ou a qualquer outro grupo, tendo manifestado posição independente em toda a sua vida. Ele foi um opositor do catolicismo e, ao mesmo tempo, discordava do que ele considerava excessos de alguns cristãos reformados. Coornhert era também contra o Estado adotar uma posição dogmática em relação à fé e contra a pena capital para os hereges.

O segundo nome a ser destacado é o do teólogo e pastor Hadrianus Saravia (1532-1613), de família originalmente espanhola, mas nascido na região de Flandres, hoje Bélgica e que, na sua época, pertencia ainda à Holanda (A independência ocorreu só no século 19). Mesmo sendo “belga-holandês”, ele acabou desenvolvendo seu ministério mais na Inglaterra, tendo ajudado na tradução da Bíblia King James, nos textos dos livros de Gênesis a 2 Reis. Ele foi o único não-inglês a participar desse grande empreendimento. Saravia, entretanto, foi importante também para sua região de origem, por ter sido responsável por revisar o esboço da Confissão Belga, quando pastoreava na região da Bélgica.

Saravia é conhecido também por ter escrito a primeira obra de missiologia do protestantismo, quando já estava militando na obra de Deus na Inglaterra. Nessa obra, ele combate a crença, comum entre muitos de sua época, de que a urgência da Grande Comissão teria sido só para os dias dos apóstolos, de maneira que esta já havia sido, em alguns sentidos, já cumprida no passado. Esse livro influenciou o pastor puritano John Eliot a evangelizar os índios norte-americanos no século 17.

Saravia foi o primeiro professor do Elizabeh College, fundado pela rainha Elizabeth I da Inglaterra em 1563. Ele foi também amigo íntimo do sinergista

evangélico Richard Hooker, estando ao seu lado no leito de morte.

Nos anos de 1580, Saravia passou algum tempo na Holanda, inclusive tendo lecionado por um período curto de tempo na Universidade de Leiden (1584-1587), dois anos após Armínio ter se formado lá. De volta à Inglaterra, ele escreveria em 1590 sua obra já mencionada em favor da obra missionária, intitulada *Os Diferentes Graus de Ministérios do Evangelho Como Eles Foram Instituídos pelo Senhor*, que também defendia o episcopado contra o presbiterianismo. Os dois assuntos levaram-no a um embate intelectual com Teodoro Beza. Veremos um pouco sobre o conteúdo dessa obra no capítulo 8 da seção *Teologia* deste livro.

Não obstante haja autores que equivocadamente o têm como calvinista, ao lermos sua posição sobre a mecânica da Salvação, vemos claramente que estamos diante de um monergista condicional, embora claudicante em certos (e poucos) momentos – daí a confusão que alguns fazem. Além disso, mesmo considerando as claudicâncias, o que podemos atestar é que o teólogo flamengo está longe de ser um monergista rígido, posto que Saravia acreditava que há dois tipos de crentes genuínos: os que não perseveram até o fim, perdendo a sua fé, e outros que perseveram até o fim, os quais são designados como eleitos. Ademais, ele cria que "não é o decreto de Deus, mas, sim, o pecado a causa da perdição dos réprobos". Ele condenava a predestinação à perdição de Calvino e afirmava que Romanos 9 só demonstra que "a eleição e a justificação dependem da graça de Deus", e não que "a reprovação" deriva de um "decreto" que decorre como "uma consequência lógica da eleição". Ele também cria na expiação ilimitada. Por outro lado, defendia contraditoriamente que a eleição para salvação, conquanto em Cristo, não se dá com base na presciência divina. E quando perguntado sobre as contradições de seu pensamento, dizia que devemos "evitar pensamentos especulativos sobre a predestinação".[73]

Como podemos ver, a mecânica da Salvação do anglicano Saravia tendia

ora para uma posição luterana, ora para uma posição plenamente arminiana. É nesse sentido que ela era um sinergismo evangélico claudicante. Entretanto, apesar dessas balançadas, historiadores como Dewey D. Wallace Jr. colocam Saravia indubitavelmente entre os teólogos na Inglaterra que adotaram uma "moderação erasmiana na doutrina da graça", pondo-o ao lado de seus colegas sinergistas evangélicos Pedro Baro, Antonio del Corro, Lancelot Andrews e Richard Hooker.[74] Lembrando que quando John Whitgift, arcebispo de Canterbury, com a ajuda de Richard Vaughan, bispo de Londres, e de William Whitaker, professor de Teologia em Cambridge, e a aprovação de alguns bispos, elaborou os calvinistas *Artigos de Lambeth* (1595) para deter o avanço sinergista evangélico dentro Igreja da Inglaterra e viu, indignado, seu conteúdo ser atacado veementemente pelo jovem pregador William Barrett, discípulo de Pedro Baro, Saravia interpôs-se, aconselhando tolerância e moderação a Whitgift em relação à posição de Barrett, além de ele mesmo fazer críticas a alguns dos nove *Artigos de Lambeth*.

O terceiro nome é o pastor e teólogo Gellius Snecanus (1540-1596), o Pai da Reforma Protestante na Frísia, tendo aderido ao protestantismo ainda nos anos 1560 e sendo muito perseguido por isso em seu país, hoje pertencente à Holanda. Suas aflições só terminaram quando a paz religiosa foi proclamada naquela região em 22 de julho de 1578. Uma curiosidade é que o arminiano Snecanus fez oposição aos anabatistas, inclusive opondo-se diretamente ao semipelagiano Mennos Simons.

Considerado pelos historiadores "um erudito zuingliano altamente apreciado na Frísia" e "um ministro ancião, culto e pio",[75] Snecanus publicou, em 1591, sua obra *Methodica descriptio o cognitione Dei et hominis, eiusque triplici em hac vita statu*, onde esposava publicamente uma posição 100% arminiana anos antes de Armínio. Era uma obra falando "da predestinação de acordo com os sentimentos de Melanchthon", asseverando

que “a doutrina da predestinação *condicional* não só está em conformidade com a Palavra de Deus como também não pode ser acusada de novidade”.[76] Na introdução da obra, Snecanus recomendava que “todos os professores ortodoxos de teologia abertamente exortem seus alunos a não atribuir aos escritos de qualquer um [e ele cita nominalmente Calvino] mais autoridade que a regra de fé permite”.[77]

O clérigo inglês calvinista Andrew Willet, já mencionado neste capítulo, afirma que a obra de Snecanus, juntamente com a de Hemmingsen, fizeram muitos seguidores na Inglaterra no final do século 16.[78]

Contava Snecanus que “bem no início da Reforma na Frísia [ou seja, por volta dos anos 1560], os que se opunham a essa doutrina [arminiana] é que eram julgados como inovadores”.[79] A posição de Snecanus era majoritária na Frísia, conforme testemunho do próprio Snecanus, que teve sua obra enviada a Beza. O sucessor de Calvino em Genebra a reprovou, mas, segundo historiadores pró-Beza, ele teria se esquivado de combater o entendimento de Gellius pelo respeito que tinha à sua pessoa como líder da Reforma na Frísia, especialmente pelo seu sofrimento pela causa da Reforma naquele lugar. A história, porém, seria outra.

A verdade é que Beza não conseguiu responder aos argumentos de Snecanus e ainda “encorajou que ele fosse silenciado”, preferindo “a censura ao diálogo”. Ele esquivou-se de tentar responder a Snecanus dizendo que tal tarefa “exigiria livros grandes o bastante para encher uma casa”. Um dos amigos de Beza, chamado Taffin, escreveu ao teólogo de Genebra em 15 de dezembro de 1593 dizendo que “uma tentativa havia sido feita para refutar os erros de Snecanus, mas em vão”, e que “seria inútil tentar silenciá-lo, pois qualquer um que quisesse publicar alguma coisa encontraria meios de fazê-lo”.[80]

Finalmente, é preciso mencionar ainda Johannes Wtenbogaert (1557-1644), contemporâneo de Armínio e que estudou com ele em Genebra. Wtenbogaert,

que abandonara o catolicismo em 1578, estudou Teologia em Genebra de 1580 a 1584. Porém, não obstante seus estudos rigidamente calvinistas, ainda em 1584, logo depois de retornar à Holanda, também passou a manifestar uma posição claramente arminiana, de maneira que, ao conhecer posteriormente os escritos de seu ex-colega de turma Armínio nesse sentido, rapidamente se identificaria com o professor de Leiden. Foi tão grande sua influência posterior sobre os seguidores de Armínio que, quando este faleceu em 1609, Wtenbogaert tornou-se líder dos remonstrantes (grupo de seguidores de Armínio) juntamente com Johan van Oldenbarnevelt.

Nem mesmo todos os considerados protestantes monergistas rígidos eram rígidos de fato em seu monergismo

Um último ponto a ser enfatizado aqui é que, mesmo entre os reformadores do século 16 que são considerados pelos monergistas de hoje "monergistas de fato", não havia diferenças meramente sutis quando o assunto era a mecânica da Salvação à luz da Bíblia. O "monergismo rígido" deles não era tão coerente assim.

Diferentemente do que sustenta o teólogo calvinista Louis Berkhof, que afirma que "todos os reformadores do século 16 defenderam *a mais estrita* doutrina da predestinação",[81] não se pode falar de "mais estrita", uma vez que, por exemplo, eram contra a predestinação dupla e esposavam a doutrina bíblica da Expiação Ilimitada Rudolf Gwalther, sucessor de Bullinger na Suíça, além dos reformadores Wolfgang Musculus e Myles Covardale. Só quanto ao tópico Expiação Limitada, e só no século 16, eram contrários, entre os considerados "monergistas", o suíço Johannes Oecolampadius (1482-1531), o inglês William Tyndale (1484-1536), o também inglês Myles Coverdale (1488-1569), o francês Wolfgang Musculus (1497-1563), o suíço Benedictus Aretius (1505-1574), o também suíço Rudolf Gwalther (1519-

1586), o francês Pierre Viret (1511-1571), o alemão Heinrich Mollerus (1528-1567), o também alemão Christophus Pezelius (1539-1604), o polonês Zachary Ursinus (1534-1583), o alemão Jacob Kimedoncius (1550-1596), o também David Paraeus (1548-1622), o escocês Robert Rollock (1555-1599), o franco-suíço William Bucanus (1550?-1603), o polonês Batholomaeus Keckermann (1572-1608), dentre outros.

O respeitado teólogo calvinista J. I. Packer costuma dizer que o calvinismo, como definido no Sínodo de Dort, que traz a posição que ele esposa pessoalmente sobre como funciona a mecânica da Salvação, é um círculo fechado: não há como você negar um dos cinco pontos (Depravação Total, Eleição Incondicional, Expiação Limitada, Graça Irresistível e Perseverança dos Santos) e sustentar os demais. Robert Charles Sproul, mais conhecido como R. C. Sproul, outro teólogo calvinista famoso, defende o mesmo. Pois bem, se Packer e Sproul estão certos, então não se pode considerar diferenças sutis aquelas esposadas entre os reformadores do século 16 considerados "monergistas" no que diz respeito à mecânica da Salvação. Ademais, lembremo-nos mais uma vez da "grande nuvem" de arminianos antes de Armínio mencionada neste capítulo e do fato de que os luteranos, de forma geral, não divergiram só quanto à questão da extensão da expiação e da dupla predestinação.

Todos esses nomes mencionados no antepenúltimo parágrafo representavam, pelo menos, metade dos grandes pensadores protestantes do século 16. Portanto, assim como é equivocada a afirmação de que "o arminianismo é uma distorção surgida no século 17", é equivocada a afirmação de que a posição de Calvino sobre a mecânica da Salvação era aceita por todos os demais reformadores monergistas "com apenas divergências praticamente irrelevantes entre eles". Essas são lendas que os dados históricos desmentem contundentemente.

E no caso das divergências entre protestantes monergistas e sinergistas, as

diferenças eram tão profundas que resultaram em conflitos, os quais foram, na maioria esmagadora das vezes, provocados pela posição majoritária – a monergista rígida –, que, por ser majoritária, lutava para se impor sobre todo o protestantismo não-luterano. É o que veremos no próximo capítulo.

Notas

(1) PINSON, J. Matthew, *Jacó Armínio: reformado e sempre reformando*, in: PINNOCK, Clark H. e WAGNER, John D. (editores), *Graça para todos – a dinâmica arminiana da Salvação*, 2016, Editora Reflexão, pp. 245 e 251; PACUK, Wilhelm, *The Heritage of the Reformation*, 1950, Beacon Press, p. 272; BOER, William den, *God's Twofold Love: The Theology of Jacob Arminius (1559-1609)*, 2010, Vandenhoeck and Ruprecht; HOENDERDAAL, G. J., *The Debate about Arminius outside the Netherlands*, in: SCHEURLEER, Th. H. Lunsingh e MEYES, G. H. M. Psthumus (editores), *Leiden University in the Seventeenth Century*, 1975, Leiden University Press; ASSELT, Willem J. van, *Protestantse Scholastiek*, artigo publicado em *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis*, ano 4, edição 3, setembro de 2001, pp. 64 a 69; PICIRILLI, Robert, *Arminius and the Deity of Christ*, 1998, *Evangelical Quarterly*, edição 70, pp. 51 a 59; CLARKE, F. Stuart, *The Ground of Election: Jacobus Arminius' Doctrine of the Work and Person of Christ*, 2006, Wipf & Stock Pub; WITT, William G., *Creation, Redemption, and Grace in the Theology of Jacobus Arminius*, 1993, dissertação de doutorado na Universidade de Notredame; HICKS, John Mark, *The Theology of Grace in the Thought of Jacobus Arminius and Philip van Limborch*, 1985, dissertação de doutorado no Westminster Theological Seminary; ELLIS, Mark A., *Simon Episcopius' Doctrine of Original Sin*, 2006, International Academic Publishers; MORTIMER, Sarah, *Reason and Religion in the English Revolution*, 2010, Cambridge University Press; OLSON, Roger, *Teologia Arminiana: Mitos e Realidades*, 2013, Editora Reflexão; e BANGS, *Armínio: um estudo da reforma holandesa*, 2015, Editora Reflexão.

(2) OLSON, Roger, *Teologia Arminiana: Mistos e Realidades*, 2014, Editora Reflexão, p. 20.

(3) HOENDERDAAL, G. J., *The Debate about Arminius outside the Netherlands*, in: SCHEURLEER, Th. H. Lunsingh e MEYES, G. H. M. Psthumus (editores), *Leiden University in the Seventeenth Century*, 1975, Leiden University Press, p. 138; e WHITE,

Peter, *Predestination, Policy and Polemic: Conflict and Consensus in the English Church from the Reformation to the Civil War*, 1992, Cambridge University Press, p. 38.

(4) OLSON, Ibid., pp. 61 e 62.

(5) TYACKE, Nicholas, *Aspects of English Protestantism c. 1530-1700*, 2001, Manchester University Press, p. 156.

(6) BRANDT, Caspar, *The Life of James Arminius*, tradução de John Guthrie, 1854, Ward & Co. (Londres) e Lang, Adamson, & Co. (Glasgow), p. 10 (A obra pode ser lida gratuitamente no site da Internet Archive pelo seguinte endereço: goo.gl/lo69x7); e *The Christian Observer (conducted by members of the Established Church)*, volume 27 (edições referentes ao ano de 1827), Londres, 1828, impresso por Ellerton and Henderson e publicado por J. Hatchard and Son, p. 680 (A versão digital deste livro, mais precisamente o PDF da edição original, está disponível na íntegra e gratuitamente pelo Google Books no seguinte endereço: goo.gl/3wbswo).

(7) SIERHUIS, Freya, *The Literature of the Arminian Controversy*, 2015, Oxford University Press, p. 24.

(8) BAKER, J. Wayne, *Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect*, artigo publicado no *The Sixteenth Century Journal*, volume 29, edição de número 2 do ano de 1998, pp. 359 a 376.

(9) BAKER, Ibid.

(10) BAKER, Ibid.

(11) SIERHUIS, Ibid., p. 24; VENEMA, Cornelis P., *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination: Author of 'The Other Reformed Tradition'?*, 2002, Grand Rapids, MI: Baker Academic, pp. 66 e 67; e SELDERHUIS, Herman J. (editor), *A Companion to Reformed Ortodoxy*, volume 40, 2013, Brill, pp. 562 e 563.

(12) JAMES, Frank A., *Peter Martyr Vermigli and Predestination: The Augustinian Inheritance of an Italian Reformer*, 1998, Oxford University Press, p. 30.

(13) WATERLAND, David, *A Supplement to the Case of Arian Subscription Considered: In Answer to a Late Pamphlet Entituled "The Case of Subscription to the XXXIX Articles Considered"*, 1722, Londres, W. and J. Innys, pp. 62 e 63. A versão digital deste livro pode ser lida gratuitamente no seguinte endereço: goo.gl/LbISj2

(14) TYACKE, Ibid., p. 163.

(15) TYACKE, Ibid., p. 163.

(16) BANGS, Carl O., *Armínio – Um Estudo da Reforma Holandesa*, 2015, Editora Reflexão, p. 158.

(17) ENNS, Paul, *The Moody Handbook of Theology*, 2008, Moody Publishers, p. 520.

(18) NULL, Ashley, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance: Renewing the Power to Love*, 2006, Oxford University Press, p. 15.

(19) COLLINSON, Patrick, *From Cranmer to Sancroft*, 2006, Hambledon Continuum, p. 21.

(20) BRAY, Gerald, *Acrobat Theologian – It's not easy to take a balanced view of doctrines like predestination and Communion, but Cramner did*, artigo publicado na revista *Christian History*, edição 48, 1995, editada pelo Christian History Institute. Bray é professor anglicano de Divindade na Beeson Divinity School, em Birmingham, Alabama, e editor da obra *Documents of the English Reformation*, 1994, Fortress.

(21) TYACKE, Ibid., p. 182.

(22) NEW, John F. H., *Anglican and Puritan: the Basis of Their Opposition, 1558-1640*, 1964, Stanford University Press, p. 116.

(23) LLOYD-JONES, D. M., *Os Puritanos: suas origens e seus sucessores*, 1993, PES, p. 214.

(24) WHITE, Peter, *Predestination, Policy and Polemic: Conflict and Consensus in the English Church from the Reformation to the Civil War*, 1992, Cambridge University Press, p. 40.

(25) WHITE, Ibid., pp. 39 e 40.

(26) WHITE, Ibid., p. 40.

(27) WHITE, Ibid., p. 40.

(28) WHITE, Ibid., p. 41.

(29) WHITE, Ibid., pp. 41 e 42.

(30) LATIMER, *Sermão do Terceiro Domingo da Epifânia*, pregado em 24 de janeiro de 1552.

(31) LATIMER, *Sermão no Domingo da Septuagésima*, 14 de fevereiro de 1552.

(32) LATIMER, *Sermão do Vigésimo Quarto Domingo Após a Trindade*. Este e os dois últimos trechos de sermões de Latimer supracitados podem ser lidos na íntegra, por exemplo, em CORRIE, George Elwes (editor), *Sermons By Hugh Latimer*, 1844,

Cambridge University Press. A citação referenciada neste tópico pode ser encontrada na página 521 da referida obra.

(33) WHITE, Ibid., p. 43

(34) WHITE, Ibid., p. 44.

(35) BANGS, Ibid., p. 242.

(36) BANGS, Ibid., p. 242.

(37) BANGS, Ibid., p. 242.

(38) MARTIN, Joseph Walford, *Religious Radicals in Tudor English*, 1989, Hambledon Press, pp. 63 a 70.

(39) BANGS, Ibid., p. 242.

(40) Algumas das obras ou artigos nesse sentido são BRYDON, Michael, *The Evolving Reputation of Richard Hooker: An Examination of Responses, 1600-1714*, 2006, Oxford University Press; CONDREN, C., *The Creation of Richard Hooker's Public Authority: Rhetoric Reputation and Reassessment*, in *Journal of Religious History*, 21/1, 1997; ECCLESHALL, R., *Richard Hooker and the Peculiarities of the English: The Reception of the 'Ecclesiastical Polity' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, *History of Political Thought*, volume 2, 1981; GASCOIGNE, J., *Church and State Unified: Hooker's Rationale for the English Post-Reformation Order*, in *Journal of Religious History*, 21/1, 1997; MACCULLOCH, D., *Richard Hooker's Reputation*, in *English Historical Review*, número 107, 2002.

(41) BRYDON, Michael, *The Evolving Reputation of Richard Hooker: An Examination of Responses, 1600-1714*, 2006, Oxford University Press, pp. 1 a 6.

(42) TYACKE, Ibid., pp. 162 e 163.

(43) COFFEY, John, *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in 17h-Century England*, 2006, Boydell & Brewer, pp. 212, 213, 223, 225 e 232.

(44) PACKER, J. I., *Entre os Gigantes de Deus – Uma Visão Puritana da Vida Cristã*, 1996, Editora Fiel, p. 172. Em seu artigo *Arminianisms*, que pode ser lido, por exemplo, no site www.reformedliterature.com, Packer afirma que Goodwin chegou, inclusive, a influenciar o célebre puritano Richard Baxter, que adotou o amiraldismo. O amiraldismo recebe esse nome por causa do seu principal proponente, o protestante francês Moisés Amyraut (1596-1664), e consiste em um calvinismo moderado, posto

que não aceita a doutrina calvinista da expiação limitada. John Coffey confirma a influência de Goodwin sobre Baxter, que durante toda a sua vida demonstrou uma posição "ambivalente" em relação ao ensino do puritano arminiano Goodwin (COFFEY, Ibid., p. 232).

(45) PACKER, John William, *The Transformation of Anglicanism, 1643-1660: With Special Reference to Henry Hammond*, 1969, Manchester University Press, p. 56.

(46) WALLACE JR, Dewey D., *Puritans and Predestination: Grace in English Protestant Theology, 1525-1695*, 2004, Wipf and Stock Publishers, p. 125.

(47) SALVADOR, José Gonçalves, *Arminianismo e Metodismo: Subsídios para o Estudo da História das Doutrinas Cristãs*, capítulo V, São Paulo, Junta Geral de Educação Cristã da Igreja Metodista do Brasil.

(48) LELIÈVRE, Mateo, *John Wesley – Sua vida e Obra*, 1997, Editora Vida, pp. 94 e 95.

(49) LLOYD-JONES, D. Martyn, *Os Puritanos – Suas Origens e Seus Sucessores*, PES, 1993, p. 204.

(50) HAGSTOTZ, Gideon David e HAGSTOTZ, Hilda Boettcher, *Heroes of Reformation*, 1996, Hartland Publications, p. 217.

(51) HAGSTOTZ, Ibid., p. 217.

(52) HAGSTOTZ, Ibid., p. 217.

(53) HAGSTOTZ, Ibid., p. 217.

(54) HAGSTOTZ, Ibid., p. 217.

(55) SCHAFF, Phillip, *History of the Christian Church*, volume VIII, § 129.

(56) SCHAFF, Ibid., § 129.

(57) BENRATH, Karl, *Bernardino Ochino de Siena*, 1876, James Nisbet & Co., Londres, tradução de Helen Zimmern. Pode ser lido gratuitamente no seguinte endereço: goo.gl/bEiu5Y

(58) O historiador Patrick Colllinson, professor de História da Universidade de Kent em Canterbury, destaca que "o significado e a progressão de Corro para o arminianismo inglês" são muito importantes e estes são discutidos em duas dissertações de doutorado não-publicadas, as quais são MCFADDEN, W., *The Life and Works of Antonio del Corro, 1527-1591*, 1953, Queen's University of Belfast Ph.D. thesis; e TYACKE, N. R. N., *Arminianism in England in Religion and Politics foram 1604 to 1640*, 1969, Orxford D.Phil. thesis, pp. 83 a 88. Ver também COLLINSON, Patrick, *Archbishop*

Grindal, 1519-1583: The Struggle for a Reformed Church, 1979, University of California Press, pp. 145 a 151 e 329.

(59) ROMERO, Tomàs Martínez (editor), *Les Lletres hispàniques als segles XVI, XVII i XVIII*, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2005, p. 340.

(60) ZIMMERMANN, Jens, *Re-envisioning Christian Humanism – Education and the Restoration of Humanity*, 2017, Oxford University Press, p. 44.

(61) BANGS, Ibid., p. 26.

(62) CAIRNS, Earle E., *O Cristianismo Através dos Séculos – Uma História da Igreja Cristã*, Vida Nova, 2004, p. 250.

(63) BANGS, Ibid., pp. 24 e 25.

(64) WISSING, W. van; KEMPERINK, R. M.; KUYS, J. A. E.; PELZERS, E.; *Biografisch Woordenboek Gelderland*, volume 1, *Bekende en onbekende mannen en vrouwen uit de Gelderse geschiedenis*, Verloren Hilversum, 1998, pp. 97-99; ITTERZON, G. P. van, in NAUTA, D.; GOOT, A. de; BERG, J. van den, *Biografisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme* II, Kampen, 1983, pp. 436-437; MORSINK, G., *Joannes Anastasius Veluanus (Jan Gerritsz. Versteghe), Levensloop en ontwikkeling*, Kampen, 1986; LAMBERS, C.H. Ris, *De Kerkhervorming op de Veluwe 1523-1578. Bijdrage tot de geschiedenis van het Protestantisme in Noord-Nederland*, Barneveld, 1890; VEEN, J. S. van, 'Kettersche geestelijken op de Veluwe 1548', in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 6 (1909), pp. 406-407; e, no site *Biografisch Woordenboek Gelderland*, o artigo sob o endereço http://goo.gl/Dlazxy (visitado em junho de 2015).

(65) BIE, Jan Pieter de; LOOSJES, Jacob; *Biographisch woordenboek van protestantsche godgeleerden in Nederland*, volume III, 2011, Martinus Nijhoff, Haia, p. 207. Uma cópia de um exemplar desta obra, pertencente à Livraria da Universidade de Leiden, Holanda, está disponível na *Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse letteren* (www.dbnl.org).

(66) BANGS, Ibid., p. 25.

(67) PINNOCK, Clark H. e WAGNER, John D. (editores), *Graça para todos – a dinâmica arminiana da Salvação*, 2016, Editora Reflexão, p. 252.

(68) PINNOCK e WAGNER, Ibid., p. 252.

(69) BRANDT, Ibid., p. 10; e BANGS, Ibid., p. 25.

(70) BANGS, Ibid., p. 25.

(71) BANGS, Ibid., pp. 56 e 57.

(72) BANGS, Ibid., p. 135; e KEUNING, J., *Petrus Plancius: Theoloog em Geograaf*, p. 7, citado por Bangs.

(73) NIJENHUIS, Willem, *Adrianus Saravia (ca. 1532-1613: a Dutch Calvinista, First Reformend Defender of the English Episcopal Church Order on the Basis of the Ius Divinum*, 1980, E. J. Brill, pp. 185 a 188.

(74) WALLACE JR, Ibid., p. 72; ver também verbete *Hadrian Saravia* na biblioteca do site BiblicalTraining.org (goo.gl/u0AGGB).

(75) BANGS, Ibid., p. 225.

(76) BANGS, Ibid., pp. 225 e 226.

(77) BANGS, Ibid., p. 225.

(78) TYACKE, Ibid., p. 163.

(79) BANGS, Ibid., p. 225.

(80) BANGS, Ibid., p. 226.

(81) BERKHOF, Louis, *Teologia Sistemática*, Cultura Cristã, p. 101.

7

Os embates, ainda no século 16, entre protestantes monergistas e sinergistas

Ainda no século 16, logo após a morte de Lutero, encontramos os primeiros embates entre os protestantes de linha monergista rígida e a corrente sinergista evangélica dentro do protestantismo. Alguns desses embates foram mencionados de passagem no capítulo anterior. Neste, porém, tecerei detalhes sobre outros.

Os luteranos, como já vimos no capítulo 5, tiveram um embate à parte sobre a mecânica da Salvação, resolvido com a adoção do meio-termo da *Fórmula de Concórdia*. Entretanto, até os luteranos chegarem ao seu meio-termo, os monergistas rígidos não apenas de dentro, mas também de fora do movimento luterano, procuraram influenciá-lo, tentando levar todo o luteranismo para um monergismo rígido. Mais do que isso: até mesmo após a *Fórmula de Concórdia*, as disputas sobre esse assunto para os luteranos continuariam até o final do século 16, mas, desta feita, se daria entre luteranos e calvinistas.

Findos os confrontos entre luteranos e calvinistas, o que se verá, do início do século 17 em diante, é uma delimitação geográfica clara, com os luteranos dominando algumas cidades e unidos em torno da *Fórmula de Concórdia*, e o restante do protestantismo dominando outras cidades e se caracterizando por uma heterogeneidade doutrinária, com um grupo sinergista minoritário e

menos organizado convivendo nem sempre sem estresse com um grupo monergista mais organizado, unido majoritariamente em torno dos ideais de Genebra e cada vez mais forte e crescente.

No final do século 16 e início do século 17, o número de sinergistas evangélicos é um pouco menor do que o de monergistas rígidos porque os sinergistas que eram luteranos haviam sido absorvidos e se tornado via média pela *Fórmula de Concórdia*. Mesmo assim, de forma geral, os sinergistas evangélicos – ou monergistas condicionais – que haviam sobrado entre os não-luteranos, mesmo sendo minoritários, ainda constituíam um número considerável, o qual se sentia plenamente abrigado tanto pela Segunda Confissão Helvética (elaborada em 1562 por Bullinger, mas publicada em 1566) como pela Confissão Belga (1561) e o Catecismo de Heildelberg (1563), três documentos moderados, aceitos tanto por monergistas rígidos quanto por sinergistas evangélicos naqueles dias. Esses grupos apenas divergiam na forma como era interpretado um trecho ou outro desses documentos.

Armínio e os remonstrantes, por exemplo, nunca negaram qualquer ponto do Catecismo de Heildelberg nem da Confissão Belga, aceitos por todas as igrejas holandesas de viés arminiano ou calvinista de seus dias. Eles apenas pediam melhoras em ambas, e esses acréscimos eram profundamente temidos pelos calvinistas de seus dias, tais como Francisco Gomarus, que seguiam em sua maioria a visão supralapsariana de Genebra, a qual colidia frontalmente com o texto da Confissão Belga, como frisará Armínio com total acerto.

Logo, se entre os luteranos a questão da mecânica da Salvação se resolveu no final do século 16, entre os protestantes não-luteranos continuaria de forma intensa no século 17. Os eventos e documentos de fé que vão se desenrolando e sendo produzidos nesse período são reflexos disso.

Na Holanda, em resposta aos ataques calvinistas, os *Cinco Artigos da Remonstrância*, resumindo a posição arminiana, seriam publicados em 1610;

e em reação a estes, o Sínodo de Dort puniria os remonstrantes e publicaria os cinco pontos do calvinismo, a "TULIP", em 1619. Por sua vez, em 1621, Simão Episcópio publicaria a *Confissão de Fé Arminiana*.

Na Inglaterra, em 1611, Thomas Helwys lançaria a *Primeira Declaração de Fé Batista*, totalmente arminiana; e os batistas particulares (calvinistas), que vieram depois, lançariam sua confissão calvinista em 1644. Entre os anglicanos, conquanto o artigo XVII ("Predestinação e Eleição") dos *39 Artigos* – que chegaram a seu formato final em 1563 – tenha sofrido influência calvinista em sua elaboração, consagrou-se com o tempo uma interpretação não-calvinista desse artigo, a qual tem prevalecido desde o final do século 17 e início do século 18, na qual são salientadas a negação da dupla predestinação, a afirmação da universalidade da promessa de Deus, a condenação do fatalismo e frisada a necessidade das boas obras, todos pontos evocados no artigo XVII. Em contrapartida, surge, em 1647, a absolutamente calvinista Confissão de Westminster.

Até mesmo na publicação de Bíblias se vê essa disputa: os calvinistas publicam a Bíblia de Genebra em 1560, que preocupa alguns protestantes ingleses – de viés arminiano – por conter notas explicativas explicitamente calvinistas em suas margens. Então, em 1611, foi lançada a Bíblia King James sem notas explicativas por ordem direta do rei Tiago I (1566-1625), que chegou a chamar a tradução da Bíblia de Genebra de "A pior de todas". O texto da King James, que contou com a participação de vários teólogos arminianos, acabaria se tornando um sucesso estrondoso de popularidade.

Lembrando que o rei Tiago I, que dá nome à Bíblia, inicialmente apoiou os calvinistas, especialmente os moderados, tendo, inclusive, durante um tempo, se mostrado a favor de censurar não-calvinistas; entretanto, ele depois muda clara e definitivamente de posição, condenando o Sínodo de Dort, cujo resultado foi ojerizado por ele, e dando apoio explícito a clérigos arminianos. Quando, por exemplo, clérigos ingleses calvinistas pediram ao seu rei que

ordenasse a retirada de circulação da obra anticalvinista *A New Gag for an Old Goose* (“Uma Nova Mordaça para um Velho Ganso”) e da obra ainda mais intensamente anticalvinista *Appello Caesarem* (“Apelo a César”), ambas de 1624 e ambas de autoria do reitor de Essex, o arminiano Richard Montagu (1577-1641), Tiago I não só não o fez como ainda disse sobre o conteúdo do livro: “Por Deus! Se isso é ser papista, eu sou um papista!”.[1]

Aliás, por falar na Inglaterra, é preciso lembrar aqui que a própria Guerra Civil Inglesa (1642-1651), lamentavelmente, teve entre suas principais causas exatamente a feroz oposição dos protestantes calvinistas ao arminianismo. O parlamento, que era esmagadoramente calvinista, declarou guerra contra Carlos I, filho de Tiago I, dentre outros motivos, por ele apoiar o arminianismo. Ademais, o mesmo parlamento convocou a Assembleia de Westminster (1643-1649) para criar uma Confissão de Fé absolutamente calvinista com o objetivo de reformar a Igreja Anglicana à imagem e semelhança do pensamento calvinista.[2] No final, a revolução radical calvinista fracassa em 1660 e a Inglaterra restaura a monarquia. Os impasses, porém, continuariam, até que, em 1689, chega-se a uma solução política conciliatória e pacífica: a tolerância religiosa e a monarquia parlamentarista, que prevalecem até hoje. É a chamada “Revolução Gloriosa” ou “Revolução Sem Sangue”, pois os conflitos foram muito pequenos. E, não por acaso, após a derrota política do grupo calvinista radical, o arminianismo acabou se tornando posição majoritária dentro da Igreja da Inglaterra ainda no final do século 17.

Mas, voltemos ao século 16, porque ali está a gênese desses conflitos do século 17. Ali estão os primeiros embates entre protestantes monergistas e sinergistas.

A reação dos protestantes sinergistas à primeira sistematização do monergismo rígido por Calvino

Como assevera o historiador Frank A. James, “nem todos os principais reformadores protestantes concordavam com a doutrina estrita de Calvino da predestinação”,[3] esposada em suas *Institutas da Religião Cristã* de 1536. Albert Nash, citando as memórias de Simão Episcópio (1583-1643), ressalta que, após o lançamento desta obra, ainda “nos dias de Calvino, alguns teólogos [protestantes] recusaram receber as doutrinas ensinadas por ele. Alguns letrados e piedosos homens objetaram suas visões como novidades perigosas, e em alguns lugares tumultos foram criados por estas novidades”.[4] Enfatiza Frank James que especialmente “alguns reformadores do norte – tanto luteranos quanto reformados – achavam-na objetável, tais como Bullinger, Bibliander e Melanchthon”.[5]

Nesse período primevo de fortes divergências quanto à mecânica da Salvação dentro do protestantismo, destacam-se como “paladinos” do lado monergista rígido o francês João Calvino (1509-1564) e os italianos Pedro Martyr Vermigli (1499-1562) e Girolamo Zanchi (1516-1590), discípulo de Vermigli. Calvino, Vermigli e Zanchi se tornariam “bons amigos”, além de “admirarem um ao outro”.[6] Os três defendiam fervorosamente um monergismo do tipo supralapsariano. Inclusive, “a mais importante doutrina na teologia de Martyr [Vermigli] é seu ensino sobre a predestinação”.[7] Mas ele também será conhecido por defender a tese da Supremacia Real, que afirmava que o rei, mais do que autoridades eclesiásticas, deve regular a igreja. Elizabeth I, da Inglaterra, usará esse argumento de Vermigli em seu favor ainda no século 16.

Um dos primeiros protestantes não-luteranos a criticar abertamente Melanchthon pelo seu sinergismo logo após a morte de Lutero será exatamente Vermigli, que adotara o monergismo rígido antes mesmo de se tornar protestante, após ler, como o Lutero jovem, Agostinho e Gregório de Rimini.[8] Ele havia se tornado protestante em Nápoles, após ler os escritos dos reformadores Martin Bucer e Zwinglius.

O reformador alemão Martin Bucer (1491-1551) era um amante da tolerância e da conciliação. Apesar das diferenças doutrinárias com Melanchthon, eles eram muito amigos. Bucer foi uma forte influência sobre Calvino assim como sobre Vermigli, mas apenas na questão doutrinária. Calvino e Vermigli, ao contrário de Bucer, foram menos tolerantes que Bucer quanto a diferenças doutrinárias.

As tensões na comunidade reformada após o embate Calvino-Bolsec

Por falar em Bucer, foi em 1551, ano do passamento para eternidade dele, que as divergências entre monergistas rígidos e sinergistas foram explicitadas com todas as tintas. O embate entre Calvino e Bolsec, ocorrido logo após o falecimento de Bucer, é o estopim.

Nas palavras do historiador e teólogo Philip Cornelius Holtrop (1934-), pastor da Igreja Reformada Cristã nos EUA e professor do Calvin College, em sua obra praticamente definitiva sobre o assunto, os anos que compreendem a repercussão desse episódio (1551 a 1555) são “os anos mais cruciais no desenvolvimento da doutrina reformada da predestinação”, tendo causado na época “tensões nas comunidades reformadas”.[9]

O caso Bolsec nos mostra também que na própria Genebra de Calvino havia sinergistas evangélicos – e, claro, Calvino, bem ao seu temperamento, demonstrou total intolerância em relação a eles, tendo sua atitude sido inicialmente reprovada por muitos protestantes de sua época, algo pouco abordado hoje em dia. O caso Bolsec foi o primeiro de manifestação da intolerância de Calvino em relação às divergências em torno da mecânica da Salvação e teve grande repercussão entre os reformadores.

Jerome-Hermes Bolsec (?-1584) era um monge carmelita francês e médico que havia se tornado oficialmente um protestante em 1545. Em 1550, ele chegou com a esposa à cidade de Genebra, onde conheceu pessoalmente

Calvino. Bolsec achava a teologia de Calvino “muito interessante”,[10] exceto sua forma de entender a doutrina bíblica da predestinação. Não obstante ser um médico, o ex-carmelita era “profundamente imerso na teologia”[11] e, ao estudar os escritos teológicos do reformador de Genebra, percebera que “se tudo dependia de Deus do jeito que Calvino descrevia, dificilmente poderia se chegar a outra conclusão, se não que Deus é o autor do pecado”. Para Bolsec, “o ensino de Calvino, tomada a sua conclusão lógica, chegaria a Deus, de quem tudo depende, incluindo o pecado”.[12] E não é difícil chegar a essa mesma conclusão que Bolsec, se levarmos a sério as premissas de Calvino, se levarmos a lógica de suas proposições até às últimas consequências. Se não, vejamos.

Diz Calvino em suas *Institutas*: “Todas e quaisquer eventuações que se percebem no mundo provêm da operação secreta da mão de Deus” (CALVINO, *Institutas*, Livro I, Capítulo XVI, 9). E ainda: “É certo que não cai sequer uma gota de chuva, a não ser pela explícita determinação de Deus” (CALVINO, *Institutas*, Livro I, Capítulo XVI, 5).

Perceba que Calvino em nenhum momento fala que algumas coisas acontecem pela permissão de Deus e outras, pela sua determinação, mas, sim, que tudo acontece pela determinação de Deus. Ele era enfático quanto a isso: “Concluo que vento algum jamais surge ou se desencadeia a não ser por determinação especial de Deus” (CALVINO, *Institutas*, Livro I, Capítulo XVI, 7). “Por certo que até o voo das aves é governado pelo determinado conselho de Deus” (CALVINO, *Institutas*, Livro I, Capítulo XVI, 5). “Não há nada mais absurdo do que alguma coisa acontecer sem que Deus o ordene” (CALVINO, *Institutas*, Livro I, Capítulo XVI, 8). “Nada acontece, a não ser por sua determinação” (CALVINO, *Institutas*, Livro I, Capítulo XVII, 11).

Calvino não acreditava que Deus governava o universo respeitando o livre-arbítrio de suas criaturas. Para ele, Deus determinava todas as decisões e movimentos de todos os seres, fossem eles animados ou inanimados,

racionais ou irracionais: “Tenha sempre em lembrança que não há nas criaturas nem poder, nem ação, nem movimentos aleatórios; ao contrário, [o poder, a ação e os movimentos das criaturas] são de tal modo governados pelo conselho secreto de Deus que nada acontece senão o que Ele, consciente e deliberadamente, o tenha decretado” (CALVINO, *Institutas*, Livro I, Capítulo XVI, 3).

Para Calvino, Deus só pode ser onipotente de fato se Ele determina todas as coisas. Diz ele: “Deus não é onipotente porque de fato possa agir, embora às vezes cesse e permaneça inativo; ou porque deu algum impulso geral de continuidade ao curso da natureza que prefixou, mas porque, governando céu e terra por sua providência, a tudo regula de tal modo que nada ocorra senão por sua determinação” (CALVINO, *Institutas*, Livro I, Capítulo XVI, 3).

Ora, se Deus predeterminou *todas* as coisas, logo é necessário que Ele tenha interferido na vontade de todos os seres humanos, se não tal predeterminação é impossível. E Calvino sustentará exatamente isso. Ele é explícito em afirmar que Deus predeterminou, desde a eternidade, todas as intenções e decisões dos seres humanos. Escreve ele: “E a este ponto se estende a força da divina providência, não somente que sucedam as eventuações das coisas como haja previsto ser conveniente, mas também que ao mesmo tempo Ele incline a vontade dos homens. Verdade é que, se atentamos para a direção das coisas externas segundo nosso modo de ver, até este ponto nada haveremos de duvidar que estão situadas sob o arbítrio humano. Se, porém, damos ouvidos a tantos testemunhos que proclamam que também nestas coisas externas o Senhor rege a mente dos homens, somos compelidos a sujeitar o próprio arbítrio ao impulso especial de Deus” (CALVINO, *Institutas*, Livro II, Capítulo IV, 6).

Ou seja, para Calvino, o livre-arbítrio é uma miragem, uma ilusão. Deus rege as mentes e as vontades dos homens. Afirma ele: “De tudo constituímos a Deus árbitro e moderador, o qual, por sua sabedoria, decretou desde a

extrema eternidade o que haveria de fazer, e agora, por seu poder, executa o que decretou. Daí, afirmamos que não só o céu e a terra, e as criaturas inanimadas, são de tal modo governados por sua providência, mas até os desígnios e intenções dos homens são por ela retilineamente conduzidos à meta destinada" (CALVINO, *Institutas*, Livro I, Capítulo XVI, 8).

E para que não fique nenhuma dúvida, diz Calvino: "Digam agora que o homem é movido por Deus segundo a inclinação de sua natureza, mas ele próprio [o homem] dirige o movimento para onde bem quiser. Ora, se isso realmente fosse assim, com o homem estaria o arbítrio de seus caminhos. Talvez o negarão, porquanto o homem nada pode sem o poder de Deus. [...] Deus não apenas tem o poder, mas também a escolha e a determinação" (CALVINO, *Institutas*, Livro I, Capítulo XVI, 6).

Para Calvino, Deus não apenas administra as decisões dos homens, mas Ele determina todas elas. Calvino não apenas enfatiza isso como reprova veementemente qualquer compreensão diferente desta. Assevera ele: "Não é tão crasso o erro daqueles que atribuem a Deus o governo das coisas, mas, como já o disse, um governo confuso e geral, isto é, um governo que, mediante um movimento geral, revolve e impulsiona a máquina do orbe, com todas as suas partes, uma a uma, mas sem dirigir especificamente a ação de cada criatura. Contudo, nem mesmo tal erro é tolerável. Porque eles ensinam que essa providência, a qual chamam universal, não impede que alguma criatura se mova de um lugar a outro, nem que o homem faça o que bem exige seu arbítrio. E assim fazem uma divisão entre Deus e o homem: aquele [Deus], por seu poder, insufla a este [o homem] um movimento pelo qual possa agir de conformidade com a natureza nele infundida; este [o homem], porém, governa suas ações por determinação da própria vontade. Em suma, querem que o universo, as coisas humanas e os próprios homens sejam governados pelo poder de Deus, porém não por sua determinação" (CALVINO, *Institutas*, Livro I, Capítulo XVI, 4).

Mas, se não for assim, então Deus determinou a Queda do Homem. E não só isso: Ele tem determinado desde a eternidade todas as tentações e pecados de ontem, hoje e sempre. Ora, Calvino não o nega. Diz ele: “Imaginemos, por exemplo, um mercador que, havendo entrado em uma zona de mata com um grupo de homens de confiança, imprudentemente se desgarre dos companheiros, em seu próprio divagar seja levado a um covil de salteadores, caia nas mãos dos ladrões, tenha o pescoço cortado. Sua morte fora não meramente antevista pelo olho de Deus, mas, além disso, é estabelecida por seu decreto” (CALVINO, *Institutas*, Livro I, Capítulo XVI, 9).

Sobre o mesmo tema, assevera o reformador francês: “Uma vez que a vontade de Deus é a causa de todas as coisas, a providência é estatuída como moderatriz em todos os planos e ações dos homens, de sorte que não apenas comprove sua eficiência nos eleitos, que são regidos pelo Espírito Santo, mas ainda obrigue os réprobos à obediência [para fazer o mal que Ele determinou]” (CALVINO, *Institutas*, Livro I, Capítulo XVIII, 2).

Calvino é claro: “Os pecados não são apenas da permissão ou da presciência divina, mas também de seu poder” (CALVINO, *Institutas*, Livro II, Capítulo IV, 3). E ainda: “Que os maus pequem, isso eles fazem por natureza; porém que ao pecarem, ou façam isto ou aquilo, isso provém do poder de Deus” (CALVINO, *Institutas*, Livro II, Capítulo IV, 4).

E mais direto do que o que vem a seguir é impossível: “O homem cai porque assim o ordenou a providência de Deus” (CALVINO, *Institutas*, Livro III, Capítulo XXIII, 8). E mais: “Pois não é provável que o homem tenha buscado sua perdição pela mera permissão de Deus, e não por sua ordenação” (CALVINO, *Institutas*, Livro III, Capítulo XXIII, 8).

Calvino reforçou tal pensamento mais vezes. Diz ele em outro trecho: “Os crimes não são cometidos senão pela administração de Deus. E eu concedo mais: os ladrões e os homicidas, e os demais malfeitores, são instrumentos da divina providência, dos quais o próprio Senhor se utiliza para executar os

juízos que Ele mesmo determinou. Nego, no entanto, que daí se deva permitir-lhes qualquer escusa por seus maus feitos" (CALVINO, *Institutas*, Livro I, Capítulo XVII, 5). E outra vez (grifos meus): "A suma vem a ser isto: que, feridos injustamente pelos homens, coloquemos à parte a iniquidade destes, que nada faria senão exasperar-nos a dor e acicatar-nos o ânimo à vingança, e lembremos de elevar-nos a Deus e aprendamos a ter por certo que *tudo quanto o inimigo impiamente intentou contra nós foi*, por Sua justa administração, *não só permitido, mas até inculcado*" (CALVINO, *Institutas*, Livro I, Capítulo XVII, 8).

Na resposta 28 do Catecismo de Genebra, elaborado pelo próprio Calvino em 1542, o reformador francês escreve sobre os homens ímpios e os demônios: "Embora Deus não os regule pelo seu Espírito, contudo Ele os reprime pelo seu poder como um freio, de modo que eles não podem nem se mover, a menos que Ele os permita. Ele os torna mesmo os ministros de Sua vontade, de modo que, *mesmo não querendo e contra a sua própria intenção, eles são obrigados a executar* o que Lhe parece bom" (grifos meus).

Sobre a Queda de Adão e a predestinação de alguns para o Inferno, escreveu Calvino o que se segue: "A Queda de Adão foi preordenada por Deus, e daí a perdição dos réprobos e de sua linhagem" (CALVINO, *Institutas*, Livro III, Capítulo XXIII, 7). E de novo: "Quando perecem em sua corrupção, outra coisa não estão pagando senão as penas de sua miséria, na qual, por sua predestinação, Adão caiu e arrastou com ele toda sua progênie. Deus, pois, não será injusto, que tão cruelmente escarnece de suas criaturas? Sem dúvida, confesso que foi pela vontade de Deus que todos os filhos de Adão se encontrassem nesta miserável condição em que ora se acham enredilhados" (CALVINO, *Institutas*, Livro III, Capítulo XXIII, 4).

Mas, como é possível Deus fazer isso e ser considerado justo? Calvino respondia basicamente da seguinte maneira:

1) Não sei por que Deus determinou a Queda do Homem e a predestinação

de alguns deles ao Inferno, mas se Ele escolheu fazer assim, então devemos aceitar isso como sendo uma decisão justa.

2) Tudo o que Deus faz é justo quando é Ele que faz, mesmo que não seja claramente justo (Ockham puro!).[13]

3) Deus, de uma forma que não conhecemos, faz com que a culpa pelos pecados – que, lembremos, foram todos determinados por Ele – passem a ser única e exclusivamente dos próprios pecadores que os cometem, e não também dEle, que determinou que eles os cometessem.

Escreve Calvino: "A sua perdição de tal maneira pende da predestinação divina que, ao mesmo tempo, há de haver neles a causa e a matéria dela. O primeiro homem, pois, caiu porque o Senhor assim julgara ser conveniente. Por que Ele assim o julgou nos é oculto" (CALVINO, *Institutas*, Livro III, Capítulo XXIII, 8). "Deus usa as obras dos ímpios e lhes verga a disposição para executarem Seus juízos de uma maneira que Ele próprio permanece limpo de toda a mácula" (CALVINO, *Institutas*, Livro I, Capítulo XVIII, 1). "Pois a vontade de Deus é a tal ponto a suprema regra de justiça que tudo quanto queira, uma vez que o queira, tem de ser justo. Quando, pois, se pergunta por que o Senhor agiu assim, há de responder-se: porque o quis" (CALVINO, *Institutas*, Livro III, Capítulo XXIII, 2)

Calvino insiste: "Ainda que eu confessasse cem vezes que Deus é o autor de sua condenação – o que é de fato verdade – nem por isso eles se purificariam de seus pecados, que estão esculpidos em suas consciências, e que a cada passo se apresentam diante de seus olhos" (CALVINO, *Institutas*, Livro III, Capítulo XXIII, 3).

Tal Ockhamismo significa, na prática, que não há moralidade objetiva no caso de Deus, porque tudo o que Deus faz é justo apenas porque é Ele quem o faz. O próprio Calvino considerava esse seu ensino horripilante, mas aceitava-o assim mesmo, por fé. Escreve ele: "De novo, pergunto: donde vem que tanta gente, juntamente com seus filhos infantes, a queda de Adão

lançasse, sem remédio, à morte eterna, a não ser porque a Deus assim pareceu bem? Aqui importa que suas línguas emudeçam, de outro modo tão loquazes. Certamente confesso ser esse um *decretum horribile* [“decreto horrível”]. Entretanto, ninguém poderá negar que Deus já sabia qual fim o homem haveria de ter, antes que o criasse, e que ele sabia de antemão porque assim ordenara por seu decreto” (CALVINO, *Institutas*, Livro III, Capítulo XXIII, 7).

Dessa forma, a interpretação que Calvino fazia da predestinação era de que ela é dupla e incondicional, e que Deus determinara tudo, até a Queda. Uma curiosidade é que Sebastian Castellion, oponente de Calvino, já havia alertado, em uma edição ampliada de seus *Diálogos Sagrados* de 1545 (mais especificamente, o seu “Diálogo sobre a Predestinação”), sobre o fato de que a doutrina da predestinação defendida por Calvino fazia de Deus o autor do pecado. Mas aquilo que muitos já haviam percebido ao ler as *Institutas* só tornou-se alvo de debates após o caso Bolsec.

Diante das afirmações de Calvino em sua *Institutas*, Bolsec resolveu primeiro conversar particularmente com o reformador sobre o assunto, mas, ao final, “eles não tinham sido capazes de chegar a uma resolução”. Bolsec escreveu a Calvino o texto *Artigos propostos por Jerome Bolsec ao senhor João Calvino para que lhe responda categoricamente e sem razões humanas nem vãs similitudes, se não simplesmente pela Palavra de Deus*. Sobre esse texto, Calvino responderia: “Ele me calunia falsamente, dizendo que tenho escrito que Deus necessita de pecadores. A palavra ‘Deus necessita’ não pertence a meu linguajar, mas a um jargão de monges que nunca utilizei”.[14]

Ao se referir a “jargão de monges”, Calvino estava cutucando ferinamente Bolsec pela sua antiga atividade religiosa, pois este fora monge antes de se converter ao protestantismo seis anos antes.

Então, em 16 de outubro de 1551, em meio a uma reunião de sexta-feira em Genebra, imediatamente após alguém pregar sobre essa doutrina, Bolsec não

se conteve e começou a criticar publicamente esse ensino, especialmente frisando que ele fazia de Deus o autor do pecado. Para tornar mais constrangedora a situação, enquanto o médico francês falava, Calvino adentrou o recinto, o que Bolsec não percebeu. A reação do reformador genebrino não poderia ser outra. Como descreve o historiador Herman Selderhuis, "o inesperado ataque de Bolsec bem como a própria natureza de Calvino" produziu "um contra-ataque" deste que, segundo testemunhas, foi "ardente" e elaborado, bem ao estilo de Calvino.[15]

Um representante dos magistrados da cidade que estava presente, ao término das palavras de Calvino, acusou Bolsec de "quebrar a lei ao atacar uma doutrina recebida tão fervorosamente" pelo povo daquela cidade.[16] Em seguida, determinou que o médico francês fosse arrastado da porta da igreja para a cadeia. Só que, quando o caso foi levado ao conselho da cidade, este não soube o que fazer. Muitos dos membros do conselho genebrino acharam um exagero condenar Bolsec por defender tais posições, as quais pareciam-lhes bem sensatas. Logo, o conselho pediu às cidades protestantes vizinhas seu parecer sobre o assunto.

As respostas dos vizinhos foram, no geral, nada agradáveis a Calvino. Apenas Basileia considerou Bolsec um "herege", mas do tipo "sofista", o que desapontou Calvino, que considerou a resposta muito "insuficiente". Lembrando que Basileia abrigara Castellion, que lecionava na universidade daquela cidade e que, pelo menos desde 1544, ano de sua saída de Genebra, contestava explicitamente a doutrina calvinista da predestinação. Além disso, havia um foco tão significativo de sinergistas evangélicos em Basileia naqueles dias, que conta-se que "se alguém quisesse ralhar outra pessoa, esta era chamada de calvinista". Logo, Calvino sabia que a acusação de "sofisma" por Basileia em relação a Bolsec, além de ser uma acusação leve, não significava, na prática, muita coisa.[17]

Mas, pior para Calvino foram as demais cidades – Berna e Zurique –

discordarem frontalmente do reformador francês, com destaque para Zurique, que acrescentou que "todos deveriam relaxar e acalmar um pouco" os ânimos em Genebra. Bullinger, líder da Reforma em Zurique, não só "era da opinião de que a doutrina de Bolsec não era perigosa ou herética" como também, conforme sublinha Selderhuis, "a resposta de Bullinger às questões de Genebra concernentes à doutrina de Bolsec foram mais uma condenação a Calvino do que a Bolsec".[18]

Diante das respostas nada favoráveis de seus colegas reformadores, especialmente os de Zurique, Calvino ficou "grandemente irritado", tendo escrito a seu amigo Guilherme Farel em 8 de dezembro de 1551 sobre o caso Bolsec: "Tenho me queixado ultimamente dos teólogos de Basileia, mas, comparados com os de Zurique, eles são dignos de grande louvor. Dificilmente poderei expressar a você com exatidão o quanto estou irritado pela grosseria destes. Há menos humanidade entre nós do que entre as bestas selvagens".[19] Calvino não achava desumano condenar e banir Bolsec da cidade por defender uma mecânica da Salvação diferente da sua. Ele achava desumano, coisa de "bestas selvagens" mesmo, não apoiarem, todos, a sua posição sobre o assunto.

Ao final, o concílio de Genebra, mesmo achando a questão "muito difícil",[20] decidiu apoiar o teólogo da cidade e banir Bolsec de Genebra para sempre, o que ocorreu ainda em dezembro daquele ano. Entretanto, aquela reação negativa da maioria das cidades protestantes vizinhas em relação ao caso Bolsec enfraqueceu por um tempo a influência de Calvino em Genebra. Até mesmo gente da sua cidade que admirava-o e que ele prezava o abandonou devido a esse seu posicionamento. O casal Jacques de Bourgogne e Yolande van Brederode é um exemplo.

Conhecido como o "Casal de Fallais", Jacques e Yolande eram provenientes dos Países Baixos. Eles conheceram Calvino em 1543. A família havia deixado seu país rumo a Genebra porque estava procurando "uma cidade

onde Deus fosse corretamente adorado". Esses amigos de Calvino, a quem ele dedicara seu *Comentário à Primeira Epístola aos Coríntios*, estavam na cidade desde 1547 e nos quatro anos que viveram ali fizeram amizade também com Bolsec, que se tornara o médico da família. O casal condenou a atitude de Calvino, que, em resposta, escreveu uma carta a eles pondo fim à amizade. O casal deixou Genebra, Calvino tirou a dedicatória a eles das edições seguintes de seu comentário e ainda jogou fora todas as cartas do casal dirigidas a ele.[21]

Quanto a Bolsec, após a expulsão, o médico francês ficou "tão transtornado"[22] com o que lhe aconteceu que, anos depois, terminaria voltando para a Igreja Católica. Nessa época, ele escreveria uma obra contra Calvino, publicada logo após a morte deste. A imagem que Bolsec faz do reformador francês nesse livro acabou sendo, em grande parte, acolhida "no mundo de fala francesa por séculos".[23] Essa obra mistura algumas acusações verdadeiras com acusações falsas, sendo uma das mais absurdas a de que Calvino era homossexual. Só que Teodoro Beza, amigo e sucessor de Calvino em Genebra, ao sair em defesa do falecido, escreveu uma obra igualmente inaceitável, em que paga com a mesma moeda, acusando Bolsec de ser homossexual. Baixaria total de ambas as partes.

Voltando a Genebra em 1551, os ânimos não esfriariam após a expulsão do médico francês. Como ressalta Bernard Cottret, um dos biógrafos de Calvino, após a expulsão de Bolsec, "a oposição às teses calvinistas tomou corpo em Berna", cidade que recebeu o médico francês logo após o seu banimento. Então, começou a "crescer em Genebra a inquietude", ao ponto de "se pedir a Berna que proibisse qualquer polêmica sobre a predestinação". Entretanto, o conselho de Berna, apesar da pressão dos vizinhos, deu "um apoio muito mitigado ao reformador" João Calvino, recomendando apenas que "não se escrevesse mais nada" na cidade "sobre "uma matéria tão elevada como a providência de Deus, nem sobre seus decretos, temas que tendem mais ao

escândalo do que à edificação".[24] Em 1555, Bolsec deixaria Berna ruma à França, onde, como já disse, voltaria ao catolicismo, o que ocorreu somente em 1563.

Nessa época de tensões contra ele, Calvino escreveria irritado: "Porque afirmo e mantenho que a providência secreta de Deus guia e governa o mundo, um punhado de gente arrogante se levanta, cacarejando que, se assim fora, Deus seria o autor do pecado. É uma calúnia frívola, que se desvaneceria tão facilmente se não encontrasse gente com ouvidos mimados e gosto por aspirar tais reflexões".[25] O problema é que entre essa "gente arrogante", entre esses "cacarejadores", entre esses "caluniadores frívolos", entre esses "ouvidos mimados", estava, por exemplo, gente como Bullinger, Melanchthon e Bibliander. A verdade é que a arrogância era de Calvino, não de seus críticos. O reformador de Genebra simplesmente não reconhecia o perigo claro daquelas suas colocações nas *Institutas* as quais reproduzimos aqui e ainda se levantava contra quem não concordava com elas.

Após o caso Bolsec, a luta de Calvino pela prevalência de sua posição sobre o movimento protestante estava só começando, e ele contava com o apoio de Vermigli e Zanchi, com os quais se corresponderia ativamente nos anos seguintes.

O embate Calvino-Trolliet e o fracassado Consenso de Genebra

Após a expulsão de Bolsec, além da tensão com Berna e Zurique, Calvino teve que enfrentar nova oposição à sua doutrina em Genebra, desta vez empreendida pelo pastor Jean Trolliet.

Como ressalta o historiador Herman J. Selderhius, tecnicamente, Bolsec havia sido banido da cidade "por ter transgredido as leis de Genebra", mas, "no fundo", ele o fora mesmo por causa do "zelo de Calvino pela predestinação". Para o reformador de Genebra, sua forma de ver a doutrina da

predestinação “era tão essencial para a glória de Deus e a felicidade da humanidade que ele não permitiria nenhuma crítica a ela”.[26] Trolliet achava o oposto. Ele, que já discordava de Calvino por vários motivos, encontrou na polêmica visão calvinista da predestinação mais um ponto de discordância.

Em junho de 1552, Trolliet registrou uma queixa contra os sermões de Calvino. É que desde a condenação de Bolsec em dezembro de 1551, o reformador começou a pregar mais insistentemente sobre sua doutrina da predestinação, até para se defender de acusações, e Trolliet, ao ouvi-lo, concordou com o banido Bolsec que a doutrina de Calvino fazia mesmo de Deus o autor do pecado. Houve uma intensa discussão entre os dois, cheia de “idas e vindas”.[27] Então, o reformador resolveu pedir ajuda a seus colegas, o francês Guilherme Farel e o suíço Pierre Viret, insistindo para que viessem a Genebra para argumentar junto ao conselho da cidade em favor dele. Ambos vieram.

Em agosto, após a intercessão dos colegas de Calvino, o conselho decidiu então ler “algumas passagens relevantes das *Institutas*” para chegar a uma conclusão. Passaram-se, porém, os meses de agosto, setembro e outubro inteiros e o conselho ainda não tinha chegado a uma conclusão. Logo, no início de novembro, Farel e Viret insistiram junto ao conselho que finalmente se pronunciasse e intercederam outra vez em favor de Calvino. Então, em 9 de novembro, finalmente saiu a decisão: o conselho considerou que as *Institutas* de Calvino tinham sido escritas de uma “boa e santa maneira” e que elas traziam “a santa doutrina de Deus”. A decisão do conselho afirmava tanto que o ensino de Calvino era sadio como que Trolliet era “um bom cidadão”. Diante do resultado, mesmo a contragosto, Trolliet se submeteu à decisão do conselho, chegando a apertar a mão de Calvino em sinal de conciliação.[28]

Em 1556, em uma época em que Calvino estava “cada vez mais receoso” quanto aos “mal entendidos sobre sua teologia”, Trolliet ainda seria acusado

de ter escrito uma obra contra a doutrina da predestinação publicada em Borgonha, França, o que ele negou.[29]

Um detalhe muito importante é que, no mesmo ano do conflito com Trolliet (1552), Calvino havia publicado em Genebra sua obra *Sobre a Eterna Predestinação de Deus*. Não obstante a motivação ser o caso Bolsec e a discordância de colegas reformadores à sua posição, ele escolhe como alvos de seu texto, para lhe servirem de escada para afirmar sua doutrina perante seus leitores, o falecido teólogo católico holandês Albert Pighius (1490-1542), que lançara dez anos antes, pouco antes de falecer, uma obra contra as *Institutas* de Calvino, intitulada *Sobre o livre-arbítrio do homem e a graça livre de Deus*; e George da Sicília, um monge beneditino que condenara também a doutrina calvinista da predestinação. O ponto é que Calvino já havia respondido a essa obra de Pighius em 1543, com seu livro *Sobre o Livre-Arbítrio*, em que fala sobre a predestinação; e o monge beneditino, por sua vez, não era nenhum nome de peso que merecesse alguma atenção, como o próprio Calvino, aliás, admitiria em sua obra.

A verdade é que o reformador francês decidiu recapitular um ataque de dez anos atrás de um antagonista católico já falecido e finalmente responder ao ataque de um monge beneditino sem muita fama, o qual havia ignorado antes, apenas porque precisava escrever sobre aquele assunto porque estava preocupado "com a contínua influência de Bolsec, embora este não seja nomeado no tratado".[30]

A obra não fora escrita diretamente contra os seus colegas divergentes porque, até esse momento, Calvino estrategicamente ainda evitava entrar diretamente em choque com eles. Ele acreditava na possibilidade de ganhá-los para o seu lado, pelo menos a maioria deles. No início daquele ano, na esteira do caso Bolsec, Calvino havia tentado costurar um consenso com os reformadores divergentes, o que não daria certo, porque este nada mais era do que a tentativa de fazer com que todos concordassem com a sua posição, sem

mudar uma vírgula. Essa tentativa foi chamada de *Consensus Genevensis* (“Consenso de Genebra”), cujo texto, escrito pelo próprio Calvino em 1 de janeiro de 1552, apelava a uma unidade de pensamento sobre a doutrina da predestinação. Ou melhor: a uma unidade sobre o seu pensamento acerca da predestinação.

No prefácio do “Consenso”, Calvino ataca e ironiza Bolsec (embora sem citá-lo nominalmente), bem como o falecido Pighius e o monge George, colocando todos no mesmo pacote. O documento foi assinado pelos pastores de Genebra, porém as cidades protestantes de Zurique, Berna e Basileia não assinaram.

Bullinger recusou-se a assinar o *Consensus Genevensis* de 1552, pois continha “a visão estrita de predestinação de Calvino”,[31] embora, três anos antes, em 1549, houvesse buscado um acordo com Genebra sobre os sacramentos no *Consensus Tigurinus*. Em outras palavras, para o reformador suíço, a questão da presença de Cristo na Ceia era um assunto sobre o qual dava para se chegar a um consenso com Genebra, mas a mecânica da Salvação não era. Isso demonstra o quanto a divergência entre eles era séria. Além disso, a resposta de Bullinger ao caso Bolsec em Genebra em 1551 foi, lembremos, totalmente contrária a Calvino.

Além de sua rejeição ao Consenso de Genebra, Bullinger “aconselhou paz e moderação” a Calvino e seus seguidores. O reformador Christopher Libertet (ou Fabri, como era mais conhecido), que estava na cidade suíça de Neuchatêl, onde liderou a Reforma ali de 1546 até a sua morte em 1563, acabaria perdendo a amizade de Calvino por declarar ser “insustentável o decreto da reprovação” defendido por seu colega no tal Consenso. Melanchthon, por sua vez, escrevendo ao reformador alemão Caspar Peuce, seu genro, disse que, através do tal Consenso, “Genebra tentava restaurar o fatalismo estoico”; e especificamente sobre o caso Bolsec, criticou o fato de “um indivíduo [Bolsec]” ter sido “levado à prisão por não concordar com

Zenão [de Cítio, pai do estoicismo – uma referência a Calvino]". Exclamou Melanchthon ao final: "Oh, tempos difíceis, quando a doutrina da salvação é obscurecida por disputas estranhas!".[32]

A morte de Francesco Spiera em crise com a doutrina monergista rígida da predestinação e as reações diferentes de Calvino e Melanchthon ao episódio

As diferenças de pensamento e sentimento entre Calvino e Melanchthon sobre a doutrina da predestinação podem ser demonstradas, por exemplo, pelas reações distintas deles em relação ao episódio envolvendo a morte do protestante e advogado italiano Francesco Spiera (1502-1548).

A história da morte de Spiera foi contada por três testemunhas oculares: os protestantes italianos Pedro Paulo Vergerio, que tentou consolar Spiera, e Matteo Gribaldi, jurista que cairia posteriormente em heresia; e o protestante escocês Henry Scrimzeor, que foi professor em Genebra, cidade onde terminaria sua vida. Calvino escreveu a respeito do assunto na abertura de uma obra de 44 páginas, escrita por Scrimzeor e publicada em 1550, sob o título *O exemplo memorável de desespero de Francesco Spiera após abjurar da sua confissão de fé*. O prefácio, datado de dezembro de 1549, é de Calvino.[33]

Em síntese, a história de Spiera é a seguinte: ele havia se tornado protestante, mas, após ser denunciado pelos vizinhos à Inquisição católica em Veneza, renunciou publicamente a sua fé, por escrito e oralmente. Sua consciência, então, começou a acusá-lo, o que ele chegou a entender como sendo a "voz de Jesus" falando com ele. Logo, Spiera se sentiu tão culpado, que ficou abatido ao ponto de cair doente. Ele sofria "dores físicas e desespero emocional" e, como crente na predestinação incondicional, ao entender que sua doença se devia a ele ter apostatado da fé, começou a desesperar-se mais ainda, especialmente com as ideias de que seu pecado era

imperdoável e que ele não estava no grupo dos eleitos, caso contrário não teria apostatado. Segundo os que contavam a história, ele morreu em completo desespero em 27 de dezembro de 1548, crendo que não haveria perdão para ele. A história de que teria se suicidado é uma invenção posterior.

Calvino referiu-se a Spiera como um exemplo do "réprobo" que "nunca deixa de proceder de um pecado para outro". O desespero do italiano, segundo Calvino, seria a "justiça de Deus" vindo sobre ele já pouco antes de sua morte. Calvino chegou mesmo a afirmar que Spiera tinha sido predestinado por Deus para a destruição eterna e o fato de ter apostatado da fé "foi a evidência de sua reprovação". Calvino também alertou enfaticamente que esse poderia ser o destino dos chamados "protestantes nicodemistas", que eram aqueles que, seguindo os conselhos do teólogo espanhol Juan de Valdés (1509-1541), fingiam ser católicos ou não se declaravam publicamente protestantes para não serem pegos pela Inquisição católica.

O teólogo protestante inglês Hugh Latimer, que não era adepto do monergismo rígido, tomou posição diferente da de Calvino, preferindo crer que Spiera não morreu em paz porque talvez tenha cometido "o pecado imperdoável da blasfêmia contra o Espírito Santo".[34]

Melanchthon, por sua vez, tinha, como Latimer, uma visão distinta da de Calvino, mas, diferentemente do reformador inglês, não apelou à possibilidade de um pecado de blasfêmia contra o Espírito Santo, já que o relato sobre a morte de Spiera não menciona que ele tivesse cometido esse pecado. Spiera não morreu naquela condição porque blasfemara contra o Espírito Santo, nem muito menos porque fora predestinado à condenação eterna. Afirma Melanchthon que ele simplesmente cometeu o mesmo erro de homens como "Saul e Judas", e "outros pecadores que se perdem": o de "pensar que seu pecado é tão grande que não pode ser perdoado".[35]

Diante de um mesmo caso, duas atitudes totalmente diferentes: em vez de

Calvino, como Melanchthon, alertar, em tom pastoral, para o perigo de se deixar levar por pensamentos como o do abjurador italiano, que perdera as esperanças da sua própria Salvação, ele aponta-o como o exemplo de alguém que sofre os juízos de Deus porque já foi predestinado, desde a Eternidade, para o Inferno.

Essa era a forma de Calvino ver as coisas. E, para entender porque ele pensava assim, é preciso conhecer um pouco sua personalidade e como se deram a sua formação e a sua conversão a Cristo.

A formação do caráter e do pensamento de Calvino, e seu contexto político em Genebra

Calvino se converteu na França em 1533, um ano após se formar em Direito. Sobre sua conversão, só há dois relatos curtíssimos dados por ele mesmo e aparentemente contraditórios. No primeiro relato, ele afirma que a sua conversão foi súbita e consistiu apenas em uma mudança de mente, sem passar por alguma experiência emocional. Diz ele: “Deus, por uma conversão súbita, subjugou e trouxe minha mente para um quadro de aprendizado que foi mais endurecido nesses assuntos do que poderia ter sido esperado em meu período inicial de vida. Tendo assim recebido algum gosto e conhecimento sobre a verdadeira piedade, imediatamente fui inflamado por um desejo tão intenso de fazer progresso nisso que embora eu não tenha abandonado inteiramente outros estudos, segui estes com menos ardor”.[36] Já no segundo relato, Calvino fala de ter sentido pavor da condenação eterna, além de ter manifestado “gemidos” e “lágrimas”.[37]

Qual Calvino é o verdadeiro? O da simples e súbita mudança de mente ou o das “lágrimas” e “gemidos”? Uma saída clássica é dizer que as narrativas são complementares, conquanto contraditórias. Nesse caso, o mais provável seria dizer que o que se vê na primeira narrativa é o que realmente marcou e preponderou em sua conversão, com a experiência dos “gemidos” e

“lágrimas” vindo bem depois, na esteira dessa mudança de mente. Afinal, “gemidos” e “lágrimas” não tinham muito a ver com o temperamento de Calvino. Ele era mais racional, hermético e frio do que emocional. Esses traços de sua personalidade transparecem em abundância nos escritos que mencionam suas atitudes, pensamentos e jeito de ser.

Em sua biografia de Calvino, Alister McGrath reconhece que “é bastante justo sugerirmos que Calvino não era propriamente uma pessoa agradável, faltando-lhe a perspicácia, o humor e a cordialidade que faziam de Lutero uma pessoa tão divertida nas rodas que frequentava”. O renomado historiador católico Henri Daniel-Rops o define como “um dos homens terrivelmente puros que impiedosamente aplicam princípios”, chegando a compará-lo com o revolucionário francês Robespierre. O historiador William J. Bouwsma, especialista em Renascimento, o considerou um “teólogo ortodoxo racionalista e moralista” que por vezes se manifestava como um “retórico e humanista livre e criativo”. O alemão Heiko Oberman o define como alguém que “tinha a tendência de ser tão privado que é difícil discernir a pessoa por trás de sua pena e descobrir a pulsação emocional por trás de seu esforço intelectual”. O historiador presbiteriano Alderi Souza de Matos, mais generoso, o vê como “um homem que está longe de ser frio e distante”, mas que tinha “convicções fortes e as defendia com ardor”.[38]

A vida pessoal de Calvino também nos dá um indício de sua forma de ser. Quando Martin Bucer recomendou ao jovem Calvino que seria bom que ele se casasse, este, sempre escrupuloso e racional, descreveu meticulosamente suas aspirações nesse sentido: “Não sou daqueles apaixonados que abraçam também os vícios daquelas com quem querem casar, quando caídos à primeira vista por um lindo corpo. Eis a única beleza que me atrai: que seja casta, que não seja muito exigente nem melindrosa, que saiba economizar, que seja paciente, e que esteja preocupada com meu estado de saúde”.[39] Calvino acabaria casando em 1540 com Idelette de Bure, viúva de um

pregador anabatista, que lhe foi uma fiel companheira. Farel oficiou o casamento. Foram nove anos de um casamento aparentemente bom, marcado, porém, pela morte prematura de seus três filhos. Não podemos afirmar com certeza, mas talvez a morte de seus três filhos e de sua esposa fizeram o jovem teólogo francês agudizar algumas características latentes em sua personalidade.

Estranhamente, nas últimas semanas de vida de sua esposa, mesmo ela estando bastante enferma, "Calvino não perdeu nenhum sermão, aula ou reunião dos conselhos da cidade",[40] um ato que, à primeira vista, sugere certa insensibilidade. Na verdade, pode ser apenas Calvino, ao vislumbrar que sua esposa inevitavelmente partiria, resolvendo se entregar à única coisa que lhe restara de mais importante, além de Deus: seu trabalho em Genebra. Idelette faleceria em 1549.

Viúvo e sem filhos e com apenas 40 anos de idade, o reformador francês simplesmente não quis casar mais. Os últimos 16 anos de sua vida foram dedicados exclusivamente às suas funções em Genebra, até suas forças se exaurirem. Ele dedicou corpo e alma àquilo que via como a função de sua vida, conforme já havia sido incutido em sua alma pelo seu amigo de personalidade ainda mais forte Guilherme Farel, o homem que o convidou – ou intimou, melhor dizendo – a trabalhar em Genebra.

Outra forma de entendermos a personalidade de Calvino é olharmos para o rigor das punições por ele indicadas para os cidadãos de Genebra.

Em 1547, com o objetivo de tornar Genebra um "lugar santo", Calvino havia elaborado sua primeira portaria com regras para todos os cidadãos. Algumas dessas regras são as que se seguem: qualquer cidadão que fornicasse seria "preso por seis dias com pão e água, e pagaria uma multa"; se um dos pecadores acusados fosse casado, o castigo pelo adultério seria de "nove dias com pão e água, e uma multa imposta pelo governo de Genebra"; "todos em cada casa devem vir à igreja no domingo", sendo aceito como

desculpas apenas “cuidar de crianças pequenas ou pecuária”; e se a igreja de Genebra tivesse um sermão pré-arranjado durante o meio da semana, “pelo menos um membro de cada casa em Genebra” era obrigado a assistir, caso contrário a casa teria de pagar uma multa; quebrar um juramento simples pela primeira vez só exigia “meditação sobre o mal”, mas, na segunda vez, seria paga uma multa; e na terceira vez, a pessoa seria “posta no pelourinho por uma hora”; a pena por renunciar a Deus era de “dez dias de pão e água”; e pela segunda e terceira vez, “um castigo corporal mais rigoroso”; e cantar canções consideradas “indignas, dissolutas ou ultrajantes” e “girar descontroladamente dançando” resultava em ser “preso por três dias”.[41]

Essas regras são da época em que Calvino não tinha ainda tanta autoridade em Genebra. Tal autoridade só viria quase dez anos depois, o que faria com que ele aumentasse as regras e criasse um verdadeiro estado policial sobre toda a população, o qual já foi tratado por muitos historiadores.

Os apoiadores de Calvino conquistariam a maioria absoluta no Conselho de Genebra em fevereiro de 1555. Três meses depois, houve uma rebelião “contra a atitude de Calvino de expulsar certos oficiais libertários civis da Ceia do Senhor”. O resultado foi o que se segue:

> Os líderes do motim que fugiram de Genebra para Berna foram sentenciados à morte à revelia. Quatro deles que não conseguiram escapar foram decapitados e esquartejados, e partes de seus corpos foram pendurados em locais estratégios como advertência. Evocando a frase ‘capangas de Satanás’ que ele usou anos antes contra os anabatistas, Calvino justificou essa barbaridade: ‘Aqueles que não corrigem o mal, quando podem fazer e seus ofícios o requerem, são culpados’.[42]

A execução de Serveto em 17 de outubro de 1553 é outro caso bastante conhecido. É verdade que Serveto era um herege blasfemador e provocador, e que a pena de morte para casos de pessoas assim estava nas leis da cidade de Genebra desde a época do catolicismo. Entretanto, também é fato que

Calvino enviou informações às autoridades católicas para revelar a identidade de Serveto aos inquisidores, ameaçando a sua vida (é ingenuidade demais acreditar que ele enviou essas informações a seu parente católico na França sem saber o uso que seria dado a isso), bem como que Calvino defendeu a pena de morte para Serveto perante o conselho da cidade e que ainda escreveu uma obra tentando defender biblicamente a pena de morte para os hereges. Ademais, os seguintes depoimentos de Calvino sobre sua participação nesse episódio antes e depois da execução de Serveto dizem tudo:

> Eu espero que ele [Serveto] obtenha, pelo menos, a sentença de morte.[43]

> Honra, glória e riquezas serão a recompensa de suas dores; mas, acima de tudo, não deixe de livrar o país daqueles zelosos patifes que incitam o povo para se revoltar contra nós. Tais monstros devem ser exterminados, como exterminei Miguel Serveto, o espanhol.[44]

> Quem quer que agora argumente que é injusto colocar heréticos e blasfemadores à morte, consciente e condescendentemente incorrerá em sua mesma culpa.[45]

> Quem sustenta que é errado punir hereges e blasfemadores se torna cúmplice de seus crimes. […] Não se trata aqui da autoridade do homem, é Deus que fala. […] Portanto, se Ele exigir de nós algo de tão extrema gravidade, para que mostremos que lhe pagamos a honra devida, estabelecendo o seu serviço acima de toda consideração humana, que não poupemos parentes, nem de qualquer sangue, e esqueçamos toda a humanidade, quando o assunto é o combate pela Sua glória.[46]

Pela influência de Calvino, foi definido na cidade de Genebra "a quantidade e as cores das roupas permitidas, o número de pratos permitidos em uma refeição foram especificados por lei, joias e rendas foram desaprovadas, uma mulher foi presa por arranjar seu cabelo de uma maneira imoral, censura de imprensa foi usada e ampliada", e "falar desrespeitosamente de Calvino ou do

clero era crime”.[47]

Uma outra curiosidade sobre o reformador francês diz respeito à formação de seu pensamento. Em 1532, um ano antes de se converter, Calvino publicou seu primeiro livro: um comentário à obra em dois volumes *De Clementia* (“Sobre a Misericórdia”), do filósofo romano estoico Sêneca (4a.C.-65d.C.), endereçada ao imperador romano Nero nos primeiros anos do seu governo. Nessa obra, cujo tema principal é o contraste entre o bom governante e o tirano, Sêneca esposa explicitamente um teísmo determinista, com um “Deus Cosmo” predeterminando todas as coisas. Nessa época, Calvino estava entre os jovens intelectuais da Renascença que estimavam os escritos estoicos. Não por acaso, o esboço biográfico usado por ele para apresentar Sêneca a seus leitores nesta obra é o de caráter elogioso elaborado pelo historiador romano Tácito (56-120) e não o de caráter crítico produzido pelo historiador Cássio (155-235). Mas será que, mesmo depois de convertido, o pensamento de Sêneca ainda teve alguma importância para Calvino?

Beza, amigo e sucessor de Calvino em Genebra, nos responde. Ele declara que o estoico Sêneca “foi um grande favorito” de seu amigo Calvino por toda vida, posto que estava “obviamente de acordo com Calvino”.[48] Isso não significa que o reformador francês era um fervoroso seguidor do estoicismo em todos os sentidos, mas que ele, mesmo após ter se tornado protestante, conforme o depoimento de seu amigo Beza, ainda concordava com muitos dos ensinos estoicos esposados pelo filósofo Sêneca.

Não por acaso, todas as vezes que Calvino recebia acusações de que sua doutrina da predestinação era estoicismo puro, ele negava usando basicamente dois argumentos rasos: (1) não é a mesma coisa, porque ele reprovava o uso de termos pagãos como, por exemplo, “destino”; e porque (2) enquanto o determinismo estoico evocava resignação, uma vez que o estoico não cria em um Deus pessoal, a crença cristã em um Deus pessoal levava o crente à confiança nesse Ser que conduz a história. Como se

mudança de nomenclatura e a crença em um determinismo imposto por um Deus pessoal em vez de por um Deus impassível e impessoal resolvessem tudo! Quanto à semelhança entre a ética estoica e a pregada por Calvino, este concordava, como ressalta seu biógrafo Selderhuis, "que o ideal estoico era, de várias maneiras, similar à vida cristã virtuosa, mas acrescentava que a preocupação estoica era com a própria consciência, enquanto o Cristianismo era sobre servir a Deus".[49]

Em suma, a estrutura do pensamento de Calvino continuava, em grande parte, essencialmente estoica, mas os fatores que o ordenavam e guiavam eram outros. Para quem quiser se aprofundar no assunto, vários estudos têm sido produzidos nos últimos anos sobre a influência do estoicismo no pensamento de Calvino, tais como *The Iron Philosophy: Stoic Elements in Calvin's Doctrine of Mortification*, de Peter J. Leithart, sua tese de Mestrado em Teologia pelo Westminster Theological Seminary, submetida em 1987; e *Seneca and Cicero as Possible Sources of John Calvin's View of Double Predestination: An Inquiry in the History of Ideas*, de E. Grisilis, publicado em 1987 na obra *In Honor of John Calvin, 1509-1564*, pela McGill University Press, no Canadá, pp. 28 a 63.

Portanto, é certo dizer que Calvino não se tornou determinista depois de se tornar protestante. Ele se tornou determinista antes mesmo disso. E ao se tornar protestante, Calvino, que já tinha uma visão determinista da existência, agora animado pela leitura da obra *A Escravidão da Vontade* do Lutero jovem e dos escritos de Bucer, mergulhou profundamente em uma visão monergista rígida da mecânica da Salvação, em um determinismo cristão radical, de cunho supralapsariano, com Deus não apenas permitindo a Queda, mas tornando-a certa, pois já havia predeterminado, antes mesmo da criação do homem, salvar alguns seres humanos e condenar os demais.

Aproveitando: não é verdade que Lutero escreveu mais sobre a predestinação do que Calvino. Esse argumento se apoia no fato de o Lutero

jovem ter falado muito sobre o assunto em sua longa obra *A Escravidão da Vontade*, mas tudo o mais que o reformador alemão escreveu ao longo da vida sobre o assunto foi muito pouco. Enquanto isso, além do que o reformador francês escreveu sobre o tema nas *Institutas*, há uma obra sua dedicada ao assunto em 1543, em resposta a Albert Pighius; há ainda outra obra inteira sobre o mesmo assunto publicada em 1552, devido ao caso Bolsec, como já vimos; e, no mesmo ano, o texto de apresentação do Consenso de Genebra. Somando-se ainda ao que Calvino disse sobre o assunto em sermões, cartas e em trechos de outras obras, o que Lutero escreveu sobre o assunto não chega nem perto.

Finalmente, um outro ponto a ser considerado para entender Calvino é que seus ataques àqueles que discordavam dele em pontos secundários da doutrina bíblica, se observados levando em conta o contexto político de Genebra, "escondiam", na verdade, "uma luta de poder". Como explica o historiador Jean François Gilmont, "se Calvino cedesse ao seu oponente [no caso, Bolsec ou aqueles que pensavam como ele]", ele entendia que "sua posição como um intérprete das Escrituras poderia ser seriamente comprometida" em Genebra. Logo, "para salvar sua missão como reformador" naquela cidade, "Calvino tinha de provar que estava certo".[50] E uma vez que sua autoridade como intérprete foi questionada também pelos de fora – inclusive com a posição destes sendo usada pelos seus adversários internos para enfraquecer a sua posição dentro de Genebra –, a luta de Calvino teve que ser ampliada.

Calvino ataca Melanchthon

Após o fracassado Consenso de Genebra, a relação de Calvino com Melanchthon foi, aos poucos, se deteriorando, até ser radicalmente modificada – as manifestações iniciais de apreço e consideração transmutaram-se ao final em uma forte e agressiva atitude de oposição.

No passado, Calvino evidenciara imenso respeito pelo reformador alemão, chegando a dedicar-lhe, em 1543, a sua "primeira parte" da resposta a Pighius, elogiando naquela ocasião a bela exposição da doutrina bíblica da Depravação Total feita pelo reformador alemão na Confissão de Augsburgo em 1530. Calvino também escreveu o prefácio da versão francesa de 1546 da *Loci Communes* de Melanchthon, não obstante desde 1535 esta obra do reformador alemão trazer seu ensino sinergista evangélico. Nesse prefácio, Calvino afirma que Deus tinha "adornado" o reformador alemão "com dons especiais", e chama Melanchthon de "o mais afamado homem".[51] Porém, também nesse prefácio, Calvino admite – sem, contudo, dar destaque a isso – que Melanchthon tinha uma posição diferente da dele sobre a mecânica da Salvação. Isso fez com que o alemão escrevesse uma carta a Calvino agradecendo os elogios ao seu livro e explicando-lhe sua posição diferente. Depois disso, eles trocaram outras cartas sobre o assunto, mas de forma gentil e privada.[52]

Pelo menos até 1556, não houve divergências públicas entre eles sobre o assunto. As coisas começariam a mudar paulatinamente a partir de 1552, até explodirem de vez em 1556.

Melanchthon, bem como todos os seus colegas monergistas condicionais (Bullinger, Bibliander etc), se assustaram com os desdobramentos do caso Bolsec, com a resposta radical de Calvino a esse episódio. O reformador de Genebra exagerara em sua reação. Além do tratamento dado a Bolsec, propor um consenso daquele? O que seria do movimento reformador protestante em toda a Europa se o tal Consenso de Genebra fosse imposto como critério definitivo de ortodoxia sobre todo o movimento? Isso significaria um racha monumental, que colocaria para fora do movimento muitos servos de Deus biblicamente ortodoxos, luteranos e não-luteranos, que defendiam ardorosamente a justificação pela fé, os princípios *Sola fide*, *Sola gratia*, *Sola Christus*, *Sola Scriptura* e *Sola Deo Gloriae*, que dedicaram suas vidas pela

Reforma, muitos deles nomes ilustres, mas que não concordavam com a visão de Calvino sobre a predestinação.

Entretanto, Calvino estava inamovivelmente disposto a levar adiante a sua campanha. E os eventos de 1552 já haviam deixado claro para ele que isso significava confrontar, mais cedo ou mais tarde, seus colegas de Reforma que pensavam diferentemente dele na questão da mecânica da Salvação. O momento emblemático dessa conscientização foi quando, em seu debate com Jean Trolliet, este citou expressamente os escritos de Melanchthon contra o ensino do reformador de Genebra. Em resposta, Calvino escreveu ao conselho de Genebra um texto, datada de 6 de outubro de 1552, em que afirmava estar sendo "cometida uma grave injustiça" por aqueles que estavam "tentando jogar" Melanchthon e ele "um contra o outro", mas admitia publicamente que ele e o reformador alemão "diferiam" realmente quanto à predestinação.[53]

A partir daquele momento, Calvino já antevia que se quisesse que sua visão um dia prevalecesse sobre o movimento protestante, teria que confrontar publicamente Melanchthon. A própria tentativa de emplacar o *Consensus Genevensis* bem como a publicação de seu texto *Sobre a Eterna Predestinação de Deus* já demonstram isso. Inclusive, em 28 de novembro de 1552, ele escreveria uma carta a Melanchthon na qual asseveraria sua posição afirmada nessa obra, apresentando-a ao reformador alemão não apenas como uma resposta a Albert Pighius, George da Sicília e os argumentos de Bolsec, mas também como uma obra que deixava bem clara a distinção da posição dele, Calvino, "da posição de Melanchthon, embora não mencionasse este pelo nome". Lembrando que nas *Institutas* (III, XXI, 3), ele já criticara aqueles que "ocultam a predestinação", numa referência direta a Melanchthon, embora sem mencionar o seu nome.[54]

Calvino iniciava a referida carta reafirmando sua amizade com Melanchthon, mas, em seguida, destacava sua "separação" de posição em

relação ao reformador alemão ressaltando o conteúdo de sua obra *Sobre a Eterna Predestinação de Deus*, querendo dizer com isso que ali estava também a sua resposta ao pensamento de Melanchthon.[55]

De 1538 a 1558, Calvino manteria uma troca de cartas normal com o reformador alemão, na qual suas posições diferentes sobre a mecânica da Salvação são abordadas – uma vez ou outra e sempre respeitosamente – até 1555. Nas poucas cartas que se seguem até 1558, não há mais menção ao assunto; e nos dois últimos anos da vida de Melanchthon, eles já não se correspondiam mais. Ao todo, foram 24 cartas entre eles, sendo 15 de Calvino e 9 de Melcanchton.[56]

Além disso, na segunda metade dos anos de 1550, Calvino uniu-se aos luteranos monergistas rígidos Nikolaus Gallus e Matthias Flacius, os pais do movimento autointitulado "gnesioluterano", nas críticas contra o ensino de Melanchthon sobre a mecânica da Salvação. Vermigli também se juntaria ao ataque destes ao reformador alemão, acusando-o exageradamente de semipelagianismo.[57]

Curiosamente, os ataques de Gallus e Flacius a Melanchthon começaram logo após o caso Bolsec; e, ironicamente, enquanto Melanchthon era atacado intensamente por estes seus colegas como se fosse um "papista", ele escrevia, em 1558 e 1559, a sua *Resposta aos Artigos Bavarianos*, na qual combatia mais uma vez os erros católicos.

Por fim, o relacionamento de Calvino com Melanchthon se deteriorou tanto que, em 1560, ano da morte de Melanchthon, Calvino desferiria o maior ataque já feito até então a seu colega. Naquele ano, exatamente quando o reformador alemão não estava mais em condições físicas de "debater teologia", o reformador francês "abandonou sua antiga restrição" de não atacar colegas reformadores publicamente porque isso não "servia ao propósito maior da defesa pública do evangelho" e subiu ao púlpito para condenar publicamente o ensino de Melanchthon sobre "livre-arbítrio e

predestinação", e chamá-lo de "maldisposto", "difamador vil" (por equiparar a visão determinista de Calvino com a do estoicismo), "homem em erro", "palhaço tagarela do livre-arbítrio", "praia de problemas", "vilão", "cão vil" e "perturbador".[58]

Entretanto, semanas depois, ao receber a notícia da morte de Melanchthon, Calvino mudaria totalmente o tom. Ele diria do até então "cão vil", "perturbardor", "vilão", "palhaço tagarela", "difamador vil" e "homem em erro" da Alemanha: "Ó Felipe Melanchthon, apelo para que sejas minha testemunha! Tu estás agora vivendo com Cristo na presença de Deus, e nos aguardas para compartilhar contigo aquele bem-aventurado repouso. Cansado pelo labor, oprimido com muitos cuidados, cem vezes expressaste teu desejo de viver e morrer comigo. Eu também desejei mil vezes que pudéssemos morar juntos. Então certamente estarias mais forte para iniciar a luta".[59] A consciência cristã deve ter pesado.

Calvino achou perda de tempo procurar conciliação com Melanchthon sobre a mecânica da Salvação enquanto ele era vivo provavelmente porque ele entendia, especialmente depois de 1555, que a influência de Melanchthon sobre os luteranos estava, após dez anos da morte de Lutero, enfraquecida. Já com relação a Bullinger, devido à forte influência que este ainda exercia no meio protestante, especialmente na Suíça, Calvino usou um procedimento diferente.

Mesmo após a oposição de Bullinger à condenação de Bolsec, o teólogo francês escreveria ao líder da Reforma em Zurique, em janeiro de 1552, dizendo: "Embora você tenha desapontado minhas expectativas, não deixarei de, com boa vontade, oferecer minha amizade. Perante os outros, eu me manterei em silêncio, como se estivesse inteiramente satisfeito".[60]

Em vez de atacar Bullinger, Calvino optaria por conversar com ele, tentando trazê-lo para sua posição. Vermigli, que era amigo de ambos, ajudou Calvino nesse sentido. Mas, a relação com Zurique não seria nada fácil no

início.

A repercussão das divergências além das plagas alemãs e suíças

Duas cartas que o autor calvinista inglês Bartholomew Traheron (1510-1558) trocaria com Bullinger, datadas de 10 de setembro de 1552 e 3 de junho de 1553, demonstram que a batalha entre monergistas rígidos e sinergistas evangélicos já havia ultrapassado as plagas alemãs e suíças. Curioso sobre o tema da predestinação – que era, claro, o tema do momento –, o autor inglês escreve a Bullinger para saber sua posição sobre o assunto e afirma que na própria Inglaterra havia uma divisão sobre o tema, divisão esta que mencionamos no capítulo anterior:

> Estou extremamente desejoso de saber o que você e os outros muito instruídos homens que vivem em Zurique pensam a respeito da predestinação e da providência de Deus. Se você quer saber a razão, [informo que] há certos indivíduos aqui [na Inglaterra] que estiveram com você durante um tempo e asseveram que você apreendeu muito das visões de Melanchthon. Mas há um grande número entre nós, dentre os quais estou eu mesmo, que abraçaram a opinião de João Calvino como sendo mais clara e concordante com a Santa Escritura. [...] Nós somos ansiosos em saber quais são as suas opiniões, as quais concedemos, com justiça, um grande peso. Certamente esperamos que você não difira em nada dessa excelente e mais instruída opinião [de Calvino]. Pelo menos você poderia apontar o que você aprova nesse tratado [*Institutas*, de Calvino] ou acha defeituoso, ou rejeita completamente, se é que você rejeitará qualquer parte dele, o que não será fácil de acreditar.[61]

Ao aludir a “certos indivíduos” na Inglaterra que “estiveram” com Bullinger “durante um tempo”, o calvinista Traheron está se referindo muito provavelmente a homens como o pastor arminiano John Hooper, que não apenas esteve um tempo na Suíça com Bullinger como era também amigo pessoal do reformador, a quem considerava seu mentor.[62]

Na carta seguinte, Traheron demonstra sua decepção com a posição de Bullinger manifestada em sua carta-resposta. Por alguma razão, não temos hoje essa missiva do reformador suíço, mas o que o calvinista inglês escreve a Bullinger na correspondência seguinte nos dá uma ideia da resposta que recebeu:

> Eu reconheço sua especial bondade, meu excelente Bullinger, que por uma questão de satisfazer o meu sincero pedido tenha julgado sem problemas escrever-me tão plenamente e acuradamente a respeito da providência e da predestinação de Deus. Mas, apesar de eu admirar tanto sua superior instrução como a moderação em seus escritos, ainda assim – digo a verdade – eu não posso pensar plenamente como você, porque você afirma então que há certas coisas que Deus apenas permite [...]. Você não aprova Calvino quando ele afirma que Deus não apenas previu a queda do primeiro homem e a ruína de sua posteridade, mas também, por seu próprio prazer, providenciou-as [*Institutas*, III, 13, 7]. [...] Se não parecer desnecessário, eu suplico novamente e novamente que tome cuidado para que nenhum desacordo seja ocasionado entre vocês [Bullinger e Calvino] por causa dessas coisas. A menos que eu esteja completamente enganado, você não será capaz de apoiar longamente uma causa que está cambaleando por si mesma.[63]

"Cambaleando por si mesma"! A história provaria o equívoco de Traheron ao prognosticar que o pensamento que seria batizado no século seguinte como arminianismo não se sustentaria mais à frente. Fascinado pelo sistema teológico das *Institutas* de Calvino, cego pela popularidade que ela estava começando a ganhar em seus dias, o escritor britânico não conseguiu antever que, na própria Inglaterra, como começamos a ver no capítulo anterior e veremos no capítulo 9, o arminianismo não esmoreceria, mas continuaria crescendo e avançando, até se tornar majoritário naquele país já no final do século 17 e início do século 18.

Bullinger mantinha-se firme em sua posição, até que a batalha entre as duas correntes seria trazida para dentro da própria Zurique, forçando uma decisão que favoreceria a causa de Calvino ali. Vermigli tem a ver diretamente com

essa história.

Vermigli e Zanchi em Estrasburgo, Bibliander *versus* Vermigli e a capitulação de Zurique

Vermigli foi "o principal apologista da doutrina rigorosa da predestinação entre os primeiros reformadores". Como afirmam Frank James e Charles Schmidt, "depois de Calvino, Vermigli fez mais do que qualquer teólogo protestante para estabelecer essa doutrina" no protestantismo.[64]

Em 1553, quando Vermigli foi a Estrasburgo lecionar, os luteranos ali combateram fortemente a sua doutrina da predestinação.[65] Ele estava acompanhado na cidade de seu fiel discípulo Zanchi (foi sob a influência de Vermigli que Zanchi se converteu em Lucca, Itália). No ano seguinte, Vermigli escreveria uma carta a Calvino de Estrasburgo, dizendo: "Quero que você saiba que isso tristemente me aflige, que eles [os luteranos] espalharam textos muito sujos e falsos sobre a eterna eleição de Deus, contra a verdade e contra o seu nome. (...) Nós aqui, especialmente Zanchi e eu, defendemos seu lado e a verdade tanto quanto pudemos".[66] Era Calvino, Zanchi e Vermigli trabalhando juntos e em sintonia por um objetivo: fazer com que a predestinação calvinista prevalecesse após a má repercussão do caso Bolsec.

A fidelidade de Zanchi a seu mentor Vermigli era enorme. Não por acaso, Bullinger chamava Zanchi de "Martyrizet", em referência à sua fidelidade ao seu mestre (Pedro *Martyr* Vermigli). Inclusive, o reformador suíço chegou a usar esse termo em carta dirigida ao próprio Zanchi, datada de 30 de agosto de 1556.[67]

Ao saber que Vermigli, com quem tinha uma amizade há muito tempo, estava sendo rechaçado em Estrasburgo, o tolerante Bullinger convidou-o a vir a Zurique para substituir Konrad Pellikan como professor de Teologia e Filosofia, pois este havia morrido. Zanchi, que continuou em Estrasburgo,

veria seus problemas ali se intensificarem. E Vermigli, claro, também teria problemas em Zurique. Como era de se esperar, na Suíça, Vermigli se meteu em outra "controvérsia por causa da predestinação". Na cidade de Bullinger, ele "encontrou uma recepção nada calorosa por causa de sua doutrina da predestinação".[68] Apesar de o reformador suíço, mesmo não apoiando a visão de Vermigli, ter tentado, por sua índole conciliadora, contornar a situação, defendendo uma tolerância à visão diferente do teólogo italiano, o teólogo e exegeta suíço Teodoro Bibliander, amigo de Bullinger e de temperamento bem mais forte, discordava da ideia de ser tolerante com o ensino de Vermigli, que, como se não bastasse, estava substituindo seu amigo Pellikan, o qual sempre fora um "simpatizante de Bibliander".[69]

Bibliander era "um implacável oponente da predestinação de Calvino e muito próximo do pensamento de Erasmo",[70] sustentando uma posição 100% arminiana.

Os confrontos entre os teólogos suíço e italiano começaram em 1557, e o clima foi ficando tão tenso que Bibliander chegou a desafiar Vermigli para um duelo com machadinhas (sic)! O resultado não poderia ser outro: embora Bullinger e a igreja de Zurique não concordassem com a visão de Vermigli, o comportamento de Bibliander já havia se tornado insustentável, de maneira que este teve que ser aposentado, "oficialmente por razões de saúde", em 8 de fevereiro em 1560. Bibliander continuaria recebendo seu salário integral normalmente até a sua morte em 1564.[71]

O teólogo calvinista Venema dirá que essa decisão dos suíços se deu "em parte" para "assegurar às outras igrejas reformadas a ortodoxia da igreja de Zurique"; já a maioria esmagadora dos historiadores, dentre eles Emídio Campi, afirma que ela se deu apenas por causa do intenso calor da "querela". Ou seja, a saída de Bibliander não se deu por um acordo sobre a matéria da predestinação, mas, sim, pela conduta exagerada do próprio Bibliander ao tratar suas diferenças com Vermigli. Agora, tal decisão, obviamente,

“pavimentou o caminho para um acordo entre Zurique e Genebra nessa matéria”, “marcando” o início do processo de “adesão de Zurique” aos ensinos “da graça e da predestinação” como ensinado pelos monergistas rígidos.[72]

Ou seja, não foi um acordo sobre esse assunto que tirou Bibliander do caminho, mas foi a saída de Bibliander que pavimentou um acordo sobre esse assunto. A tempestividade de Bibliander seguida pela sua aposentadoria forçada resultaria em uma grande vitória para a campanha monergista rígida. Porém, Zurique irá ceder ao monergismo rígido em um ritmo não acelerado, mas paulatino. Por exemplo: na segunda Confissão Helvética, escrita por Bullinger em 1561, mesmo sob a forte influência do calvinismo supralapsariano de Vermigli e dos discípulos e seguidores que ele vai consolidando em Zurique, o reformador de Zurique ainda “afirmou a eleição, mas evitando qualquer menção à reprovação”, além de defender a Expiação Ilimitada e condenar qualquer especulação na área da predestinação.[73] A Confissão seria adotada por todas as igrejas suíças em 1566, dois anos após a morte de Calvino e quatro anos após a morte de Vermigli. E mesmo depois de adotar, ao final da vida, um aparente calvinismo infralapsariano, Bullinger se trairá várias vezes com declarações que são claramente arminianas, como já vimos no capítulo anterior. Além disso, ele ainda defenderá a memória e a ortodoxia de seu amigo Bibliander em texto datado de 1564, ano da morte deste.

Porém, não havia dúvida de que, com a saída de Bibliander e a tolerância de Bullinger ao ensino de Vermigli e seus discípulos, o caminho estava definitivamente aberto em Zurique para o monergismo rígido. Se Vermigli chegara naquela cidade causando repulsa por seu ensino da predestinação, seis anos depois, em 1562, terminará a vida ali cheio de discípulos.

Ou seja, se não fosse o temperamento tempestivo de Bibliander, mui provavelmente Zurique não teria capitulado diante do monergismo rígido.

Mas, ele fez o que fez, abrindo de vez as portas para o fortalecimento considerável da corrente monergista rígida dentro do protestantismo.

Um último ponto a ser frisado aqui é que, ao final, haverá, aparentemente, uma influência mútua entre Bullinger, Calvino e Vermigli, o que leva a crer que esse "acordo" entre Zurique e Genebra não significou concessões apenas de Bullinger, mas aparentemente também do bloco monergista rígido formado por Calvino, Vermigli e Zanchi. É que se Bullinger, ao final de sua vida, passará a defender, mesmo não convincentemente, um calvinismo infralapsariano, Calvino, Vermigli e Zanchi, por sua vez, passarão a defender, em textos aqui e ali em seus escritos, a expiação ilimitada, contradição esta a que Beza não aderirá. Após a morte do trio Calvino-Vermigli-Zanchi, Beza e seus discípulos permanecerão defendendo a expiação limitada.

Os calorosos embates entre Marbach e Zanchi em Estrasburgo

Os embates entre monergistas rígidos e sinergistas evangélicos continuaram na década de 60 do século 16, quando o teólogo luterano Johann Marbach (1521-1581) fez forte oposição em Estrasburgo, de 1561 a 1563, ao ensino de Zanchi, fiel discípulo de Vermigli e Calvino.

Após três obras escritas em resposta ao ensino de Zanchi, uma delas se opondo às doutrinas calvinistas da predestinação e da perseverança dos santos, a igreja local se dividiu sobre a questão e a igreja de Basileia teve de enviar o teólogo Simon Sulzer (1508-1585), de inclinações claramente luteranas, para ser o mediador do conflito.

Em 1561, Vermigli escreveu uma defesa de Zanchi em nome dos teólogos da academia já "conquistada" de Zurique, mas não foi suficiente. Após várias reuniões, o resultado foi o *Consenso de Estrasburgo*, moldado pelas opiniões de Marbach e de seu colega Cunmann Flinspach (1527-1571). Esse documento foi assinado por todos os professores e pregadores da cidade, mas

seu conteúdo não agradou a Zanchi, que inicialmente recusou apertar a mão de Marbach na cerimônia de reconciliação e divulgação do Consenso, ainda mais porque Marbach, nesse dia, condenou publicamente os ensinos de Zanchi mais uma vez.

Somente depois de Sulzer chamar Zanchi à parte para explicar-lhe que aquele aperto de mão não significava que as duas partes chegavam a um acordo sobre a doutrina, pois esse acordo só poderia ser feito após um sínodo, Zanchi resolveu apertar a mão de Marbach. Porém, depois que Calvino, em carta, disse a Zanchi que ele fora tolo em aceitar aquele consenso, o teólogo italiano voltou a ensinar o calvinismo, sendo, por essa atitude, convidado a sair de Estrasburgo. Pacificada a cidade, a luta subsequente de Marbach, que se daria na década seguinte, foi pela aprovação, em Estrasburgo, da Fórmula de Concórdia, lançada quatro anos antes de sua morte. Ou seja, ao final de sua vida, Marbach acabaria adotando a via media luterana nessa questão.

Os embates entre luteranos e calvinistas sobre a mecânica da Salvação após a Fórmula de Concórdia

Mesmo após a Fórmula de Concórdia, os luteranos continuarão entrando em choque sobre a mecânica da Salvação, mas não mais entre si; apenas com os calvinistas. Eis um exemplo clássico: em 1577, o conde Frederico I assume o governo da cidade de Montbéliard após se formar na Universidade de Tübingen, e tem como primeira medida implantar a Fórmula de Concórdia como confissão de fé oficial das igrejas na cidade. Só que as igrejas calvinistas não aceitam. O conde, então, insiste na medida, dizendo que quem não aceitá-la pode ir embora da cidade. Alguns vão embora, mas outros insistem em ficar e a esposar publicamente o calvinismo. Logo, Frederico manda prender os rebeldes e, após um período de insatisfação crescente que toma parte da população, começa uma revolta na cidade, que de tão feroz levou Frederico a fugir de Montbéliard durante um período para a sua própria

segurança.

Atendendo ao pedido de alguns nobres que buscavam a paz, Frederico resolve promover um colóquio em que se buscaria uma posição intermediária que valeria para todas as igrejas da cidade. Teólogos e juristas foram convidados. Do lado luterano, o principal nome era o teólogo Jakob Andreae (1528-1590), professor de Teologia da Universidade de Tübingen e um dos formuladores e signatários da Fórmula de Concórdia; do lado calvinista, o principal nome, convidado pelos calvinistas da cidade, era o de Teodoro Beza, sucessor de Calvino em Genebra.

O Colóquio de Montbéliard ocorreu em março de 1586 e foi marcado por "discussões calorosas" entre Andreae e Beza, não apenas sobre Ceia, mas sobre as doutrinas da predestinação e da graça.[74] Ao final, não houve consenso, mas Beza concedeu que os luteranos e calvinistas poderiam participar juntos da Ceia sem qualquer pedido de retratação doutrinária de ambos os lados e assim chegou-se à paz.

Embates desse tipo entre luteranos e calvinistas no final do século 16 foram bastante comuns em algumas cidades e, como no caso do Colóquio de Montbéliard, não apenas devido à divergência de visões sobre a Santa Ceia. O teólogo luterano Emil Brunner lembra que a controvérsia entre luteranos e calvinistas nesse período também se dava porque aqueles "seguiram os ensinamentos posteriores de Lutero"[75] sobre a mecânica da Salvação que eram, em muitos pontos, contrários aos ensinos calvinistas, pois ensinavam expiação ilimitada, graça universal e possibilidade de cair da graça.

Um dos resultados diretos dessa divergência entre luteranos e calvinistas no século 16 foram os *Artigos Saxões de Visitação*, elaborados em 1592 pelos luteranos Wolfgang Mamphrasiu, Aegidius Hunnius, Joshua Löner, M. Mirus, G. Mylius, dentre outros, e anexados ao *Livro de Concórdia* em 1593, para organizar e esclarecer a fé luterana em oposição exatamente ao ensino calvinista de seus dias. Lá, lemos, no artigo IV:

Da Predestinação e da Providência Eterna de Deus – A doutrina pura e verdadeira das nossas Igrejas neste artigo:

1) Que Cristo morreu por todos os homens e, como o Cordeiro de Deus, levou os pecados do mundo inteiro.

2) Que Deus não criou homem algum para a condenação, mas quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade. Ele, portanto, chama a todos para ouvir a Cristo, seu Filho, no Evangelho; e promete, por sua audição, a virtude e a operação do Espírito Santo para a conversão e salvação.

3) Que muitos homens, por sua própria culpa, perecem: alguns, que não vão ouvir o evangelho a respeito de Cristo; alguns, que novamente caem da graça, seja por erro fundamental ou por pecados contra a consciência.

4) Que todos os pecadores que se arrependem serão recebidos em favor; e ninguém será excluído, apesar de seus pecados serem vermelhos como sangue; uma vez que a misericórdia de Deus é maior do que os pecados do mundo inteiro, e Deus se compadece em todas as suas obras.

[...] Da falsa e errada doutrinas dos calvinistas sobre a predestinação e a Providência de Deus:

1) Que Cristo não morreu por todos os homens, mas apenas para os eleitos.

2) Que Deus criou a maior parte da humanidade para a condenação eterna, e não é da sua vontade que a maior parte se converta e viva.

3) Que o eleito e regenerado não pode perder a fé e o Espírito Santo, ou ser condenado, embora eles cometem grandes pecados e crimes de toda espécie.

4) Que aqueles que não são eleitos estão necessariamente condenados, e não podem chegar à salvação, ainda que sejam batizados mil vezes, e recebam a eucaristia todos os dias, e levem uma vida irrepreensível como sempre pode ser conduzido.[76]

Ao final do século 16, os embates entre luteranos e protestantes calvinistas sobre a mecânica da Salvação arrefecem, porque finalmente estava cristalizada a divisão de blocos da Reforma, com os luteranos agora à parte. A luta sobre esse tema prosseguirá apenas no seio protestante não-luterano. Ele continua no final do século 16 e adentra ainda mais intenso no século 17.

Ainda no século 16, após a morte do trio Calvino-

Vermigli-Zanchi, os embates continuam com Beza e seus discípulos

Objetivando sistematizar a predestinação calvinista supralapsariana, Teodoro Beza escreverá em 1555, em meio ainda à repercussão do caso Bolsec, a *Tabula Praedestinationis*. Por meio dela, Beza se consagraria como o fiel depositário e grande herdeiro da luta de Calvino, Vermigli e Zanchi em prol do monergismo rígido após a morte destes.

Os embates nessa área continuariam com Beza e seus discípulos no final do século 16 e início do 17. Nos anos 80 do século 16, por exemplo, veremos Samuel Huber, na Suíça, e Snecanus, na Frísia, ambos mencionados no capítulo anterior, confrontando diretamente Beza pelo seu monergismo rígido. Beza, como vimos, acabou desistindo de confrontar Snecanus, passando a tentar, via amigos, apenas censurar suas publicações, mas em vão. Já Huber não teria o mesmo sucesso, pelo menos ao final.

Em 1581 e 1587, Huber, que era pastor em Burgdorf, teria duas vitórias seguidas em debates contra Abraão Musculus e Pedro Hübner, ambos de Berna e seguidores fieis de Beza. Porém, em um colóquio final em 1588, realizado em Berna e com o apoio e a presença de teólogos de Zurique, Basileia, Schaffhausen e Genebra (dentre eles, o próprio Beza), Musculus foi considerado vencedor. O resultado levou Samuel Huber a ser demitido de seu pastorado em Burgdorf e banido da Suíça protestante, em mais uma grande vitória do movimento monergista rígido. Ainda em 1588, Huber encontrou guarida na cidade alemã de Würtemberg e, em 1592, já em Wittenberg, ingressou nas fileiras luteranas, onde permaneceria até a sua morte em 1624.[77]

Beza, por sua vez, terminaria sua vida em Genebra em 1605, aos 86 anos, tendo formado centenas de discípulos dos ideais genebrinos nos 40 últimos anos de sua vida.

Alguns seguidores fiéis e disseminadores do monergismo rígido ensinado

por Beza foram os ingleses William Perkins (1558-1602), que foi o maior popularizador do calvinismo na Inglaterra; William Ames (1576-1633) e William Twise (1578-1646); o teólogo polonês Johannes Maccovius (1588-1644); e os teólogos holandeses Francisco Gomarus (1563-1641) e Gisbertus Voetius (1589-1676).

A prevalência do arminianismo no meio protestante hodierno é a consequência natural e inevitável desses questionamentos advindos desde o início da Reforma, que nunca cessaram. E eles foram tão fortes no final do século 16 e início do século 17 na Holanda que os protestantes calvinistas daquele país tiveram que se mobilizar e conquistar apoio político para combater a "ameaça".

Quando o supralapsariano fanático Francisco Gomarus levou às últimas consequências sua divergência com o sinergista evangélico Jacó Armínio e a questão política ainda entrou no meio mais à frente, a situação ficou muito complicada para os arminianos holandeses. A crise inglesa, sobre a qual falei rapidamente no início deste capítulo, ocorrida também no século 17, também não foi nada fácil para os arminianos. Contudo, ao final, apesar dos conflitos e perseguições, o arminianismo venceria. Há mais arminianos hoje no mundo do que calvinistas, e isso desde o século 19.

Mas, por falar de Armínio, é hora de contar sua história.

Notas

1) WHITE, Peter, *Predestination, Policy and Polemic: Conflict and Consensus in the English Church from the Reformation to the Civil War*, 1992, Cambridge University Press, p. 223.

(2) Para quem quiser se aprofundar no assunto, os historiadores britânicos Kevin Sharpe (1949-2011), da Universidade de Londres, um dos maiores especialistas sobre os dias de reinado de Carlos I; o conde Conrad Sebastian Robert Russel (1937-2004), da Universidade de Oxford; e Nicholas Tyacke escreveram várias obras sobre o assunto,

ressaltando, com riqueza de detalhes, a oposição calvinista ao arminianismo como um dos principais catalisadores – para alguns deles, o principal – do conflito do parlamento contra Carlos I.

(3) JAMES, Frank A., *Peter Martyr Vermigli and Predestination: The Augustinian Inheritance of an Italian Reformer*, 1998, Oxford University Press, p. 30.

(4) NASH, Albert, *Perseverance and Apostasy: being a argument in proof of the Arminian Doctrine*, N. Tibbals & Son, Nova York, 1871, p. 6.

(5) JAMES, Ibid., p. 30.

(6) OBERMAN, Heiko A. (editor), *Studies in Medieval and Reformation Thought*, volume XVIII (DONNELY, John Patrick, *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace*), 1976, Leiden, E. J. Brill, p. 39.

(7) OBERMAN, Ibid., p. 124.

(8) JAMES, Ibid., p. 30; e sobre a influência de Gregório de Rimini sobre o Lutero jovem, ver o capítulo 5 desta seção *História*.

(9) HOLTROP, Philip C., *Bolsec Controversy On Predestination From 1551 to 1555 – The Statements Of Jerome Bolsec, And The Responses Of John Calvin, Teodoro Beza, And Other Reformed Theologians*, 1993, Mellen Press, obra em dois volumes.

(10) SELDERHIUS, Herman J., *John Calvin: A Pilgrim's Life*, 2009, IVP Academics, p. 191.

(11) SELDERHIUS, Ibid., p. 191.

(12) SELDERHIUS, Ibid., p. 191.

(13) Sobre o voluntarismo divino proposto por Ockham, ver capítulo anterior.

(14) SELDERHIUS, Ibid., p. 191; e COTTRET, Bernard, *Calvino: La Fuerza y la Fragilidad – Biografía*, 2002, Editorial Complutense, p. 200.

(15) SELDERHIUS, Ibid., p. 191.

(16) SELDERHIUS, Ibid., p. 191.

(17) SELDERHUIS, Herman, *A Companion to Reformed Orthodoxy*, 2013, Brill, p. 563; SPIJKER, Willem van't, *Calvin: A Brief Guide to História Life and Thought*, 2009, Westminster John Knox Press, p. 91; e PINNOCK, Clark H. e WAGNER, John D. (editores), *Graça para todos – a dinâmica arminiana da Salvação*, 2016, Editora Reflexão, p. 252.

(18) SELDERHIUS, Ibid., p. 563.

(19) SELDERHIUS, Ibid., p. 191; e CAMPI, Emídio, *Shifting Patterns of Reformed Tradition*, 2014, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 150.

(20) SELDERHIUS, Ibid., p. 191; e COTTRET, Ibid., p. 200.

(21) SELDERHIUS, Ibid., p. 191.

(22) SELDERHIUS, Ibid., p. 194.

(23) SELDERHIUS, Ibid., p. 192.

(24) COTTRET, Ibid., p. 202.

(25) COTTRET, Ibid., p. 202.

(26) SELDERHIUS, Ibid., p. 192.

(27) SELDERHIUS, Ibid., p. 192.

(28) SPIJKER, Willem van't, *Calvin: A Brief Guide to História Life and Thought*, 2009, Westminster John Knox Press, p. 92; e NAPHY, William G., *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*, 1994, Westminster John Knox. Press, pp. 174 e 175.

(29) COTTRET, Ibid., p. 202.

(30) CALVIN, John, *Concerning the Eternal Predestination of God*, 1982, James Clarke & Co., p. 5 (Prefácio).

(31) JAMES, Ibid., p. 30.

(32) SCHAFF, Philip, *The Creeds of Christendom: History of the Creeds*, volume 1, parte 2, 2007, Cosimo Classics, p. 475; e ARMÍNIO, Jacó, *As Obras de Armínio*, volume 1, 2015, CPAD, p. 219.

(33) GREEF, Wulfert, *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide*, 2008, Westminster John Knox Press, p. 193; e POYNDER, John (tradutor e prefaciador), *The Evil and Danger of Apostacy, as Exemplified in the History of Francis Spira*, 1832, Londres, James Nisbet, pp. III a V. Exemplar da Biblioteca da Universidade de Harvard (EUA). Pode ser acessado aqui: goo.gl/2N4RRe

(34) BREDENHOF, Wes, *The Sad Case of Francesco Spiera*, 2010, p. 2. O autor é pastor reformado canadense. Este seu artigo pode ser lido na íntegra aqui: goo.gl/BmGuvZ

(35) BARON, Frank, *Faustus on Trial: The Origins of Johann Spies's 'Historia' in an Age of Witch Hunting*, 1992, Max Niemeyer Verlag, pp. 122 e 123.

(36) CALVIN, John, *Commentary on the Book of Psalms*, tradução de James Anderson, volume 1, 1948, Eerdmans, pp. xl e xli (prefácio).

(37) GORDON, Bruce, *Calvin*, 2009, Londres, New Haven, p. 34.

(38) MCGRATH, Alister, *A Vida de João Calvino*, 2004, Cultura Cristã, p. 34; HESSELINK, I. John, *Reactions to Bouwmsa's Portrait of 'John Calvin'*, In: NEUSER, Wilhelm H. (org.), *Calvinus Sacrae Scripture Professor*, 1994, Eerdemans, pp. 209ss; OBERMAN, Heiko, *Initia Calvino: the Matrix of Calvin's Reformation*, 1994, Eerdemans, p. 114; e MATOS, Alderi Souza de, *Um Vaso de Barro: a Dimensão Humana de João Calvino*, In: revista *Fides Reformata*, XIV, número 2, 2009, p. 50.

(39) HANSELMA, Thea B. van, *João Calvino era assim*, 1968, Vida Evangélica, p. 107.

(40) MATOS, Ibid., p. 55.

(41) JANZ, Denis R., *A Reformation Reader*, 2008, Fortress Press, pp. 256 a 259.

(42) COTTRET, Bernard, *Calvin: A Biography*, 2000, Eerdmans, p. 200, como em HUNT, Dave, *Que amor é este? – a falsa representação de Deus no Calvinismo*, 2015, Reflexão, p. 101.

(43) Carta de Calvino a Guilherme Farel, datada de 20 de agosto de 1553, em CALVIN, John, *Letters of John Calvin*, The Banner of Truth Trust, 1980, p. 82.

(44) Carta de Calvino ao marquês de Poet, citado em VOLTAIRE, *The Works of Voltaire*, E. R. DuMont, volume 4, 1901, p. 89, e em ROBINSON, Robert, *Ecclesiastical Researches*, Church History Research & Archives, 1984, p. 348.

(45) In: CALVINO, *Defense of the Orthodox Trinity Against the Errors of Michael Servetus*, citado em SCHAFF, Phillip, *History of the Christian Church*, volume VIII, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1997, p. 791.

(46) MARSHALL, John, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge University Press, 2006, p. 325.

(47) DURANT, *Story of Civilization*, volume 3, 1950, Simon and Shuster, p. 474; e HUNT, Ibid., p. 103.

(48) CALVIN, John, *Tracts relating to the reformation*, volume 1 ("*With his Life by Teodoro Beza*"), 1844-1851, Edinburgh, The Calvin Translation Society, p. xxiv; e SALLEY, C. Louise, *A French Humanist's Chef-D'Oeuvre: The Commentaries on Seneca's 'De Clementia' by John Calvin*, in: *Articles on Calvin and Calvinism*, 1992, Nova York, Garland Publishing Co., p. 82.

(49) SELDERHUIS, Herman J., *John Calvin: A Pilgrim's Life*, 2009, IVP Academics, p. 23.

(50) GILMONT, Jean François, *John Calvin and the Printed Book*, 2005, Truman State University Press, p. 23.

(51) SCHAFF, Philip, *The Creeds of Christendom: History of the Creeds*, volume 1, parte 2, 2007, Cosimo Classics, p. 474; GREEF, Wulfert, *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide*, 2008, Westminster John Knox Press, p. 193; e GRAYBILL, Gregory, *Evangelical Free Will: Phillipp Melanchthon's Doctrinal Journey on the Origins of Faith*, 2010, Oxford University Press, p. 59.

(52) GRAYBILL, Ibid., pp. 59 a 61.

(53) GREEF, Ibid., p. 193.

(54) GRAYBILL, Ibid., pp. 83 e 334.

(55) GRAYBILL, Ibid., p. 83.

(56) GRAYBILL, Ibid., pp. 40 e 1509.

(57) GRAYBILL, Ibid., p. 98; JAMES, Ibid., p. 30.

(58) GRAYBILL, Ibid., pp. 98 e 1563; e SPRINGER, Ernie (editor), *Sermons on Election and Reprobation*, 1996, Old Path Publications, pp. 305 a 317. Esse sermão de Calvino foi publicado originalmente em Genebra em 1560, sob o título "*Traité de la Prédestination éternelle de Dieu, par laquelle les uns sont éleuz á salut, les autres laissez em leur condemnation*" e republicado, novamente em Genebra, em 1562, na obra "*Treze sermons traitans de l'électon gratuite de Dieu em Iacob, et de la réiection en Esau*".

(59) HANSELMA, Ibid., pp. 153 e 154.

(60) CAMPI, Ibid., p. 150.

(61) ROBINSON, Hastings (editor), *Original Letters Relative to the English Reformation*, Cambridge University Press, 1846-47, volume 1, pp. 325 e 326.

(62) TRACY, James D. e Marguerite Ragnow (editores), *Religion and the Early Modern State: Views from China, Russia, and the West*, 2004, Cambridge University Press, p. 98.

(63) ROBINSON, Ibid., pp. 326 a 328.

(64) JAMES, Ibid., p. 31.

(65) JAMES, Ibid., p. 31.

(66) JAMES, Ibid., p. 32.

(67) JAMES, Ibid., p. 32.

(68) JAMES, Ibid., p. 32.

(69) JAMES, Ibid., p. 32; e BOER, Ibid., p. 309.

(70) JAMES, Ibid., p. 30.

(71) JAMES, Ibid., p. 34; e KIRBY, Torrance; CAMPI, Emídio; e JAMES, Frank A. (editores), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, 2009, Brill, p. 461.

(72) PETTEGREE, Andrew (editor), *The Reformation World*, 2000, Routledge, p. 186; CAMPI, Emídio, *Scholarly Knowledge – Textbooks in early modern Europe*, 2008, Librairie Droz S. A., p. 117; BOER, William den, *God's Twofold Love: The Theology of Jacob Arminius (1559-1609)*, 2010, Vandenhoeck and Ruprecht, p. 311; e JAMES, Ibid., p. 34.

(73) JAMES, Ibid., p. 30.

(74) MUENSCHER, William, *Elements of Dogmatic History*, 1830, A. H. Maltby, tradução de James Murdock, p. 179. O ebook gratuito desta obra pode ser adquirido no seguinte endereço: goo.gl/AAkFVF

(75) BRUNNER, Emil, *Dogmatic*, volume I ("*The Christian Doctrine of God*"), The Westminster Press, p. 345.

(76) Os *Artigos Saxões de Visitação* podem ser lidos online neste endereço: goo.gl/6RQWjO

(77) BURNETT, Amy Nelson e CAMPI, Emídio, *A Companion to the Swiss Reformation*, 2016, Brill, p. 165 e 166; e BOER, Ibid., pp. 316 e 317.

8

Armínio, os remonstrantes e o vergonhoso Sínodo de Dort

Em 10 de outubro de 1559 (ou 1560, segundo Carl Bangs, principal biógrafo de Armínio), nascia Jakob Hermanszoon, na cidade de Oudewater, na província de Utrecht, na Holanda, filho do casal Hermand Jacobszoon, um ferreiro especialista em fazer armaduras, e sua esposa Engeltje, ambos protestantes. Seu pai morreu de forma trágica no mesmo ano em que Jakob nasceu, deixando sua mãe viúva e com filhos pequenos. Condoído da situação do pequeno Jakob, um padre simpático ao protestantismo, chamado Teodoro Emílio, sustentou a criança e seus estudos. Porém, quando o garoto já estava com 15 anos, seu benfeitor morreu. Deus, contudo, logo colocou outra pessoa na sua vida: um homem chamado Rodolfo Sneillus, que, ao saber da história de Jakob, resolveu adotá-lo e levá-lo para Marburg. Foi assim que, aos 16 anos, Jakob ingressou na Universidade de Leiden.

Tudo ia bem, até que, no mesmo ano em que Jakob ingressava na universidade, outra tragédia aconteceu. Em 1575, a sua cidade natal – que quando Jakob nascera estava sob o domínio espanhol, mas havia se libertado desse domínio e se tornado protestante – voltaria a ser atacada pelos católicos espanhóis. A invasão espanhola foi sangrenta, passando para a posteridade como “O Massacre de Oudewater”, no qual a mãe de Jakob, seus irmãos e

todos os demais parentes foram mortos. Só Jakob sobraria de toda a sua família. Depois de “cerca de duas semanas de choro e lamento quase ininterruptos”, o adolescente holandês deixou Marburg e retornou à Holanda para uma rápida passagem ali, apenas “para ver mais uma vez sua cidade natal, embora em ruínas, ou para morrer tentando”.[1]

Poucos anos depois, já em Leiden, o jovem Jakob adotou a forma latinizada de seu nome: em vez de Jakob Hermanszoon, passou a se chamar Jacobus Arminius – aportuguesando, Jacó Armínio. Ele concluiu seus estudos em Leiden em 1582, mesmo ano em que foi a Genebra para estudar com ninguém menos do que Teodoro Beza, amigo e sucessor do já falecido João Calvino. Ali, porém, não permaneceu muito tempo. Mesmo não concordando com o monergismo rígido de Beza, Armínio receberia deste uma bela carta de recomendação quando convidado para pastorear em Amsterdã.

De Genebra, Armínio seguiu para Basileia e de lá para Amsterdã, onde recebeu o já mencionado convite para pastorear, sendo ordenado ao pastorado em 1588. Ganhou a fama de bom pastor e ensinador. Em 1590, casou-se com a jovem Lijsbet Reael. Em 1603, após 15 anos de profícuo ministério, Armínio encerra suas atividades como pastor para aceitar o cargo de professor na Universidade de Leiden. Foi em Leiden que começaram os primeiros e históricos embates teológicos da vida de Armínio, e o principal responsável pelos ataques desferidos contra ele foi o teólogo e professor calvinista radical Francisco Gomarus (1563-1641).

Os embates entre Gomarus e Armínio

A divergência entre Gomarus e Armínio se devia essencialmente à questão dos Decretos de Deus. E para entendermos bem esse ponto, é preciso antes ressaltar as diferenças entre infralapsarianismo e supralapsarianismo.

Calvinismo infralapsariano é aquele que afirma que os decretos divinos de eleição e condenação ocorreram após o Decreto da Queda. Já o

supralapsariano assevera que os decretos divinos de eleição e condenação foram determinados por Deus antes mesmo do Decreto da Queda – isto é, primeiro Deus planejou que alguns se salvariam e outros se perderiam para depois determinar do que eles seriam salvos e como seriam salvos. Pois bem, Gomarus era adepto desse calvinismo radical supralapsariano, que era o calvinismo original de Calvino, Vermigli, Zanchi e Beza. Ele afirmava enfaticamente que Deus salva uns e condena outros "sem qualquer consideração, sejam elas quais forem, em relação à justiça ou ao pecado, à obediência ou à desobediência, mas puramente de sua boa vontade", e chegava até mesmo a afirmar que "Deus move as línguas dos homens para blasfemar".[2]

Armínio era absolutamente contra o supralapsarianismo e parcialmente contra o infralapsarianismo. A divergência começou exatamente aí. Entretanto, o debate se intensificaria mais ainda quando Armínio acrescentou que a Confissão Belga (1562) e o Catecismo de Heidelberg (1563), ambos documentos calvinistas, precisavam de reformas. Gomarus cobrou de Armínio que explicasse que tipo de reforma seria essa, mas este, em um primeiro momento, para evitar maiores confrontos, se negou a dizer o que tinha em mente.

Após vários debates públicos entre Gomarus e Armínio, e entre aquele e alguns alunos de Armínio, a controvérsia ultrapassou a instituição onde lecionavam e chegou a outras universidades, até que Gomarus e Armínio foram chamados a comparecer à Suprema Corte em Haia para apresentarem seus argumentos, que dividiam os acadêmicos protestantes no país. Ao final da exposição de cada um, a Suprema Corte, formada por oito magistrados, declarou que as diferenças entre eles no que concernia à Doutrina da Predestinação não eram graves e, por isso, ambos deveriam aprender a conviver com essas diferenças. Armínio acatou a resolução, mas Gomarus partiu novamente para o ataque.

Gomarus estava literalmente disposto a provocar, se possível, uma guerra na Holanda em favor de sua causa, como ele afirmaria em voz alta perante a Suprema Corte de Haia logo após esta anunciar o veredito. Clamou Gomarus naquela oportunidade: “A controvérsia entre ele [Armínio] e eu é de tão grande importância que, com as opiniões que eu professei, ele não ousará aparecer na presença do seu Criador. [...] Ao menos que algum modo de prevenção seja imediatamente elaborado, a consequência será que as várias províncias, igrejas e cidades em sua terra natal, e até mesmo os próprios cidadãos, serão colocados em um estado de mútua inimizade e divergência, e elas levantarão armas umas contra as outras”.[3]

Por essa época, os monergistas rígidos já eram maioria na Holanda, embora “ainda houvesse muitos pregadores a defender publicamente” uma posição “mais suave” e que tinham em Armínio a sua voz.[4] Entretanto, a maioria calvinista, capitaneada por Gomarus, estava disposta a fazer de tudo para implantar sobre todas as igrejas e universidades das províncias o que consideravam “a verdadeira religião, a única igreja, o único credo: o credo e a igreja de Calvino”.[5]

Diante dos sucessivos ataques de Gomarus que se seguiram mesmo após a decisão da Suprema Corte de Haia, Armínio pediu para que se formasse uma assembleia para ouvi-lo, assembleia esta que foi convocada para outubro de 1608. Nela, Armínio finalmente declarou que alterações tinha em mente ao falar que a Confissão Belga e o Catecismo de Heidelberg precisavam de reformas. Ele se disse contrário tanto ao supralapsarianismo quanto ao infralapsarianismo, pois acreditava que ambos, no fundo, carregavam o mesmo erro, e expôs sua crença na predestinação a partir da presciência divina, apoiando-se em textos bíblicos.

É importante frisar aqui, porém, que as mudanças que Armínio pleiteava para esses documentos não dizia respeito especialmente à questão da predestinação, porque, como já mencionei no capítulo 6 e ressaltam também

o historiador Carl Bangs e o téologo J. Matthew Pinson, “ambos documentos davam espaço para discordância sobre a doutrina da predestinação”, exatamente porque, quando confeccionados, já havia muita divergência no seio protestante sobre o assunto. A formulação do assunto adotada por esses documentos, sob certo aspecto, era boa, já que “não havia consenso sobre a doutrina da predestinação na Igreja Reformada Holandesa na época de Armínio”. O problema, porém, é que “alguns ministros que haviam sido educados em Genebra” haviam dado início, desde o final do século 16, a “tentativas de validar uma interpretação supralapsária de tais documentos”. Logo, Armínio apenas afirmava que era preciso “aclarar certas doutrinas” para não haver confusão, citando como exemplo de que esses documentos precisavam de revisão o uso do plural quando o tema do pecado original era discutido no Catecismo de Heidelberg.[6]

Como lembra Pinson, em sua célebre *Declaração de Sentimentos,* Armínio “desafiou a qualquer um a provar que ele jamais tivesse feito pronunciamentos doutrinários que fossem ‘contrários à Palavra de Deus ou à Confissão e ao Catecismo das Igrejas Belgas’”. Em suma, “Armínio viveu e morreu em completa lealdade ao Catecismo de Heidelberg e à Confissão Belga”.[7] Ele defendia ardorosamente as doutrinas bíblicas do pecado original, da depravação total, da inabilidade da humanidade, da natureza da expiação e da justificação pela fé pela justiça imputada de Cristo como todos os teólogos protestantes que o antecederam, sejam eles monergistas rígidos ou monergistas condicionais. Inclusive, indicava de forma elogiosa os trechos das obras de Calvino em que ele apresentava essas doutrinas. As únicas discordâncias eram quanto ao alcance da expiação, à resistibilidade da graça e à possibilidade de se perder a Salvação, sendo que sua posição sobre este último ponto foi inicialmente de dúvida se haveria mesmo ou não a possibilidade de a Salvação ser perdida; porém, ao final, ele teve a convicção de que era possível, sim, à luz das Escrituras, se perder a Salvação.[8] Logo,

Armínio era um fiel herdeiro da corrente protestante monergista condicional ou sinergista evangélica do século 16, que fora muito presente, inclusive, em plagas holandesas, como vimos no capítulo 6 desta seção *História*.

Gomarus teve sua permissão para falar à assembleia solicitada por Armínio em 12 de dezembro de 1608, ocasião em que preferiu atacar Armínio de forma bastante agressiva, em vez de tentar rebater os argumentos dele biblicamente. Ele se contentou apenas em enfatizar a mentira de que seu colega estava indo contra os estimados Catecismo de Heidelberg e Confissão Belga, ao que Armínio responderia dizendo que não estava, mas que, mesmo se estivesse, nem mesmo esses dois importantes textos estavam acima da Bíblia e, como produções meramente humanas, estavam sujeitas a revisões e aperfeiçoamentos. O tom agressivo do discurso de Gomarus mais sua aridez em termos de argumentos bíblicos contrastaram fortemente com o tom conciliador e recheado de biblicismo de seu oponente, o que fez com que mesmo os poucos discordantes do pensamento de Armínio na assembleia lhe dessem razão.

Armínio e Gomarus discutiriam em outra assembleia nos dias 13 e 14 de agosto de 1609, porém, quando já estava marcado outro debate para 19 de agosto, a saúde de Armínio se debilitou e ele voltou a Leiden, onde faleceria em 19 de outubro de 1609, vítima de tuberculose. Em seu enterro, foi honrado por seus alunos. O conflito, entretanto, seguiria após sua morte, simplesmente porque o “Efeito Armínio” rachara ao meio o calvinismo na Holanda.

Os remonstrantes e o conflito de poder entre Maurício de Orange-Nassau e Johan van Oldenbarnevelt

Após a morte de Armínio, os ataques a seus ensinos continuaram, tendo como alvo agora os seus seguidores. Logo, com o objetivo de se defenderem desses ataques, 46 pastores e teólogos arminianos resolveram assinar um

documento em que expunham e explicavam seu pensamento. Esses arminianos receberam o nome de “Remonstrantes”, expressão derivada do vocábulo holandês *remonstrantse*, que significa “reclamante” ou “protestante”.

O documento em defesa do Arminianismo continha cinco pontos e foi elaborado em janeiro de 1610. Seu conteúdo segue abaixo na íntegra:

> Artigo 1 – Deus, por um eterno e imutável decreto em Jesus Cristo, seu Filho, antes de ter lançado os fundamentos do mundo, decidiu salvar, dentre a raça humana caída em pecado, os que – em Cristo, por causa de Cristo e através de Cristo – por meio da graça do Espírito Santo, creriam nesse seu Filho, e que, pela mesma graça, perseverariam até o fim nessa fé e obediência de fé; mas, por outro lado, decidiu deixar os impenitentes e descrentes sob o pecado e a ira, condenando-os como alheios a Cristo, conforme a palavra do Evangelho de João 3.36 (“Aquele que crê no Filho tem a vida eterna, mas aquele que não crê no Filho não verá a vida, mas a ira de Deus sobre ele permanece”), e também conforme outras passagens da Escritura.
>
> Artigo 2 – Em concordância com isso, Jesus Cristo, o Salvador do Mundo, morreu por todos e por cada um dos homens, de modo que obteve reconciliação e remissão dos pecados para todos por sua morte na cruz; porém, ninguém é realmente feito participante dessa remissão exceto os crentes, segundo a palavra do Evangelho de João 3.16 (“Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna”) e da Primeira Epístola de João 2.2 (“E ele é a propiciação pelos nossos pecados e não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo)”.
>
> Artigo 3 – O homem não possui fé salvadora por si mesmo, nem a partir do poder do seu livre-arbítrio, visto que, em seu estado de apostasia e de pecado, não pode, de si e por si mesmo, pensar, querer ou fazer algo de bom (que seja verdadeiramente bom tal como é, primeiramente, a fé salvífica); mas, é necessário que Deus, em Cristo, pelo seu Espírito Santo, regenere-o e renove-o no intelecto, nas emoções ou na vontade, e em todos os seus poderes, a fim de que ele possa corretamente entender, meditar, querer e prosseguir no que é verdadeiramente bom, como está escrito em João 15.5: “Porque sem mim nada podeis fazer”.
>
> Artigo 4 – Esta graça de Deus é o princípio, o progresso e a consumação de todo o bem, tanto que nem mesmo um homem regenerado pode, por si mesmo, sem essa precedente

ou preveniente, excitante, prosseguinte e cooperante graça, pensar, querer ou terminar qualquer bem, muito menos resistir a quaisquer tentações para o mal. Por isso, todas as boas obras e boas ações que possam ser pensadas devem ser atribuídas à graça de Deus em Cristo. Mas, em relação ao modo de operação dessa graça, ela não é irresistível, visto que está escrito sobre muitos que "resistiram ao Espírito Santo" (Atos 7) e em muitos outros lugares.

Artigo 5 – Aqueles que são incorporados em Cristo por uma fé verdadeira, e consequentemente são feitos participantes do seu Espírito vivificante, são abundantemente dotados de poder para que possam lutar contra Satanás, contra o pecado, contra o mundo e contra a sua própria carne, e ganhar a vitória. Contudo, sempre (queremos que seja bem entendido) com o auxílio da graça do Espírito Santo, Jesus Cristo os ajuda, pelo seu Espírito, em todas as suas tentações, estende-lhes as suas mãos, apoia-os e fortalece (caso estejam prontos para lutar, queiram o seu socorro e não desistam de si mesmos), de modo que, por nenhum engano ou poder sedutor de Satanás, possam ser arrebatados das mãos de Cristo, conforme o que Cristo disse em João 10.28 ("Ninguém as arrebatará da minha mão"). Mas, se eles não são capazes de, por descuido, esquecer o início de sua vida em Cristo, novamente abraçar o presente mundo, se afastar da santa doutrina que uma vez lhes foi entregue, perder a sua boa consciência e negligenciar a graça, isto deve ser assunto de uma pesquisa mais acurada na Sagrada Escritura, antes que possamos ensiná-lo com inteira persuasão de nossas mentes. Esses artigos, assim definidos e ensinados, os Remonstrantes consideram estarem de acordo com a Palavra de Deus, idôneos para edificação e, no que diz respeito a este argumento, suficientes para a salvação, de modo que não é necessário ou edificante acrescentar ou diminuir qualquer coisa.[9]

A repercussão do conteúdo desses artigos foi, em um primeiro momento, muito positiva diante das autoridades holandesas, para indignação dos antiarminianos. O governo holandês entendera que as diferenças doutrinárias entre calvinistas e arminianos não eram irreconciliáveis ou intoleráveis. Mas, essa visão mudaria devido à mudança do contexto político nas terras baixas.

Em primeiro lugar, o principal desafeto do príncipe Maurício de Orange-Nassau (1567-1625), seu ex-amigo e braço direito Johan van Oldenbarnevelt (1547-1619), advogado-geral da Holanda, havia aderido ao Arminianismo e

defendia a tolerância religiosa. Oldenbarnevelt era apoiado pela maioria das províncias marítimas holandesas, onde se concentrava a burguesia do país, que havia aderido majoritariamente ao Arminianismo. Essa maioria apoiava Oldenbarnevelt “em sua oposição ao poder crescente de Maurício de Orange-Nassau”.[10] Já as demais províncias marítimas e as rurais eram fiéis a Maurício e apoiavam majoritariamente o Calvinismo.

Em segundo lugar, a Holanda estava, já havia algum tempo, em guerra com a Espanha, e os calvinistas convenceram Maurício que uma das formas de garantir que os católicos espanhóis não encontrariam guarida em solo holandês seria fortalecendo o Calvinismo, pois o Arminianismo supostamente daria brechas para a “doutrina dos jesuítas” (missionários da contrarreforma católica). Não por acaso, o principal xingamento calvinista aos arminianos na Holanda era designá-los como “jesuítas”.

Sob esse pretexto, Maurício convocaria o Sínodo Nacional de Dordrecht (“Dort”, em inglês), mais conhecido como Sínodo de Dort (1618-1619), para condenar o Arminianismo. Sim, para condenar, porque o Sínodo já nasceu com esse propósito. Seu objetivo não era analisar honestamente a questão, mas elaborar um texto de condenação.

Em nenhum momento Maurício se mostrou real e convincentemente interessado na questão doutrinária, mas apenas no uso político dessa divergência teológica para atingir seu intento de tirar Oldenbarnevelt do seu caminho. O advogado-geral da Holanda, além de ter crescido em poder, havia negociado uma trégua com a Espanha em 1609 que não agradou em nada o príncipe, que, mesmo tendo endividado os Estados-Gerais com a guerra, acreditava na vitória se ela prosseguisse.

O historiador e diplomata norte-americano John Lothrop Motley (1814-1877) frisa que Maurício não apenas “não era teólogo” como também “as questões teológicas não lhe interessavam muito”, de maneira que comumente “errava nessas questões”. Enfatiza Motley que ele era apenas “um

frequentador de igreja” que, inclusive, contraditoriamente, tinha como pregador em sua capela na corte o arminiano Uytenbogaert, amigo de Armínio e um dos autores dos Cinco Artigos da Remonstrância.[11] Ou seja, o envolvimento de Maurício com essa questão foi puramente político.

Uma história contada pelo pastor Albert Huttenus (1587-1663) nesse período de conflito teológico que antecedeu o Sínodo de Dort é emblemática para termos uma ideia do quão “comprometido” estava Maurício com a questão doutrinária. Conta Huttenus que, certa vez, ele havia ido até Maurício interceder por um desertor condenado a ser enforcado, quando o príncipe lhe perguntou: “Bem, pregador, você é um daqueles arminianos que dizem que uma criança nasce para a salvação e a outra para condenação?”. Ao que Huttenus, espantado com a extraordinária confusão de Maurício, respondeu: “Sua Excelência, quero gentilmente fazer a observação de que esta não é a opinião daqueles que são chamados pelo nome odioso de arminianos, mas é a opinião dos seus adversários”. Logo, disse o príncipe: “Bem, pregador, você acha que não conheço bem o assunto?”. E voltando-se para o conde Lewis William, de Friesland, que estava presente, Maurício perguntou: “Quem está com a razão, primo? O pregador ou eu?”. Ao que o conde Lewis respondeu: “Não, primo. Você está errado”.[12]

Como se não bastasse esse episódio e as contradições já apontadas na conduta do príncipe, o próprio Maurício afirmaria com todas as letras antes do Sínodo de Dort: “Eu não sei nada de predestinação, se é verde ou se é azul; mas o que eu sei é que a minha flauta e a de Oldenbarnevelt nunca tocarão a mesma melodia”.[13]

Em 1611, foi realizada uma Conferência em Haia, promovida pelos Estados da Holanda, com seis calvinistas de um lado e seis arminianos do outro, mas não se chegou a um consenso. Entretanto, os Estados da Holanda, após ouvir os dois grupos, exortou ambos à tolerância mútua. Em 1617, após mais duas conferências fracassadas entre arminianos e calvinistas para se chegar a um

denominador comum (foram três ao todo: 1611, 1613 e 1614), começaram os conflitos nas ruas da Holanda contra os arminianos. Em dezembro daquele ano, os calvinistas atacariam e tomariam uma igreja arminiana em Klostcrgrab.[14] Motley conta que "o triunfo do Gomarismo em uma única cidade holandesa inspirou mais entusiasmo [nos calvinistas]. [...] A igreja tinha sido levada e ocupada, por assim dizer, pela força, como se fosse a cidadela de um inimigo".[15]

Em meio a esses conflitos, os arminianos procuravam o apoio do advogado-geral e arminiano Oldenbarnevelt, que, juntamente com o jurista e também arminiano Hugo Grotius (1583-1645), defendiam junto aos Estados Gerais que os calvinistas "mantivessem a comunhão com os pregadores remonstrantes", alertavam que "insistir em uma separação estava conduzindo rapidamente o Estado à perdição" e "calorosamente recomendavam tolerância mútua e harmonia". Já o príncipe, ansioso em retirar Oldenbarnevelt do seu caminho, se opunha aos arminianos, afirmando: "Não há necessidade aqui de discursos floridos e argumentos eruditos. Com esta boa espada vou defender a religião que meu pai plantou nessas províncias, e eu gostaria de ver o homem que vai me impedir!". E ainda: "Por esta religião meu pai perdeu a sua vida, e esta religião eu vou defender",[16] sugerindo que apenas a doutrina calvinista era a correta doutrina protestante.

Como os calvinistas eram maioria do clero holandês, os arminianos defendiam que o Estado mantivesse a tolerância religiosa, pois o clero não o faria. Já o príncipe era simpático à proposta calvinista de um Sínodo para resolver a questão, pois a garantia da condenação do arminianismo significava a condenação também de Oldenbarnevelt, pelo seu apoio à "heresia". Maurício insistia, então, com a ideia do Sínodo. O advogado-geral, sabendo que o Sínodo era um jogo de cartas marcadas, não cessou de resistir à ideia. Foi quando um tumulto tomou as ruas de Amsterdã.

Mesmo não havendo mais pregadores arminianos nas reuniões da igreja de

Amsterdã, pois eles haviam sido “excluídos dos cultos de comunhão”, no dia 17 de fevereiro de 1617, uma multidão “furiosa” invadiu a casa de Bern Episcópio, “um altamente respeitável e rico cidadão”, que era “irmão do professor remonstrante [Simão] Episcópio”. O motivo da invasão foi a acusação de que “uma pregação arminiana estava acontecendo dentro de suas paredes”, o que, segundo Motley, “não era fato”.[17] Motley descreve em detalhes os terríveis acontecimentos desse dia:

> A casa, uma mansão elegante em uma das principais ruas, foi sitiada e, depois de uma hora de resistência, carregada pela tempestade. [...] A dona da casa, meio vestida, escapou pela parte de trás do prédio e foi perseguida pela multidão, que carregava paus e pedras, e clamava ‘Matem a prostituta arminiana! Golpeiem-na até a morte!’. Perseguiram-na até que ela, felizmente, encontrou refúgio na casa de um carpinteiro vizinho. Lá, a criatura caçada caiu sem sentidos no chão e o senhor da casa se recusou a abandonar ela, embora a multidão enlouquecida jurasse que se a ‘prostituta arminiana’, uma tão respeitável mãe de família que vivia naquela cidade, não fosse entregue, eles rasgariam a casa em pedaços.
>
> Enquanto estavam à espera da pilhagem e da matança, o próprio Bern Episcópio voltara para sua mansão, que fora completamente saqueada; cada artigo portátil de valor, linho, dinheiro e mobília foram jogados para fora; as fotos e objetos foram destruídos e a casa, esvaziada de cima para baixo. Mil espectadores olhavam placidamente para o trabalho de destruição à medida que retornavam da igreja, muitos deles com a Bíblia e o hinário em suas mãos. O senhor [o carpinteiro que socorreu a esposa de Bern Episcópio] efetuou sua fuga sobre o telhado de um edifício adjacente. Um dos cabeças [dos ataques], um carpinteiro de profissão, foi preso carregando uma braçada de saque valioso. [...] Bern Episcópio não recebeu qualquer compensação pelo prejuízo. O grito geral da cidade é que ele estava recebendo dinheiro de Oldenbarnevelt e do rei da Espanha. [...] Na quinta-feira seguinte, dois anciãos do conselho da igreja esperaram [Bern Episcópio] e informaram-lhe que ele deveria no futuro se abster do culto de comunhão.[18]

Diante desse acontecimento, Oldenbarnevelt ordenou aos magistrados das províncias que eram aliadas dele que “se defendessem contra a violência da

turba e contra se forçar o Sínodo, considerado por grandes advogados como inconstitucional".[19] Seis dias depois do ocorrido em Amsterdã, ele escreveria uma carta, dizendo: "As diferenças religiosas estão causando muito descontentamento em muitas cidades. Em Amsterdã, houve, na semana passada, dois tumultos promovidos por rapazes, os quais não se dispersaram sem violência, crime e roubo. O irmão do professor [Simão] Episcópio, Bern Episcópio, foi prejudicado em milhares. Ainda esperamos que alguns melhores meios de resolver esse problema possam ser encontrados".[20]

Os nobres de Utrecht prepararam tropas para se defender tanto de eventuais ataques espanhóis como de eventuais ataques dos contra-remonstrantes e comunicaram ao príncipe o motivo da organização das tropas para que ele não pensasse que essa movimentação era alguma espécie de "motim ou rebelião". Entretanto, mesmo os nobres se dirigindo em "linguagem decorosa", o príncipe se sentiu ofendido, dizendo que as tropas haviam sido montadas "sem nenhum aviso, sem pedir seu conselho ou esperar por qualquer comunicação do mesmo", e acrescentando que Utrecht deveria "confiar nos Estados Gerais e em sua Excelência, que ainda estavam prontos, como há sete anos atrás (1610), para protegê-los de cada inimigo e de qualquer perigo".[21]

Enquanto isso, aproveitando a onda de conflitos, os Estados Gerais aprovavam de forma apertada (4 a 3) a convocação do Sínodo de Dort. Em contrapartida, em resposta às palavras duras do príncipe e dos Estados Gerais sobre a formação das tropas em Utrecht, os Estados da Holanda – formados pelas províncias ligadas a Oldenbarnevelt, que nessa época estava em Utrecht – declararam que, legalmente, os Estados da Holanda eram federações independentes e que, por isso, as tropas de Utrecht poderiam ser formadas sem prestar contas aos Estados Gerais. Maurício se indignou, considerando isso uma revolta, e levou suas tropas em direção a Utrecht, que, no entanto, não ofereceu resistência. Estava, porém, caracterizada a oportunidade para

prender o seu adversário. Oldenbarnevelt foi preso e com ele o jurista Hugo Grotius e outros nobres arminianos apoiadores da soberania dos Estados da Holanda. Era 29 de agosto de 1618. O Sínodo de Dort teria início dois meses e meio depois, em 13 de novembro.

Oldenbarnevelt ficou preso em confinamento restrito, saindo da prisão apenas para comparecer às mais de 60 audiências de seu julgamento. Ele foi julgado por um tribunal montado extraordinariamente para o caso, formado por 24 magistrados, sendo quase todos eles inimigos pessoais do advogado-geral. Nesse período, o grande apoiador da causa arminiana não teve direito a consultar documentos nem a apresentar uma defesa por escrito. Escreve Motley sobre seu estado:

> Duas dúzias de juízes hostis estavam sentados confortavelmente diante de uma grande mesa, com papéis empilhados, cercados por funcionários com sacos cheios de documentos e com uma biblioteca de autoridades e precedentes devidamente marcados e prontos para as suas mãos. Já a única biblioteca e as crônicas de Oldenbarnevelt estavam em seu cérebro. [...] Com intervalos frequentes, ele foi conduzido através de uma estreita escada para uma ampla câmara no chão, imediatamente abaixo da sua prisão, onde um tribunal tinha sido arranjado para a comissão especial.
>
> [...] Quase sete meses ele esteve sentado sem acusações contra ele. Isto constituiu, por si só, uma violação das leis da terra, pois, de acordo com todas as antigas cartas da Holanda, foi estabelecido que a acusação deveria seguir dentro de seis semanas após a prisão ou que o prisioneiro fosse posto em liberdade. Mas a prisão em si era uma violação tão grosseira da lei que o respeito por ela dificilmente seria esperado. [...] Oldenbarnevelt pediu uma lista por escrito das acusações contra ele, para que ele pudesse refletir sobre sua resposta. A demanda foi recusada. Proibiu-se o uso de caneta e tinta ou quaisquer materiais. Seus papéis e livros foram tirados dele. Ele não foi autorizado a consultar nem um advogado e nem mesmo um único amigo. Sozinho em sua câmara de escravidão, ele deveria meditar em sua defesa. Fora de sua memória e cérebro, e somente nesses, ele devia fornecer a si mesmo o conjunto de fatos históricos que se estendem por um período mais longo do que a vida de muitos de seus juízes, e com os argumentos jurídicos e históricos adequados sobre os fatos para a justificação de seu curso.[22]

O advogado-geral foi acusado, dentre outras coisas, de “ter permitido Armínio infundir novas opiniões na Universidade de Leiden”, de “se opor ao Sínodo Nacional” e de “ter feito rascunhos de cartas para o rei da Grã-Bretanha para assinar e recomendar os cinco pontos controvertidos relativos à predestinação”.[23] Em sua fala de defesa, entre tantas coisas mencionadas, Oldenbarnevelt lembrou que “os bons cidadãos deste país têm em boa conta tanto Melanchthon quanto Calvino e Beza”, e declarou: “Nunca pude compreender porque a tolerância aos Cinco Pontos deve ser um perigo para a Religião Reformada. Ela fortaleceria a Igreja e atrairia muitos luteranos, batistas e católicos, e outros bons patriotas”.[24]

Motley descreve uma conversa que o advogado-geral teve com pastores calvinistas antes de sua execução – um deles, inclusive, teve assento no Sínodo de Dort. Eles o visitaram como clérigos para o “consolar” antes da sua morte, como era comum. Oldenbarnevelt agradeceu, mas preferiu conversar sobre outros assuntos. Conversou sobre política com eles e, depois, sobre a doutrina calvinista da predestinação:

> Eu nunca fui capaz de acreditar na doutrina da alta predestinação’, disse o advogado. ‘Eu deixo [essa questão] nas mãos de Deus, o Senhor. Eu considero que um bom cristão deve acreditar que ele, através da graça de Deus e pela expiação de seu pecado por meio de nosso Redentor Jesus Cristo, é predestinado a ser salvo, e que esta crença em sua salvação, fundada sozinha na graça de Deus e nos méritos de nosso Redentor Jesus Cristo, vem a ele através da mesma graça de Deus. E se ele cair em grandes pecados, sua firme esperança e confiança deve ser que o Senhor Deus não permitirá que ele continue neles, mas que, mediante a oração e pela graça e o arrependimento, ele se converterá do mal e permanecerá na fé para o fim de sua vida’.
>
> ‘Esses sentimentos’, disse ele, ‘foram expressos 52 anos antes por mim a três eminentes professores de teologia em quem confio, e eles me asseguraram que eu poderia tranquilamente continuar em tal crença sem examinar mais. E este sempre foi o meu credo’, disse ele.
>
> Os pregadores responderam que a fé é um dom de Deus e não é dada a todos os

homens, que deve ser dada do Céu para um homem antes que ele pudesse ser salvo. Então eles começaram a disputar com ele e o advogado falou tão seriamente e bem sobre o assunto que os clérigos ficaram atônitos e se sentaram por um tempo ouvindo ele em silêncio.

Perguntou depois sobre o Sínodo, e foi informado que seus decretos ainda não haviam sido promulgados, mas que os remonstrantes tinham sido condenados. 'É uma pena', disse ele. 'Estão tentando agir como no velho sistema papal, mas nunca o farão. As coisas foram longe demais. Quanto ao Sínodo, se meus senhores e os Estados da Holanda tivessem sido ouvidos, teria sido primeiro um sínodo provincial e depois um nacional'. 'Mas' – ele acrescentou, olhando para os pregadores no rosto – 'se vocês tivessem sido mais gentis com os outros, as coisas não teriam tomado esse rumo. Vocês têm sido muito ferozes uns contra os outros, muito cheios de espírito amargo de partido'. Os pregadores responderam dizendo que lhes era impossível agir contra a sua consciência e a autoridade suprema.[25]

Convenientemente, a execução de Oldenbarnevelt só saiu três dias depois do final oficial do Sínodo de Dort: 12 de maio de 1619. O advogado-geral, aos 71 anos, foi decapitado em Haia, acusado, dentre outras coisas, de "ter perturbado a religião, afligindo grandemente a Igreja de Deus"; de ter defendido que "cada província tinha o direito de regular os assuntos religiosos dentro dos seus territórios"; de ter se colocado "contra o Sínodo Nacional"; de "permitir que teólogos insensatos fossem nomeados para os ofícios da igreja e empregassem tais funções em assuntos políticos que provavelmente seriam os instrumentos de seus próprios propósitos"; e de ter prejudicado "os da verdadeira religião".[26]

Em 1621, Hugo Grotius conseguiu, com a ajuda de sua esposa e uma criada, fugir, dentro de um baú de livros, do castelo onde estava preso. Seu destino foi Paris. Ele se tornaria o "Pai do Direito Internacional" e um dos primeiros juristas a tratar com profundidade sobre o livre comércio.

O vergonhoso Sínodo de Dort

O Sínodo de Dort reuniu calvinistas da Holanda e de oito países da Europa,

que condenaram os cinco pontos dos remonstrantes, fazendo surgir, em resposta a estes, os cinco pontos calvinistas, os quais, formando posteriormente um acróstico, receberiam o nome de *Tulip* (“tulipa”, em inglês): ***T****otal Depravity* (“Depravação Total”), ***U****nconditional Election* (“Eleição Incondicional”), ***L****imited Atonement* (“Expiação Limitada”), ***I****rresistible Grace* (“Graça Irresistível”) e ***P****erseverance of the Saints* (“Perseverança dos Santos”). Esses 5 pontos – ou os textos desenvolvidos em favor deles durante o Sínodo – são chamados oficialmente de “Cânones de Dort”. O detalhe é que algumas dessas condenações distorcem o posicionamento dos remonstrantes, que, por exemplo, nunca negaram a Depravação Total. Isso aconteceu porque os remonstrantes sequer tiveram a oportunidade de ser realmente ouvidos no Sínodo.

Para dar uma aparência de justiça, o Sínodo contou com alguns depoimentos de remonstrantes, mas sob as seguintes regras: os treze remonstrantes intimados para comparecer ao Sínodo não teriam assentos como delegados, pois estavam sendo convocados como réus, logo todos teriam seu direito de voto impedido; os remonstrantes não poderiam participar das reuniões e de seus debates – eles ficavam em uma outra sala, esperando serem chamados pelo presidente do Sínodo para falar apenas o que fosse pedido –; depois de darem um depoimento, voltavam imediatamente à tal sala, sem terem direito à tréplica; os remonstrantes não escolheram seus representantes, mas, sim, o Sínodo; e os remonstrantes só poderiam responder em latim. Somente na vigésima segunda sessão do Sínodo lhes foi permitido aparecer para defender sua posição, sendo que só um poderia falar, representando todos (no caso, Simão Episcópio); depois, eles só puderam apresentar sua posição por escrito e, meses antes do Sínodo acabar, os remonstrantes foram simplesmente dispensados do Sínodo(sic)!

Como se não bastasse, o presidente sinodal era John Bogerman (1576-1637), um calvinista que chegara ao encontro com fama de defender a pena

de morte aos “hereges arminianos”. Aliás, alguns calvinistas que estavam no Sínodo defendiam o mesmo, embora não fossem maioria, enquanto todos os remonstrantes pediam “a tolerância e a indulgência em relação às diferenças de opinião sobre assuntos religiosos”.[27] Bogerman também fora aquele que, juntamente com Gomarus, em um dos debates deste com Armínio, afirmou: “As Escrituras devem ser interpretadas de acordo com o Catecismo de Heidelberg e a Confissão Belga”. Ao que Armínio respondera: “Como alguém poderia afirmar mais claramente que eles estavam decididos a canonizar estes dois documentos humanos e instituí-los como os dois bezerros idolátricos em Dã e Berseba?”.[28]

Havia no sínodo 18 comissários políticos nomeados pelos Estados-Gerais, o Sínodo foi supervisionado pelos Estados-Gerais e todas as suas despesas foram pagas pelos Estados-Gerais, incluindo as dos delegados estrangeiros convidados. As sessões eram públicas, chegando a ser assistidas por grande número de espectadores.[29]

O resultado do Sínodo de Dort foram cerca de 200 pastores destituídos de suas funções e exilados, e Oldenbarnevelt, paralelamente a Dort, condenado à decapitação como traidor do país. Uma verdadeira vergonha, da qual se arrependeriam depois os pastores e teólogos Daniel Tilenus (1563-1633), Thomas Goad (1576-1638) e John Hales (1584-1656), que participaram do Sínodo de Dort, mas depois se tornaram arminianos.

Entre os que participaram do Sínodo, estavam ainda Matthias Martinius (1572-1630) e Ludwig Crocius (1586-1655), professores na Universidade de Bremen, na Alemanha. Admiradores declarados da teologia de Felipe Melanchton, ambos foram ardorosos defensores de que a Expiação de Cristo foi ilimitada, suficiente para salvar toda a humanidade, apesar de ser eficiente só para os eleitos, razão pela qual, ao participarem do Sínodo de Dort, tiveram discussões homéricas naquele concílio com calvinistas rígidos, como, por exemplo, Francisco Gomarus, principal inimigo de Armínio. Crocius

chegou, inclusive, a fazer uma crítica pública ao presidente do Sínodo, o também calvinista rígido Johannes Bogermann, por sua dureza para com os seguidores de Armínio. Ademais, ele manifestou várias vezes simpatia em relação aos posicionamentos arminianos durante Dort e pós-Dort. Martinius, por sua vez, ameaçou até abandonar o Sínodo.[30] Conta-se que foi "principalmente" pela "influência" deste "que o infralapsarianismo obteve vitória sobre o supralapsarianismo no Sínodo de Dort".[31]

Mesmo tendo a posição pró-Expiação Ilimitada derrotada no Sínodo de Dort, Martinius e Crocius, a contragosto, subscreveram a decisão daquele concílio. Lembrando que também defenderam a Expiação Ilimitada em Dort, ao lado dos dois teólogos alemães, os teólogos ingleses John Davenant (1572-1641), Joseph Hall (1574-1656), Samuel Ward (1572-1643), Johan Heinrich Alsted e Thomas Goad (1576-1638), sendo que este último, depois do concílio, se tornaria arminiano juntamente com os já mencionados teólogos ingleses John Hales e Daniel Tilenus.

Muitos anos depois de Dort, mais precisamente em 1640, Crocius seria ainda acusado pelo teólogo calvinista alemão Johann Heinrich Alting (1583-1644), que também participou do Sínodo de Dort, de ter aderido definitivamente ao arminianismo, mas os "calvinistas de 4 pontos" John Davenant e Joseph Hall saíram em sua defesa. Seja como for, até o final de suas vidas, Martinius e Crocius seriam mal vistos como "arminianos enrustidos" por muitos teólogos calvinistas de sua geração. Aliás, sobre Dort, disse Martinius: "Havia ali alguns divinos, alguns humanos e alguns diabólicos".[32]

Sobre o Sínodo de Dort, o rei Tiago I, da Inglaterra, que inicialmente aprovara a realização do conclave, enviando uma representação britânica, diria também, um ano após aquela decisão: "Essa doutrina [definida nos Cânones de Dort] é tão horrível que eu estou persuadido de que se houvesse um concílio de espíritos imundos reunidos no inferno, e seu príncipe, o

Diabo, fosse colocar a questão a todos eles em geral, ou a cada um em particular, para obter sua opinião sobre o meio mais provável de incitar o ódio dos homens contra Deus, seu Criador, nada poderia ser inventado por eles que seria mais eficaz para este propósito, ou que poderia colocar uma afronta maior sobre o amor de Deus pela humanidade, do que esse infame decreto do recente Sínodo [de Dort]".[33]

Somente após a morte de Maurício de Orange-Nassau, ocorrida em 1625, quando o príncipe Frederico Henrique de Maurício (1584-1647), seu irmão, assumiu seu lugar, os arminianos foram autorizados a retornar à Holanda. Um deles, o já mencionado Simão Episcópio (1583-1643), aluno de Armínio, substituiria Gomarus na cadeira de professor de Teologia na Universidade de Leiden.

Infelizmente, muitos dos seguidores de Armínio na Holanda acabariam, com o passar do tempo, se afastando progressivamente do pensamento original do seu mentor e dos primeiros remonstrantes. Armínio, por exemplo, nunca negou a Depravação Total, nem os primeiros remonstrantes, porém alguns de seus futuros seguidores, como Philipp van Limborch (1633-1712), tornar-se-iam semipelagianos. Hugo Grotius, seguidor de Armínio, defenderia mais à frente a Teoria Governamental no lugar da Doutrina da Substituição Penal de Cristo, adotada tanto pelo arminianismo como pelo calvinismo. A Teoria Governamental considera que o sacrifício de Cristo apenas mostrou ao mundo que as leis divinas foram quebradas e sua penalidade paga, e não que Cristo realmente pagou a penalidade pelos pecados dos indivíduos. Hoje em dia, nem todos os remonstrantes da Holanda têm a ver com o Arminianismo Clássico. Alguns, sim, mas outros, não; inclusive, há alguns deles que são liberais em teologia.

Apesar desses desvios das gerações subsequentes, o arminianismo original ainda permaneceu forte e vivo pela Europa, mas sempre sendo minoritário. Até que, no século 18, o movimento metodista provocaria uma reviravolta,

tornando o arminianismo a principal corrente protestante na Inglaterra e no mundo nos séculos seguintes.

Notas

(1) BANGS, Carl O., *Armínio – Um Estudo da Reforma Holandesa*, 2015, Editora Reflexão, p. 43.

(2) MCCULLOH, Geraldo O., *A Fé e a Liberdade do Homem: A Influência Teológica de Jacó Armínio*, 2015, Editora Reflexão, p. 28; e NEWMAN, A. H., *A Manual of Church History*, volume 2, 1933, Judson Press, p. 339.

(3) NICHOLS, James, *The Writings of James Arminius*, volume 1, 1956, Baker Book House, p. 194.; e MOTLEY, John Lothrop, *The Life and Death of John of Barneveld, Adovocate of Holland, With a View of the Primary Causes and Movements of the Thirty Years' War*, volume 1, 1874, Nova York, Harper & Brothers, p. 333.

(4) MOTLEY, Ibid., p. 41.

(5) MOTLEY, Ibid., p. 41.

(6) PINNOCK, Clark H. e WAGNER, John D. (editores), *Graça para todos – a dinâmica arminiana da Salvação*, 2016, Editora Reflexão, p. 253.

(7) PINNOCK e WAGNER, Ibid., pp. 254 e 255.

(8) Em sua *Declaração de Sentimentos*, Armínio afirma que ainda está em dúvidas quanto a esse ponto, não obstante, dirá ele, haverem muitos textos bíblicos apontando nesse sentido. Entretanto, em seu longo texto em resposta à obra do monergista rígido inglês William Perkins, ele afirma seu convencimento. A longa resposta a Perkins pode ser lida no terceiro volume de *As Obras de Armínio*, lançada pioneiramente de forma completa no Brasil em 2015 pela CPAD.

(9) Reproduzo aqui a boa versão para o português feita pelo site Arminipédia, dentro do site Arminianismo.com. Segue o link: goo.gl/BXULAv

(10) GONZÁLES, Justo L., *Uma História do Pensamento Cristão – Da Reforma Protestante ao Século 20*, vol. 1, 2004, São Paulo, Cultura Cristã, p. 286

(11) MOTLEY, Ibid., pp. 45 e 46.

(12) MOTLEY, Ibid., p. 46.

(13) MOTLEY, Ibid., p. 345.

(14) MOTLEY, Ibid., volume 2, p. 156

(15) MOTLEY, Ibid., volume 2, p. 156.

(16) MOTLEY, Ibid., volume 2, pp. 120, 123 e 124.

(17) MOTLEY, Ibid., volume 2, pp. 156 e 157.

(18) MOTLEY, Ibid., volume 2, p. 157.

(19) MOTLEY, Ibid., volume 2, p. 159.

(20) MOTLEY, Ibid., volume 2, p. 156.

(21) MOTLEY, Ibid., volume 2, pp. 163 e 164.

(22) MOTLEY, Ibid., volume 2, pp. 313 e 316.

(23) MOTLEY, Ibid., volume 2, p. 319 e 320.

(24) MOTLEY, Ibid., volume 2, pp. 328, 329 e 332

(25) MOTLEY, Ibid., volume 2, pp. 370 e 371.

(26) MOTLEY, Ibid., volume 2, pp. 356 e 357.

(27) CUNNINGHAM, William, *Historical Theology*, volume 2, p. 381.

(28) HARRISON, A. W., *The Beginnings of Arminianism to the Synod of Dort*, 1926, London University Press, pp. 87 e 88.

(29) DE JONG, Peter Y. (editor), *Crisis in the Reformed Church*, 2008, Reformed Fellowship Inc., pp. 213 e 214; e SCHAFF, Philip, *The Creeds of Christendom*, 1990, Baker Book House, vol. 3, p. 512.

(30) LIM, Paul Chang-Ha, *In Pursuit of Purit, Unity, and Liberty: Richard Baxter's Puritan Ecclesiology in Its Seventeenth-Century Context*, 2004, Brill, p. 174; e SELDERHUIS, Herman e WRIEDT, Markus, *Bildung und Konfession: Theologenausbildung im Zeitalter der Konfessionalisierung*, 2006, Mohr Siebeck, p. 46.

(31) JACKSON, Samuel Macauley (Editor), *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, volume VII, 1953, Baker Book House, p. 217.

(32) HOEKSEMA, Homer, *The Voice of Our Fathers*, 2013, Reformed Free Publishing Association, p. 23.

(33) NICHOLS, James, *The Works of James Arminius*, volume 1, 1825, Londres,

Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown and Green, p. 213.

9

Wesley, a vitória arminiana e o legado do arminianismo para a formação cultural e política do Ocidente

O início da reviravolta arminiana no meio protestante nos últimos séculos se deu principalmente devido à pregação e à pena de dois grandes homens do século 18: John Wesley e um de seus maiores amigos, o teólogo suíço John Fletcher.

Enquanto a Igreja Anglicana se tornaria majoritariamente arminiana desde o final do século 17, o Calvinismo seria a corrente prevalecente nas primeiras igrejas não-oficiais da Inglaterra. Porém, quando surgiu o movimento metodista, seus dois principais líderes, ambos oriundos da Igreja Anglicana, se dividiam nessa questão: John Wesley (1703-1791) era arminiano e George Whitefield (1714-1770), calvinista. Após discutirem publicamente sobre o assunto sem chegar a uma solução, ambos resolveram deixar essa questão para trás em prol da unidade e avanço da obra de Deus, fazendo o seguinte pacto: Whitefield prometeu nunca mais falar mal de Wesley quanto a essa diferença doutrinária e também decidiu nunca aceitar uma crítica de alguém a seu amigo por causa dessa diferença, e Wesley se comprometeu a fazer as mesmas coisas; e quem morresse primeiro, o outro pregaria em seu enterro. Ambos seguiram à risca o acordo.

Porém, no ano da morte de Whitefield, a corrente calvinista dentro do metodismo começaria novamente a confrontar seu líder por causa do arminianismo, de maneira que Wesley, juntamente com um dos principais teólogos do metodismo no século 18, John Fletcher, resolveu escrever uma série de artigos defendendo o arminianismo à luz da Bíblia e expondo equívocos do Calvinismo. Esses artigos, principalmente os de Fletcher, impuseram uma derrota pública e poderosa aos calvinistas na Inglaterra no final do século 18, uma vez que estes, à época, não conseguiram responder à altura aos argumentos de Wesley e Fletcher.

Toplady *versus* Wesley

Um dos opositores calvinistas, o talentoso compositor Augustus Toplady (1740-1778), sem argumentos diante da devastadora resposta de Wesley a seu resumo da obra do calvinista italiano Girolamo Zanchi,[1] passou a xingar Wesley em profusão. O líder metodista, indignado com tantos ataques baixos, pessoais e sem sentido, escreveu: “Conheço muito bem senhor Augustus Toplady, mas não luto com limpadores de chaminés. É um combate demasiadamente sujo para que me aproxime dele. Não conseguiria nada mais que manchar os dedos. Li suas breves páginas, e não perderei tempo com isso. Vou deixar esse assunto com o Sr. [Walter] Sellon. Não poderia cair em mãos melhores”.

Infelizmente, muitos calvinistas usam essas palavras duras de Wesley para dizer que houve “troca mútua de ofensas”, o que é uma inversão total dos fatos e do senso das proporções. Essa foi a única resposta dura de Wesley a Toplady, e ela só foi emitida depois de o líder dos metodistas receber uma série de ataques pessoais e absurdos de Toplady. Antes dessa resposta dura e lacônica de Wesley, Toplady xingara o líder do metodismo, por exemplo, de “Papa João”, “pregador de doutrinas perniciosas”, “sofista”, “jesuíta”, “mentiroso”, “pelagiano”, “blasfemo”, “maniqueu”, “pagão”, “velho gambá”

e “representante do ignóbil papel de vil e aleivoso assassino”. Isso é só uma pequena amostra. Toplady chegou a escrever nada menos que 30 páginas (sic) com ofensas desse nível contra Wesley, pelo simples fato deste defender biblicamente o arminianismo.[2] Ou seja, não houve uma troca mútua de ofensas. Houve um ofensor e um ofendido.

Ao final de sua tradução à obra de Zanchi, Toplady escrevera o seguinte resumo: “A suma de tudo é esta: uma entre 20 pessoas da humanidade (por exemplo) é eleita; as outras 19 são reprovadas. Os eleitos serão salvos, façam o que fizerem; os reprovados serão condenados, ainda que façam o que puderem para que isso não aconteça. Amado leitor, creia nisso ou seja condenado. Em testemunho da verdade, assino-me: A. T. [Augustus Toplady]”.[3] Logo, Wesley resolve escrever dois documentos, um deles de oito páginas, onde rebate os equívocos calvinistas apresentados na obra de Zanchi e resume a posição arminiana. Foram esses documentos, que não traziam nenhuma ofensa pessoal e eram escritos em tom solene e didático, que provocaram a reação desproporcional de Toplady reproduzida linhas acima. Faço questão de reproduzir abaixo a definição que Wesley faz do arminianismo em um desses documentos, porque ela deixa claro que a posição de Wesley era absolutamente fiel à posição arminiana original, que foi defendida também pelos seus colegas John Fletcher e Walter Sellon. Segue trecho do resumo de Wesley, intitulado “O que é o arminianismo?”:

> Os erros dos quais são acusados os usualmente chamados arminianos por seus adversários são cinco: 1) negam o pecado original; 2) negam a justificação pela fé; 3) negam a predestinação absoluta; 4) negam que a graça de Deus é irresistível; 5) afirmam que o crente pode cair da graça. Quanto aos dois primeiros pontos, declaro que não são culpados. As imputações são inteiramente falsas. Nunca houve quem tratasse do pecado original e da justificação pela fé em termos mais contundentes, claros e terminantes do que Armínio, nem mesmo o próprio Calvino. Esses dois artigos, portanto, devem ser excluídos do debate, porque quanto a eles concordam as duas partes. Quanto a isso, não existe diferença, por menor que seja, entre o sr. Wesley e o

sr. Whitefield.[4]

Ao final do folheto, Wesley destacou ainda “a piedade de Calvino e de Armínio” e implorou a seus discípulos que não usassem “o nome de cristãos tão eminentes em sentido tão injurioso”.[5] Trata-se de um documento honesto e equilibrado, o que só agrava ainda mais a reação tosca de Toplady.

A resposta de John Fletcher ao ataque calvinista subsequente a Wesley

Após esse episódio, outro acirraria ainda mais o debate entre calvinistas e arminianos dentro do metodismo: um texto pastoral de Wesley, escrito também em 1770, em que ele combate o antinomianismo dentro de algumas comunidades metodistas. Tal texto, mesmo tão simples e bíblico, acabou sendo, devido ao clima já ruim que havia entre arminianos e calvinistas, mal interpretado pela corrente calvinista. A condessa Lady Huntingdon acusou Wesley injustamente de “pelagiano”, e classificou seu ensino de “horrível e abominável”. Wesley respondeu à acusação da condessa no seu sermão ministrado no culto fúnebre de seu amigo George Whitefield. Nele, Wesley mais uma vez enfatizou os pontos de convergência entre calvinistas e arminianos, destacando a doutrina da justificação pela fé e lamentando a distorção feita pelos seus acusadores, que confundiam – propositadamente ou não – o combate ao antinomianismo com pregação de Salvação pelas obras.

Em reação ao sermão de Wesley, Lady Huntingdon pediu ao teólogo José Benson, que dirigia a escola metodista que ela sustentava, que escrevesse uma resposta ao discurso de Wesley, mas ele recusou. Em represália, Huntingdon ordenou que todos os arminianos saíssem da escola. Benson, que dirigia a instituição, foi o primeiro a anunciar sua demissão. Em seguida, Lady Huntingdon enviou a Bristol uma representação até Wesley, formada de oito pessoas, para protestar. Após receber e ouvir atentamente às reclamações

do grupo, Wesley publicou um documento enfatizando mais uma vez que nunca defendera a justificação pelas obras e que seu documento contra o antinomianismo fora interpretado de forma incorreta por alguns irmãos, mas se estes achavam que faltara maior clareza no seu texto, ele afirmava mais uma vez, "solenemente, na presença de Deus", que "a segurança ou confiança" na Salvação está apenas "nos méritos de Cristo", e não nas obras, embora saiba-se que "ninguém é verdadeiro cristão a não ser que faça boas obras". A comitiva de Lady Huntingdon, representada por Walter Shirley, sobrinho e capelão da condessa, aceitou o texto de Wesley e publicou um documento oficial dizendo-se "plenamente satisfeita com a explanação, com a qual assentia cordialmente e estava de acordo".

Entretanto, antes mesmo dessa reconciliação acontecer, o extraordinário John William Fletcher de Madeley (1729-1785) já havia preparado uma série de artigos, intitulada "Cinco verificações sobre antinomianismo", que foram publicados em forma de um opúsculo de 98 páginas, defendendo o arminianismo à luz da Bíblia e demonstrando que o documento contra o antinomianismo produzido por Wesley não tinha obviamente nada a ver com Salvação pelas obras e era, sim, além de bíblico, muito claro. Os artigos foram endereçados a Walter Shirley. Conta o historiador francês Mateo Lelièvre, biógrafo de Wesley, que, "ao circular, o escrito de Fletcher produziu imediatamente uma grande comoção; o autor, já bastante conhecido como orador sacro, deu-se a conhecer nesse opúsculo como escritor de distinção".[6]

Logo, quando a comitiva da condessa voltou de Bristol, a corrente calvinista já havia sofrido um golpe muito forte com os textos de Fletcher, o que fez com que Shirley, em represália, classificasse desonestamente o documento produzido por Wesley naquele encontro como uma retratação do líder do metodismo. Ora, em nenhum momento Wesley se retratara no referido documento, mas Shirley precisava de uma arma contra os textos

desconcertantes de Fletcher, que depois disso continuou a escrever em resposta a Shirley, e com apoio total de Wesley, indignado por seu texto ter sido tratado como uma retratação. Ele não era retratação nenhuma, mas um documento que procurava esclarecer mal entendidos.

O texto de Fletcher derrubava um a um todos os argumentos contra os arminianos. Os calvinistas sentiram, então, que era hora de formar uma *blitz* para contra-atacar.

Em 1772, o calvinista Ricardo Hill, irmão do famoso avivalista metodista Roland Hill, tentou fazer frente a Fletcher, defendendo a predestinação dentro do conceito calvinista em cinco artigos em forma de cartas endereçadas ao teólogo metodista. Entretanto, outra vez Fletcher se saiu vencedor, refutando, nas palavras de Lelièvre, "com lógica incontestável e fervor eloquente", o determinismo calvinista. Foi a vez então de Toplady e Roland Hill juntarem forças para tentar rebater Fletcher, mas ambos também seriam derrotados pela pena do eloquente teólogo arminiano. Frustrado, Toplady volta a atacar Wesley, que só assistia aos embates, mas é Thomas Oliver que o rebate, já que Wesley preferiu mais uma vez não responder. A pena de Wesley só voltou a tocar no tema quando a pena dos irmãos Hill se voltou contra ele. Na ocasião, Wesley justificaria a volta ao embate dizendo que os escritos de Fletcher o haviam convencido de que fora "demasiadamente bondoso com os pregadores da reprovação". Fletcher, enquanto isso, venceria outro oponente calvinista: John Berridge (1716-1793), vigário de Everton.

Quando, enfim, esses embates terminaram em 1776, o arminianismo ergueu-se vitorioso. Os metodistas calvinistas da Inglaterra, que já eram minoritários, perderam seguidores e resolveram sair do movimento wesleyano. Alguns – a minoria – retornaram à Igreja da Inglaterra ou se tornaram igrejas independentes; outros – a maioria – ingressaram na Igreja Congregacional.

A Capela de Surrey, de Rowland Hill, se tornou uma igreja congregacional

(hoje ela está no distrito de Lambeth, em Londres, com o nome de Igreja de Cristo, e ainda congregacional). A maioria das igrejas de Lady Huntingdon se tornaram congregacionais e o pouco que restou delas ou entrou para a Igreja Livre da Inglaterra ou persiste até hoje como uma denominação independente que leva o nome dela. O Tabernáculo de Whitefield em Moorfields, Londres, construído pelo próprio Whitefield e onde foi feita a cerimônia fúnebre pelo passamento para a eternidade de Augusto Toplady, tornou-se congregacional.

Já os metodistas calvinistas galeses – que não participaram desse debate com Wesley e Fletcher, mas apenas do primeiro debate sobre calvinismo e arminianismo dentro do metodismo, ocorrido quando Whitefield ainda era vivo – se tornariam presbiterianos. Com um detalhe: a igreja galesa, na verdade, nunca foi fortemente ligada ao movimento metodista, mas apenas fraternalmente. Desde o começo, sempre tiveram independência, posto que a obra em Gales começou à parte do metodismo, mais precisamente três anos antes de John Wesley dar os primeiros passos para criar o movimento metodista. Ela surgiu totalmente independente deste, tendo se unido ao movimento metodista fraternalmente somente depois que Whitefield, em visita a Gales, conheceu Howell Harris.

Os efeitos posteriores desse debate no mundo protestante

Os efeitos desse debate ultrapassaram a Inglaterra, sendo sentidos também no meio evangélico mundial nos anos seguintes, levando simplesmente o arminianismo a se tornar majoritário no meio evangélico.

O historiador Robert Southey destaca sobretudo os escritos de Fletcher como o catalisador da ascensão arminiana: “O floreio de sua linguagem e sua unção sagrada revelavam a sua origem francesa; mas seu raciocínio era agudo e claro, e o espírito dos seus escritos era formoso, sendo realmente mestre no assunto e em tudo que nele estava compreendido”. Lelièvre declara que “a

originalidade de Fletcher nessa controvérsia calvinista lhe granjeou um lugar de muita distinção". Já o pastor, teólogo e historiador Richard Watson frisa a repercussão extraordinária dessa discussão para o evangelicalismo mundial: "Essa controvérsia produziu importantes resultados. Mostrou aos calvinistas piedosos e moderados com quanta facilidade podiam compartilhar com o arminianismo as mais ricas verdades evangélicas; e produziu, por seu exemplo destemido e corajoso das consequências lógicas derivadas da doutrina dos decretos, muito maior moderação naqueles que ainda a admitem, dando origem a algumas das modificações mais moderadas do Calvinismo no período seguinte, efeitos esses que perduram até hoje". Lelièvre conclui: "Quando a pólvora do combate dissipou-se, descobriu-se que a predestinação [calvinista] ficara mortalmente ferida e, em seu lugar, levantara-se vigorosamente o arminianismo, que fora excomungado pelo Sínodo de Dort. Mas, ao passo que na Holanda esse sistema teológico se desviara pouco a pouco [...], na Inglaterra encaminhava-se até a preservação da doutrina da graça".[7]

No século 18, o arminianismo tornou-se maioria na Inglaterra e já começava a ameaçar a hegemonia calvinista nos Estados Unidos. Ainda no início do século 18, como já foi dito, a Igreja Anglicana já não era mais majoritariamente calvinista, mas arminiana; e no final do século 18, devido ao crescimento e à influência do metodismo, o arminianismo já era majoritário entre todos os evangélicos ingleses. Na América do Norte, no século 19, o Segundo Grande Despertamento, que influenciou o fim da escravatura naquele país, foi majoritariamente arminiano, em contraste com o Primeiro Grande Despertamento no século 18, majoritariamente calvinista.

Outro fator que alavancou ainda mais o arminianismo nos séculos seguintes foi o advento do Movimento Pentecostal Moderno, que, devido a suas raízes metodistas via Movimento da Santidade, sempre foi, em sua esmagadora maioria, arminiano. Os pentecostais são o maior grupo evangélico do mundo

e o que mais cresce, o que garante que o arminianismo permanecerá por muito tempo como a principal corrente protestante.

Como costumam dizer alguns historiadores, “depois de Wesley, todos nos tornamos arminianos”. Aliás, já dizia Wesley em 1778, na primeira edição do periódico oficial do metodismo, *The Arminian Magazine*, por ele fundado e editado: “Seja lá qual tem sido o caso no passado, pouquíssimas pessoas adotam hoje os decretos calvinistas, mesmo na Holanda. E em Genebra, eles são universalmente rejeitados com a mais extrema aversão. O caso é o mesmo na Inglaterra”. Em 1805, essa grande revista do líder do metodismo mudaria de nome para um título homônimo: *The Methodist Magazine*.[8]

Como o avanço do arminianismo afetou a própria doutrina calvinista

Um detalhe muito importante a ser frisado é que o avanço do arminianismo durante a história do protestantismo afetou a própria doutrina calvinista. Se o calvinismo nasceu supralapsariano no século 16, no século seguinte, com o Sínodo de Dort (1619) e a Confissão de Westminster (1647), ele se torna majoritariamente infralapsariano. Além disso, cresce, nesse mesmo período, o número de “calvinistas de 4 pontos”, defensores da Expiação Ilimitada.

Quando chega o século 18, a onda arminiana, capitaneada pelo movimento metodista, já é muito forte nas plagas norte-americanas, razão pela qual o grande teólogo calvinista Jonathan Edwards, em sua ginástica teológica e filosófica para sustentar a posição calvinista diante dos fortes argumentos arminianos, cria a tese do determinismo compatibilista, que foi rejeitada por muitos calvinistas em seus dias,[9] mas é adotada hoje por um grande número de teólogos calvinistas, como é o caso de R. C. Sproul. É uma interpretação da liberdade humana que, conquanto não seja a mesma dos calvinistas do século 17 ao elaborarem a Confissão de Westminster (e muito menos a de Calvino, Vermigli, Zanchi e Beza), não se choca frontalmente com o texto

dessa confissão (V, 2) e ainda dá a ela uma interpretação determinista ainda mais suave. Era o calvinismo mais uma vez se reinventando e suavizando sua posição radical original do século 16.

Em sua obra *A Liberdade da Vontade*, Edwards reconhece a influência sobre ele do pensamento do filósofo inglês John Locke, que, por sua vez, como veremos adiante neste capítulo, teve sua filosofia política totalmente inspirada no arminianismo. Nessa época, Edwards está lutando também contra a influência dos teólogos hereges socinianos, os quais são combatidos também pelos arminianos. Basta lembrar que o influente deísta e sociniano inglês John Taylor (1694-1761), o qual foi combatido intensamente por Edwards em sua obra *A Grande Doutrina do Pecado Original* por negar a doutrina do pecado original, foi combatido com igual vigor por John Wesley, que escreveu contra os ensinos de Taylor a obra *A Doutrina do Pecado Original, de Acordo com as Escrituras, a Razão e a Experiência*.

No início do século 19, já com a prevalência do arminianismo em solo americano, surge a "Teologia de New Haven", que tenta fazer, nos Estados Unidos, uma ponte entre o calvinismo mais suavizado do final do século 18 com Edwards e seus seguidores, e o arminianismo metodista e batista prevalecente no século 19. Jonathan Edwards Jr. e Timothy Dwight, respectivamente filho e neto de Edwards, e Nathaniel William Taylor foram os principais sistematizadores desse novo entendimento, que teve entre seus popularizadores especialmente pregadores congregacionais, como o avivalista Charles Finney. Alguns seguidores da Teologia de New Haven ainda mantiveram um calvinismo de dois pontos, sustentando apenas a depravação total e a perseverança dos santos calvinista; mas, a maioria parece ter seguido a linha de Finney, tornando-se contraditoriamente "semipelagianos calvinistas de um só ponto", posto que negavam a depravação total do ser humano, defendiam a Expiação Ilimitada, a resistibilidade da graça e a eleição condicional, mas também defendiam a

perseverança dos santos calvinista.

No século 19, os batistas norte-americanos, que um século antes eram em sua maioria calvinistas, se tornariam quase que totalmente arminianos, sendo alguns arminianos de 5 pontos e outros, de 4 pontos (sustentando apenas a perseverança dos santos calvinista). Alguns desses batistas arminianos de 4 pontos costumam chamar-se, às vezes, de “calvinistas moderados”, como é o caso do teólogo batista Norman Geisler, uma vez que, além de defenderem a depravação total (defendida tanto por calvinistas como por arminianos) e a perseverança dos santos calvinista, também sustentam que a Expiação Ilimitada foi defendida por muitos calvinistas históricos, dentre eles o próprio Calvino, que a teria esposado em alguns trechos de seus últimos escritos.[10] Logo, alguns destes arminianos de 4 pontos preferem se ver como “calvinistas de 3 pontos” – daí a autodesignação “calvinistas moderados”, que creio que tanto calvinistas quanto arminianos consideram um tanto forçada.

Finalmente, outra mudança sutil no calvinismo tradicional como reação ao avanço do arminianismo se deu no início do século 20: a chamada Doutrina da Graça Comum, elaborada pelo calvinista holandês Abraham Kuyper e melhor desenvolvida pelo teólogo calvinista norte-americano Louis Berkhof. Seu filhote é a Doutrina da Graça Comum da Oferta do Evangelho. Historicamente, as discussões teológicas que levariam a essa nova doutrina calvinista remontam ao século 17, com o amiraldismo; e ao século 18, com a chamada “Controvérsia sobre a Essência” (*Marrow Controversy*), quando 12 pastores e teólogos calvinistas escoceses protestaram contra a condenação, efetuada pela Assembleia Geral das Igreja das Escócia em 1720, da obra *The Marrow of Modern Divinity* (“A Essência da Teologia Moderna”), do teólogo calvinista Edward Fisher, já falecido nessa época (Sua obra havia sido publicada originalmente em 1645). No século 19, quando da separação da Igreja Reformada na Holanda em 1834, muitos adotariam esse ensino; e via

influência internacional dos escritos de Kuyper promovendo o calvinismo para paladares modernos, ele chegaria aos Estados Unidos, sendo aperfeiçoado por Berkhof.[11]

Influência do arminianismo no desenvolvimento da Política e do Direito modernos no Ocidente

É enorme a influência positiva do arminianismo sobre o desenvolvimento do pensamento ocidental. Não apenas no campo religioso a influência do arminianismo é extremamente marcante. No campo da política e do direito, essa influência é igualmente forte. O arminianismo, por exemplo, era a crença do filósofo, jurista e poeta holandês Hugo Grotius (1583-1645), fundador do Direito Internacional. A obra *De Jure Belli ac Pacis* ("Do Direito da Guerra e da Paz"), uma das principais de sua lavra, foi decisiva para o desenvolvimento das noções de Direito Natural e de guerra justa no Ocidente. E os escritos de Grotius ainda influenciaram diretamente o filósofo inglês John Locke (1632-1704) na elaboração dos seus dois célebres volumes intitulados *Tratado sobre o Governo Civil*. É de Locke também a célebre *Carta sobre a Tolerância*, a primeira grande defesa das liberdades individuais, de crença, pensamento e expressão no Ocidente.

O historiador galês J. W. Gough (1900-1976), um dos maiores especialistas em Locke em todos os tempos, em sua célebre introdução à edição especial, publicada pela Universidade de Oxford, contendo as duas principais obras de Locke – *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* e *Carta sobre a Tolerância* –, ressalta que, desde sua juventude em Cambridge, Locke já demonstrava "maior afinidade com o arminianismo".[12] John Dunn, professor emérito de Ciência Política da Universidade de Cambridge, e o historiador Edgar José Jorge Filho lembram que Locke, em sua obra *A Razoabilidade do Cristianismo*, não só defendia uma "interpretação arminiana da doutrina da vocação" como "protestava contra o rígido determinismo da doutrina

calvinista da predestinação". Locke simplesmente "não aceitava a doutrina calvinista da predestinação", considerando-a "moralmente revoltante e teoricamente incoerente".[13]

Gerald Mcculloh e Diego Lucci, professor de História e Filosofia da Universidade Americana na Bulgária, evoca que Locke não apenas "foi seguidor da tradição teológica arminiana" como "também foi amigo do mais importante teólogo arminiano [de sua época], Jean Le Clerc, e de outro famoso pensador arminiano, Phillip van Limborch".[14] Um dos mais famosos e importantes escritos de Locke, *Carta sobre a Tolerância*, foi dedicada justamente a seu amigo Phillip van Limborch, que foi discípulo do teólogo arminiano Simão Episcópio, que, por sua vez, foi discípulo e sucessor de Armínio na Holanda.

John Locke "fazia parte do círculo íntimo de muitos pensadores centrais dos remonstrantes [como eram chamados os arminianos holandeses]. Em troca de cartas privadas, o teólogo arminiano Phillip von Limborch afirma repetidamente que a visão teológica moral de Locke era muito próxima da do líder remonstrante [Simão] Episcópio, e Locke declara que incluíra em suas leituras [para desenvolver sua visão teológica moral] as obras teológicas tanto de Episcópio quanto de Limborch. Em sua obra *Eloge*, que foi de central importância para o início do pensamento iluminista, Le Clerc enfatiza quão impressionado Locke estava com a teologia remonstrante e sugere que suas publicações [políticas] se constituem uma aplicação da mesma (p. XLIX). Le Clerc apresenta Locke como um campeão da construção de uma filosofia [política] baseada nas visões teológicas arminianas".[15]

Outro detalhe é que o contato intelectual entre "os arminianos holandeses e os platonistas ingleses" era tão intenso que "as tradições arminiana e platonista se tornaram tão inextricavelmente associadas a ponto de exercerem influência sobre o pensamento europeu".[16]

A influência arminiana sobre a liberdade religiosa

George Mcculloh e Douglas Nobbs ressaltam como o arminianismo exerceu forte influência sobre a formação da liberdade religiosa no Ocidente. Eles afirmam que conquanto "a causa da liberdade religiosa deva muito, inegavelmente, aos Independentes" na Inglaterra, a verdade é que estes foram "diretamente influenciados pelos princípios remonstrantes". Basta lembrar do clérigo independente calvinista Philip Nye, coautor da obra *Apologetical Narration*, que pedia tolerância às congregações calvinistas fora de uma igreja presbiteriana proposta, apresentando esse texto ao parlamento inglês em 3 de janeiro de 1644 para evitar que seus pontos de vista fossem debatidos na Assembleia de Westminster, onde os independentes teriam sido superados em número e muito provavelmente derrotados. Lembram Mcculloh e Nobbs que Nye "desenvolveu teorias intimamente relacionadas aos argumentos [sobre liberdade religiosa] de [Simão] Episcópio", sucessor de Armínio, que "valorizava a liberdade das seitas" na sociedade "como uma pérola moral de grande preço".[17]

O que ajudou a disseminar as visões arminianas de liberdade religiosa por todo o mundo foi o comércio holandês, que era intenso nesse período.[18] Nye, juntamente com Thomas Goodwin, outro independente, defenderia ainda a permissão para que os judeus retornassem à Inglaterra. Entretanto, lamentavelmente, boatos antissemitas e a antipatia pública em geral tornariam essa proposta politicamente inviável.

No início do século 17, no final de sua vida, Armínio defenderia que a Igreja Holandesa aderisse a uma compreensão da confissão de fé que se assemelharia muito ao que chamamos hoje de "espinha dorsal" da fé cristã, aceita por todas as denominações protestantes. Segundo essa visão, seriam defendidos inflexivelmente apenas os pontos fundamentais da fé, não se fechando questão sobre os pontos doutrinários secundários, dando liberdade a cada igreja do país para entender de forma diferente esses pontos. Armínio chamava isso de "compreensão", pois é um "padrão" que "permite um nível

de latitude dentro da confissão reconhecida", concedendo "certa flexibilidade para grupos não conformistas".[19] O detalhe é que tal visão, com o avanço do arminianismo na Inglaterra no século 17 através dos chamados "platonistas de Cambridge" e com os latitudinários no século 18, acabou, na prática, sendo adotada pela Igreja da Inglaterra.[20]

Mas, não só isso. O arminianismo acabou desenvolvendo, via Simão Episcópio, discípulo de Armínio, os primeiros argumentos em defesa também da formação de igrejas independentes. Como aponta George Mcculloh, "após o Sínodo de Dort, a próxima fase no desenvolvimento do arminianismo foi a luta para assegurar esse tipo de liberdade de associação, a luta de uma minoria excluída da igreja territorial".[21] Não à toa, os Independentes da Inglaterra, mesmo não assumindo o fato, usarão, como já foi dito, exatamente todos os argumentos elaborados anteriormente por Episcópio em defesa da formação de igrejas independentes. Logo, a influência do arminianismo na Inglaterra é dupla: ela pode ser vista tanto no sistema de tolerância da igreja oficial inglesa adotado até hoje quanto na formação das igrejas independentes da Inglaterra. O batista calvinista Roger Williams (1603-1683), por exemplo, outro célebre defensor da tolerância religiosa e da separação entre Igreja e Estado, também "fez uso exatamente" dos argumentos elaborados décadas antes por Episcópio "para defender total liberdade religiosa".[22]

Episcópio defendeu que "a intolerância inflige um grande e insuportável fardo"; que "ela reprime a consciência, impede a reforma, promove a hipocrisia e até mesmo cria ocasião para sedição"; que "a religião não deve ser defendida através do assassinato, mas pela admoestação; não pela ferocidade, mas pela paciência; não pelo crime, mas pela fé"; ele "rejeitou a coerção na religião", enfatizando "o caráter voluntário da religião, a liberdade de consciência e a liberdade de investigação"; e ele "defendeu os direitos de liberdade de associação até mesmo para os hereges, prenunciando, de fato, o direito civil de tal liberdade de associação". Como acentua George Mcculloh,

“essas são as visões que muitos dos demais cristãos vieram a aceitar” muito tempo depois.[23]

Influência arminiana na consolidação da democracia norte-americana

Mas, o arminianismo exerceu uma forte influência não só na formação do pensamento político que marcaria o desenvolvimento da democracia moderna, mas também na própria consolidação da democracia mais antiga do mundo: os Estados Unidos. Como dirá o filósofo norte-americano Alfred North Whitehead, “Wesley voltou as energias do Reino Unido e da América do Norte para novas direções”. Aliás, tal conexão é facilmente compreensível. Nas palavras do teólogo norte-americano Ben Witherington, professor do Seminário Teológico de Asbury (EUA), “o metodismo reflete mais o caráter democrático americano e a cultura de inspiração libertária [dos EUA] do que o calvinismo”.[24]

O historiador e teólogo Richard Kyle declara que “o calvinismo ortodoxo”, que marcou o início dos Estados Unidos, “correu contra os impulsos otimistas, democráticos e individualistas da América do século 19”, pois “oferecia salvação a poucos, enquanto o arminianismo oferecia a todos”. Além do mais, “o calvinismo”, frisa ele, “tinha um tom aristocrático, enquanto o arminianismo era mais democrático”. Logo, “o calvinismo não poderia permanecer em sua forma original”, por isso “Finney e outros avivalistas [de origem calvinista] levariam sua rejeição do calvinismo muito além. Com pouca sutileza, Finney afirmou o papel da escolha humana na salvação e no comportamento”.[25]

Kyle lembra ainda que “embora não necessariamente originárias da América, a maioria das tendências teológicas” que caracterizaram o clima cultural dos Estados Unidos nos séculos 18 e 19, tais como “arminianismo, perfeccionismo, pós-milenismo e a tradição do senso comum”, foram

“nutridas pela cultura da nova nação”. Ressalta ele também que “o arminianismo evoluiu gradualmente na América”, com destaque para o crescimento “dos metodistas”; e que se o “Primeiro Grande Despertamento”, ocorrido no século 18, “abraçou a predestinação [calvinista]”, por outro lado ele “pôs em movimento forças que acabariam subvertendo-a”, de maneira que, “no Segundo Grande Despertamento, essa doutrina tinha ou sido diluída ou repudiada”, com “a maioria dos evangelistas ou sustentando um calvinismo arminianizado – isto é, um calvinismo tão modificado que mais parecia arminianismo – ou rejeitando a predestinação” calvinista totalmente. Enquanto abraçava-se “fervorosamente o reavivalismo”, também se fortalecia “a democracia e o livre mercado”, posto que “a teologia arminiana dos metodistas, com seu foco na escolha humana, teve na América democrática” seu grande “lar”.[26]

Por sua vez, o inverso também é verdadeiro: além de fomentar uma nova cultura nos EUA, os “metodistas e os batistas [arminianos]” também “se beneficiaram das tendências democráticas e populistas” que estavam se alastrando no país mais do que as demais denominações naquele período. Até o ano 1800, os congregacionais, presbiterianos e episcopais ainda eram maioria nos EUA; porém, em 1850, os metodistas e batistas seriam a nova maioria. Além do mais, como frisa Richard Kyle, mesmo que no século 18 o calvinismo ainda fosse “a religião dominante e consenso cultural” nos EUA, nessa época já se podia sentir que ele “não conseguiria se casar efetivamente com o vasto número de mudanças democráticas, sociais e econômicas” que sopravam no país, razão pela qual o calvinismo nos EUA “enfraqueceu muito rápido após o ano 1800”.[27]

É verdade que “o calvinismo não desapareceu de cena”, mas “tornou-se uma pequena minoria”, sendo hoje “parte de uma comunidade evangélica dominada por arminianos”. Outro detalhe é que, como destacam alguns historiadores, “o arminianismo”, no sentido em que “entendemos democracia

no senso tocquevilliano, como igualitarismo nas interações sociais e nas normas culturais", tem sido "uma ideologia democratizante por excelência". Mais do que isso: como frisam alguns eruditos, "a arminianização do protestantismo americano, e especialmente do evangelicalismo americano, é um importante capítulo na história do protestantismo conservador e, de forma mais geral, do conservadorismo americano", inclusive "pavimentando o caminho para a corrente aliança dos evangélicos conservadores com o *laissez-faire* do liberalismo econômico e do antiestatismo libertariano".[28]

Os arminianos e a Escola Dominical

A Escola Dominical, uma das grandes marcas do evangelicalismo mundial moderno, foi criada na Inglaterra em 1780 pelo anglicano arminiano leigo e jornalista Robert Raikes, de Gloucester. Entretanto, a disseminação e promoção da ideia de Raikes, popularizando-a em toda a Inglaterra e nos Estados Unidos, se deve aos metodistas, capitaneados por seu líder John Wesley. Não só isso, historiadores frisam que "a organização das classes" de Escola Dominical feita pelo metodistas e "suas conferências anuais" de Escola Dominical "foram o segredo do sucesso" da ED.[29] Se Raikes teve a excelente ideia, os metodistas a melhoraram e popularizaram pelo mundo.

Na edição de janeiro de 1785 do periódico oficial das igrejas metodistas na Inglaterra, *The Arminian Magazine*, John Wesley publicou um artigo intitulado "Um relato sobre as Escolas de Caridade de Domingo, iniciadas em várias partes da Inglaterra", divulgando o trabalho de Escola Dominical encetado por Raikes.[30] Desde então, Wesley promoveu até o final da vida, e seus seguidores após ele, as Escolas Dominicais, a começar entre as próprias congregações metodistas na Inglaterra e nos Estados Unidos, até que outras denominações copiaram seu exemplo.

Como resultado do esforço dos metodistas para popularizar a Escola Dominical, se em 1784 havia 2,3 mil crianças nas Escolas Dominicais na

Inglaterra, em 1795 só os metodistas tinham 94 mil alunos; em 1805, eles teriam mais de 200 mil inscritos; e em 1820, 480 mil, ou seja, quase meio milhão, só em solo inglês, sem contar as milhares de outras crianças em outros países. Como informa o historiador Thomas Walter Laqueur, através dos metodistas, as Escolas Dominicais se tornaram "tanto um fenômeno social quanto um fenômeno religioso e educacional", e era dotada de "uma visão da infância" que era "nova, mais humana, mais tolerante e, de fato, mais otimista".[31]

Entre os grandes entusiastas da Escola Dominical estão a anglicana Hannah More (1745-1833), que de tão ligada aos metodistas foi considerada por muitos como sendo um deles; e o célebre evangelista norte-americano Dwight Lyman Moody (1837-1899), que foi um dos grandes propagadores da Escola Dominical nos Estados Unidos.

Missões, luta pelo fim da escravatura e um maior apelo à ação social

Os cristãos arminianos saíram à frente no fervor e ações missionárias ainda no século 17 e na luta pelo fim da escravatura no século 18, sendo seguidos posteriormente pelos cristãos das demais correntes. A luta contra a escravidão foi iniciada pelos Quakers e os metodistas, com destaque para John Wesley, que foi "o primeiro grande líder religioso contra a escravidão".[32]

Além do belo trabalho missionário dos sinergistas morávios[33] na Europa, na América e na África no século 17, vemos a evangelização dos índios norte-americanos como um dos grandes alvos do esforço dos colonos ingleses arminianos nos séculos 17 e 18. Alguns puritanos calvinistas no século 17 até criaram um projeto para formar uma "elite índia cristianizada", catequizando e oferecendo aula aos índios em Harvard, mas o projeto foi um fracasso. Apenas um único índio concluiu o curso: Caleb Cheesahahteaumuck, em 1665. Todos os outros índios – pouquíssimos, por sinal – que aderiram

inicialmente aos apelos dos puritanos, abandonaram o curso no decorrer dos anos, de maneira que este foi logo extinto e seu prédio até mesmo demolido em 1698. Esforços como o do reverendo John Eliot (1604-1690), de tentar traduzir o Novo Testamento para a língua indígena, foram “exceção, não a regra”, posto que “a ideia da predestinação e o ideal de empresa colaboraram para enfraquecer a mestiçagem e a catequese dos índios”.[34] Com o detalhe ainda de que o puritano Eliot só foi influenciado a trabalhar como missionário entre os índios norte-americanos após ler o tratado missiológico do teólogo flamengo sinergista evangélico Hadrianus Saravia (1532-1613), sobre o qual já falamos no capítulo 6 desta seção *História* (Ver mais sobre ele no capítulo 8 da seção *Teologia*).

Houve vários confrontos com os índios, os quais não eram favoráveis à presença dos colonos ingleses em boa parte do seu território. Um depoimento indígena dessa época traz o seguinte comentário sobre a invasão dos colonos: “Buscaram por todos os lados bons terrenos, e quando encontravam um, imediatamente e sem cerimônia se apossavam dele; nós estávamos atônitos, mas, ainda assim, permitimos que continuassem, achando que não valia a pena guerrear por um pouco de terra. Mas, quando chegaram a nossos terrenos favoritos, aqueles que estavam mais próximos das zonas de pesca, então aconteceram guerras sangrentas. Estaríamos contentes em compartilhar as terras uns com os outros, mas esses homens brancos nos invadiram tão rapidamente que perderíamos tudo se não os enfrentássemos. [...] Por fim, apossaram-se de todo o país que o Grande Espírito nos havia dado”.[35]

Excetuando um caso ou outro de grupos indígenas mais violentos e terminantemente contra a presença dos colonos de qualquer maneira, a beligerância contra os colonos se deu pelos motivos acima apresentados. Houve também muita agressividade por parte de alguns colonos, porém “nem todos tinham o mesmo grau de agressividade contra os índios”. No século 17, quando o metodismo ainda não existia, os grupos que “recusavam a violência

contra os índios e também a violência da compra de escravos negros" eram "os Quakers e os menonitas".[36]

Os Quakers e os menonitas eram sinergistas evangélicos. Os primeiros, inclusive, estavam bastante familiarizados com a teologia de Armínio. Basta lembrar que "uma das mais completas e eficazes defesas do quakerismo primitivo" é o tratado *Rústicos e Acadêmicos*, publicado em 1660 pelo bispo anglicano Samuel Fisher, onde, combatendo os ataques de John Owen, Richard Baxter, John Tombes e Thomas Danson contra o quakerismo em seu início, afirma que "esses quatro homens agem como um só homem suportando e resistindo a esta verdade que os Quakers testificam em relação ao amor geral e à graça de Deus em Cristo Jesus para toda a humanidade, ou seja, cada indivíduo", e acrescenta: "Diz John Owen que 'Eles são todos como Armínio nessa questão', Thomas Danson diz [que defendemos] 'pontos arminanos'; desse modo, eles pasmam as mentes dos homens, não sabendo que Armínio, embora dito e desprezado como herege por aquela teológica e dominadora denúncia dos teólogos de Dort, não era, de forma alguma, menos instruído e menos santo e honesto quanto eles mesmos".[37]

O historiador batista W. T. Whitley declarava que os Quakers, que haviam surgido com George Fox (1624-1691) em 1652, vieram "da classe dos batistas gerais", isto é, dos batistas arminianos, o que nos mostra de onde vinha o seu arminianismo. Incusive, Fox chamava muitos deles de "batistas fragmentados".[38] Mcculloh lembra que "os primeiros Quakers eram, em sua percepção, uníssonos pela paixão missionária", chegando a levar a mensagem do evangelho, ainda no século 17, a "turcos e pagãos", segundo depoimento do próprio Samuel Fisher.[39] A pregação da salvação em Cristo disponível para toda a humanidade "foi reavivada" no século 17 "no quakerismo e eclodiu em obra missionária".[40]

O sempre arminiano John Wesley seria missionário entre os índios norte-americanos no início do século 18, antes mesmo de passar pela sua

experiência do “coração aquecido”; e os metodistas enviariam os seus primeiros missionários aos índios norte-americanos, de forma sistemática e organizada, em 1769. As missões organizadas ao índios norte-americanos e outros povos não alcançados poderia ter começado bem antes, caso o bispo de Londres desse ouvidos ao pai de Wesley, o pastor Samuel Wesley, um arminiano convicto, que sugeriria em 1705 “uma estratégia para a conversão dos judeus, maometanos e pagãos”, com ele mesmo se voluntariando “para ir como missionário à Abissínia, Índia ou China por amor aos perdidos cuja língua ele se demonstrava disposto a aprender, assim como a ir a quaisquer colônias inglesas ou quaisquer igrejas indígenas existentes”. Infelizmente, seus planos e projetos foram ignorados.[41] Sua esposa, Susanna Wesley, outra arminiana convicta, tinha o mesmo espírito. Quando seu filho John manifestou o desejo de pregar entre os índios norte-americanos, disse: “Se eu tivesse 20 filhos, alegrar-me-ia, caso todos eles estivessem tão engajados, ainda que eu jamais voltasse a vê-los”.[42]

Não é à toa que um dos grandes motes de John Wesley seria “A minha paróquia é o mundo!”. O zelo por Missões foi uma das coisas que ele herdou de seus pais juntamente com o arminianismo.

Mesmo o envolvimento dos calvinistas com as missões modernas no século 19 foi inspirado, em grande parte, pelo fervor evangelístico dos arminianos. Escreve D. W. Bebbington que, “no início do século 19”, excetuando os metodistas, os quais eram 100% arminianos, “a maioria” dos demais evangélicos que se dedicaram a missões “estava satisfeita” em defender “uma posição intermediária que eles costumavam denominar de ‘calvinismo moderado’”.[43] Mesmo o clérigo Charles Simeon (1759-1836), um dos fundadores da Sociedade Missionária da Igreja em 1799 e da Sociedade de Londres para Promover o Cristianismo entre os Judeus, um conselheiro da Companhia de Capelães para a Índia, que é tido hoje por calvinistas como tendo sido um grande calvinista promotor de missões, na verdade se definia

como “calvinista moderado”, como alguém que é, “em alguns pontos, fortemente calvinista, mas em outros, fortemente arminiano”. Simeon dizia ainda que “calvinismo e arminianismo são igualmente verdadeiros, se aplicados corretamente; e igualmente falsos, se pressionados ao extremo”. Ele chegou a dizer também que “nunca concordaria com os calvinistas que a eleição e a rejeição não dizem respeito ao caráter do homem, nem com os arminianos, que afirmam que ambos são dependentes disso”.[44] Uma vez que sabemos que arminianos não ensinam isso, fica claro que o tal “semicalvinismo” ou “calvinismo moderado” de Simeon estava mais próximo do arminianismo do que propriamente do calvinismo.

Os primeiros movimentos de John Wesley direcionados aos negros começaram nos anos de 1750. Através de cartas, ele demonstra se preocupar muito com o estado espiritual dos negros e com sua evangelização e situação social. De 1755 a 1757, ele envia grande quantidade de livros aos escravos nos Estados Unidos. Em 1756, em suas *Notas Explanatórias Sobre o Novo Testamento*, o líder metodista demonstra seu “desgosto” com o estado de escravidão dos negros e “ataca os comerciantes de escravos”.[45] Wesley também registra nessa época sua evangelização direcionada aos escravos, a qual já estava tendo frutos, com a conversão de alguns deles a Cristo pela sua pregação.[46]

Desde os anos 1750, Wesley já se manifestava pública e claramente contra a escravidão, mas sua campanha nacional para acabar de vez com esse mal no Ocidente teve início nos anos de 1770. E essa campanha, com o tempo, foi só se intensificando. Simplesmente, “quanto mais avançava em idade, mais energicamente ele [Wesley] lutava contra a escravidão”.[47] Nos anos de 1773 e 1774, John e Charles Wesley ganharam para Jesus dois escravos e convenceram o senhor deles a libertá-los,[48] no que contaram com a ajuda do advogado William Murray, mais conhecido como Lord Mansfield, que em 1772, no “Julgamento do Caso de Somersett”, sustentou que a escravidão não

tinha base no direito comum e nunca tinha sido estabelecido pelo direito positivo na Inglaterra e, portanto, não era obrigatória perante a lei. Durante todos os anos de 1770, John e Charles Wesley se empenhariam pessoalmente na "libertação de vários escravos".[49]

Em 1775, Wesley enviou aos Estados Unidos uma mensagem intitulada *Uma Serena Mensagem a Nossas Colônias na América*, na qual "criticou a escravidão" nos EUA.[50] Em 1776, ele escreve *Uma Oportuna Mensagem à Parte Mais Séria dos Habitantes da Grã-Bretanha*, onde "tornou a castigar os britânicos pela escravidão".[51]

Em 1787, Wesley enviou o seu apoio e endosso à recém-formada Sociedade para Efetivação da Abolição do Comércio de Escravos.[52] Wesley pregou vários sermões contra a escravidão, dentre eles dois célebres sermões proferidos em Bristol em 5 de março de 1784 e 6 de março de 1788.[53] Em uma edição de 1790 de *The Arminian Magazine*, Wesley publicou o testemunho de conversão a Cristo e de alforria do escravo Samuel Paynter, sob o ministério do pregador metodista Nathaniel Gilbert.[54]

Literalmente, até o final de sua vida, Wesley lutou pelo fim da escravidão. Simplesmente, "as últimas cartas de Wesley escritas no seu leito de morte" foram para "encorajar" William Wilberforce, o célebre membro do parlamento britânico que lutou pelo fim da escravidão na Inglaterra, e que também era arminiano como Wesley.[55]

Outro ponto importante é que Wesley "continuadamente salientou a igualdade dos africanos em sua campanha abolicionista"; ele "sublinhou seu entendimento de que um fator que contribuía para o crescimento da escravidão era uma florescente percepção racista dos negros entre a maior parte da sociedade". Enquanto "alguns advogavam uma inferioridade física e espiritual dos africanos", o líder dos metodistas "continuamente enfatizava sua humanidade e dignidade", afirmando, inclusive, que "certamente o africano não é inferior ao europeu", e que "se ele o parece, é porque o

europeu o havia mantido em sua condição de inferioridade, privando-o de todas as oportunidades de melhorar tanto em conhecimento quanto em virtude".[56] Os registros históricos mostram que "os africanos foram membros regulares das sociedades metodistas na Inglaterra". E Wesley chegou até a usar as páginas do *The Arminian Magazine* para "mostrar casos de dons e talentos superiores dos africanos", como quando publicou, em 1781, "extratos do trabalho" da celebrada poetisa americana negra Phyllis Wheatley (1753-1784).[57]

Além da luta pelo fim da escravidão, que começou a ter seus primeiros frutos concretos no campo político no início do século 19 com Wilberforce, os metodistas "se tornaram críticos do Estado e separaram sua igreja dele; se tornaram politicamente ativos na promoção da legislação ou no impedimento dela; deram liderança ao movimento dos trabalhadores em sua luta por liberdade de associação e pela melhora da condição humana; lançaram suas energias nas associações não eclesiásticas preocupadas com filantropia e reforma social: reforma prisional, legislação de fábricas e coisas semelhantes". E "não menos significante nesses esforços era a Escola Dominical" e "o movimento missionário".[58]

Segundo o historiador H. R. Trevor-Roper, a tolerância social que marcou o sistema inglês no fim do século 17 em diante se deve, entre outras coisas, "à emergência do arminianismo", com sua mensagem de "livre-arbítrio", "tolerância religiosa" e de mais atividade para "o leigo da igreja".[59]

Como asseveram os historiadores J. G. A. Pocock, J. C. D. Clark, Hippolyte Taine, Elie Halévy, W. E. H. Lecky e Gertrude Himmelfarb, dentre tantos outros, não houve, durante o Iluminismo inglês, nenhuma revolução sangrenta como na França do século 18 justamente porque não havia um projeto de "desacreditar a religião, desestabilizar a igreja ou criar uma religião civil em seu lugar" entre os ingleses; e esse projeto inexistia porque "não havia igreja opressiva ou teologia dogmática contra a qual se rebelar

nem autoridade ou ideologia que incitasse a rebelião", mas, ao contrário, o que se via – além dos frutos da pacífica Revolução Gloriosa de 1689 e da tolerância religiosa adotada no final do século 17 – era "o Iluminismo na Inglaterra vicejando no interior da piedade", posto que havia "uma religião entusiasta" impactando a Inglaterra nesse período, chamada "metodismo".[60]

Tão forte é o impacto do wesleyanismo sobre o país que mesmo o racionalista W. E. H. Lecky chamará Wesley de "o maior dos líderes religiosos de seu século" por possuir "uma vasta e construtiva influência na esfera da religião prática maior do que qualquer um desde o século 16".[61] O historiador francês Elie Halévy irá além. Ele dirá que "o metodismo" foi "amplamente responsável" pelo "milagre da Inglaterra moderna", inclusive "poupando a Inglaterra da provação de uma revolução",[62] e frisará que, "diferentemente da doutrina calvinista da predestinação", a pregação metodista "tornava a salvação acessível a todos", e "esse credo era acompanhado por uma estrutura organizacional na qual a hierarquia e igualitarismo eram combinados em iguais proporções".[63]

Por todas essas razões, John Harold Plumb afirmará que Wesley foi "um homem, sob certos aspectos, comparável", em termos de importância histórica, "a Lutero, Lênin, Gandhi ou mesmo Napoleão", posto o seu poder para "tocar corações" e o seu "gênio para organização" ter feito do metodismo uma poderosa "força social para boas obras".[64] A. R. Humphreys não fará menos, afirmando que "há poucos ingleses maiores do que John Wesley, e resumir a sua conquista em um parágrafo é como tentar ver o mundo em um grão de areia e a eternidade em uma hora".[65]

O historiador Bernard Semmel sublinha que os metodistas "não eram zelotes, muito menos fanáticos, e acreditavam genuinamente na tolerância religiosa em relação a todas as seitas", e que "seu credo era derivado, em grande medida, do arminianismo, com suas doutrinas de livre-arbítrio, graça divina e salvação universal", e que Wesley empreendeu uma "verdadeira

liberdade de consciência que nenhuma outra seita religiosa, antiga ou moderna, havia empreendido".[66]

Sobre a ação social metodista, Gertrude Himmelfarb ressaltará que "enquanto os filósofos invocavam o senso moral como base para as afecções sociais, os pregadores metodistas davam efeitos práticos àquela ideia pelo anúncio de um evangelho de boas obras, engajando-se em uma gama de causas humanitárias e acolhendo os pobres em suas igrejas".[67] Wesley dizia: "O rico, o honrável, o grande, nós estamos completamente dispostos a deixá-los com vocês. [...] Apenas deixem-nos sozinhos entre os pobres".[68] Lembrando que os "pobres" para Wesley, como explica Himmelfarb, "não eram apenas os necessitados e respeitáveis, os mais prováveis candidatos à conversão. Ele fazia questão de procurar os que estavam à margem dos homens, os desamparados, os pecadores mais flagrantes, endurecidos e desesperados. Era um dos artigos de sua fé que ninguém estava excluído da salvação, ninguém era tão pobre ou tão ignorante ou tão incivilizado para que fosse incapaz de atingir o nível espiritual e moral que mereça o nome de cristão".[69]

Wesley tinha o hábito de acordar todos os dias às 4 horas da manhã para caminhar e para pregar seu primeiro sermão às 5 horas da manhã aos trabalhadores, antes de estes irem para o serviço. Ele pregou mais de 40 mil sermões em sua vida, numa média de 15 por semana, e a maioria deles ao ar livre, sob chuva ou frio.[70] Nos anos que se seguiram à crise econômica que a Inglaterra enfrentou em meados do século 18, os metodistas "tomaram a iniciativa na distribuição de alimentos, roupas e dinheiro aos necessitados; na visita aos doentes e aos prisioneiros nas cadeias; e na criação de fundos de empréstimos e de frentes de trabalho para os desempregados". Anos depois, ainda ajudariam "a estabelecer e apoiar empreitadas filantrópicas e instituições de todos os tipos: hospitais, dispensários, orfanatos, associações de amigos, escolas e bibliotecas", além de "também desempenharem um

papel proeminente no movimento pela abolição do comércio de escravos". As chamadas "escolas de caridade" ensinavam "a ler, escrever e fazer contas", bem como a "conhecer a Deus e a Jesus Cristo, a quem Ele enviou".[71]

Wesley dizia: "Coloque-se no lugar de cada pobre homem e trate com ele como você gostaria que Deus tratasse consigo".[72] Não por acaso, a maioria da membresia dos metodistas na Inglaterra era de pobres. Mais do que isso: as mulheres chegavam às vezes a representar dois terços de uma congregação. E o metodismo foi ainda "um poderoso estímulo à mobilidade social".[73]

Wesley chegou a escrever ao final de sua vida sobre a Inglaterra: "Enquanto a luxúria e a profanação aumentam de um lado, de outro a benevolência e a compaixão para com todos os tipos de miséria humana aumentaram de uma maneira não conhecida antes, desde as primeiras eras do mundo".[74] É o poder do evangelho. Aliás, Himmelfarb conta que, nos séculos 18 e 19, "a própria palavra 'filantropo' tornou-se [na Inglaterra] quase sinônimo de 'evangélico', e a filantropia era identificada com aquelas boas obras que agradavam o gosto dos evangélicos".[75]

Finalmente, é importante lembrar ainda que, nos Estados Unidos, "Quakers e metodistas foram membros ativos na reforma de prisões e hospícios, em variadas causas de caridade e, mais notavelmente, no movimento abolicionista".[76]

As atas da Conferência Metodista de 1780 nos Estados Unidos afirmavam que a escravidão "é contrária às leis de Deus, dos homens e da natureza, e agressiva à sociedade, contrária aos ditames da consciência e da pura religião".[77] E não se tratava só de palavras. Ainda no século 18, os pregadores metodistas não só libertaram seus escravos como "persuadiram muitos de seus paroquianos a fazerem o mesmo". Só em um condado conta-se que, nas últimas décadas do século 18, "os metodistas foram responsáveis por quase 750 alforrias".[78] Além disso, suas congregações eram também hospitaleiras para com os negros, como também o eram para os pobres". Em

1790, os negros representavam simplesmente 20% da membresia metodista nos Estados Unidos.[79]

O movimento pela abolição da escravatura nos EUA no século 19 veio na esteira do Segundo Grande Despertamento Evangélico, que teve como catalisadores pregadores metodistas e pregadores congregacionais "arminianizados", que pregavam fervorosamente em favor do fim da escravatura. Se o Primeiro Grande Despertamento, no século 18, foi calvinista, o Segundo Grande Despertamento, de efeitos mais impactantes sobre a sociedade norte-americana, foi arminiano. Como frutos desse despertamento surgiram a abolição da escravatura, a reforma do sistema prisional e até mesmo a campanha pelo sufrágio feminino.

O Movimento Pentecostal Moderno também é fruto dessa onda avivalista do século 19. O Movimento de Santidade surgiu dentro do Metodismo e o pentecostalismo moderno nos Estados Unidos surgiu principalmente dessas duas correntes arminianas: o Metodismo e o Movimento de Santidade. Não à toa, a maioria esmagadora dos pentecostais do mundo é arminiana. Inclusive, há até estudos que comparam os efeitos e ações sociais de movimentos pentecostais, como o Avivamento da Rua Azusa nos EUA e as Assembleias de Deus no Brasil, com o Avivamento Wesleyano do século 18 na Inglaterra. Nesse último caso, o brasileiro, há, por exemplo, uma tese de doutorado e um estudo do professor metodista Luís Wesley de Souza, intitulados *The Assemblies of God in Brazil: Lessons in Indigenization* (2003) e *Experience in Practical Theology: Brazilian Pentecostalism, Methodism, and Base Ecclesial Communities Compared* (2004).

Os trabalhos social, missionário e evangelístico das Assembleias de Deus brasileiras, por exemplo, podem ser contados, certamente, entre os mais importantes já desenvolvidos pelo evangelicalismo moderno em sua história.

Lista imensa

Além de todo esse legado arminiano e de todos os grandes nomes arminianos que mencionei neste capítulo, o que dizer do impacto e do legado positivos que outros grandes homens de Deus arminianos deixaram ou estão deixando na história da Igreja?

Já foi dito da influência positiva de Armínio, Simão Episcópio e John Wesley, por exemplo. Mas o que dizer ainda do legado de homens como Dwight Lyman Moody, Richard Watson, William Burt Pope, Adam Clarke, Alexander Campbell, R. A. Torrey, George McDonald, A. W. Tozer, William Joseph Seymour, Gunnar Vingren, Daniel Berg, Samuel Nyström, Eurico Bergstén, A. T. Robertson, C. S. Lewis, Billy Graham, Bernhard Johnson Jr, Stanley Horton, William Menzies, Gordon Fee, Myer Pearlman, Samuel Chadwick, David Wilkerson, Leonard Ravenhill, Oswald Chambers, G. Campbell Morgan, E. M. Bounds, Watchman Nee, Henry Clarence Thiessen, I. Howard Marshall, Lee Strobel, Ravi Zacharias, Alvin Plantinga, William Lane Craig, Antonio Gilberto, Enéas Tognini, David Pawson, Craig Keener, Grant Osborne, Justo L. Gonzáles e W. E. Vine?

A lista é imensa. Eu poderia citar aqui centenas de grandes nomes da história da Igreja de ontem e de hoje arminianos, só para ficar nos grandes nomes. A importância e o legado dos irmãos arminianos para a igreja e a sociedade são enormes. Portanto, louvemos a Deus pela vida destes grandes homens e servos de Deus arminianos.

Notas

(1) Para relembrar Zanchi, ver capítulo 6 desta seção “História”.

(2) LELIÈVRE, Mateo, *John Wesley – Sua Vida e Obra*, Editora Vida, 1997, pp. 251 e 260.

(3) LELIÈVRE, Ibid., p. 251.

(4) LELIÈVRE, Ibid., p. 250.

(5) LELIÈVRE, Ibid., pp. 250 e 251.

(6) LELIÈVRE, Ibid., pp. 256 e 257.

(7) LELIÈVRE, Ibid., p. 264.

(8) MCCULLOH, Geraldo O., *A Fé e a Liberdade do Homem: A Influência Teológica de Jacó Armínio*, 2015, Editora Reflexão, pp. 59 a 61.

(9) EDWARDS, Jonathan, *The Works of Jonathan Edwards*, 2007, Hendrickson Publishers, volume 1, pp. 3-93, especialmente p. 3; MULLER, R. A., *Jonathan Edwards and the Absence of Free Choice: a Parting of Ways in the Reformed Tradition*, in: *Jonathan Edwards Studies*, volume 1, número 1, 2001, pp. 3-22, especialmente p. 4; GUELZO, A. C., *From Calvinist Methaphysics to Republican Theory: Jonathan Edwards and James Dana on Freedom of the Will*, in: *Journal of the History of Ideas*, volume 56, número 3, 1995, pp. 399-418; e CASTELO, Paulo Afonso Nascimento, *Jonathan Edwards e o Livre-Arbítrio: Uma Breve Análise de seus Principais Conceitos e Controvérsias*, in: revista *Fides Reformata*, XVIII, número 2, 2013, pp. 72 e 73.

(10) Ver capítulo 7 da seção “História”, quando falo da mútua influência que vai acontecer entre Bullinger, Calvino e Vermigli ao final de suas vidas; e também o capítulo 6 da seção “Teologia” deste livro.

(11) Par amais detalhes, ver capítulo 8 da seção “Teologia” deste livro.

(12) LOCKE, John, *The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration*, 1946, Oxford University Press, introdução de J. W. Gough, pp. X e XXXVI.

(13) DUNN, John, *The Political Thought of John Locke*, 1982, Cambridge University Press, p. 223, nota 2; e FILHO, Edgar José Jorge, *Moral e História em John Locke*, 1992, Loyola, pp. 83 e 234.

(14) LUCCI, Diego, *Scripture and Deism: The Biblical Criticism of the Eighteenth-century British Deists*, 2008, Peter Lang AG, European Academic Publishers, p. 48; e MCCULLOH, Geraldo O., *A Fé e a Liberdade do Homem: A Influência Teológica de Jacó Armínio*, 2015, Editora Reflexão, p. 48.

(15) SAVONIUS-WROTH, S. J.; SCHUURMAN, Paul; e WALMSLEY, Jonathan, *The Continuum Companion to Locke*, 2010, Continuum International Publishing Group, p. 306.

(16) MCCULLOH, Ibid., pp. 48 e 49; e COLIE, Rosalie L., *Light and Enlightenment*, 1957, Cambridge University Press, p. 144.

(17) MCCULLOH, Ibid., p. 89.

(18) NOBBS, Douglas, *Theocracy and Toleration*, 1938, Cambridge University Press, pp. 103 e 105; MCCULLOH, Ibid., pp. 62 e 63.

(19) MCCULLOH, Ibid., p. 119.

(20) MCCULLOH, Ibid., pp. 119 e 120.

(21) MCCULLOH, Ibid., p. 120.

(22) MCCULLOH, Ibid., p. 122.

(23) MCCULLOH, Ibid., pp. 122 e 123.

(24) MCCULLOH, Ibid., p. 124; e WITHERINGTON, Ben, *The Problem with Evangelical Theology: Testing the Exegetical Foundations of Calvinism, Dispensationalism, and Wesleyanism*, 2005, Baylor University Press, p. 172.

(25) KYLE, Richard, *Evangelicalism: An Americanized Chirstianity*, 2009, Transaction Publishers, p. 40.

(26) KYLE, Ibid., pp. 38 e 39.

(27) KYLE, Ibid., p. 38.

(28) BRINT, Steven e SCHROEDEL, Jean Reith (editors), *Evangelicals and Democracy in America*, volume 1 (*Religion and Society*), 2009, Russel Sage Foundation, p. 87.

(29) SCHLOSSBERG, Herbert, *The Silent Revolution and the Making of Victorian England*, p. 44.

(30) WARDLE, Addie Grace, *History of the Sunday School Movement in the Methodist Episcopal Church*, 1918, The Methodist Book Concern, p. 17.

(31) SCHLOSSBERG, Ibid., p. 44; LAQUEUR, Thomas Walter, *Religion and Reséctability: Sunday Schools and Working-CLass Culture, 1780-1850*, 1976, New Haven, pp. XI, 9 e 35; e HIMMELFARB, Gertrude, *Os Caminhos para a Modernidade*, 2011, É Realizações, p. 182.

(32) PURDY, Sean; KARNAL, Leandro; FERNANDES, Luiz Estevam; e MORAIS, Marcus Vinícius, *História dos Estados Unidos; Das Origens ao Século XXI*, 2011, Editora Contexto, capítulo 3, seção “Indígenas”.

(33) Os morávios eram pietistas e estes “eram sinergistas quanto à Salvação, crendo que a cooperação do homem com a graça de Deus é necessária” (OLSON, Roger e WINN, Christian, *Reclaiming Pietism: Retrieving an Evangelical Tradition*, 2015, Eerdmans,

p. 95.

(34) PURDY, KARNAL, FERNANDES e MORIS, Ibid.

(35) PURDY, KARNAL, FERNANDES e MORIS, Ibid.

(36) PURDY, KARNAL, FERNANDES e MORIS, Ibid.

(37) MCCULLOH, Ibid., pp. 61 e 62.

(38) MCCULLOH, Ibid., p. 75.

(39) MCCULLOH, Ibid., p. 75.

(40) MCCULLOH, Ibid., p. 76.

(41) STOUGHTON, John, *History of Religion in England*, volume V, 1881, Hodder & Stoughton, p. 260; e MCCULLOH, Ibid., pp. 71 e 72.

(42) STOUGHTON, Ibid., p. 113.

(43) BEBBIGNTON, D. W., *Evangelicalism in Modern Britain – A History from the 1730s to the 1980s*, 1989, Unwin Hyman, republicado em 2005 pela Routledge e o Taylor & Francis Group, p. 17.

(44) Citações extraídas de WILLIAMS, Sthephen N., *The Election of Grace – A Riddle Without a Resolution?*, 2015, Eerdmans Publishing Company.

(45) SCHWARTZ, W. Andrew e BECHTOLD, John M. (editores), *Embracing the Past – Forging the Future: A New Generation of Wesleyan Theology*, p. 144.

(46) SCHWARTZ e BECHTOLD, Ibid., p. 146.

(47) SCHWARTZ e BECHTOLD, Ibid., p. 146.

(48) SCHWARTZ e BECHTOLD, Ibid., p. 148.

(49) SCHWARTZ e BECHTOLD, Ibid., p. 148.

(50) SCHWARTZ e BECHTOLD, Ibid., p. 148.

(51) SCHWARTZ e BECHTOLD, Ibid., p. 148.

(52) SCHWARTZ e BECHTOLD, Ibid., p. 148.

(53) SCHWARTZ e BECHTOLD, Ibid., p. 148.

(54) SCHWARTZ e BECHTOLD, Ibid., pp. 143 e 151.

(55) *The Arminian Magazine*, ano 1790, volume XIII, pp. 307 a 309; e SCHWARTZ e BECHTOLD, Ibid., p. 146. Sobre o posicionamento arminiano de Wilberforce, ler nota 83 do capítulo 8 da seção *Teologia*.

(56) SCHWARTZ e BECHTOLD, Ibid., p. 148; e HIMMELFARB, Ibid., p. 160.

(57) SCHWARTZ e BECHTOLD, Ibid., pp. 148 e 149.

(58) MCCULLOH, Ibid., p. 126.

(59) HIMMELFARB, Ibid., p. 71.

(60) HIMMELFARB, Ibid., pp. 72, 73, 152, 153 e 154.

(61) HIMMELFARB, Ibid., p. 152.

(62) HIMMELFARB, Ibid., pp. 152, 153 e 154.

(63) HIMMELFARB, Ibid., p. 153.

(64) PLUMB, J. H., *England in the Eighteenth Century*, 1950, Penguin Books, Londres, p. 190; e HIMMELFARB, Ibid., pp. 153 e 154.

(65) HUMPHREYS, A. R., *The Augustan World: Society, Thought, and Letteres in Eighteeenth-Century England*, 1963, Harper & Row, Nova York, p. 145; e HIMMELFARB, Ibid., p. 154.

(66) SEMMEL, Bernard, *The Methodist Revolution*, 1973, Basic Books, p. 88 a 90; e HIMMELFARB, Ibid., p. 156.

(67) HIMMELFARB, Ibid., p. 157.

(68) HIMMELFARB, Ibid., p. 157.

(69) HIMMELFARB, Ibid., p. 157.

(70) HIMMELFARB, Ibid., p. 159.

(71) HIMMELFARB, Ibid., p. 160 e p. 161.

(72) HIMMELFARB, Ibid., pp. 160.

(73) HIMMELFARB, Ibid., pp. 166 e 167.

(74) HIMMELFARB, Ibid., p. 180.

(75) HIMMELFARB, Ibid., pp. 186 e 187.

(76) HIMMELFARB, Ibid., p. 272.

(77) HIMMELFARB, Ibid., p. 275.

(78) HIMMELFARB, Ibid., pp. 275 e 276.

(79) HIMMELFARB, Ibid., p. 276.

TEOLOGIA

1

Pecado original

O ponto de partida para qualquer entendimento correto da mecânica da Salvação é a compreensão correta da doutrina bíblica do pecado original. Trata-se de uma doutrina que não é difícil de ser enunciada, pois seus pontos essenciais são claros à luz da Bíblia. O que são intrincados, às vezes, são os detalhes sobre como se dá exatamente a conexão entre todos os pontos dessa doutrina, de maneira que há até hoje divergências nesse sentido entre os defensores da doutrina bíblica do pecado original, os quais se dividem, basicamente, em seis correntes principais.

Neste capítulo, veremos o que ensinam cada uma dessas seis correntes. Entretanto, adiantamos que mais importante do que eleger qual ou quais as correntes mais corretas é entender os pressupostos dessa doutrina bíblica, os quais veremos inicialmente.

Entendendo a essência da doutrina bíblica do pecado original

Muitas são as passagens bíblicas que dão base para a doutrina do pecado original, mas os textos principais são Romanos 5.12-21, 1 Coríntios 15.21,22 e Efésios 2.1-3.

Entre os Pais da Igreja, a doutrina do pecado original foi manifestada lateralmente por Irineu de Lião (130-202), em sua obra *Contras as Heresias*

(III, 23, 2; e V, 16, 3), e esposada de forma mais clara, pela primeira vez, por Tertuliano (160-220), em suas obras *O Testemunho da Alma* (III, 2), *Contra Marcião* (V, 9, 5) e *Sobre a Alma* (40). Escreveu Tertuliano: "Há, além do mal que vem da alma pela intervenção dos espíritos malignos, um mal antecedente, e em algum sentido natural; o mal que surge de sua origem corrupta".[1]

Poucos anos depois de Tertuliano, Orígenes (185-254), já no final de sua vida, defendeu o mesmo conceito. Inicialmente, porém, influenciado pelo neoplatonismo, o teólogo alexandrino defenderia que a natureza pecaminosa do ser humano se devia às almas – que ele acreditava serem preexistentes – terem supostamente caído em pecado antes da sua entrada no mundo. Tal defesa se encontra em sua obra *Tratado dos Princípios*. Felizmente, o teólogo alexandrino voltaria atrás anos depois, passando a ensinar praticamente o mesmo que Tertuliano – a corrupção herdada de Adão –, como sugerem suas afirmações em *Comentário de Romanos*, V, 4 e 9, e *Homilia sobre Levítico 8*, III. Inclusive, Orígenes foi a primeira pessoa a usar o termo "pecado original", o que fez na referida passagem supracitada de seu *Comentário de Romanos*. Tertuliano, por sua vez, falava de "vício original" (*vitium originis*) para se referir à mesma coisa.

Após Orígenes, defenderam a doutrina do pecado original Cipriano de Cartago (200-258) em algumas de suas cartas; Metódio (250?-311), em sua obra *Banquete ou Sobre a Virgindade*, III, 6; Afraates, o Persa (260-345), em sua obra *Tratados*, 6.14, 7.1 e 23.3; Atanásio de Alexandria (296-373), em seu *Discurso contra os arianos*, I, 51; Paciano de Barcelona (310-391), em sua obra *Sermões sobre o Batismo*, II, 6; Dídimo, o Cego (313-398), em sua obra *Contra os Maniqueístas*, VIII; e Ambrósio de Milão (337-397), em suas obras *Explicação sobre o profeta Davi*, I, 11, 56; *Comentário ao Evangelho de Lucas*, 7, 234; e *Sobre os Mistérios*, XXXII. Mas foi somente por meio de Agostinho (354-430) que essa doutrina bíblica ganhou a sua primeira

sistematização.

Conquanto a doutrina do pecado original seja aceita pela maioria esmagadora das correntes cristãs do mundo, há nuances dela que, como já adiantado, têm experimentado abordagens diferentes entre os muitos grupos cristãos que esposam essa doutrina bíblica. Há pontos consensuais e não consensuais entre os seus defensores. Os pontos consensuais são, pelo menos, seis:

1) *A solidariedade da humanidade em Adão* – De alguma forma, toda a humanidade está unida em Adão, como se fosse uma única entidade (Rm 5.12-21;1Co 15.21,22).

2) *A pecaminosidade é universal* – A Bíblia assevera que, em decorrência do pecado de Adão, todos os seres humanos estão sob o pecado (Rm 5.12,19).

3) *Depravação total* – Em decorrência do pecado de Adão, herdamos uma imagem de Deus maculada, corrompida, e encontramo-nos espiritualmente mortos e sem capacidade alguma de vir a Deus por nós mesmos (Ef 2.1-3).

4) *Todos os seres humanos, sem exceção, são merecedores de castigo* (Rm 3.23; Ef 2.3).

5) *A terra foi amaldiçoada também pelo pecado de Adão* (Gn 3.17,18).

6) *Embora possuísse uma natureza humana completa, Cristo nasceu sem pecado* (Lc 1.35; 1Co 5.21; Hb 7.26).

Esses seis pontos são consenso porque estão claramente apresentados na Bíblia, de maneira que não há dúvidas quanto a eles. Como foi dito introdutoriamente, as divergências entre os grupos defensores da doutrina do pecado original surgem apenas na hora de conectar entre si essas seis verdades. É que, nessa tarefa, algumas dificuldades se apresentam de cara, fazendo surgir diferentes abordagens dessa doutrina. Essas dificuldades são

basicamente as seguintes:

1) Como se deu a transmissão da natureza corrupta de Adão para seus descendentes? De forma genética? Pela procriação? Ou com base em outro fundamento?
2) Uma vez que Jesus era filho de Maria, como Ele nasceu sem natureza pecaminosa? Poderia Jesus ser considerado um descendente completo e perfeito de Adão mesmo nascendo sem pecado?
3) A solidariedade da humanidade em Adão implica que a humanidade inteira participou do pecado de Adão, ou seja, que todos pecamos em Adão? Em que sentido exatamente ocorre essa solidariedade?
4) Se essa solidariedade implica a imputação do pecado de Adão a seus descendentes, o que às vezes parece implicar, como Deus pode permitir a transmissão do pecado e da culpa de Adão para seus descendentes e permanecer justo? Não seria isso injusto? O próprio Deus e sua Palavra não são contra os filhos serem punidos pelos pecados dos pais (Dt 24.16; Ez 18.20,21; Rm 14.12)?
5) Se todos os seres humanos, sem exceção, são herdeiros da natureza pecaminosa de Adão e, provavelmente, de sua culpa também, isso significa dizer que todas as crianças são dignas do fogo do inferno?

A tentativa de responder a essas questões, à luz do próprio texto bíblico, deu origem a seis correntes entre os proponentes da doutrina do pecado original. E, obviamente, ao me referir a "proponentes da doutrina do pecado original", não estou me referindo a pelagianos e semipelagianos, posto que os primeiros não crêem em pecado original e os segundos crêem apenas em uma versão atenuada do pecado original, geralmente chamada por eles de "pecado ancestral".

Os pelagianos, chocando-se frontalmente com as Escrituras, simplesmente

dizem que o pecado de Adão não trouxe consequências diretas aos seus descendentes, mas teria afetado só a ele mesmo, de maneira que cada ser humano que nasce hoje é como Adão antes da Queda, podendo ou não se corromper. Logo, para os pelagianos, a influência de Adão seria apenas por meio do seu mau exemplo, de maneira que seguir ou não a Deus estaria totalmente dentro da capacidade de todo ser humano. Isso se choca frontalmente com aquilo que a Bíblia ensina sobre o pecado.

Já os semipelagianos crêem que Adão transmitiu a sua natureza corrompida a todos os seus descendentes, fazendo com que se tornassem, por natureza, pecadores, mas que tal depravação seria parcial e não total, de maneira que alguns seres humanos poderiam, eventualmente, sem o auxílio inicial da graça de Deus, dar o primeiro passo para Deus, embora outros não consigam dar esse primeiro passo sem o auxílio divino. Os semipelagianos também crêem que todos os seres humanos são culpados como Adão, mas não porque Adão transmitiu aos seus descendentes a sua culpa original. Eles crêem que cada ser humano se torna culpado apenas quando começa a cometer seus próprios pecados individualmente, o que fatalmente acontecerá devido à natureza pecaminosa herdada do primeiro homem. Logo, a corrupção que herdamos de Adão é a razão de nossa culpa, mas não no sentido de culpa imputada, mas de pecados individuais cometidos em decorrência da natureza corrompida herdada de Adão.

Como se vê, o pelagianismo é um contrassenso total à luz da Bíblia e da própria experiência geral do ser humano, enquanto o semipelagianismo é apenas uma visão parcialmente equivocada. Ele é um erro doutrinário bastante popular, conquanto menos grave, razão pela qual mesmo o Agostinho velho, pai do monergismo rígido, considerava os semipelagianos não como hereges, mas como irmãos em Cristo precisando apenas de uma melhor compreensão acerca das verdades bíblicas.

Portanto, quando falamos de divergências de interpretações entre os

defensores do pecado original, não estão entre estes os pelagianos e os semipelagianos. E isso coloca de fora também os seguidores da chamada Teoria da Nova Escola ou Teologia de New Haven, desenvolvida no condado de New Haven, nos Estados Unidos, mais especificamente na Universidade de Yale, sob a liderança de Timothy Dwight (1752-1817) e Natanael Taylor (1786-1858). Esses teólogos e outros que os seguiram, decepcionados com a doutrina e a exegese calvinistas em uma época em que o arminianismo já despontava como principal corrente entre os evangélicos nos Estados Unidos, acabaram defendendo uma versão moderna do semipelagianismo.

Esclarecido isso, vejamos agora as seis correntes defensoras do pecado original e suas respectivas diferenças.

Teoria Realista

A primeira e mais antiga corrente entre os defensores da doutrina bíblica do pecado original é o Realismo, também chamado de Teoria da Liderança Natural, que ensina que todos estávamos seminalmente em Adão; logo, quando ele pecou, todos estávamos pecando nele, de maneira que, ao sermos gerados, herdamos naturalmente o seu pecado e também a sua culpa, pois ambos são igualmente nossos. Essa corrente tem como pai exatamente Agostinho, o primeiro teólogo sistematizador da doutrina bíblica do pecado original, apesar de ter sido Tertuliano o primeiro historicamente a propor a tese realista.

Tertuliano defendeu o que posteriormente seria chamado de Realismo porque ele ensinava o traducionismo – a crença de que a alma não é criada diretamente por Deus, mas procriada juntamente com o corpo na geração natural. Ou seja, os filhos receberiam de seus pais não apenas o seu corpo, mas as suas almas – daí se seguiria a transmissão do pecado de Adão. Não por acaso, os teólogos realistas são geralmente traducionistas. Entretanto, apesar da forte ligação da corrente realista com a teoria traducionista,

Agostinho não defendeu o Realismo por ser um adepto do traducionismo. Na verdade, ele oscilou a vida inteira entre o traducionismo e o criacionismo (a crença de que Deus é quem cria cada alma que nasce), conforme ele mesmo confessa em *Retratações*, I, 1, 1. O bispo de Hipona defendeu o Realismo porque fora, confessadamente, influenciado pelo neoplatonismo na elaboração de seu sistema teológico-filosófico. Inclusive, a tese realista recebe esse nome exatamente porque seu mais famoso proponente – Agostinho – se inspirou no Realismo platônico ao propô-la.

Em sua contraposição à heresia pelagiana, que ensinava que nossos pecados são apenas por imitação – com a influência de Adão sobre nós apenas na área do mau exemplo –, Agostinho resolveu argumentar de forma enfática a favor da verdade bíblica da transmissão do pecado de Adão fazendo uso do Realismo platônico, o qual via como uma forma lógica e convincente de explicar e assegurar essa transmissão. A ideia é que haveria uma unidade da natureza humana em Adão porque a humanidade formaria um todo exatamente como acontece com as ideias platônicas.

Segundo Platão, tudo que existe no mundo sensível – isto é, no mundo concreto em que vivemos – já preexistiria eternamente no mundo das ideias, sendo apenas uma reprodução direta de uma ideia original. Em outras palavras, aplicando esse princípio analogicamente ao primeiro ser humano, todos os seres humanos de todos os tempos teriam preexistido conjuntamente em Adão, de maneira que, quando Adão pecou, todos os seus descendentes, que já estavam nele desde sua formação, pecaram junto com ele. Esse ensino é chamado de "pecado pré-consciente". Nas palavras do próprio Agostinho, "todos pecaram, porque todos eram esse homem [Adão]".[2] Em sua obra *A Cidade de Deus*, o bispo de Hipona deixaria ainda mais clara sua posição sobre esse assunto.[3]

Ora, uma vez que, de acordo com essa visão, a solidariedade da humanidade em Adão significa que toda a humanidade participou do pecado de Adão, no

sentido de que todos estávamos em Adão pecando, conclui-se que cada pessoa não apenas nasce com uma natureza corrompida, mas também – e antes de tudo – nasce culpada, porque cada uma já nasce tendo pecado *em* Adão. Ou seja, no Realismo, a nossa culpa não decorre de nossa natureza corrompida, mas a nossa natureza corrompida decorre de nossa culpa. Ela é fruto do julgamento divino sobre Adão e nós, que estávamos nele. Somos corrompidos em nossa natureza porque já nascemos culpados. Possuímos inatamente a natureza pecaminosa de Adão, resultado do seu pecado, porque todos pecamos *em* Adão. A depravação decorre da imputação.

Portanto, em última análise, não é que há uma "transmissão de pecado" propriamente, mas, sim e literalmente, uma "participação total da raça humana naquele primeiro pecado".[4] Nas palavras do teólogo batista James Leo Garrett, no Realismo, "todo ser humano que nasce no mundo é uma individualização dessa natureza comum [em Adão] e, portanto, é culpado e pode ser castigado pelo pecado que foi cometido pela natureza humana comum em Adão".[5]

Alguns textos bíblicos usados pelos realistas para defenderem sua posição são Salmos 51.5 ("Em pecado me concebeu a minha mãe") e Hebreus 7.9,10, que afirma que Levi pagou dízimo a Melquisedeque por meio de Abraão, porque "estava no lombo de seu pai". Outro detalhe lembrado pelos defensores dessa posição é o fato de que o nome "Adão" significa "humanidade", o que, aliás, é frisado em Gênesis 5.2, onde o vocábulo "Adão" é usado claramente com esse significado literal.

E como fica, então, Jesus em sua encarnação? Como ser humano, Ele não estaria também em Adão na Queda? Como, então, Jesus nasceu sem pecado?

Agostinho tentou resolver isso da seguinte maneira: uma vez que a propagação do pecado e da condenação de Adão se dá através das várias individualizações dessa natureza já condenada e corrompida – isto é, através da descendência de Adão, que se manifesta em vários indivíduos pela

geração natural, que, por sua vez, se dá pelo ato sexual – o fato de Jesus ter nascido milagrosamente de uma virgem por obra e graça do Espírito Santo – isto é, sem ato sexual, sem a "semente" de um homem (Mt 1.18,20; Lc 1.35) – fez com que Ele não herdasse o pecado de Adão, mas apenas a sua natureza sem pecado.

Mas, isso não faria do ato sexual, em si, um pecado? E considerá-lo um pecado não seria incorrer em uma heresia que era ensinada pela vertente ascética do gnosticismo?

Diante desse possível questionamento, Agostinho dirá que o ato sexual só propaga a corrupção da natureza comum porque ele se dá em concupiscência, de maneira que o ato sexual em si não é pecaminoso, mas os desejos nele manifestados é que são pecaminosos, contaminando o ato.[6] Diz ele:

> De um lado, está aí o bem do casamento, do qual provêm os gloriosos frutos da fecundidade, da castidade e do sacramento; de outro lado, o mal, não do casamento em si, mas da concupiscência carnal, de que o próprio casamento se envergonha. Porém, dado que sem esse mal o casamento não teria como se realizar naquilo que tem de bom, ou seja, a procriação dos filhos, sempre que se quer concretizá-lo busca-se a intimidade, longe de todos, evitando-se até a presença dos filhos [...]. Assim, faculta-se ao casamento praticar o que lhe é permitido, mas sem deixar de esconder o que é inconveniente, pois do que é permitido nasce a natureza e do que é inconveniente [a concupiscência carnal] nasce o mal.[7]

Dessa forma, Jesus, por nascer de uma virgem, nasceu livre do pecado original. Ele herdou uma natureza humana de Maria, mas sem pecado, apenas porque nasceu sem que houvesse ato sexual. Ora, se tal argumento fosse realmente válido, um "bebê de proveta" e um ser humano gerado via clonagem reprodutiva nasceriam sem herdar o pecado de Adão porque não nasceriam via ato sexual, via concupiscência. Só que já conhecemos muitos casos de pessoas geradas artificialmente, em laboratório, e, pelo que consta, todas demonstraram ser seres humanos na mesma situação dos demais:

herdeiros do pecado de Adão. No caso da clonagem humana reprodutiva, é bem verdade que ainda não há nenhum caso concreto, apesar de esse tipo de clonagem ser tentada há décadas, mas é muito pouco provável que, uma vez conseguida (se é que seja possível mesmo), o ser humano fruto desse processo nasça sem herdar o pecado de Adão.

Bem, e quanto à possibilidade de salvação dos que morrem ainda infantes? As crianças já nasceriam todas sob culpa, já nasceriam condenadas? Segundo Agostinho, sim. Aliás, essa é a única conclusão possível e lógica de seu raciocínio. Inclusive, para reforçar mais esse ponto, o bispo de Hipona chegou até mesmo a flertar com a teoria de inspiração neoplatônica proposta por Orígenes, a qual dizia que "todas as almas teriam sido criadas, no início, em Adão", logo "estão todas marcadas por seu pecado, porque estavam nele", e "quando entram num corpo, elas injetam o pecado".[8] Agostinho, é bom enfatizar, não abraçou definitivamente essa tese de Orígenes, mas deixou-a claramente no ar como uma possibilidade que reforçava ainda mais a sua tese.

É justamente por causa de sua Teoria Realista do Pecado Original que o bispo de Hipona defendia o pedobatismo (batismo infantil). Ou, para ser mais correto: foi exatamente por causa de sua defesa do pedobatismo – uma prática questionada em seus dias pelos pelagianos, mas não só por eles – que Agostinho criou a Teoria Realista do Pecado Original. Seguindo principalmente os escritos de Cipriano de Cartago, o bispo de Hipona defendeu uma visão do pecado original que justificasse a prática, já bastante comum em seus dias, de batizar crianças. Ele visava, sobretudo, à dogmatização do pedobatismo. E seu intento deu frutos, porque essa dogmatização veio a acontecer ainda em seus dias, em um concílio presidido pelo próprio Agostinho – o Concílio de Mela, em 416.

O pedobatismo foi oficializado sob o argumento de que seria um mecanismo de salvação para os infantes. Agostinho afirmava que, sem a

aplicação do batismo, a criança que morresse iria direto para o inferno, embora ele mesmo tenha confessado, um ano antes do referido concílio, em uma carta datada de 415, que tinha dúvidas sobre isso. Mesmo assim, Agostinho resolveu sustentar até o fim essa sua posição absolutamente equivocada.[9]

O *Didaquê*, datado do início do segundo século d.C., não fala de pedobatismo e, ao estabelecer as qualificações para alguém ser batizado como cristão, claramente se refere ao batismo como sendo só para adultos. Simplesmente, não há nenhuma referência a pedobatismo entre os cristãos do primeiro e segundo séculos. Só no terceiro século a prática surge entre alguns cristãos, mas é condenada por Tertuliano, que escreveu uma obra sobre batismo (*De Baptismo*) em que se posiciona totalmente contra esse uso. No mesmo período, Cipriano de Cartago, em quem Agostinho vai se apoiar bastante para criar sua teoria, defenderá o batismo dos infantes. Orígenes, também do terceiro século, se dirá igualmente favorável, mas admitindo que o pedobatismo era, em seus dias, uma coisa que causava "frequentes questionamentos entre os irmãos".[10] Agostinho, usando de retórica e aproveitando o grande respeito e influência que exercia sobre os líderes da igreja em seus dias, acabou impondo seu posicionamento.

Poucos séculos depois, o igualmente neoplatônico João Escoto Erígena (815-877) reforçaria a Teoria Realista, afirmando, com base total no Realismo Platônico que inspirara o bispo de Hipona, que "a humanidade forma um todo, como as ideias platônicas"; que "todos os homens foram criados desde o primeiro instante"; que "todos preexistem em Adão e nele todos pecaram"; e que "a noção de natureza é [...] uma entidade da qual os indivíduos participam".[11]

Após Erígena, Anselmo (1033-1109), Abelardo (1079-1142) e, finalmente, Tomás de Aquino (1225-1274) aperfeiçoariam o Realismo, mantendo seus traços originais, mas enfatizando que nossa conexão com a corrupção de

Adão estaria não na concupiscência (que eles acreditavam, como Agostinho, que permeia o ato sexual), mas em uma transmissão natural da vontade do primeiro homem.

De acordo com Anselmo, “o pecado está na vontade e não na concupiscência; [pois] esta é [apenas] fraqueza da carne, consequência do pecado; não é, absolutamente, princípio do pecado”.[12] A corrupção e a culpa nos são passados, dizia ele, pela transmissão natural da volição corrompida de Adão. Ora, mas como explicar então a não-transmissão do pecado de Adão a Jesus, uma vez que essa transmissão não estaria vinculada à concupiscência que há no ato sexual, mas à vontade, transmitida pela geração natural? Bastaria ser gerado naturalmente, independente de pelo ato sexual ou não, para se herdar o pecado de Adão. Para responder a isso, Anselmo proporá ineditamente a tese da imaculada concepção de Maria, a qual seria combatida pelo seu coetâneo Bernardo de Claraval (1090-1153) e outros após ele.[13]

Abelardo, por sua vez, ainda nos dias de Anselmo e Bernardo, vai dizer também que “o pecado só pode estar na vontade”, porque “o pecado só existe quando voluntário e pessoal”;[14] entretanto, justamente por isso, ele concluirá e defenderá – ao contrário de Agostinho, Erígena, Anselmo e Bernardo – que haveria apenas “um estado herdado de degradação”, e não de culpa, de sorte que a noção de pecado não poderia ser aplicada às crianças.[15] No mais, Abelardo enfatizará o que Agostinho disse sobre o método de propagação: para ele, conquanto o pecado só possa estar na vontade, a propagação da corrupção se dá pela concupiscência que há no ato sexual.[16]

Enfim, será Tomás de Aquino o nome que dará um melhor encaminhamento a essas questões. Como adepto também do Realismo filosófico, mas de linha aristotélica (o chamado “Realismo Moderado”), ele sustentará, como Agostinho, que havia uma natureza comum em Adão. Nas palavras do próprio Aquino, “todos os homens que nascem de Adão podem

ser considerados como um só homem, enquanto têm em comum a mesma natureza do primeiro pai".[17] A diferença é que o mestre escolástico acrescentará, reverberando Anselmo, que houve uma "incorporação de toda a humanidade *na vontade* do patriarca da humanidade".[18] Nas palavras do teólogo católico Jean-Michel Maldamé, tanto para Aquino como para Agostinho, "todos os homens são um só corpo em Adão, patriarca da humanidade", só que, segundo Aquino e ao contrário do que dizia Agostinho, "o pecado original [...] está na vontade do ser humano, ratificando o legado adâmico".[19]

Um detalhe importante é que, ao corroborar Agostinho afirmando que a corrupção da natureza se transmite pelo ato sexual, Aquino acrescentará que o pecado original é transmitido apenas pelo pai, e nunca pela mãe, porque do homem dependeria a geração dos filhos, uma vez que é dele que vem a "semente", razão pela qual a Bíblia fala apenas do pecado de Adão ao falar da transmissão do pecado, e não do pecado de Adão e Eva. Aquino chega até a dizer que se Adão não pecasse, mas só Eva, os filhos do casal nasceriam sem pecado; e se o inverso acontecesse, os filhos deles nasceriam em pecado. Por fim, ele enfatizará também que o pecado original deve ser entendido mais como um estado de privação da justiça original do homem do que como um estado de corrupção,[20] algo que será contraditado por Lutero e todos os primeiros teólogos protestantes.

Depois de Aquino, o monge franciscano medieval Duns Scot (1266-1308) ainda proporia, como Anselmo, que Maria foi purificada do pecado original, garantindo completamente que Jesus herdasse tudo de Adão, menos a sua natureza pecaminosa. Dentro do cristianismo, só os católicos crêem nesse ensino da imaculada conceição de Maria, que, embora remonte teologicamente aos séculos 11 e 13 com Anselmo e Duns Scot, só foi aprovado oficialmente pela Igreja Católica no século 19.

O Realismo reinou soberano durante séculos entre os teólogos da

cristandade que defendiam a doutrina do pecado original. Do final da Antiguidade, passando por toda a Idade Média até o início da Era Moderna, o Realismo foi a posição praticamente unânime dentro do cristianismo ocidental, inclusive entre os primeiros protestantes.

Lutero defendia enfaticamente o Realismo, só não nos moldes de Aquino.[21] E João Calvino, diferentemente do que alguns teólogos calvinistas tentam fazer crer, foi também realista. Ele não foi um "protofederalista". Como arremata o teólogo calvinista Aaron Denlinger, em um artigo extenso e praticamente definitivo sobre o assunto, no qual recapitula e avalia todos os principais argumentos contra e a favor do suposto "protofederalismo" de Calvino, "nenhuma representação de Adão é imaginada por Calvino quando ele fala do pecado de Adão; [...] a doutrina da transmissão do pecado original de Calvino reflete perfeitamente o entendimento e ensino da tradição realista pré-Reforma".[22]

Mais recentemente, entre os teólogos protestantes, um destacado defensor do Realismo foi o teólogo presbiteriano norte-americano W. G. T. Shedd (1820-1894), que enfatizava a transmissão do pecado original pela transmissão da vontade. Ele afirmava que "por baixo da vontade das escolhas de todos os dias há a vontade profunda, a 'vontade propriamente dita', que determina a direção que a pessoa segue em última análise"; e que esta é que teria "pecado realmente em Adão".[23]

Em nossos dias, um célebre defensor do Realismo tem sido o teólogo batista calvinista Millard Erickson (1932-), que tem se diferenciado dentro dessa corrente por defender, dentro de uma visão realista, o contrário do que defendem Agostinho e o Realismo tradicional sobre o destino eterno dos que morrem ainda crianças. Erickson tem defendido a inocência de todos os infantes,[24] enquanto, geralmente, os realistas têm se dividido nessa questão em duas posições: ou apelam para uma doutrina sacramentalista para a salvação dos infantes, com os efeitos do pecado original sendo suspensos na

criança apenas pelo batismo infantil; ou adotam a linha calvinista majoritária, que, seguindo fielmente a seção 3 do capítulo X da Confissão de Westminster ("As crianças eleitas, que morrem na infância, são regeneradas e salvas por Cristo"), ensinam que só as crianças predestinadas é que vão para o céu ao morrerem, enquanto as não predestinadas irão para o inferno. Somente uma minoria dos calvinistas ensina que todos aqueles que morrem infantes são predestinados à vida eterna com Deus. Há também aqueles calvinistas que, seguindo o artigo XVII dos Cânones de Dort, acreditam que, "em virtude da aliança da graça, na qual estão incluídos com seus pais", somente os filhos dos crentes que morrem na infância são salvos. Lembrando que os calvinistas são, em quase sua totalidade, assim como a maioria dos protestantes, seguidores da Teoria Federalista, a qual veremos a seguir.

A posição do calvinista Erickson não é nova. Ela foi simplesmente a mesma de Jacó Armínio. O célebre teólogo holandês era adepto do Realismo, ensinando, como todos em sua época, que todos os seres humanos estavam seminalmente em Adão, pecando nele e, por isso, herdando tanto a corrupção da sua natureza como a sua culpa. Entretanto, Armínio acreditava também na possibilidade de Deus, por meio da obra de Cristo, pela Sua graça, operar a salvação de todos os infantes.[25] É preciso dizer, porém, que ele nunca asseverou a certeza da salvação de todos os infantes, mas apresentou-a apenas como uma possibilidade, como uma teoria da qual era simpático e que foi defendida de fato, e firmemente, pelo seu amigo Adrian Borrius.[26]

Infelizmente, é um erro comum entre alguns teólogos calvinistas atribuir a Armínio a defesa do que seria chamado posteriormente de Teoria da Depravação Apropriada Voluntariamente (TDAV), sobre a qual falarei mais adiante. Ora, nada mais equivocado. Augustus Hopkins Strong (1836-1921), por exemplo, em sua célebre *Teologia Sistemática*, está entre os tantos que cometem esse erro grosseiro.[27] São muitas as passagens nos escritos de Armínio onde ele deixa clara a sua posição realista.

Em sua Proposição XIV a Francis Junius, na sua tréplica à resposta deste a essa Proposição e também na tréplica à resposta de Junius à sua Proposição XXIV, Armínio sustenta que “todos foram criados em Adão, segundo a imagem e semelhança de Deus”; “todos pecaram em Adão e se tornaram culpados de transgressão”; “os homens pecaram em Adão e se tornaram participantes da sua transgressão”; “Aquela lei que Adão transgrediu foi promulgada para todos os que são descritos como tendo pecado nele”; “A lei que todos os homens transgrediram em Adão foi promulgada para todos os homens”; “todos os homens transgrediram em Adão a lei a respeito da árvore proibida”; e “Deus imputou a culpa do primeiro pecado a toda a posteridade de Adão, e não apenas ao próprio Adão e Eva, porque aqueles também pecaram em Adão”.[28]

Em seu VII Debate Público, “Sobre o Primeiro Pecado do Primeiro Homem”, Armínio assevera:

> A abrangência desse pecado [o pecado original] não é uma peculiaridade dos nossos primeiros pais, mas é comum a toda a raça humana e a toda a sua posteridade, que, na época em que esse foi cometido, estava em seus lombos e, desde então, tem descendido deles pelo modo natural da propagação, segundo a bênção primitiva. Pois em Adão ‘todos pecaram’ (Rm 5.12). Por isso, seja qual for o castigo que tenha recaído sobre os nossos primeiros pais, ele foi igualmente repassado e acompanha toda a posteridade deles. Dessa forma, todos os homens são ‘por natureza filhos da ira’ (Ef 2.3), são odiosos e estão sujeitos à condenação e à morte temporal e eterna. Eles também são desprovidos da justiça e da santidade originais (Rm 5.12,18,19). Com esses males eles permanecerão oprimidos para sempre, a menos que sejam libertos por Jesus Cristo, a quem seja a glória para todo sempre.[29]

Mais claro impossível. No mais, e para concluir esse ponto, é preciso frisar ainda que, apesar de Armínio e os primeiros arminianos terem sido – seguindo a tradição medieval que se estendeu até o início da Era Moderna – adeptos do Realismo, seus seguidores posteriores na Holanda (mais

precisamente, da segunda geração dos remonstrantes em diante) adotaram um posicionamento semipelagiano, como é o caso de Phillip van Limborch (1633-1712). Isto é, eles continuavam a crer em depravação herdada, mas parcial e sem imputação da culpa de Adão sobre seus descendentes. Mesmo assim, nesse mesmo período, encontramos na Inglaterra outros de seus seguidores, como o pastor Thomas Helwys (1550-1616), que foi um dos fundadores da denominação batista, seguindo fielmente o posicionamento do teólogo holandês. Enfatizava Helwys que "o apóstolo [Paulo] demonstrou em Romanos 5.12-21 que pelo pecado de Adão a culpa veio a todos para condenação. (...) Através de sua desobediência, todos os homens pecaram. O seu pecado foi imputado a todos e a morte veio a todos os homens".[30]

Teoria Federal

Chamada também de Teoria Representativa ou Teoria Federal, o Federalismo é a corrente majoritária dentro do protestantismo no que concerne à compreensão da transmissão do pecado original. Ela ganhou proeminência ainda na época do seu surgimento, na primeira metade do século 17.

Como os realistas, os federalistas defendem que a culpa não decorre da natureza pecaminosa do ser humano, mas esta é que decorre da culpa imputada a toda a humanidade pelo pecado de Adão. Ou seja, a depravação é efeito da imputação e não a sua causa. A única diferença é que os federalistas crêem que essa transmissão da culpa e da depravação não se dá porque todos os seres humanos estavam seminalmente em Adão, mas porque Adão era o cabeça da raça em um sentido federal, representavivo ou governamental. Deus havia entrado em aliança com Adão como o cabeça federal da raça humana, estabelecendo que se ele obedecesse, tanto ele como sua posteridade receberiam a vida eterna; porém, se Adão desobedecesse, a depravação e a morte seriam a pena sofrida por ele e toda a sua descendência. Ou seja, todas

as pessoas estavam sujeitas à aliança entre Adão e Deus, chamada de Aliança Adâmica ou Aliança das Obras, em contraste com a Aliança da Graça por meio de Cristo.

No Federalismo, “os descendentes de Adão não estão pessoalmente culpados até realmente pecarem, mas vivem em um estado de culpa e são passíveis do inferno por ter-lhes sido imputado – de conformidade com a aliança – o pecado de Adão”.[31] Geralmente, os defensores do federalismo não são traducionistas, mas criacionistas – isto é, a esmagadora maioria deles crê que Deus cria a alma de cada ser humano que vem ao mundo e, ao fazê-lo, justamente por imputar a culpa de Adão sobre todos os seus descendentes, cada ser humano vem ao mundo com uma natureza corrompida.

Segundo o Federalismo, Cristo, por ser o cabeça de uma nova aliança e de uma nova raça, foi isentado pelo Pai da culpa e da corrupção do pecado de Adão. Já em relação à morte dos infantes, os federalistas se dividem hoje entre aqueles, de linha calvinista, que defendem que só as crianças predestinadas à salvação irão ao céu se morrerem; e os que defendem – alguns arminianos e alguns poucos calvinistas – que, devido ao estado de inocência, os infantes são salvos ao morrerem.

Ao que tudo indica, os primeiros a conceberem, de forma ainda incipiente, o Federalismo como o conhecemos hoje foram os teólogos alemães Matthias Martinius (1572-1630) e Ludwig Crocius (1586-1655), professores do teólogo holandês Johannes Cocceius (1603-1669), que foi professor de Teologia da Universidade de Leiden e o primeiro sistematizador, de fato, dessa corrente, que até então tinha tido apenas vislumbres em escritos de quatro dos primeiros reformadores – Johannes Oecolampadius (1482-1531), Heinrich Bullinger (1504-1575), Zacharias Ursinus (1534-1583) e Caspar Olevianus (1536-1587). Esses são os “protofederalistas”.

Matthias Martinius e Ludwig Crocius foram professores na Universidade de Bremen, na Alemanha. Falamos bastante deles já neste livro.[32] Curiosamente,

esses dois professores alemães, considerados por alguns especialistas os pais do Federalismo – que é uma corrente predominante no calvinismo – eram teólogos considerados "arminianos enrustidos". Aliás, mesmo os teólogos protestantes que antes de Martinius e Crocius tiveram vislumbres do Federalismo (Johannes Oecolampadius, Heinrich Bullinger, Zacharias Ursinus e Caspar Olevianus) não eram calvinistas rígidos, posto que defensores – todos eles – da Expiação Ilimitada (Bullinger, inclusive, como já vimos, foi mais além, esposando uma posição arminiana).[33]

Foi com Martinius e Crocius que o teólogo holandês Johann Cocceius, que manteve-se fiel aos cinco pontos calvinistas, aprendeu o conceito da Teoria Federal,[34] o qual sistematizou e disseminou em sua principal obra, intitulada *Summa Doctrinae de Foedere et Testamento Dei* ("Sumário sobre a Doutrina Federal e do Testamento de Deus"), de 1648.

Inicialmente, a posição federalista sofreu certa resistência, até que o calvinista ítalo-francês Francis Turretin (1623-1687) passou a defender a posição federalista. Ele, que foi pastor em Leiden quando Cocceius era professor naquela cidade, foi opositor da crença na Expiação Ilimitada esposada pelos calvinistas amiraldistas de seus dias. Frisa James Leo Garrett que "Francis Turretin foi o fator importante que contribuiu para empurrar o calvinismo para o Federalismo".[35]

Muitos calvinistas temiam a Teoria Federal por acharem que a substituição do Pacto das Obras pelo Pacto da Graça poderia implicar a defesa de uma Expiação Ilimitada. Porém, uma vez que Josué de la Place (1596-1655), um defensor da Expiação Ilimitada, havia sido fortemente combatido por Turretin, que defendia a Teoria Federal, as poucas resistências ao Federalismo dentro do calvinismo rígido acabaram caindo por terra.

Nos Estados Unidos, a tradução da principal obra de Turretin – *Institutio Theologiae Elencticae* ("Compêndio de Teologia Apologética") – para o inglês e seu uso como um dos livros-base do curso de Teologia da

Universidade de Princeton desde a época em que Jonathan Edwards (1703-1758) era reitor daquela instituição fizeram com que o Federalismo também fosse dominante dentro do calvinismo norte-americano ainda no século 18. A obra de Turretin só seria substituída em Princeton mais de um século depois pela *Teologia Sistemática* de Charles Hodge (1797-1878).

Adotada igualmente de forma esmagadora pelos arminianos nos séculos 17 e 18, o Federalismo acabou se tornando a posição prevalecente até os dias de hoje dentro do protestantismo no que diz respeito à compreensão da doutrina do pecado original. Um exemplo de federalista clássico arminiano é o pastor e teólogo batista Thomas Grantham (1633-1692). Aliás, praticamente todos os batistas arminianos do século 17 eram federalistas clássicos.

Teoria da Imputação Mediada

A Teoria da Imputação Mediada ou Mediata trata-se de uma corrente minoritária entre os defensores da doutrina bíblica do pecado original. Essa corrente foi esposada pelo já mencionado teólogo Josué de la Place (1596-1655), professor de Teologia da Academia Protestante de Saumur, na França. La Place e mais outros dois professores daquela instituição, seus amigos e também calvinistas Moisés Amyraut (1596-1664) e Louis Cappel (1585-1658), discordavam do “Cânone de Dort”, defendendo uma versão moderada do calvinismo, onde a Expiação de Cristo não é limitada, mas universal, embora efetiva só para os eleitos (universalismo hipotético). Um famoso seguidor desse calvinismo moderado de Saumur foi o célebre pastor puritano inglês Richard Baxter (1615-1691). Essa posição sobre a expiação, devido a seu principal expoente ser Amyraut, passou a ser conhecida como Amiraldismo.

Esses três destacados professores de Saumur eram discípulos do teólogo escocês John Cameron (1579-1625), acusado de ser arminiano. Ele lecionara em Saumur durante alguns anos, tornando aquela instituição, por meio de

seus fiéis alunos, a que reuniu alguns dos eruditos protestantes mais capacitados e ilustres do século 17. Cameron, também contrário a algumas decisões do Sínodo de Dort, além de ser contrário à Expiação Limitada, ensinava um entendimento do livre-arbítrio humano bem próximo daquele defendido pelos arminianos.

Mas, voltemos a La Place. Ele foi mais conhecido por ter sido o principal proponente da chamada Teoria da Imputação Mediada, que ensina que Deus imputou a corrupção e a culpa aos descendentes de Adão, mas não como se eles tivessem estado em Adão ou estivessem representados nele. Essa imputação teria se dado por meios indiretos. Para La Place, a alma é criada diretamente por Deus pura, mas se torna culpada e corrupta tão logo se une ao corpo. Assim, o pecado de Adão é imputado aos seus descendentes mediatamente, e não imediatamente. Portanto, todos os homens nascem depravados e culpados por causa do pecado de Adão, mas essa pecaminosidade e culpa inatas derivam tão somente das leis naturais da propagação.

Essa é a teoria menos aceita de todas entre os defensores do pecado original, porque leva Deus a aplicar injustamente, sobre almas criadas originalmente puras, a culpa pelo pecado de Adão. Isso fere frontalmente o princípio divino exarado em Deuteronômio 24.16, Ezequiel 18.20,21 e Romanos 14.12, ao contrário das teorias Realista, Federal, Arminiana-Wesleyana, Integrada e da Depravação Apropriada Voluntariamente, que tentam explicar a transmissão da corrupção aos descendentes de Adão de uma forma a não ferir esse princípio.

Teoria Arminiana-Wesleyana ou Federalista Wesleyana

O arminiano John Wesley (1703-1791) foi um forte defensor da doutrina bíblica do pecado original, chamando-a de “fundamento de toda religião revelada” e asseverando que, sem ela, “o sistema cristão morre de

imediato”.[36] Em relação à forma de transmissão do pecado original, ele defendeu firmemente o federalismo como esposado, inclusive, pela Confissão de Westminster.[37] Suas notas sobre as passagens de Romanos 5.12 e 5.19 são explícitas quanto à defesa da Teoria Federal.[38]

Havia, porém, duas diferenças entre o federalismo wesleyano e o federalismo clássico, especialmente o de linha calvinista. Em primeiro lugar, para Wesley, devido à obra expiatória de Cristo, a culpa de Adão, que havia sido imputada sobre todos os seus descendentes, foi apagada (Rm 5.18), de maneira que as pessoas só são culpadas hoje pelos seus pecados pessoais; e em segundo lugar, também devido à obra expiatória de Cristo, Deus derrama universalmente, sobre cada ser humano que vem ao mundo, uma graça preveniente (sobre a qual trataremos em detalhes em outro capítulo), a qual possibilita que o ser humano, sob a ação do Espírito Santo, ao ouvir a pregação do Evangelho, possa ter seu livre-arbítrio despertado para decidir-se ou não para o Reino de Deus.

Essa posição é muito bem resumida e apresentada pelo grande teólogo nazareno Henry Orton Wiley (1877-1961). Ele começa sua exposição sobre esse ponto citando o teólogo metodista Thomas Osgood Summers (1812-1882), que ressalta como é tratada à luz da Bíblia a questão da imputação da culpa de Adão na teologia arminiana-wesleyana:

> Então, diz Dr. Summers: ‘Teólogos [metodistas] federalistas, desde o início até agora, a partir de [John] Fletcher [1729-1785] a [William Burt] Pope [1822-1903], têm derrubado esse ensinamento fundamental do calvinismo com a afirmação expressa das Escrituras que estabelece, em oposição ao mortificante primeiro Adão, o vivificante segundo Adão. Se um decreto de condenação foi emitido contra o pecado original, pecado este derivado irresponsavelmente do primeiro Adão, da mesma forma um decreto de justificação foi emitido a partir do mesmo tribunal, cujos benefícios são incondicionalmente concedidos através do segundo Adão. ‘Pois assim como por uma só ofensa veio o juízo sobre todos os homens para condenação, assim também por um só ato de justiça veio a graça sobre todos os homens para justificação de vida. Porque,

como pela desobediência de um só homem, muitos foram feitos pecadores, assim pela obediência de um muitos serão feitos justos' (Rm 5.18,19). A primeira parte de cada um destes dois versos é totalmente equilibrada e revertida pela segunda parte. Não tivesse sido prevista a intervenção do segundo Adão, universalmente fazendo e constituindo justos todos os que foram feitos e constituídos pecadores, a Adão nunca teria sido permitido propagar a sua espécie, e a raça humana teria sido cortada fora pela sua cabeça de pecado' (SUMMERS, *Syst. Th.*, II, p.39).[39]

Em seguida às palavras de Summers, Wiley arremata e sintetiza:

Assim, a verdadeira posição arminiana admite a pena completa do pecado, e consequentemente não minimiza a excessiva malignidade do pecado, e o faz sem suavizar os efeitos da obra expiatória de nosso Senhor Jesus Cristo. Ela faz isso não negando a força total da pena, como fazem os semipelagianos, mas ressaltando a suficiência da expiação e a consequente comunicação da graça preveniente a todos os homens através da liderança do último Adão.

O arminianismo aceita tanto a liderança natural como a federal de Adão, mas rejeita o grau extremo ao qual essas posições foram, por vezes, transportadas. Ele mantém com o Realismo a solidariedade da raça, mas rejeita a ideia de participação pessoal no pecado de Adão. Ele mantém também que Adão era federal ou legalmente o representante da raça, mas sempre o faz em conexão com a liderança natural de Cristo. Ser cabeça natural pode ter suas consequências na depravação hereditária, mas em nenhum sentido podem essas consequências serem pecado, a menos que sejam considerados como operando sob penalidade. Consequências jurídicas fluem somente de relações jurídicas. Isso as Escrituras declaram especificamente. O *locus* clássico é Romanos 5.12-19, que já foi discutido por mim em algumas das suas fases. [...] Aqui, o pecado de Adão e os méritos de Cristo são considerados como co-extensivos; a condenação do primeiro é revertida pela justiça do segundo. Paulo declara especificamente que Adão era figura daquele que havia de vir (Rm 5.14). Uma vez que Adão é o tipo 'daquele que havia de vir', seu pecado não pode ser objeto de disjunção da justa obediência do Adão libertador.

'A redenção do homem por Cristo', diz Wakefield, 'certamente não era uma reflexão tardia [de Deus], surgida em cima da apostasia do homem. Foi uma disposição, e quando o homem caiu, ele encontrou a justiça à mão com misericórdia. Se olharmos para o assunto sob essa luz, todas as dificuldades serão removidas' (WAKEFIELD,

Chr. Th., p. 294). O Cordeiro foi morto desde a fundação do mundo, a expiação começou quando o pecado começou. O evangelho foi pregado na época em que o primeiro pecado foi condenado, e a prestação excedeu em muito a ofensa – pois onde o pecado abundou, a graça se tornou muito mais abundante. Assim, 'o pecado original e a graça original reuniram-se no mistério da misericórdia bem no portão do Paraíso'.[40]

Veremos mais sobre essa posição arminiana nos dois capítulos seguintes, quando trataremos das doutrinas bíblicas da depravação total e da graça preveniente. Por agora, é importante frisar que todos os grandes teólogos do metodismo em seus primeiros dois séculos seguiram o posicionamento federalista de Wesley, como são os casos de Richard Watson (1781-1833), Luther Lee (1800-1889), Samuel Wakefield (1799-1895), E. Thomas Neely Ralston (1806-1891) e William Burt Pope (1822-1903). Foi somente a partir do teólogo metodista John Miley (1813-1895) que uma ala do metodismo passou a defender que a transmissão da corrupção se deu sem a imputação da culpa de Adão sobre seus descendentes, sendo a culpa que pesa sobre os seres humanos decorrente apenas dos seus pecados pessoais, e sem qualquer defesa clara do federalismo ou do realismo para explicação dessa transmissão. Essa segunda grande corrente arminiana é chamada de Teoria da Depravação Apropriada Voluntariamente, a qual veremos agora.

Teoria da Depravação Apropriada Voluntariamente

A Teoria da Depravação Apropriada Voluntariamente – doravante chamada aqui de TDAV – é uma corrente arminiana que encontra antecipações em alguns dos primeiros Pais da Igreja, que defenderam posição idêntica. No meio protestante, essa teoria também é muito antiga. Ela foi esposada e popularizada principalmente pelo já mencionado teólogo John Miley, mas o reformador suíço Ulrich Zwinglius (1484-1531) e o puritano arminiano John Goodwin (1594-1665) ensinaram, nos séculos 16 e 17 (portanto centenas de anos antes de Miley), praticamente a mesma coisa. A diferença apenas é que

Miley sofisticou um pouco mais essa posição.

De acordo com esse entendimento do pecado original conforme apresentado por Miley, como resultado do pecado de Adão, todos os seres humanos nascem sem a justiça e a santidade originais, e incapacitados de obedecer a Deus sem o auxílio divino. Entretanto, a vontade humana, o próprio "eu" em si de cada pessoa, não nasceria sob o poder do pecado, mas apenas os demais aspectos da humanidade estariam inatamente afetados pelo pecado. Por isso, haveria inicialmente uma luta dentro de cada ser humano sem Deus, na qual o pecado, ao final, é prevalecente (Rm 7.14-24), porque a vontade, ao final, acaba sempre sucumbindo.

Segundo Miley, é somente quando a nossa vontade finalmente adere também ao pecado que a depravação é totalmente apropriada – isto é, instaura-se a depravação total. Isso aconteceria inevitavelmente com todos os seres humanos após saírem do estado de inocência. Ademais, a transmissão da corrupção de Adão a seus descendentes se deu sem a imputação da culpa de Adão sobre eles, sendo a culpa que pesa hoje sobre os seres humanos decorrente apenas dos seus próprios pecados.

Como afirma o teólogo J. N. D. Kelly, especialista em patrística grega, muitos pais gregos e latinos – especialmente os gregos – criam dessa forma (Lembrando que havia, entres os Pais da Igreja anteriores a Agostinho, tanto aqueles que criam em uma depravação parcial quanto os que criam em uma depravação total). Esses Pais da Igreja entendiam que a Bíblia fala claramente que a corrupção da natureza humana ocorrida em Adão era propagada na raça humana, mas que essa depravação não era considerada pecado em si, no sentido de não envolver diretamente culpa. A expressão "todos pecaram" de Romanos 5.12b era entendida como se referindo ao pecado pessoal, de onde decorria a culpa e a condenação da morte.[41] Isso porque, no original grego, no final do texto de Romanos 5.12, não é dito nem "no qual todos pecaram", nem "e por isso todos pecaram", mas "porque todos pecaram". Entretanto,

Agostinho, que não sabia bem grego – como ele mesmo confessa em sua obra *Confissões* – entendeu errado o final do versículo 12 de Romanos 5, ao lê-lo em uma tradução deficiente em latim, a *Vetus Latina*. Ambrósio, seu mentor, cometeu o mesmíssimo erro e provavelmente o transmitiu imprudentemente ao desatento Agostinho.

No grego, literalmente, o texto de Romanos 5.12 diz: "Eis por que, assim como por um só homem o pecado entrou no mundo, e pelo pecado a morte, e que desse modo a morte atingiu todos os homens, ou seja, preenchida a condição de que todos pecaram...". Já a versão latina de Agostinho dizia assim: "Eis por que, assim como por um só homem o pecado entrou no mundo, e pelo pecado a morte, e assim atingiu todos os homens, no qual todos pecaram...". Ora, o texto em latim, diferentemente do original grego, não diz o que "atingiu todos os homens". Ele omite a palavra "morte", que aparece no original nesse trecho. Logo, ficava a dúvida: teria sido o pecado ou a morte que "atingiu todos os homens"? E para piorar, a versão latina usava ainda, ao final, a expressão "*in quo*" ("no qual"), sugerindo que era o pecado, e não a morte, que estava em foco.

Sobre esse equívoco histórico, explana com propriedade o teólogo Bernard Seböué:

> Agostinho entende que aquilo que atingiu a todos por causa do pecado de Adão não é a morte, mas o pecado. Ora, o texto grego apresenta – pelo menos na maioria dos manuscritos – o termo 'morte', mas a antiga versão latina seguiu um manuscrito no qual faltava esse termo. É por isso que Agostinho entende 'pecado', leitura que exprimia a ideia de transmissão. [Para piorar,] Ele até censurava [o herege] Pelágio de fazer o texto dizer que não era o pecado que era transmitido, mas a morte física.[42] [...] O [termo] '*eph'ô*' [que aparece ao final do versículo 12 de Romanos 5 no original grego] é uma expressão idiomática grega que tem um sentido causal – 'pelo fato de que todos pecaram'.Trata-se aqui dos pecados pessoais de cada um, por meio dos quais o poder do pecado atinge todos os homens.
>
> Ora, Agostinho e, antes dele, Ambrósio traduziram a fórmula de maneira literal, por um

> relativo ‘*in quo*’, ‘no qual’, porque o texto que liam não apresentava a palavra ‘morte’. Agostinho considera então que o antecedente desse relativo é o termo ‘pecado’, que lê imediatamente antes, ou o próprio Adão. Entende, pois, ‘o pecado de Adão no qual todos pecaram’. Ora, o grego não permite essa interpretação, porque o antecedente ‘*hamartia*’ (‘pecado’) é feminino, ao passo que ‘*thanatos*’ (‘morte’) é masculino.
>
> Historicamente, esse texto deu lugar a duas tradições exegéticas: a tradição grega, que se reencontra na exegese contemporânea, e a latina, que terá influência na formação do dogma no Ocidente. Para os Padres Gregos, o pecado de Adão abriu uma fenda e a força do pecado entrou no mundo, como um dique que se rompe e deixa as águas se precipitarem. Foi assim que a morte passou de Adão a todos os homens; morte física, sem dúvida, mas sobretudo morte espiritual e escatológica, ligada à privação da salvação. Isso aconteceu ‘pelo fato de que’ todos pecaram. É por meio dos pecados pessoais de cada um que a força do pecado atinge todos os homens. Há realmente uma misteriosa solidariedade em Adão, mas Paulo não fala nada dessa solidariedade.[43]

Enfim, Agostinho baseou-se em uma versão latina equivocada para eleger Romanos 5.12 como o principal texto sobre o qual fundamentava sua visão do pecado original. Na verdade, a ideia correta da passagem supracitada da Epístola de Paulo aos Romanos seria de que não herdamos a penalidade de Adão juntamente com a natureza adâmica, como se todos tivéssemos pecado pessoalmente em Adão. Recebemos a natureza adâmica e, como efeito desta, por causa desta, pecamos pessoalmente, recebendo por isso – pelos nossos próprios pecados – a mesma penalidade que Adão havia recebido: a morte física, espiritual e, se permanecermos longe de Deus até o fim, a morte eterna.

Como já adiantado, além de a maioria esmagadora dos Pais da Igreja defenderem essa posição, vemos, no início da Reforma Protestante, o reformador suíço Ulrich Zwinglius e, mais à frente, o teólogo puritano arminiano John Goodwin ensinando essencialmente o mesmo.

Ensinava Zwinglius que recebemos por herança de nosso pai Adão a depravação total, que “sempre leva ao pecado”, porém a condenação pelo pecado, a culpa pelo pecado, não viria imediatamente sobre cada ser humano

que nasce neste mundo, porque essa depravação, segundo ele, não envolveria culpa herdada. Dizia o reformador suíço que "os seres humanos não são condenados por sua depravação, mas pelos pecados que cometem em decorrência da depravação". Nas palavras do próprio Zwinglius, "o pecado que é transgressão nasce do pecado que é enfermidade".[44] Ou seja, a culpa é decorrente da depravação e não a depravação da culpa.

Enfatizava Zwinglius que o pecado original é apenas uma "enfermidade" [*morbus*] que contraímos do autor de nossa raça [Adão] e pela qual nos entregamos ao egoísmo, [...] contrariando a lei". Ele é "um defeito [*vitium*] perdurável", como "uma gagueira, uma cegueira ou uma gota hereditários em uma família".[45] Quanto à culpa, diz Zwinglius que ela "provém de uma transgressão ou de uma violação" pessoal, e não se trata de uma apropriação da culpa de Adão.

John Goodwin, no século 17, sustentará o mesmo, afirmando que "não se encontra em nenhum lugar nas Escrituras que o pecado de Adão foi imputado à sua posteridade" e que "as Escrituras, quando falam do pecado de Adão e de sua relação à sua posteridade, se abstém totalmente do termo imputação e nem usam nesta discussão qualquer outro termo ou palavra semelhante".[46]

Até mesmo teólogos que defendem firmemente a imputação da culpa de Adão sobre toda a sua posteridade reconhecem que ela não é clara no texto bíblico, mas apenas inferida. O conhecido teólogo calvinista holandês-americano Anthony Andrew Hoekema (1913-1988), por exemplo, frisa que, "na verdade, Paulo não utiliza [em Romanos 5.12-21] a palavra 'imputar'" (esse vocábulo não aparece no original grego dessa passagem, apenas o verbo *ellogeitai*, que tem um significado um pouco diferente). Hoekema pondera que, portanto, na referida passagem, o que Paulo "nos diz é que todos os seres humanos estão debaixo de condenação por causa do pecado de Adão, porém ele não diz exatamente como essa condenação é transmitida para nós"; e enfatiza, ao final, que "o conceito de imputação" é apenas "uma inferência

dos dados bíblicos".[47] O não menos conhecido teólogo calvinista escocês John Murray (1898-1975) também admite: "Quando falamos do pecado de Adão como imputado à sua posteridade, admitimos que em nenhum lugar nas Escrituras a nossa relação com a transgressão de Adão é expressamente definida em termos de imputação".[48]

Hoje em dia, a Teoria da Depravação Apropriada Voluntariamente é defendida por grandes teólogos arminianos, como, por exemplo, o teólogo William Marvin Greathouse (1919-2011), que foi líder da Igreja do Nazareno nos Estados Unidos de 1976 a 1989 e durante mais de dez anos esteve à frente de algumas das principais instituições teológicas da sua denominação naquele país; e os teólogos assembleianos norte-americanos Stanley Monroe Horton (1916-2014), William W. Menzies (1931-2011) e Donald Carrel Stamps (1938-1991), este de origem nazarena, os quais estão entre os principais teólogos pentecostais do século 20. Sobre esse tema, afirmam Horton e Menzies:

> O ensino de Romanos 5.12-21, acerca da Queda, tem bases firmes na solidariedade, [...] [isto é,] na unidade da raça humana. Por causa dessa unidade, a tendência para o pecado ocasionada pela Queda de Adão atingiu a raça humana inteira. De modo semelhante, a Redenção que é nossa por intermédio de Cristo, o segundo Adão, tem um potencial similar (Rm 5.18). [...] O gênero humano inteiro foi infectado pelo pecado. As crianças que nascessem seriam naturalmente contaminadas. Por causa dessa enfermidade da natureza humana, o indivíduo, ao atingir a idade da responsabilidade moral (a Bíblia não fala numa idade específica de responsabilidade; algumas crianças chegam a ter esse entendimento mais cedo na vida do que outras), coloca-se debaixo da ira de Deus. [...] O pecado original, enquanto não é por si mesmo a causa de serem os pecadores condenados por Deus, leva-os a pecado pessoal aberto, razão pela qual o apóstolo Paulo pôde dizer com tristeza: 'Porque todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus' (Rm 3.23). Por causa do pecado de Adão, pois, a inocência se perdeu, a imagem divina na humanidade foi distorcida e debilitada, as pessoas tornaram-se escravas do pecado (Rm 6), e a discórdia e a morte entraram no mundo.[49]

Donald Stamps explicita ainda mais a posição dessa corrente arminiana:

> Através da transgressão e queda de Adão, o pecado como princípio ou poder ativo conseguiu penetrar na raça humana (Rm 5.17,19; Gn 3; 1Co 15.21,22). Duas consequências decorrem disso: (a) o pecado e a corrupção penetraram no coração e na vida de Adão; e (b) Adão transmitiu o pecado ao gênero humano, corrompendo todas as pessoas nascidas a partir de então. Todos os seres humanos passaram a nascer propensos ao pecado e ao mal (Rm 5.19; 1.21; 7.24; Gn 6.5,12; 8.21; Sl 14.1-3; Jr 17.9; Mc 7.21,22; 1Co 2.14; Gl 5.19-21; Ef 2.1-3; Cl 1.21; 1Jo 5.19).
>
> Paulo não explica como o pecado de Adão é transmitido aos seus descendentes. Nem diz que toda a humanidade estava presente em Adão e que assim ela participou do seu pecado e por isso herda a culpa. Paulo não diz, em nenhum lugar, que Adão foi o cabeça coletivo dos seus descendentes, nem que o pecado de Adão foi-lhes imputado. Todos são culpados diante de Deus por causa de seus próprios pecados pessoais, porque 'todos pecaram' (Rm 5.12). O único ensino no tocante a isso, que tem apoio bíblico, é que homens e mulheres herdam uma natureza moral corrupta, bem como a propensão para o pecado e o mal. A morte entrou no mundo através do pecado e por isso todos estão sujeitos à morte, 'por isso que todos pecaram' (Rm 5.12,14; 3.23; Gn 2.17; 3.19).
>
> A raça humana experimentou a morte não porque transgrediu a lei oral de Deus, com sua pena de morte, como no caso de Adão (Rm 5.13,14), mas porque os seres humanos realmente eram pecadores pela prática, bem como pela natureza, e transgrediram a lei da consciência, escrita em seus corações (Rm 2.14,15). [...] A condenação declarada sobre todas as pessoas [Rm 5.18] torna-se uma realidade em cada indivíduo à medida que ele rejeita a Deus e a sua revelação escrita no coração do homem ou na Sua Palavra escrita (Rm 2.12-16).[50]

William Marvin Greathouse faz uma exposição mais extensa dessa posição no célebre *Comentário Bíblico Beacon*, ao comentar o texto de Romanos 5.12-21. Ele começa afirmando que a solidariedade da raça em Adão é óbvia na Bíblia, mas isso não significa necessariamente que estávamos todos seminalmente em Adão nem que este era o "cabeça federal" da raça. Essas são apenas construções teológicas para tentar dar um suporte racional àquilo para o qual a Bíblia não dá detalhes.

Greathouse assevera a transmissão da corrupção pela solidariedade da raça, mas sem abraçar nem a Teoria Federal, nem a Teoria Realista como explicação. Para ele, em Romanos 5, o apóstolo Paulo, que nessa missiva estava escrevendo principalmente a cristãos judeus, tinha provavelmente em mente o conceito de solidariedade que aparece no Antigo Testamento,[51] um conceito que se assemelha, em parte, ao conceito federalista, e em parte, ao conceito realista. Sobre a solidariedade da raça, ele escreve:

> A transgressão de Adão não foi alguma coisa que dizia respeito somente a ele como indivíduo, mas, pelo seu ato, o pecado passou a reinar no mundo (*eis ton kosmon*), sobre a raça humana como um todo. E a morte do homem veio por causa do pecado. Paulo prossegue: 'Assim também a morte passou a todos os homens, por isso que todos pecaram' (*hemarton*, 'todos pecaram'). Devido à desobediência de Adão, a herança do pecado e da morte passou a toda a raça humana, e ninguém foi capaz de interromper essa herança porque ninguém está livre do pecado. [...] O pecado e a morte são correlatos. Viver no pecado é viver a morte, pois a pessoa, na verdade, é uma escrava da morte e obedece às usas ordens (Rm 5.17). Mas, com igual força, Paulo também pode dizer que pelo pecado a morte reina, pois a lei do pecado é intrinsecamente a lei da morte (Rm 7.14-24). A morte está presente sempre que a vontade da carne, e não a vontade do Espírito, determinar os pensamentos e os desejos de alguém (Rm 8.6-8).[52]

Greathouse enfatiza que "todos os homens pecaram com Adão, no sentido de que a ofensa de Adão tem consequências que se estendem a toda a humanidade".[53] Ele chama a atenção para o fato de que Romanos 5.12 traz, em suma, três verdades claras e fundamentais: "1) Por meio da desobediência de Adão, o pecado entrou no mundo; 2) como consequência, a morte passou a todos os homens; 3) e isto porque todos os homens pecaram".[54] Frisa Greathouse que "estas três ideias devem ser mantidas em mente para compreendermos a ideia do apóstolo sobre o pecado e a morte", e que mantê-las implica sermos "cuidadosos para não admitir a noção agostiniana de culpa imputada".[55] Portanto, conforme ressalta o teólogo nazareno, o que podemos

depreender do texto paulino é que, “depois de Adão, os homens pecaram, mas sob tais condições o seu pecado [o de Adão] não foi imputado. Assim, a morte, mas não a culpa, atinge a todos os homens”. Mais à frente, ele enfatiza:

> Uma doutrina bíblica do pecado deve reconhecer tanto o aspecto racial quanto o aspecto individual do pecado. [...] Nenhum homem é culpado pelo pecado de Adão; a culpa e a morte espiritual só se relacionam com a ofensa pessoal (Rm 7.9). Embora a morte reine como uma consequência da Queda (Rm 5.17), ela ganha poder sobre o indivíduo somente por causa da sua própria ofensa. As duas verdades estão implícitas em Romanos 7.9: Paulo ‘morreu’ somente no momento em que o ‘pecado’ (o pecado residente de Romanos 7.20) se tornou vivo com a ‘chegada’ do mandamento. O homem peca porque ele é um pecador no coração. Uma teologia completa do pecado deve girar em torno tanto da solidariedade racial quanto da responsabilidade pessoal.[56]

A TDAV é hoje, muito provavelmente, a corrente mais popular dentro do arminianismo, tendo se disseminado principalmente durante o século 20.

Teoria Integrada

Defendida pelo teólogo assembleiano Bruce Rodger Marino, a Teoria Integrada é uma terceira teoria arminiana sobre o pecado original. Ela foi apresentada em detalhes em sua obra *On the Propagation of Sin* (“A Propagação do Pecado”), publicada em 1985 pela editora do Gordon-Conwell Theological Seminary. Na prática, Marino faz uma mistura da Teoria Arminana-Wesleyana com a TDAV e a Teoria Realista, com ênfase, porém, no Federalismo Wesleyano. Sua versão miscigenada se encontra também, mas de forma resumida, no capítulo sobre Hamartiologia da obra *Teologia Sistemática – uma perspectiva pentecostal* (CPAD), editada originalmente pelo célebre teólogo pentecostal Stanley Horton.

Em síntese, segundo as palavras do próprio Marino, a posição integrada entende a doutrina do pecado original da seguinte forma:

1) “Quando Adão pecou, separou-se de Deus, e isto produziu nele – como

indivíduo e na sua natureza – a corrupção (inclusive a morte). Pelo fato de ele conter toda a natureza genérica, ela toda ficou corrompida. A natureza genérica é transmitida naturalmente [...]. A aliança adâmica é a justa base dessa transmissão e também da maldição contra a terra".

2) "O 'eu' não é corrompido nem culpado por causa da natureza genérica, mas a natureza genérica o impede de agradar a Deus (Jo 14.21; 1Jo 5.3). Ao chegar à idade da responsabilidade pessoal, o 'eu', lutando contra a natureza, ou corresponde à graça preveniente de Deus[57] na salvação ou realmente peca ao desconsiderá-la, de modo que o mesmo 'eu' fica separado de Deus, tornando-se culpado e corrupto. [Mas] Deus continua estendendo a mão para o 'eu' mediante a graça preveniente".

3) Marino assevera ainda que a Bíblia afirma que todos herdamos a natureza pecaminosa de Adão, mas não a sua culpa. Entretanto, "todos", por possuírem a natureza adâmica corrompida, inexoravelmente "pecaram" (Rm 5.12), vindo daí então a sua culpa. O pecado pessoal de um só homem acabou fazendo todos os demais seres humanos pecadores, porque estes herdaram a natureza pecaminosa desse primeiro homem e, uma vez dotados dessa natureza pecaminosa, inexoravelmente passaram a pecar também, trazendo sobre si a mesma condenação que Adão havia recebido.

4) Portanto, "Romanos 5.12 pode dizer que 'todos pecaram' e que todos estão corrompidos e necessitando de salvação, mas nenhuma culpa é infligida àqueles que ainda não pecaram na realidade. Isto é consistente com a luta descrita em Romanos 7. Nem todas as pessoas pecam da mesma forma que Adão (Rm 5.14), mas o pecado de um só homem realmente traz a morte e transforma todos em pecadores. E o faz mediante a aliança adâmica, um mecanismo paralelo à obra de Cristo, que [...] [, por sua vez,] torna justos os pecadores (Rm 5.12-21)". Em suma, não é que todos pecaram *pessoalmente* em Adão quando este pecou. Ao contrário, a Bíblia declara que nem todos pecaram "à semelhança da transgressão de Adão", ou seja, nem todos

pecaram segundo o padrão de Adão (Rm 5.14). Pecamos em Adão apenas no sentido da aliança.

5) Sendo assim, “evita-se o semipelagianismo extremado, porque o ‘eu’ é capaz de reconhecer a sua necessidade, mas não pode agir com fé por causa da natureza humana genérica (Tg 2.26)”.

6) Conclui ainda Marino que, “por ter o Espírito Santo chegado a Maria na concepção do ‘eu’ humano de Cristo, Este era pré-responsável e, portanto, impecável. Essa disposição é justa, pois Cristo é o cabeça de uma nova aliança”.

7) Sobre as alianças, explica Marino que “embora as Escrituras não afirmem explicitamente que a aliança é a base para a transmissão, há muitas evidências em favor dessa ideia. As alianças fazem parte fundamental do plano de Deus (Gn 6.18; 9-9-17; 15.18; 17.2-21; Êx 34.27, 28; Jr 31.31; Hb 8.6,13; 12.24). Houve uma aliança entre Deus e Adão. Oséias 6.7 – ‘Mas eles traspassaram o concerto, como Adão’ – refere-se muito provavelmente a essa aliança, uma vez que a tradução alternativa (‘homens’, NIV) é tautológica. Hebreus 8.7, que diz ter sido a aliança com Israel a primeira, não exclui a aliança com Adão, pois o contexto indica que se trata da primeira aliança entre Deus e Israel (e não com a humanidade inteira). E há uma aliança (a Bíblia ARC emprega ‘pacto’, ‘concerto’ e ‘aliança’ como sinônimos) explícita anterior, com Noé (Gn 6.18; 9.917). As alianças bíblicas são obrigatórias às gerações futuras, quer para o bem (Noé, Gn 6.18; 9.9-17) quer para o mal (Josué e os gibeonitas, Js 9.15)”.

8) “As alianças são frequentemente a única base observável para o julgamento (os israelitas que morreram em Ai por causa do pecado de Acã em Jericó, Js 7; o sofrimento dos súditos de Davi porque este os numerou, 2Sm 24). A circuncisão, segundo a aliança, podia até mesmo acolher crianças estrangeiras na nação de Israel”.

9) Por fim, frisa Marino que “as alianças constituem base justa para esse

tipo de transmissão pelas seguintes razões: os descendentes de Adão teriam sido tão abençoados por causa do seu bom comportamento como foram amaldiçoados por suas obras más; a aliança certamente é mais justa que a mera transmissão genética; a culpa e as consequências transmitidas pelo concerto são semelhantes aos pecados da ignorância (Gn 20). Há também o argumento de que Deuteronômio 24.16 e Ezequiel 18.20 proíbem o julgamento de uma geração para outra. Mas outros textos mencionam julgamentos assim (os primogênitos do Egito; Moabe; Êx 20.5; 34.6,7; Jr 32.18). É possível, no entanto, que os dois textos acima se refiram à chefia biológica como base insuficiente para transmissão de julgamento, ao passo que os textos mencionados entre parênteses referem-se a uma base pactual, adequada à transmissão do julgamento. [...] [Além disso], segundo a teoria integrada, [...] a natureza corrompida não é um juízo positivo de Deus, [logo] a execução de um castigo pelo pecado do pai realmente não ocorre. [...] [E] a suposta 'injustiça' do pecado imputado é mais que contrabalançada pelo dom gratuito da salvação em Jesus Cristo, oferecido a todos livremente".[58]

Os arminianos e o pecado original

A maioria dos teólogos arminianos de hoje no mundo segue a Teoria Arminiana-Wesleyana ou a TDAV.

Os metodistas, seguindo a posição dos fundadores e primeiros teólogos do metodismo, foram inicialmente, em sua esmagadora maioria, assim como os primeiros assembleianos, adeptos da Teoria Arminiana-Wesleyana. Hoje, porém, os teólogos metodistas se dividem entre esta teoria e a Teoria da Depravação Apropriada Voluntariamente, assim como os atuais teólogos assembleianos.

Os teólogos das Assembleias de Deus brasileiras esposaram inicialmente o federalismo. Emílio Conde (1901-1971), teólogo, hinólogo, escritor e jornalista assembleiano da primeira geração de assembleianos no Brasil,

pioneiro da imprensa e da literatura pentecostal em nosso país, é um dos que esposavam a posição federalista nos primeiros dias da denominação:

> Como cabeça federal da raça humana, o seu pecado [o de Adão] não se restringe apenas a ele [Adão] como indivíduo, mas, sim, a toda humanidade, pois ele [Adão] é o seu representante, é a origem da espécie humana. Nele [Adão], todos pecam, e todos morrem. [...] Foi a partir da desobediência de Adão e Eva que entrou o pecado no mundo e, consequentemente, a morte, a queda humana. [...] Com os efeitos deletérios desse cancro social, moral, espiritual – o pecado –, o homem torna-se uma criatura depravada, inumana, pervertida.[59]

Hoje, a maioria dos teólogos das Assembleias de Deus no Brasil esposa ainda a Teoria Federal, mas há também quem espose a Teoria Realista (em uma visão moderna e não-católica, como esposada por Erickson) e, obviamente, a Teoria Arminiana-Wesleyana e a TDAV. Entretanto, a posição assembleiana oficial nessa questão, tanto na Assembleia de Deus norte-americana quanto na brasileira, tem sido no sentido de apenas enfatizar os pontos fundamentais da doutrina do pecado original, sem se prender a uma teoria específica da transmissão. Teólogos pentecostais norte-americanos como French Arrington, Roger Stronstad e Van Johnson estão entre aqueles que têm defendido essa posição,[60] e a recentemente elaborada *Declaração de Fé das Assembleias de Deus no Brasil* também vai nesse sentido.

Sobre a salvação dos infantes: a posição arminiana

De forma geral, os arminianos têm defendido, à luz do texto bíblico, a salvação dos que morrem ainda infantes.

A posição arminiana-wesleyana defende que, devido à Obra de Cristo, a culpa de Adão é apagada de todos os seres humanos (Rm 5.18), logo as pessoas só são culpadas por seus pecados pessoais, decorrentes da tendência natural herdada para o pecado. Esses pecados, porém, só podem ser imputados no estado de consciência. Portanto, a criança que morre ainda no

estado de inocência, sem ter chegado ao estado pleno de consciência, é uma pessoa inimputável, pois, além de não herdar a culpa de Adão, mesmo nascendo com uma tendência para o pecado, por não ter consciência ainda do pecado, não há culpa ainda sobre si. Ao morrer no estado de inocência, essa criança vai para o céu.[61]

A posição dos arminianos da TDAV é similar à dos arminianos-wesleyanos, só com uma pequena diferença: eles entendem que não herdamos a culpa do pecado de Adão, mas apenas a sua natureza corrompida. Logo, as crianças já nascem sem herdar culpa alguma e, pelos mesmos motivos apresentados pelos arminianos-wesleyanos (estado de inocência dos infantes), aqueles que morrem ainda na infância irão para o céu.

Há ainda os arminianos realistas e federalistas, os quais crêem que as crianças herdam a culpa de Adão, mas que, devido ao estado de inocência, entendem que Deus não lhes imputa essa culpa imediatamente. As crianças só se apropriam dessa imputação quando chegam ao estado de plena consciência.

Há vários textos bíblicos que demonstram a existência de um estado de inocência, no qual os seres humanos são considerados inocentes perante Deus.

Em Jeremias 19.4, por exemplo, Deus chama de inocentes os infantes. Em Ezequiel 16.20,21, eles são chamados de filhos de Deus pelo próprio Deus. Jesus disse que Deus não deixaria os pequeninos se perderem (Mt 18.4). Jesus também asseverou que o Reino de Deus pertence às crianças (Mt 19.13-15). Além disso, a Bíblia afirma que Deus julgará os seres humanos segundo as suas obras (1Co 6.9,10; Gl 5.19-21; Ap 20.11,12) e crianças no estado de inocência dificilmente podem ser encaixadas nessa situação. A Palavra de Deus trata como indesculpáveis apenas seres humanos que estão claramente no estado de consciência, pois fala destes como pessoas que rejeitam conscientemente a luz da revelação divina (Rm 1.18-21,28-32; 2.1-6,11-15).

A Bíblia fala de uma idade em que a pessoa não consegue distinguir ainda entre o bem e o mal (Dt 1.39; Is 7.15,16). O próprio apóstolo Paulo alude a um tempo em que ele "vivia sem a lei" e por isso não era culpado, até que veio a consciência do mandamento e o pecado começou a viver dentro dele (Rm 7.9). Sem dúvida, ele se refere ao seu estado de inocência na infância. A Bíblia afirma ainda que da boca dos pequeninos Deus extrai o perfeito louvor (Mt 21.16) e que as crianças são exemplo de como devemos ser para entrarmos no Reino de Deus (Mt 18.1-5; Sl 8.2).

Há ainda o exemplo clássico do primeiro filho de Davi com Bate-Seba. A Bíblia diz que ele morreu ainda bebê e seu pai, por ocasião da morte do menino, afirmou a certeza de um dia encontrá-lo na eternidade (1Sm 12.13-23). Ora, Davi tinha certeza plena da sua salvação (Sl 16.10,11; 17.15; 23.6).

Quando termina esse estado de inocência? Quando começa o estado de responsabilidade? É impossível saber. Na psicologia moderna, há quem creia, por exemplo, que o estado de inocência acaba aos 7 anos, outros acreditam que isso se dê aos 9 anos e ainda há os que falam que finde aos 13 anos. Aliás, os rabinos variavam entre 12 e 13 anos de idade para a chegada da idade da responsabilidade. Na época da patrística, houve quem acreditasse que esse estado poderia ter início aos 7 anos e quem defendesse que teria início aos 20 anos (!), devido a passagens como Êxodo 30.14, 38.26 e Números 14.29, onde vemos Deus julgando como inimputáveis para entrar na Terra Prometida todos os judeus que tivessem idade de "20 anos para baixo".

Hoje, é quase consensual a crença de que em algumas pessoas o estado de plena consciência e responsabilidade moral começa mais cedo do que em outras, de maneira que não há como traçar uma idade precisa. Porém, uma coisa é certa: Deus é perfeito e justo para saber julgar quando a pessoa já pode ser considerada plenamente responsável. E cabe aos pais ensinarem aos seus filhos desde cedo as Sagradas Letras (Dt 6.5-7; Pv 22.6; 2Tm 3.15) para "santificá-los" (1Co 7.14), isto é, influenciá-los – pelo exemplo, ensino e

oração – a terem desde cedo um relacionamento com Deus por meio de Cristo.

Notas

(1) Citado em WILEY, H. O., *Christian Theology*, volume 2, capítulo 19, disponível na internet pelo link goo.gl/DBXqkY.

(2) AGOSTINHO, *De Peccatorum Merits et Remissione*, I, 10, 11. Para uma visão completa do pensamento de Agostinho sobre esse assunto, ver, nesta mesma obra, na mesma parte I, não apenas a seção 10, mas as seções de 8-11.

(3) AGOSTINHO, Cidade de Deus, XIII, 14.

(4) GARRETT, James Leo, *Teologia Sistematica: Tomo I, Biblica, Historica, Evangelica*, 2006, Casa Batista de Publicaciones, p. 514.

(5) HORTON, Stanley (Editor), *Teologia Sistemática – Uma Perspectiva Pentecostal*, CPAD, 1996, p. 274.

(6) AGOSTINHO, *Sobre o casamento e a concupiscência*, I, 27.

(7) MALDAMÉ, Jean-Michel, *O pecado original*, 2013, Loyola, p. 71.

(8) MALDAMÉ, Ibid., p. 75.

(9) MALDAMÉ, Ibid., p. 32.

(10) JEWETT, Paul King, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978, p. 30.

(11) MALDAMÉ, Ibid., p. 75.

(12) MALDAMÉ, Ibid., p. 75.

(13) MALDAMÉ, Ibid., p. 75.

(14) MALDAMÉ, Ibid., p. 75.

(15) MALDAMÉ, Ibid., p. 75.

(16) MALDAMÉ, Ibid., p. 75.

(17) MALDAMÉ, Ibid., p. 78.

(18) MALDAMÉ, Ibid., p. 78.

(19) MALDAMÉ, Ibid., p. 78.

(20) AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 83, a, 4c; e MALDAMÉ, Ibid., pp. 80 e 81.

(21) BAYER, Oswald, *A Teologia de Martim Lutero: Uma Atualização*, pp. 137 e 138.

(22) DENLINGER, Aaron, *Calvin's Understanding of Adam's Relationship to His Posterity: Recent Assertions of the Reformer's 'Federalism' Evaluated*, artigo publicado na revista *Calvin Theological Journal*, número 442, 2009, pp. 226-250. O trecho citado, que resume a conclusão de Denlinger, está na página 249, mas vale a pena ler todo o seu artigo.

(23) HORTON, Stanley (editor), *Teologia Sistemática – Uma Perspectiva Pentecostal*, 1996, CPAD, pp. 274 e 275; e SHEDD, William G. T., *Theological Essays*, 1981, Klock & Klock, pp. 209-264.

(24) ERICKSON, Millard, *Teologia Sistemática*, 1997, Vida Nova, pp. 270 e 271.

(25) STANGLLI, Keith D.; MCCALL, Thomas H., *Jacobus Arminius: Theologian of Grace*, Oxford Universisty Press, 2012, p. 194.

(26) ARMÍNIO, Jacó, *As Obras de Armínio*, volume 1, CPAD, 2015, pp. 289-293.

(27) STRONG. A. H., *Teologia Sistemática*, volume 2, Hagnos, 2003, pp. 215 e 216.

(28) ARMÍNIO, Jacó, *As Obras de Armínio*, volume 3, CPAD, 2015, pp. 162, 170, 172, 242 e 243.

(29) ARMÍNIO, Jacó, *As Obras de Armínio*, volume 1, CPAD, 2015, p. 439.

(30) In: HELWYS, Thomas, *A Short and Plaine Proof By the Word and Works of God That God's Decree is Not the Cause of Any Man's Sins or Condemnation*, citado em EARLY Jr., Joe, *The Life and Writings of Thomas Helwys*, Mercer University Press, 2009, pp. 68 e 82.

(31) HORTON, Ibid., pp. 275 e 276.

(32) Ver capítulo 8 da seção *História* deste livro.

(33) Ver capítulos 6 e 7 da seção *História* deste livro.

(34) W. J. Van Asselt, em sua obra *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603-1669)*, Brill, 2001, mostra como o Federalismo foi sistematizado por Cocceius a partir do ensino de seus mestres Martinius e Crocius.

(35) GARRETT, Ibid., p. 515.

(36) WESLEY, John, *The Doctrine of Original Sin: According to Scripture, Reason and Experience*, in: *The Work's of John Wesley*, volume 9, Grand Rapids, MI: Zondervan

(sem data), pp. 261-262; STANGLLI e MCCALL; Ibid., p. 194.; e COLLINS, Kenneth J., *Teologia de John Wesley*, CPAD, 2010, p. 92.

(37) WESLEY, Ibid., pp. 261 e 262.

(38) COLLINS, Ibid., p. 93.

(39) WILEY, Ibid.

(40) WILEY, Ibid.

(41) KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrine*, 1977, Londres, A. and C. Black, p. 168.

(42) "Querem ver nesse texto a não a transmissão do pecado, mas a da morte" (AGOSTINHO, *Resposta a Duas Cartas de Pelagianos*, IV, 4,7).

(43) GROSSI, Vitorino; LADARIA, Luis-F.; LÉCRIVAIN, Philippe; e SESBÖUÉ, Bernard (direção), *História dos Dogmas*, volume 2 ("*O Homem e Sua Salvação – Séculos V a XVII*"), 2003, Edições Loyola, pp. 148 e 149.

(44) GARRET, Ibid., p. 518.

(45) GARRET, Ibid., pp. 518 e 519.

(46) GOODWIN, John, *Imputatio Fidei – Or A Treatise of Justification*, 1642, Londres, Parte II, 13.

(47) HOEKEMA, Anthony A., *Created in God's Image*, 1986, Eardmans Publishing Company, pp. 164 e 165.

(48) MURRAY, John, *The Imputation of Adam's Sin*, 1959, Presbiterian and Reformed Publishing Co., p. 71.

(49) HORTON, Stanley e MENZIES, William, *Doutrinas Bíblicas*, CPAD, 2005, pp. 67 e 73.

(50) STAMPS, Donald, *Bíblia de Estudo Pentecostal*, CPAD, 1995, p. 1706.

(51) GREATHOUSE, William; METZ, Donald; CARVER, Frank, *Comentário Bíblico Beacon*, volume 8, 2006, CPAD, p. 85.

(52) GREATHOUSE, Ibid., p. 84.

(53) GREATHOUSE, Ibid., p. 85.

(54) GREATHOUSE, Ibid., p. 84.

(55) GREATHOUSE, Ibid., p. 85.

(56) GREATHOUSE, Ibid., p. 86.

(57) Sobre a Graça Preveniente, ver capítulo 3 desta seção *Teologia*.

(58) In: HORTON, Ibid., pp. 276 a 278.

(59) CONDE, Emílio, *Tesouro de Conhecimentos Bíblicos*, CPAD, 2013, p. 557.

(60) ARRINGTON, F. L. e STRONSTAD, R. (editores), *Comentário Bíblico Pentecostal do Novo Testamento*, CPAD, pp. 844-846 e 924 (nota 3).

(61) Mais sobre essa posição, ver o capítulo 3 desta seção *Teologia*.

2

Depravação total

Durante a história, o arminianismo tem sido alvo de alguns estereótipos absolutamente injustos preconizados por seus oponentes. Os mais comuns são aqueles que o classificam como “semipelagianismo” ou, pior ainda, como “pelagianismo”. E nem sempre por má-fé. Na maioria esmagadora das vezes, tais distorções são apenas consequência de uma má compreensão sobre o que é o arminianismo, isto é, sobre o que, de fato, ele defende. Por essa razão, urge dedicar um capítulo inteiro dessa seção de exposição doutrinária e teológica do arminianismo para enfatizar esse ponto basilar da doutrina arminiana: a doutrina bíblica da depravação total.

Deus criou o ser humano reto, à sua imagem e semelhança, mas o pecado maculou a imagem de Deus nele

A Bíblia afirma que Deus criou o homem “reto” (Ec 7.29). O termo traduzido nessa passagem como “reto” é, no original hebraico, *yãshar*, que significa “correto”, “íntegro”. As Escrituras também declaram que Deus, ao final de seu ato de criação do mundo, classificou tudo que Ele havia criado – e sua última obra no ato da criação foi o homem – como sendo “muito bom” (Gn 1.31). Ou seja, o homem foi criado “muito bom”. Corrobora ainda essa verdade o fato de as Escrituras afirmarem que Deus criou o homem à sua “imagem e semelhança” (Gn 1.26). Essa “imagem e semelhança”,

obviamente, não diz respeito à compleição física, porque Deus é espírito (Jo 4.24). Ela se aplica diretamente ao nosso ser imaterial e, apenas em um segundo plano, ao nosso corpo físico, uma vez que o fato de Deus ter criado o homem fisicamente saudável e originalmente não-mortal (a morte entrou no mundo, diz a Bíblia, como consequência do pecado – Rm 5.12; 6.23) significa que a substância física original do ser humano também refletia, mesmo que não diretamente, essa "imagem e semelhança" de Deus.

Como um ser criado à "imagem e semelhança" de Deus, o homem é um ser livre, racional, autoconsciente (imagem natural), dotado de espiritualidade e de consciência e agência morais (imagem moral), e que era puro e inocente em seu estado inicial. Com a Queda, narrada em Gênesis 3, essa "imagem e semelhança" não foi destruída no ser humano, mas foi, em certo sentido, danificada e, dessa forma, transmitida a todos os seus descendentes ("...à sua semelhança...", Gn 5.3; Jó 14.4; Sl 51.5; 58.3; Jo 3.5,6 c/c Rm 8.5,8,13; At 17.26; Rm 5.12,19). Portanto, ainda carregamos a "imagem e semelhança" de Deus em nós, mas de forma maculada em relação a como o primeiro casal a recebeu originalmente de Deus no ato de sua formação (Gn 1.26,27).

Em Salmos 8.4, lemos que o homem mortal foi criado originalmente "pouco menor do que os anjos" e "coroado de glória e honra". Na sequência dessa passagem bíblica, o salmista lembra que Deus criou o homem originalmente para sujeitar as coisas (Sl 8.6-8), como podemos ver também em Gênesis 1.28-30; porém, o escritor aos Hebreus ressaltará mais à frente que, por causa da Queda, "ainda não vemos que todas as coisas lhe estejam sujeitas" (Hb 2.8). Isto é, o pecado afetou o estado original do ser humano não apenas em termos de "imagem e semelhança", mas também em relação ao que havia sido projetado originalmente por Deus para a vida do ser humano.

A Bíblia assevera que, após a Queda, o ser humano passou a ser "escravo do pecado" (Jo 8.34; Rm 7.14; 2Pe 2.19). Aquele que nasceu para sujeitar abençoadamente as coisas, para ser aceito naturalmente como gerente da

criação pelas demais criaturas e para viver em harmonia plena com elas, além de hoje ter de se impor pela força, vive sob uma terrível sujeição: tornou-se vassalo do pecado. O pecado passou a ser a condição natural do ser humano. Mais do que isso: ele passou a fazer parte de sua natureza, de maneira que não é correto afirmar que o homem é pecador porque peca, mas, sim, que ele peca porque é pecador.

Como frisa o teólogo Bruce Marino, o pecado, à luz da Bíblia, não consiste apenas em ações deliberadas, onde "pessoas moralmente livres simplesmente fazem escolhas livres", como se não existisse natureza pecaminosa, mas tão somente "eventos de pecado".[1] A Bíblia afirma que a natureza humana é corrompida, que o pecado habita o ser humano como uma natureza que lhe foi infundida após a Queda, afetando seus pensamentos e ações. Como diz Paulo, "o pecado [...] habita em mim" (Rm 7.17).

Quando a Bíblia fala de "pecados", são as ações, omissões, palavras e pensamentos pecaminosos; quando ela fala de "pecado", geralmente o que está em tela é a natureza pecaminosa, esse princípio mal enraizado no nosso ser.

Devido a essa natureza pecaminosa implantada no ser humano pós-Queda – que, por ter sido herdada de Adão, é chamada também de "natureza adâmica" –, a inclinação do homem passou a ser, no geral e majoritariamente, para o mal. Diz a Bíblia sobre o homem pós-Queda: "E viu o Senhor que a maldade do homem se multiplicara sobre a terra e que toda a imaginação dos pensamentos de seu coração era só má continuamente" (Gn 6.5). E ainda: "...a imaginação do coração do homem é má desde a sua meninice..." (Gn 8.21).

No Novo Testamento, o apóstolo Paulo, evocando Eclesiastes 7.20 e Salmos 14 e 53, faz questão de enfatizar que essa condição é geral, compreendendo toda a humanidade: "Todos estão debaixo do pecado. Como está escrito: Não há um justo, nem um sequer. Não há ninguém que entenda;

não há ninguém que busque a Deus. Todos se extraviaram, e juntamente se fizeram inúteis. Não há quem faça o bem, não há nem um só" (Rm 3.9b-12). E ainda: "...porque não há diferença, porque todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus" (Rm 3.27b,28).

O pecado é a regra na vida do ser humano sem Deus porque domina o seu interior. Essa é a razão de o vocábulo grego mais usado pelos autores do Novo Testamento para se referir ao pecado ser *hamartiai*, que traz a ideia de "errar o alvo habitualmente". As ideias implícitas são a de "pecar como um hábito" e a de "pecado como um poder".[2]

Mas, as Sagradas Escrituras não declaram apenas que, como resultado dessa escravidão do pecado, o ser humano se tornou um pecador por natureza. Ela também declara que o ser humano, por ser um pecador por natureza, é incapaz de vir a Deus com suas próprias forças, sem o auxílio da graça divina (Ef 2.1-10). Como diz Paulo, "os que estão na carne não podem agradar a Deus" (Rm 8.8).

Sobre essa realidade, escreveu o teólogo finlandês Eurico (Eric) Bergstén:

> O pecado colocou o homem sob o seu domínio. O primeiro pecado alastrou-se e multiplicou-se de tal maneira na vida do homem que o profeta Isaías disse: 'Desde a planta do pé até a cabeça não há nele coisa sã' (Is 1.6). O pecado contaminou o entendimento e a consciência do homem (Tt 1.15; 2Co 4.4). A sua vontade ficou inteiramente sujeita ao mal (Rm 7.19-23; Gn 6.5).
>
> Pelo pecado, o homem perdeu a sua posição de governo. Deus colocara o homem para dominar (Gn 1.28), porém, pelo pecado, tornou-se dominado, não somente pelo pecado, mas também pelas coisas criadas (Rm 1.25). Em lugar de ser senhor, tornou-se escravo da cobiça, da inveja, da avareza etc (1Tm 6.10; Rm 1.29; 1Tm 6.4). Em lugar de governar sobre o pecado, tornou-se escravo dele (Jo 8.34). [...] A própria natureza adâmica é portadora de todos os germes da desunião e da discórdia no mundo. A Bíblia fala das obras da carne e menciona, entre outras: inimizades, iras, pelejas, invejas, dissensões etc (Gl 5.19-21). [...] 'Carne' é uma expressão bíblica para a natureza adâmica. Já pelo nascimento natural, o homem recebe, como uma herança dos seus ancestrais, o pecado como possibilidade que mais adiante se tornará realidade (Sl 51.5;

Jo 14.4; 15.14).

[Diz Paulo:] ‘Éramos por natureza filhos das ira’ (Ef 2.3). A velha natureza tem em si uma inclinação para o mal (Rm 8.5; 7.5-19) e uma insubmissão diante de Deus e da sua Lei (Rm 8.7). A velha natureza, definitivamente, não ama a Deus (Jo 5.42), mas, sim, as trevas (Jo 3.19). É uma realidade que ‘na minha carne, não habita bem algum’ (Rm 7.18).[3]

É importante frisar que a Bíblia não afirma que, por causa da natureza pecaminosa, o homem sem Deus não pode fazer coisas boas. Há vários textos bíblicos que provam que ele pode fazê-lo, além, claro, do que nos mostra a própria experiência do dia-a-dia. Isso é possível porque o ser humano ainda tem, mesmo que maculada, a imagem de Deus nele. Paulo e Tiago falam claramente disso, ao lembrarem que mesmo o homem caído ainda carrega em si a imagem de Deus (Rm 1.32; Tg 3.9). O próprio Jesus afirmou que os pecadores podem fazer o bem (Mt 19.18-23; Lc 6.33), uma vez que, como declara Paulo, são seres inatamente religiosos (At 17.22,23) e dotados de um senso mínimo de justiça que lhes foi dado por Deus (Rm 1.32) ao fazer o ser humano à sua imagem e semelhança (Gn 1.26).

Em que sentido a imagem de Deus em nós foi danificada?

Para que fique mais claro esse ponto, detalhemos o que, à luz da Bíblia, entendemos que foi danificado da imagem de Deus no ser humano.

A imagem de Deus no homem compreende a imagem natural e a imagem moral, também chamadas respectivamente de imagem essencial e imagem incidental, as quais já mencionamos no início deste capítulo. Agora, de forma geral, podemos dizer que a imagem de Deus no ser humano compreende:

1) Sua racionalidade ou entendimento;
2) Sua moralidade e consciência;
3) Sua capacidade de deliberar e escolher, isto é, sua volição;

4) Suas emoções;

5) Sua liderança natural, justa e harmoniosa sobre a criação;

6) Seu ser espiritual, ou seja, sua capacidade de relacionar-se intimamente com Deus.

Após a Queda, o que aconteceu?

1) O homem continuou sendo um ser racional, com o intelecto que lhe foi dado por Deus (Cl 3.10), porém o seu entendimento passou a ficar "entenebrecido" (Ef 4.18), corrompido (Sl 14.2,3) e arrogante (Ef 4.17), "cego" para as coisas de Deus (1Co 2.14; 2Co 4.4). Seus pensamentos e sua imaginação foram dominados pelo pecado (Is 65.2; Gn 6.5).

2) O homem continuou sendo um ser moral, dotado de consciência (Rm 2.14,15), mas sua consciência foi corrompida (Tt 1.15) e enfraquecida (1Co 8.7), e em alguns casos até cauterizada (1Tm 4.2).

3) O homem continuou tendo volição, mas a vontade do homem foi pervertida (Tt 3.3). O homem passou a seguir o curso deste sistema governado pelo Diabo e a vontade da sua própria natureza pecaminosa (Ef 2.2,3; Gl 5.19-21), indo de mal a pior (2Tm 3.13).

4) O homem continuou sendo um ser emocional, mas suas emoções foram corrompidas pelo pecado (Mt 7.21,22), levando-o ao erro (Hb 3.10), ao engano (Jr 17.9), à impenitência (Rm 2.5), à inveja e aos conflitos (Tg 3.14,15). Ele passou a ter prazer no pecado (Hb 11.25).

5) O homem perdeu a sua liderança natural sobre a criação e sua harmonia com ela (Hb 2.7,8), precisando se impor pela força.

6) A sensibilidade espiritual do homem para as coisas de Deus foi perdida (Ef 4.19). O homem ficou morto espiritualmente (Ef 2.1). Lembrando que "morte", na Bíblia, do grego *thanatos*, não significa "inconsciência" ou "fim da existência", mas "separação"; logo, "morte espiritual" significa que a comunhão do homem com Deus foi perdida – ele foi separado de Deus – e, consequentemente, sua sensibilidade para as coisas divinas também se foi.

Morte espiritual não significa inconsciência, mas alieanação, que é frisada, inclusive, na sequência de Efésios 2 (vv.11-22), dentro do contexto do que Paulo afirma nos dez primeiros versículos deste capítulo. Aliás, as demais figuras de linguagem usadas na Bíblia para descrever esse estado espiritual do homem sem Deus não sugerem inconsciência de forma alguma: doença (Is 53.5; Mc 2.17; 1Ped 2.24), escuridão (Jo 8.12; 12.36; 2Co 4.4-6), sujeira (Tt 2.14; Hb 1.3; 9.14; 10.22) e a própria separação: “Mas as vossas iniquidades fazem divisão entre vós e o vosso Deus, e os vossos pecados encobrem o seu rosto de vós, para que vos não ouça” (Is 59.2).

Efésios 4.22-24 declara sinteticamente que as imagens natural e moral de Deus no homem foram afetadas negativamente após a Queda, mas que, por meio de Cristo, elas podem ser restauradas “em verdadeira justiça e santidade”. Diz Paulo: “Que, quanto ao trato passado, vos despojeis do velho homem, que se corrompe pelas concupiscências do engano; e *vos renoveis no espírito da vossa mente*; e *vos revistais do novo homem, que segundo Deus é criado em verdadeira justiça e santidade*” (grifos meus).

Sobre a danificação – e não destruição – da imagem de Deus no homem pós-Queda, escreve o teólogo pentecostal Emílio Conde, da primeira geração de obreiros assembleianos no Brasil:

> Foi a partir da desobediência de Adão e Eva que entrou o pecado no mundo e, consequentemente, a morte, a queda humana. [...] Com os efeitos deletérios desse cancro social, moral, espiritual – o pecado –, o homem torna-se uma criatura depravada, inumana, pervertida. [...] As lavas do pecado, consequência única da queda de Adão e Eva, continuam a sua tarefa devastadora.
>
> [...] Porém, mesmo rebelando-se contra a imagem de Deus, segundo a qual foi modelado, o homem não pode destruir essa imagem, visto que faz parte inerente de sua própria constituição humana. Isto está bem patente, por exemplo, em sua busca pelo conhecimento científico, em seu domínio e no uso das forças da natureza, e em seu desenvolvimento da cultura, da arte e da civilização. Entretanto, vale lembrar aqui que os esforços do homem caído são amaldiçoados com frustrações. Essas decepções em si

> mesmas são uma prova do estado caído do ser humano. Como prova incontestável do que estamos falando, temos o testemunho da própria evidência dos fatos. Assim é que a história demonstra que as próprias descobertas e avanços que haviam prometido tanto bem à humanidade, por causa do abuso, trouxeram males inomináveis à raça humana. O fato é que o homem caído não consegue, por mais que necessite, amar a Deus e nem tampouco aos seus semelhantes. Está sempre sendo impelido por motivos egoístas, os quais ditam as regras do seu viver.
>
> Em Romanos 1.18 em diante, o apóstolo Paulo, demonstrando um vasto conhecimento sobre a história humana e sobre os efeitos indescritíveis que a queda de Adão e Eva produziu em termos qualitativos e quantitativos na esfera moral, mostra um quadro clínico da baixeza humana através dos tempos. [...] Creio que quadro mais claro como esse [...] exposto [por Paulo] não exista para descrever o estado de perversão moral da raça humana advindo da queda de Adão e Eva. [...] Em suma, a queda destruiu a verdadeira dignidade do homem (Rm 1.23-27).[4]

Portanto, quando falamos de “imagem danificada”, estamos nos referindo a um mau funcionamento da imagem de Deus, a uma imagem maculada, degradada e pervertida pelo pecado, mas não destruída. Se a imagem de Deus tivesse sido destruída no ser humano, ele não poderia ser considerado mais um ser humano. Por isso, o homem sem Deus pode fazer coisas boas (Rm 2.14,15), mas estas não podem trazer-lhe a Salvação (Mt 19.18-23; Ef 2.9). E se o pecado continua reinando em nós, mesmo nossas boas ações serão consideradas por Deus “trapo da imundícia” (Is 64.6), porque não são fruto de uma vida justa e santificada. São atos bons poluídos pelo pecado que em nós habita.

Por que essa depravação é total?

O que significa, portanto, “depravação total”? Significa que, mesmo o ser humano podendo fazer algumas coisas boas, o pecado, infelizmente, prevalece em seu coração – e mais: contamina todo o seu ser. Esse é o sentido do termo “total” quando falamos de “depravação total do ser humano” à luz da Bíblia. Essa depravação não é total no sentido de

intensidade, mas de abrangência. Ela é total porque o pecado, além de prevalecer interiormente, contamina, repito, todas as áreas da vida da pessoa.

Como coloca Geisler corretamente, o pecado "se espalhou por todas as partes do nosso ser" – mente, emoções, vontade e corpo –, porém isso "não significa que todos os seres humanos são extremamente maus", mas que todos eles "não são tão bons quanto precisariam ser".[5] Ou, conjugando as palavras de Wesley Duewel com as de Geisler, nenhum deles é "tão bom quanto precisaria ser" e alguns deles podem "se tornar ainda piores".[6]

Em síntese, depravação total quer dizer que todos os seres humanos, em todo o seu ser, foram contaminados pelo pecado. Significa que o ser humano, após a Queda, passou a ter uma inclinação natural e prevalecente para o pecado que impede-o de fazer a vontade divina e de vir a Deus. Paulo falou sobre isso com muita propriedade:

> Porque bem sabemos que a lei [de Deus] é espiritual; mas eu sou carnal, vendido sob o pecado. Porque o que faço não o aprovo; pois o que quero isso não faço, mas o que aborreço isso faço. E, se faço o que não quero, consinto com a lei, que é boa. De maneira que agora já não sou eu que faço isto, mas o pecado que habita em mim. Porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem algum; e com efeito o querer está em mim, mas não consigo realizar o bem. Porque não faço o bem que quero, mas o mal que não quero esse faço. Ora, se eu faço o que não quero, já o não faço eu, mas o pecado que habita em mim. Acho então esta lei em mim, que, quando quero fazer o bem, o mal está comigo. Porque, segundo o homem interior, tenho prazer na lei de Deus; mas vejo nos meus membros outra lei, que batalha contra a lei do meu entendimento, e me prende debaixo da lei do pecado que está nos meus membros. Miserável homem que eu sou! Quem me livrará do corpo desta morte?[7]

Sobre o coração dos homens após a Queda, disse Jesus: "Porque do interior do coração dos homens saem os maus pensamentos, os adultérios, as fornicações, os homicídios, os furtos, a avareza, as maldades, o engano, a dissolução, a inveja, a blasfêmia, a soberba, a loucura. Todos estes males

procedem de dentro e contaminam o homem" (Mc 7.21-23). Ou seja, o pecado não é algo que vem de fora, mas algo que está dentro do ser humano, contaminando todo o ser: pensamentos, palavras e ações.

Em outras palavras, o ser humano, em seu estado caído, não tem livre arbítrio, de fato, para as coisas de Deus. O livre exercício de sua vontade em relação às coisas espirituais está obliterado, mortificado. Isto é, no que diz respeito ao estado caído do ser humano, calvinistas e arminianos estão basicamente de acordo.

Esse é o ensino da doutrina bíblica da depravação total, sobre o qual escreveu contundentemente o teólogo holandês Jacó Armínio:

> Nesse estado [caído], o livre-arbítrio do homem para o que é bom não somente está ferido, aleijado, enfermo, distorcido e enfraquecido; ele também está aprisionado, destruído e perdido.

É preciso explicar aqui que quando Armínio fala que o livre-arbítrio está "destruído" apenas "para o que é bom", ele se refere ao livre-arbítrio para as coisas de Deus, para uma vida de santidade. Esse é o contexto de suas palavras. "Bom" aqui não significa qualquer ato correto, mas tudo que diz respeito às coisas espirituais. Nesse sentido, ele dirá ainda:

> Mas em seu estado caído e pecaminoso, o homem não é capaz de pensar, nem de querer ou fazer, de e por si mesmo, o que é realmente bom; pois é necessário que ele seja regenerado e renovado em seu intelecto, afeições e vontade, e em todos os seus poderes, por Deus, em Cristo, por intermédio do Espírito Santo, para que possa ser corretamente capacitado a entender, estimar, considerar, desejar e fazer aquilo que verdadeiramente seja bom. Quando ele é feito participante dessa regeneração ou renovação, eu considero que, visto que ele está liberto do pecado, ele é capaz de pensar, desejar e fazer aquilo que é bom, mas não sem a ajuda contínua da graça divina.[8]

Lembrando que, nesse último trecho, extraído de sua célebre *Declaração de*

Sentimentos, quando Armínio usa o termo “regeneração”, ele não tem em mente a mesma coisa que nós hoje temos ao usarmos esse termo: o ato em que Deus infunde uma nova natureza no ser humano. Aliás, se esse vocábulo tivesse esse significado aqui, teríamos de afirmar, por essa passagem, que Armínio cria, como todo calvinista, que a regeneração ocorre antes da fé. Mas a verdade é que, nessa passagem, ele está usando o termo “regeneração” em outro sentido. Simplesmente, até a época de Armínio, todos os teólogos luteranos, calvinistas e arminianos usavam essa expressão indiscriminadamente para se referir, de forma geral, ao conjunto de eventos que levava uma pessoa a se tornar cristã (fé, arrependimento, a regeneração em si, como a definimos hoje, e a santificação). Agora, quando eventualmente tentavam diferenciar o uso desse termo, empregavam-no com o significado que damos a ele hoje e, ao fazê-lo, sempre colocavam a regeneração após a fé.

Calvino pôs claramente a regeneração após a fé em suas *Institutas*, nas seções III, 1, 1 e III, 3, e em outras obras de sua lavra.[9] Seu amigo Teodoro de Beza (1519-1605) fez o mesmo;[10] e, antes deles, Martinho Lutero (1483-1546) e Filipe Melanchton (1497-1560);[11] e logo depois, Zacharias Ursino (1534-1583) e a Confissão Belga (1561) também procederam da mesma forma.[12] Foi somente a partir do Sínodo de Dort (1619) e das teologias sistemáticas calvinistas que se seguiram nos séculos seguintes após esse sínodo que se viu, pela primeira vez, a regeneração ser colocada antes da fé.

Lembrando ainda que, apesar de o Sínodo de Dort, em seu artigo 12 da seção dos capítulos III e IV, colocar a regeneração antes da fé, alguns teólogos calvinistas célebres, como o inglês John Owen (1616-1683), que é um dos autores da Confissão de Fé de Westminster (1647), defenderam, no mesmo século 17, a existência de obras precedentes de Deus antes da regeneração, incluindo aí a fé. Owen, inclusive, lembrava que os teólogos calvinistas ingleses presentes ao Sínodo de Dort foram votos vencidos nesse

ponto e, com base nesse fato, combatia os teólogos de seus dias que seguiam essa novidade de Dort, que, como já vimos, ia também contra aquilo que afirmavam os primeiros reformadores. Escreve Owen:

> Em primeiro lugar, em referência à própria obra de regeneração positivamente considerada, podemos observar de forma geral que existem obras prévias e preparatórias, ou operações nas almas dos homens que são antecedentes e conducentes. Mas, mesmo a regeneração não consiste nisso, nem pode ser extraída disso. Esta é, em essência, a posição dos teólogos da Igreja da Inglaterra no Sínodo de Dort, dois dos quais morreram bispos e outros deles foram dignificados na hierarquia. Menciono isso pois aqueles que desprezam essas coisas não podem de maneira nenhuma considerar as cinzas deles com menosprezo e desdém. É justo, sem dúvida, para qualquer homem, sobre bases honestas, a discordância em relação aos julgamentos e determinações deles; mas é típico da geração dos novos teólogos entre nós fazê-lo atribuindo-lhes estupidez, com desdém, desprezo, escárnio e zombaria quanto ao que eles acreditavam e ensinavam.[13]

Em seu artigo *Jacó Armínio: Regeneração e Fé*, após fazer um levantamento detalhado sobre o uso do termo regeneração pelos teólogos protestantes até a época de Armínio, Samuel Paulo Coutinho frisa: “O termo ‘regeneração’ não tinha um significado tão bem definido como hoje e poderia abranger diversos eventos, entre os quais as obras prévias e preparatórias que, embora às vezes declaradas como parte da regeneração, não faziam parte da própria essência da mesma”. Acrescenta Coutinho ainda que, por outro lado, todas as vezes em que Armínio ou qualquer teólogo protestante do século 16 procurou tratar da regeneração em sentido estrito, sempre colocaram-na após a fé, e nunca antes desta. A regeneração, tanto para Armínio como para os primeiros teólogos protestantes, era precedida por obras prévias e preparatórias.[14] Armínio escreve claramente:

> Além disso, mesmo a verdadeira fé viva em Cristo precede a regeneração estritamente considerada, e que consiste na mortificação ou morte do velho homem, e na vivificação

> do novo homem, como Calvino, na mesma passagem de suas *Institutas*, publicamente declarou, e de uma maneira que concorda com as Escrituras e com a natureza da fé.[15]

Perceba a expressão “estritamente considerada” usada por Armínio antes de descrever o que é regeneração. Nessa passagem, diferentemente daquela de sua *Declaração de Sentimentos*, Armínio procura claramente restringir a aplicação do vocábulo “regeneração”. Na primeira passagem, ele usa o termo em sentido genérico, muito comum em sua época, de maneira que não sente necessidade de tecer considerações quanto ao sentido no qual emprega o termo ali. Já na segunda passagem, ele está usando o termo em seu sentido estrito, de maneira que ele precisa avisar isso ao leitor e definir o sentido usado para que não possa causar confusão. Ora, como afirma Coutinho, “um termo teológico tão bem estabelecido e definido” não precisaria “ser qualificado para possibilitar seu correto entendimento. Acontece que, na época, o termo carregava um significado flexível e o professor [Armínio] sentiu a necessidade de indicar ao intérprete a que evento estava a se referir. Dessa forma, Armínio utilizou a expressão para apontar estritamente para a mortificação do velho homem e vivificação do novo, um conceito aparentemente bem próximo do atual, embora muito mais objetivo. Enfim, para ele, estritamente considerada, a regeneração, enquanto benefício da salvação (novo nascimento), somente ocorreria mediante a união com Cristo através da fé”.[16]

Voltando à doutrina da depravação total, ela foi defendida com firmeza não apenas por Armínio, mas pelos seus primeiros seguidores, os primeiros remonstrantes, que afirmaram no artigo 3 dos seus *Cinco Artigos da Remonstrância*, datado de 1610:

> Que o homem não possui por si mesmo graça salvadora, nem as obras de sua própria vontade, de modo que, em seu estado de apostasia e pecado para si mesmo e por si mesmo, não pode pensar nada que seja bom – nada, a saber, que seja verdadeiramente

bom, tal como a fé que salva antes de qualquer outra coisa. Mas que é necessário que, por Deus em Cristo e através de seu Santo Espírito, seja gerado de novo e renovado em entendimento, afeições e vontade e em todas as suas faculdades, para que seja capacitado a entender, pensar, querer e praticar o que é verdadeiramente bom, segundo a Palavra de Deus [Jo 15.5].

Simão Episcópio (1583-1643), discípulo direto de Armínio, defendeu clara e contundentemente essa doutrina bíblica:

Sem ela [a graça de Deus] nós não podemos nos libertar do fardo do pecado nem fazer, de jeito nenhum, qualquer coisa verdadeiramente boa na religião, nem finalmente algum dia escapar da morte eterna ou de qualquer punição de pecado. Muito menos nós somos capazes em algum momento de obter a salvação eterna por nós mesmos ou por quaisquer outras criaturas sem a graça. [...] O homem [...] não tem fé salvífica de ou a partir de si; nem ele é nascido de novo ou convertido pelo poder de seu próprio livre-arbítrio. Vivendo no estado de pecado, ele não pode pensar, muito menos desejar ou fazer qualquer coisa que seja boa de fato, [...] mas é necessário que ele seja regenerado e totalmente renovado por Deus, em Cristo, pela Palavra do Evangelho e pela virtude do Espírito Santo.[17]

John Wesley asseverou o mesmo, de forma muito clara:

Reconhece-te pecador e de que maneira o és. Reconhece a corrupção de tua íntima natureza, pela qual estás muito distanciado da justiça original, e pela qual ‘a carne cobiça’ sempre ‘contra o espírito’, mediante essa ‘mente carnal’ que ‘é inimiga de Deus’, que ‘não é sujeita à lei de Deus, nem de fato o pode ser’. Sabe tu que és corrompido em toda a tua capacidade, em cada faculdade de tua alma. Sabe que és totalmente corrompido em tudo isso, inteiramente pervertido. Os olhos do teu entendimento estão obscurecidos, de sorte a não poderem discernir Deus, ou o que lhe diz respeito. As nuvens da ignorância e do erro permanecem sobre ti, envolvem-te com a sombra da morte. Ainda não sabes nada como devias saber, nem a respeito de Deus, nem do mundo, nem de ti mesmo. Tua vontade não é mais a vontade de Deus, mas está inteiramente pervertida e falseada, avessa a todo o bem, a tudo quanto Deus ama, e inclina-se para todo o mal, para toda abominação que Deus odeia. Teus afetos estão

> alienados de Deus e se distribuem por toda a terra. Todas as tuas paixões, sejam desejos ou aversões, alegrias ou dores, esperanças ou temores, estão desajustadas, não se mantêm nas devidas proporções ou têm por alvo objetos impróprios. Assim sendo, não há sanidade em tua alma, mas 'desde a planta do pé à cabeça' – na expressão forte do profeta – 'não há coisa sã, senão feridas, contusões e chagas inflamadas'. Tal é a corrupção inata do teu coração, de tua íntima natureza... E que frutos podem brotar de tais ramos? Só frutos amargos e ruins continuadamente.[18]

Não à toa, em carta a John Newton, datada de 14 de maio de 1765, John Wesley afirmou que não havia "um fio de cabelo separando ele de Calvino" em relação à doutrina do pecado original, especialmente no que dizia respeito à doutrina da depravação total do ser humano.[19]

O preclaro teólogo arminiano Henry Orton Wiley enfatiza sobre a doutrina bíblica da depravação total:

> A natureza do homem que nasce no mundo é corrupta, está muito longe da retidão original, é contrária a Deus, não tem vida espiritual, é inclinada ao mal, e isto continuamente.[20]

Em suma e à luz da Bíblia, o homem, apesar de ainda deter – mesmo que de forma maculada – a imagem de Deus em si, não tem em si mesmo a capacidade de, ainda no estado caído, corresponder com arrependimento e fé quando Deus o atrai a si. A iniciativa é sempre de Deus. Em seu estado caído, o ser humano não pode e não quer tomar a iniciativa, pois sua inclinação, após a Queda, é má (Gn 6.5; 8.21; Ef 2.1-3). O primeiro passo é de Deus. Foi Ele que tomou a iniciativa, em primeiro lugar, preparando a Salvação, quando nem atentávamos para isso; e em segundo lugar, despertando o homem para esta Salvação (Jo 16.8; Rm 5.6,8; Ef 2.4,5; 1Jo 4.19).

Por que o homem caiu?

Antes de partirmos para o conceito de graça preveniente, que sucede

imediata e logicamente ao de depravação total, urge respondermos à seguinte pergunta: “Se Deus criou o homem reto, porque ele caiu?”. Três pontos devem ser considerados sobre esse assunto.

Em primeiro lugar, à luz da Bíblia, a Queda não era necessária. Ela não foi uma ordenação divina. Ela resultou de um mau uso da liberdade humana, e não de um decreto divino. Deus não restringiu ou manipulou a liberdade humana para que Adão caísse. Este caiu como um agente moral livre tomando decisões sob a permissão divina (Ec 7.29).

Em segundo lugar, além de Deus não o ter manipulado, o homem caiu sem qualquer necessidade interna (Ec 7.29a) ou externa (Gn 2.8,9) de cair. Em outras palavras, seu pecado foi absolutamente contingente, isto é, não necessário mesmo. Ele poderia, sem dificuldades, obedecer à ordem divina, mas escolheu a outra alternativa livremente.

O que tornou possível, mas não necessário, o pecado de nossos pais primevos foram, em primeiro lugar, o fato de serem agentes morais livres, isto é, o livre-arbítrio prelapsário de Adão e Eva;[21] em segundo lugar, o seu desejo físico, que foi criado por Deus e era lícito em si mesmo, sendo equivocada apenas – e plenamente evitável – a forma com a qual eles acabaram lidando com esse instinto, pois havia outras alternativas muito boas e absolutamente lícitas em relação ao fruto da árvore do conhecimento (Gn 3.6 c/c Gn 2.9,16,17); e em terceiro lugar, a presença do tentador, o Diabo, a “antiga serpente” (Gn 3.1-6; Ap 20.2).

Na Queda de Adão e Eva, houve persuasão do Diabo, mas não a coerção interna de uma natureza pecaminosa e nem a coerção externa de um sistema maligno, que passaria a existir depois da Queda e que a Bíblia denomina de “mundo” (1Jo 2.15-17) em uma metonímia que ressalta a abrangência desse sistema. Logo, o primeiro casal poderia resistir ao tentador sem dificuldades.

Compreendido isso, ainda há uma última pergunta a ser feita: por que Deus *permitiu* a provação do Éden?

É verdade que o pecado era uma contingência, mas Deus poderia muito bem, sabendo que o ser humano era um agente moral livre, dotado de instintos que poderiam ser eventualmente – e não necessariamente – utilizados equivocadamente, não permitir que o tentador tivesse contato com o ser humano, para não tornar a sua provação possível e garantir que não aconteceria uma eventual Queda. Por que Deus pelo menos não impediu a presença do tentador no Éden? Por que Ele permitiu a provação no jardim?

A resposta a essa pergunta nos leva ao terceiro e último ponto: a provação do homem no Éden foi permitida por Deus porque obedecer era necessário para estabelecer o caráter santo do homem. Ou seja, a Queda não era necessária, mas a provação do Éden era, sim, necessária.

O objetivo da provação não era a reprovação, mas a aprovação, embora Deus soubesse dos riscos. A antevisão divina da Queda não poderia levá-lO a abrir mão da provação do Éden, porque Deus, por ser quem é – Amor (1Jo 4.16) –, não mima os seus filhos. Deus prova os seus filhos porque os ama, porque não é indiferente a eles, porque quer ver o seu amadurecimento. Mimar um filho é castrar as suas potencialidades, é impedir o seu desenvolvimento. Ninguém aprende a perseverar, ninguém cresce e amadurece, sem passar por provação. É a prova que exercita o nosso caráter, que nos faz crescer. Deus preferiu permitir a possibilidade da Queda do que se relacionar com filhos eternamente mimados.

Deus não poderia se relacionar com um ser livre impedindo o amadurecimento do caráter deste por ter medo de que, se o fizesse, esse ser pudesse eventualmente cair. Se até Jesus, Deus encarnado, que é santo, teve, em sua encarnação, que aprender a obediência (Hb 5.8), quanto mais o primeiro homem e a primeira mulher no Éden?

O colega Carlos Kleber Maia discorre com precisão sobre esse ponto:

> A natureza santa é resultado da criação; o caráter santo é o resultado de um teste em que se faz a escolha do bem, quando seria possível decidir-se pelo mal. [...] A provação

era necessária, pois por ela seria aperfeiçoada a obediência humana. A santa natureza humana original seria confirmada mediante sua submissão à lei divina. [...] Por ter sido criado à imagem de Deus, em santidade e justiça, o homem tinha a obrigação e a condição de resistir à tentação. [...] E ao criar o homem como ser moralmente livre, Deus tinha o direito de provar a sua obra-prima; mas, como este indivíduo era santo e inocente, a provação tinha de originar-se de fora do seu ser.[22]

J. Rodman Williams é igualmente lapidar:

Não é que Deus colocou o homem à prova ou que o homem tinha de passar por um teste para entrar no favor de Deus, mas que Deus desejava do homem obediência livre, espontânea. [...] É assim que a liberdade ganha caráter [...] Desse modo, e apenas desse modo, brota o verdadeiro caráter. O caráter é o resultado da decisão pelo bom, verdadeiro, correto. Se não há oportunidade para decisão contrária, por mais destrutiva que seja, não pode haver estabelecimento de caráter.[23]

Outro detalhe importante sobre a Queda no Éden é que o mandamento dado por Deus para provar o homem, estabelecendo o seu caráter, não foi um mandamento moral, mas um mandamento positivo. Ora, o que é um mandamento moral e o que é um mandamento positivo? Wesley Duewel explica de forma simples e objetiva:

Um mandamento moral é aquele em que você sente congenitamente estar certo, desde que tenha uma natureza moral. Um mandamento positivo é aquele sobre o qual você não é capaz de ponderar. Sua base moral não é evidente para você. Só é errado porque é proibido. A obediência a um mandamento positivo demonstra respeito, lealdade, fé e amor.[24]

No século 18, o célebre bispo anglicano Joseph Butler, assim como outros teólogos antes e depois dele, já explicara com precisão o mesmo:

Os preceitos morais são aqueles cujas razões nós vemos; os preceitos positivos são

> aqueles cujas razões não vemos. Os deveres morais surgem da natureza do caso em si, anteriores ao mandamento externo; os deveres positivos não surgem da natureza do caso, mas do mandamento externo; nem eles seriam deveres, não fossem tais mandamentos recebidos dele, de quem somos criaturas e súditos.[25]

Sobre o tema, resume bem Kleber Maia:

> Deus deu ao homem um mandamento simples e claro, para pôr à prova a sua obediência e amor. Se a proibição fosse de ordem moral, como não matar ou não mentir, seria muito evidente para Adão e Eva não transgredirem, pois tinham conhecimento do certo e errado, ainda que não experimentalmente. O mandamento positivo deveria levá-los a confiar em Deus e a se submeterem a Ele por amor. A proibição de comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal era, para o homem, uma oportunidade perene de demonstrar seu amor e fidelidade a Deus, além de ser um lembrete de que o homem tinha responsabilidades com relação ao seu Criador, e, ainda, uma forma de aperfeiçoar sua personalidade.
>
> A provação era necessária para confirmação e aperfeiçoamento do próprio homem. Um Deus amoroso não teria sujeitado Adão e Eva à prova se isso não fosse necessário para o mais alto bem deles mesmos. Deus não necessitava da provação para conhecer de que o homem era capaz e nem o provaria com o propósito de fazê-lo transgredir.[26]

Portanto, quando o homem caiu, essa queda não se deveu a uma tendência para o pecado que havia nele, mas apenas e simplesmente a um mau uso de sua liberdade. Como explicou brilhantemente Agostinho em uma de suas primeiras obras após a sua conversão a Cristo, o livre-arbítrio tornou o pecado possível, mas isso não significa que ele seja um mal, porque a fonte do mal moral não está nele, mas no mau uso dele, e o abuso de um bem não o torna mal. Portanto, devemos louvar a Deus por conceder-nos o bem do livre-arbítrio e condenarmos o abuso que se faz desse bem. Lembrando ainda que Deus é capaz de realizar um bem superior ao permitir a possibilidade do mal.[27]

A Queda não foi determinada pela onipotência, mas

conhecida pela onisciência

Como podemos ver, o ser humano poderia ter obedecido à ordem de Deus no Éden sem dificuldades, como podemos depreender do próprio texto bíblico (Gn 2.9,16,17). O que Deus colocou diante dele era uma provação simples, que foi acompanhada por um alerta e uma promessa claros (Gn 2.16,17), e Deus ainda se relacionava diariamente com o primeiro casal para o apoiar (Gn 3.8). Deus não tenta ninguém (Tg 1.13). Logo, não é verdade que a Queda de Adão era certa, como supõem alguns, mesmo sem terem apoio bíblico para isso. Ela era certa *apenas* na presciência divina, no sentido de que Deus, por ser onisciente, sabia que iria acontecer, e não no sentido de ter sido ordenada por Ele.

Algumas coisas são certas porque estabelecidas pela predeterminação divina, o que não é o caso da Queda; e outras são certas apenas por serem conhecidas pela onisciência divina, que é o caso da Queda. A Queda não foi determinada pela onipotência, mas conhecida pela onisciência. A Queda não era necessária; ela foi antevista, não predeterminada.

Deus conhecia o risco e, pela sua presciência, sabia que Adão e Eva acabariam caindo mesmo; mas, mesmo assim, não desistiu de criar o primeiro casal, porque, pelo Plano de Salvação que elaborou de antemão prevendo o que aconteceria (lembre-se que Jesus é “o Cordeiro imolado desde a fundação do mundo”, Ap 13.8), Ele sabia que, ao final, valeria a pena ter permitido a Queda. Deus sabia que, ao final, veria a obra de suas mãos e ficaria satisfeito (Is 53.11), pois, apesar de, por um lado, uma boa parte da humanidade se perder, por outro, milhões e milhões de seres humanos de todas as tribos, línguas e nações haveriam de, pela sua graça e por livre escolha, viverem eternamente com Ele, servindo-o em amor sincero (Ap 5.9,10).

Notas

(1) HORTON, Stanley M. (editor), *Teologia Sistemática – uma perspectiva pentecostal*, CPAD, 1996, p. 266.

(2) ARRINGTON, French L.; STRONSTAD, Roger (editores), *Comentário Bíblico Pentecostal do Novo Testamento*, CPAD, 2003, p. 1213.

(3) BERGSTÉN, Eurico, *Introdução à Teologia Sistemática*, CPAD, 1999, pp. 177 e 179.

(4) CONDE, Emílio, *Tesouro de Conhecimentos Bíblicos*, CPAD, 2013, pp. 557-559.

(5) GEISLER, Norman, *Teologia Sistemática*, volume 2, CPAD, 2010, pp. 128 e 129.

(6) DUEWEL, Wesley, *A Grande Salvação*, Candeia, 1999, p. 77.

(7) Romanos 7.14-24.

(8) ARMÍNIO, Jacó, *As Obras de Armínio*, volume 1, CPAD, 2015, p. 473;

e ARMÍNIO, *Declaração de Sentimentos*, in *As Obras de Armínio*, Ibid., p. 231.

(9) Vide o comentário de Calvino ao versículo 13 de João 1, em seu *Comentário de João*, volume 1, de 1553; e o comentário de Calvino ao texto de 1 João 5.1 em seu *Comentário às Epístolas Universais*, de 1551. Neles, enfaticamente o teólogo francês defende que a fé antecede a regeneração.

(10) Na seção 13 do capítulo 4 de sua obra *Confissão de Fé do Crente*, mais conhecida posteriormente como *A Fé Cristã*, Beza defende claramente a fé antes da regeneração.

(11) Lutero defende a fé antes da regeneração em seu *Prefácio à Carta do Apóstolo Paulo aos Romanos*, de 1546, e Melanchton o faz também na seção II (“Da Justificação”) do artigo IV de sua “Defesa da Confissão de Augsburgo”, a qual foi inserida no Livro de Concórdia luterano.

(12) Ursino o faz na Questão 21 (“Da Fé”) do seu *Comentário ao Catecismo de Heildelberg*, confissão datada de 1562: “Os efeitos da fé são justificação e regeneração, que é iniciada nesta vida e será perfeita no porvir (Rm 3.28; 10.10; At 13.39)”. Na *Confissão Belga*, de 1561, a afirmação está na abertura do seu artigo 24, cujo tema central é a “A Santificação”: “Cremos que a verdadeira fé, tendo sido acesa no homem pelo ouvir da Palavra de Deus e pela obra do Espírito Santo, regenera o homem e o torna um homem novo. Esta verdadeira fé o faz viver na vida nova e o liberta da escravidão do pecado”.

(13) OWEN, John, *Pneumatology or a Discourse Concerning the Holy Spirit*, 1674, Londres, p. 229. A obra na íntegra pode ser acessada no site da Christian Classics

Ethereal Library (www.ccel.org). Uso aqui a boa tradução dessa passagem pelo irmão Samuel Paulo Coutinho, no site deusamouomundo.com.

(14) COUTINHO, Samuel Paulo, *Jacó Armínio: Regeneração e Fé*, 2013, artigo publicado no site deusamouomundo.com

(15) ARMÍNIO, Jacó, *As Obras de Armínio*, volume 2, CPAD, 2015.

(16) COUTINHO, Ibid.

(17) EPISCOPIUS, Simon, *Confession of Faith of Those Called Arminians*, London, Heart and Bible, 1684, pp. 118 e 204.

(18) Trecho de *Sermon on the Way to the Kingdom*, de John Wesley.

(19) BRYANT, Barry E., *Original Sin*, in: ABRAHAM, William J. e KIRBY, James E., *The Oxford Handbook of Methodist Studies*, 2009, Oxford University Press, p. 534.

(20) Trecho extraído de WILEY, H. O., *Christian Theology*, volume 2, capítulo 19, disponível na internet pelo link goo.gl/DBXqkY.

(21) A expressão teológica “prelapsário” significa “antes da Queda”.

(22) MAIA, Carlos Kleber, *Depravação Total*, Reflexão, 2015, pp. 28 e 30.

(23) WILLIAMS, J. Rodman, *Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal*, Vida Nova, 2011, p. 189.

(24) DUEWEL, Ibid., p. 41.

(25) Citado por MAIA, Ibid., pp. 31 e 32; e por CHAFER, Lewis Sperry, *Teologia Sistemática*, volume 2, Hagnos, 2003, p. 617.

(26) MAIA, Ibid., p. 32.

(27) AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, II, 1, 3; II, 2, 4; II, 18, 48; III, 17, 49.

3

Graça preveniente

Umbilicalmente ligada às doutrinas bíblicas do pecado original e da depravação total da humanidade está a doutrina bíblica da graça preveniente, também chamada de “graça precedente” ou “graça preparatória”. Essa ligação se dá porque, por um lado, é impossível entender a graça preveniente sem compreender antes a realidade da depravação total da humanidade; e por outro lado, a realidade da depravação total da humanidade impõe, até mesmo logicamente, uma graça divina preparatória para tornar possível o início da obra salvadora de Deus em nossas vidas.

Como aqueles que estavam mortos espiritualmente, sem capacidade de se decidir para Cristo, são capacitados a livremente crer ou resistir ao chamado divino? Se antes estavam “mortos”, isto é, alienados de Deus, danificados em seu *imago Dei* para as coisas divinas, com seu livre exercício para as coisas espirituais – nas palavras de Armínio – “aprisionado, destruído e perdido” –, como podem agora aceitar ou resistir ao chamado divino?

A ponte entre a depravação total e o livre-arbítrio para as coisas espirituais é justamente a chamada graça preveniente, uma manifestação da graça divina enfatizada claramente nas Escrituras.

Conceituando “graça preveniente”

Por graça entende-se o favor divino, do qual não somos merecedores. O uso do termo “preveniente” ou “precedente” atrelado ao vocábulo “graça” é

apenas para deixar claro que estamos falando de uma ação divina que antecede a conversão. Essa manifestação da graça divina recebe teologicamente essa designação porque a Bíblia nos mostra que é só através de uma manifestação precedente e preparatória da graça de Deus que a depravação total pode ser suplantada, possibilitando-nos arrependimento e fé. Paulo afirma em Romanos 2.4 que é a bondade divina que nos leva ao arrependimento. Ou seja, é somente pela ação da graça de Deus que somos levados à conversão.

Seguindo as Escrituras, Armínio – que usava o termo "graça preveniente" e defendia seu conceito (embora tenha usado essa nomenclatura poucas vezes) –, se opunha fortemente à afirmação de pelagianos e semipelagianos de que "é possível que uma pessoa faça alguma coisa boa [em direção à sua salvação] sem a ajuda da graça de Deus". Asseverava o teólogo holandês:

> O livre-arbítrio é incapaz de iniciar ou aperfeiçoar qualquer bem verdadeiro e espiritual sem a graça. [...] Esta graça é simples e absolutamente necessária para o esclarecimento da mente, a devida ordenação dos interesses e sentimentos, e a inclinação da vontade para o que é bom. É esta graça que opera na mente, nos sentimentos e na vontade; que infunde na mente bons pensamentos; inspira bons desejos às ações e faz com que a vontade coloque em ação bons pensamentos e bons desejos. Esta graça vai antes, acompanha e segue; instiga, auxilia, opera o que queremos, e coopera, para que não queiramos em vão. Ela evita tentações, auxilia e concede socorro em meio às tentações, sustenta o homem contra a carne, o mundo e Satanás, e, nesse grande conflito, concede vitória ao ser humano. Ela levanta outra vez os que são vencidos e os que estão caídos, firmando-os e dando a eles nova força, além de fazer com que sejam mais cuidadosos. Esta graça inicia a salvação, promovendo-a, aperfeiçoando-a e consumando-a.
>
> Confesso que a mente de um homem carnal e natural é obscura e sombria, que os seus afetos são corruptos e desordenados, que a sua vontade é obstinada e desobediente, e que o próprio homem está morto em pecados. [...] Aqueles que são obedientes à vocação ou ao chamado de Deus concedem livremente o seu consentimento à graça, mas são previamente instigados, impelidos, atraídos e auxiliados pela graça; e, ao mesmo tempo em que dão esse consentimento, possuem a capacidade de não consentir. [Portanto,] No princípio de sua conversão, o homem se comporta de uma maneira

> puramente passiva. [...] Nenhum homem crê em Cristo, exceto aquele que foi previamente disposto e preparado pela graça preveniente ou precedente para receber a vida eterna mediante aquela condição sob a qual Deus deseja concedê-la.[1]

Graça preveniente nada mais é, portanto, do que o amor de Deus em ação; é Deus tomando a iniciativa em relação ao homem caído, e não apenas no sentido de propiciar a sua salvação, mas também no sentido de habilitá-lo a recebê-la e atraí-lo a ela. É ela que concede ao ser humano a possibilidade de corresponder livremente com arrependimento e fé quando Deus o atrai a si. É a graça preveniente que possibilita ao homem responder positivamente ao chamado divino.

Uma vez que quando falamos de "graça preveniente", estamos falando da graça divina que possibilita ao homem ter livre exercício de vontade para crer ou resistir, isso significa que estamos falando de uma ação que é operada pelo Espírito Santo, que põe em execução os efeitos da Obra de Cristo na Terra. É o Espírito Santo quem administra a obra consumada de Cristo operando o convencimento, a conversão, a regeneração e a santificação na vida dos pecadores (Jo 16.8-11).

A graça divina, sabemos, é uma só, mas se manifesta de várias maneiras. Como afirmava o próprio Armínio, a graça divina não apenas precede, mas "acompanha e segue" a salvação do crente. Como frisou o teólogo holandês, "'a graça salvadora de Deus' pode ser interpretada como primária ou secundária, como precedente ou posterior, como operante ou cooperante, e como aquilo que bate, ou abre, ou entra".[2] Ela é começo, meio e fim. Aquele que "começou a boa obra" em nós é fiel para "aperfeiçoá-la até o dia de Jesus Cristo" (Fp 1.6).

Livre-arbítrio: um arbítrio liberto

Para o arminiano, uma vez que, à luz da Bíblia, o livre-arbítrio para as coisas de Deus é resgatado pela graça preveniente, o livre-arbítrio do homem

deve ser entendido como sendo, na verdade, um “arbítrio liberto”. Além disso, uma vez que vem de Deus essa restauração da capacidade que naturalmente o ser humano não teria de arrepender-se e ter fé para ser salvo, então a capacidade de responder ao chamado divino não deve ser entendida como natural, mas como sobrenatural, pois pertence à graça.

No seu estado natural, o homem não poderia responder de maneira nenhuma. Ele só pode fazê-lo por uma ação sobrenatural de Deus em seu coração, suspendendo os efeitos da depravação total sobre o livre-arbítrio no que concerne às coisas espirituais.

Nas palavras do teólogo arminiano escocês Ian Howard Marshall (1934-2015), considerado um dos maiores eruditos do Novo Testamento no século 20, a graça preveniente coloca “o homem em uma posição na qual ele possa dizer ‘sim’ ou ‘não’, algo que o homem não poderia fazer antes de Deus tê-lo chamado; [pois] até então ele estava em uma contínua posição de ‘não’”.[3]

Como afirma o erudito assembleiano Timothy Munyon, mesmo ainda possuindo “liberdade volitiva” após a Queda, os seres humanos “são incapazes de escolher a Deus”; logo, “Deus, pela sua bondade, equipa as pessoas com uma medida da graça que as capacita e prepara a corresponder ao Evangelho (Jo 1.9; Tt 2.12). O propósito de Deus era ter comunhão com as pessoas que de livre vontade resolvessem aceitar sua chamada universal à salvação. Em conformidade com esse propósito divino, Deus outorgou aos seres humanos a capacidade de aceitá-lo ou rejeitá-lo. A vontade humana foi liberta o suficiente para voltar-se para Deus, arrepender-se e crer”. Ou como disse Lutero no seu Pequeno Catecismo: “Eu creio que por minha própria razão ou força não posso crer em Jesus Cristo, meu Senhor, nem vir a Ele. Mas o Espírito Santo me chamou pelo evangelho, me iluminou com seus dons, me santificou e me conservou na verdadeira fé”.[4]

A Bíblia fala claramente de uma habilitação, capacitação ou preparação da parte de Deus que precede a conversão. Vemos um exemplo dessa

manifestação preveniente da graça no relato bíblico da conversão de Lídia. A Bíblia diz que Deus “abriu-lhe o coração” para que pudesse crer (At 16.14), ou seja, através da exposição da Palavra pelo apóstolo Paulo, o Espírito Santo agiu no coração de Lídia, concedendo-lhe a percepção e o arbítrio que ela não tinha para perceber as coisas espirituais e se decidir por elas. O Espírito tirou a venda do coração dela, convenceu-a e atraiu-a. E por Lídia ter dito “sim” a essa ação divina inicial de habilitar, desvendar, convencer e atrair, ela passou de convencida a convertida. Uma coisa é ser convencido e outra é ser convertido. Nem todos que são convencidos são convertidos, mas todos que são convertidos precisam antes terem sido convencidos.

Essa libertação do arbítrio humano pela ação preveniente da graça de Deus é o que muitos teólogos arminianos chamam de “regeneração inicial” ou “parcial”, que não deve ser confundida com a regeneração que ocorre com a conversão, quando é gerada na pessoa uma nova natureza em Cristo. Este é o novo nascimento, uma regeneração completa, enquanto a graça preveniente é uma regeneração parcial. Como explica o teólogo arminiano Roger Olson, “os arminianos e outros sinergistas acreditam que a graça preveniente restaura vida à pessoa morta em delitos e pecados. Todavia, ela não os força a aceitarem a misericórdia de Deus para a salvação, que exige arrependimento e fé (conversão). Assim, na teologia arminiana, uma regeneração parcial realmente precede a conversão, mas ela não é uma regeneração completa. É um despertamento e uma capacitação, mas não uma força irresistível”.[5]

Em outras palavras, como bem coloca o teólogo Timothy Munyon, “quando cooperamos com o Espírito que nos chama e aceitamos a Cristo, essa cooperação não é o meio da renovação. Pelo contrário, é o fruto da renovação”.[6]

Olson chama ainda essa ação da graça preveniente sobre o livre-arbítrio de “estágio intermediário que não é nem ‘não-regenerado’ nem ‘regenerado’, mas talvez ‘pós-não-regenerado’ e ‘pré-regenerado’. A alma do pecador está

sendo resgatada, mas o pecador é capaz de resistir e recursar a graça preveniente de Deus ao negar o evangelho".[7] E sobre a regeneração plena, ele diz: "As pessoas que respondem positivamente à graça de Deus ao não resistir a ela (que envolve arrependimento e confiança em Cristo) são nascidas de novo pelo Espírito de Deus (que é a regeneração plena), perdoadas de todos os seus pecados e consideradas por Deus como retas em virtude da morte expiatória de Cristo por elas. Nada disto está fundamentado em qualquer mérito humano; é uma dádiva perfeita, não imposta, mas livremente recebida".[8] Nas palavras de Munyon, "para os crentes bíblicos de todas as denominações, a salvação é 100% externa, uma dádiva imerecida de um Deus gracioso. Deus nos tem dado graciosamente aquilo que necessitamos para cumprir o seu propósito na nossa vida: conhecer, amar e servir a Ele".[9]

Lembrando que, como vimos no capítulo anterior, o uso do termo "regeneração", no sentido de "regeneração inicial" ou "regeneração parcial" para se referir à ação da graça preveniente não é novo. Ele remonta a séculos antes da Reforma, quando o termo "regeneração" não tinha ainda o sentido estrito que ganharia mais recentemente na teologia cristã. Como vimos ali, o uso do termo "regeneração" para se referir à renovação ou restauração do livre-arbítrio era usado, inclusive, por todos os primeiros protestantes até a primeira metade do século 17, incluindo Armínio e todos os teólogos de seus dias. A regeneração em *stricto sensu*, que é o conceito de regeneração mais usado em nossos dias e que alude apenas ao novo nascimento, à nova natureza gerada e implantada em nós pelo Espírito Santo, passou a ser majoritariamente a única aplicação dada ao termo somente a partir da segunda metade do século 17 em diante.

Graça preveniente, como qualquer arminiano reconhecerá, não é regeneração *stricto sensu*, porque não se está sendo gerada uma nova natureza; não há uma nova vida ainda. O que há é uma habilitação do livre-

arbítrio, um despertamento, a renovação de uma capacitação. Uma vez a resposta sendo positiva, aí, sim, a regeneração em seu sentido mais comum, considerada em seu sentido teológico estrito, é operada pelo Espírito Santo – isto é, uma nova natureza é gerada. A regeneração é pós-conversão e não anterior a ela (At 2.38; 16.31).

Em suma, tanto a restauração do livre-arbítrio como a regeneração propriamente dita são atos da graça de Deus decorrentes da Obra de Cristo e totalmente distintos. Através da ação do Espírito Santo, o pecador, ao ser submetido ao chamado divino, tem seu livre-arbítrio para as coisas espirituais restaurado por Deus naquele momento (regeneração parcial) e é atraído a Cristo. Ele é convencido e atraído. E uma vez ele aceitando o favor divino, o Espírito o fará uma nova criatura (regeneração completa); e se esse pecador redimido e regenerado, seguindo aos apelos de sua nova natureza, continuar se submetendo à ação do Espírito em sua vida, Este o santificará e, por fim, o glorificará no final dos tempos. Ou seja, a graça não apenas precede a salvação, mas perpassa a vida do cristão do começo ao fim.

A Bíblia enfatiza que a graça precede a salvação

Há vários textos bíblicos que afirmam claramente ou no mínimo indicam que a graça precede a salvação. Vejamos alguns (os eventuais grifos são meus):

"Ninguém pode dizer 'Jesus é o Senhor' *senão pelo Espírito Santo*" (1Jo 4.1).

"Há muito que o Senhor me apareceu, dizendo: Porquanto *com amor eterno te amei*, por isso *com benignidade te atraí*" (Jr 31.3).

"Porque assim diz o Senhor Deus: Eis que *eu, eu mesmo, procurarei* pelas minhas ovelhas, e *as buscarei*. (...) A perdida *buscarei*, e a desgarrada *tornarei a trazer*, e a quebrada *ligarei*, e a enferma *fortalecerei*; mas a gorda e a forte destruirei; apascentá-las-ei com juízo" (Ez 34.11,16).

“Porque o Filho do Homem *veio buscar e salvar* o que se havia perdido” (Lc 19.10).

“Ninguém pode vir a mim, se o Pai que me enviou *o não trouxer*; e eu o ressuscitarei no último dia” (Jo 6.44).

“E eu, quando for levantado da terra, *todos atrairei a mim*” (Jo 12.32).

“Ou desprezas tu as riquezas da sua benignidade, e paciência e longanimidade, ignorando que a *benignidade de Deus te leva ao arrependimento*?” (Rm 2.4).

“E que tens tu que não tenhas recebido?” (1Co 4.7).

“Mas pela graça de Deus sou o que sou” (1Co 15.10).

“Não que sejamos capazes, por nós, de pensar alguma coisa, como de nós mesmos; mas *a nossa capacidade vem de Deus*” (2Co 3.5).

“De sorte que, meus amados, assim como sempre obedecestes, não só na minha presença, mas muito mais agora na minha ausência, assim também operai a vossa salvação com temor e tremor; porque Deus é *o que opera em vós tanto o querer como o efetuar, segundo a sua boa vontade*” (Fp 2.12,13).

“Nós o amamos a Ele porque Ele nos amou primeiro” (1Jo 4.19).

“Porque *a graça salvadora* de Deus *se há manifestado a todos os homens*” (Tt 2.11).

“E *o Espírito* e a esposa dizem: *Vem*. E quem ouve, diga: Vem. E quem tem sede, venha; e quem quiser, tome de graça da água da vida” (Ap 22.17).

A vontade divina sempre vem antes da vontade humana. A vontade humana só pode escolher livremente porque a vontade divina agiu previamente para possibilitar isso. Nas palavras de John Wesley, “nenhum homem pode crer em Cristo a menos que Deus lhe dê poder. Ele nos atrai primeiro por bons desejos, não por força, não por imposição da vontade em qualquer necessidade, mas pelos fortes e doces, contudo ainda resistíveis, movimentos de sua graça celestial”.[10]

A Bíblia enfatiza que essa graça é para todos

As Escrituras também enfatizam que a graça que possibilita a salvação é universal, isto é, manifestada a todos os seres humanos. Vários são os textos bíblicos que atestam essa verdade divina (Jo 1.9; 12.32; 1Tm 4.10; Tt 2.11).

Jesus ressaltou claramente, em João 12.32, que essa graça preparatória teria um alcance geral. Disse Ele: “E eu, quando for levantado da terra, todos atrairei a mim”. Isto é, a graça de Deus não é exclusivista, como se fosse para algumas pessoas e outras não. Todos são atraídos a Cristo pela graça.

O texto de João 1.9 é igualmente explícito. Diz o apóstolo João na referida passagem: “Ali [em Jesus] estava a luz verdadeira, que ilumina a todo homem que vem ao mundo”. Ou seja, essa graça preveniente não estaria disponível só para certos seres humanos, mas “a todo homem que vem ao mundo”. E por uma simples razão: Deus ama a toda a humanidade e deseja salvá-la (Jo 3.16a), mas nem todos serão salvos, porque, em seu livre exercício de vontade possibilitado pela graça divina, nem todos responderão positivamente ao chamado para a Salvação (Jo 3.16b; Mc 16.15,16).

Um ponto importante sobre esse assunto é que, sem a doutrina bíblica da graça preveniente, torna-se sem sentido a ordenança bíblica de pregar a toda criatura (Mc 16.15), anunciando a todos a necessidade de se arrependerem (At 17.30), bem como a afirmação bíblica de que Jesus morreu por todos e é o Salvador de todo o mundo (Jo 1.29; 1Tm 4.10; 1Jo 2.1,2). Por que pregar a todos, em todos os lugares, se a possibilidade de salvação não é disponibilizada a todos e se todos não têm alguma possibilidade concreta de aceitarem, se quiserem, a salvação (Ap 22.17)?

Com a mesma intensidade com que o arminiano leva a sério o ensino bíblico da depravação total – a afirmação bíblica de que todos os seres humanos estão totalmente desprovidos de qualquer capacidade de se dirigir para Deus –, ele leva a sério o ensino bíblico do chamado universal do Evangelho, isto é, a afirmação bíblica de que Deus ordena a todos os seres humanos a virem a Ele, a se arrependerem e a crerem (Mt 11.28; At 2.38;

16.31). O chamado universal só faz sentido, ele só é verdadeiramente possível, pela graça preveniente, que é claríssima no texto sagrado, assim com o são as doutrinas bíblicas da depravação total e do chamado universal, razão pala qual o arminiano afirma todas elas.

Paulo assevera que “esperamos no Deus vivo, que é o Salvador de todos os homens, principalmente dos fieis” (1Tm 4.10). Por que o apóstolo diz “principalmente dos fieis”? Porque estes são aqueles que disseram “sim” ao chamado divino para suas vidas, entregando-se a Cristo. Mas, essa Salvação é ofertada a todos, está disponível a todos, é possível a todos, por isso Paulo declara que o “Deus vivo” é “o Salvador de todos os homens”.

Em outra passagem, declara Paulo que “a graça de Deus se há manifestado *a todos os homens*” (Tt 2.11; 3.4), porque “Deus nosso Salvador” quer que não apenas nós, mas “*todos os homens* se salvem, e venham ao conhecimento da verdade”, razão pela qual Jesus Cristo homem é o “único Mediador entre *Deus e os homens*, o qual se deu a si mesmo em preço de redenção *por todos*” (1Tm 2.3-6). Deus agiu universalmente em favor da raça caída e depravada de Adão.

A própria graça comum de Deus a todos os seres humanos aponta para um alcance geral da graça salvadora. Jesus disse que Deus não é benigno só para com os fieis; Ele “é benigno até para com os ingratos e maus”, de maneira que devemos amar os nossos inimigos e ser misericordiosos com todos, porque nosso “Pai é misericordioso” para com todos os homens – gratos e ingratos, bons e maus (Lc 6.35,36). Isso é o que se chama, teologicamente, de “graça comum”: é Deus conferindo bênçãos a pecadores que só merecem a morte.

Ora, como pode um Deus que, pela sua graça, continua a conferir bênçãos a todos os pecadores, os quais só merecem a morte, não conceder a todos eles também, pela sua graça, a *possibilidade* de serem salvos? Que “Pai misericordioso” é este, que faz uma coisa e não faz a outra? Que misericórdia

ambígua é essa? Aliás, ao seguirmos o exemplo do “Pai misericordioso”, o qual Jesus nos conclama a imitar na referida passagem do Evangelho de Lucas, não entendemos que a melhor maneira de manifestarmos o amor a essas pessoas sem Deus é justamente pregando a elas o Evangelho?

Se o Senhor é, de fato, um Deus misericordioso para com todos – e enfatiza a Bíblia que Ele o é (“O Senhor é bom para todos, e as suas misericórdias são sobre todas as suas obras”, Sl 145.9) –, como pode manifestar graça a todos os seres humanos, sendo “benigno até para com ingratos e maus”, sem conceder a todos também a possibilidade de salvação? Não fazê-lo torna Deus injusto e, potencialmente, o autor do mal, pois se todas as pessoas são sempre incapazes de responder ao chamado divino, com que base elas podem ser responsabilizadas totalmente pelo pecado, uma vez que (1) elas não têm alternativa, pois não têm livre-arbítrio para aceitar ou resistir às coisas de Deus, e (2) Deus ainda concede esse livre-arbítrio arbitrariamente somente a alguns?

Por essa razão, a maioria dos teólogos arminianos clássicos, bem como todos os arminianos-wesleyanos, não diferenciam a graça comum da graça salvadora. Para eles, todo tipo de manifestação da graça de Deus em relação ao homem, mesmo que indiretamente, tem objetivos salvíficos. Todas as bênçãos naturais que o ser humano recebe, bem como os livramentos, não significam outro tipo de graça em ação, mas exatamente a graça preveniente de Deus atraindo o homem para Si. No arminianismo-wesleyano, não há uma graça com propósitos terrenos e passageiros de um lado e outra graça com propósitos celestiais e eternos do outro; não há uma graça comum de um lado e uma graça preveniente do outro, mas uma única graça em ação, a qual é comum e tem sempre, em último análise, propósitos celestiais e eternos.

Particularmente, tendo a esta última posição. A ênfase calvinista em uma graça comum distinta da graça salvadora é recente (remonta há pouco mais de 100 anos) e se dá como uma tentativa de fazer crer que a manifestação visível

e indiscriminada do cuidado de Deus para com todos os seres humanos não significa que Deus realmente se importa com todos os seres humanos da mesma forma, pois, segundo esses irmãos calvinistas (e ao contrário de seus colegas hipercalvinistas – ou "calvinistas puros", como gostam de se chamar e com alguma razão), haveria uma graça distinta da graça salvadora e que seria comum. Porém, a Bíblia diz que a graça salvadora de Deus se há manifestado sobre todos os homens (Tt 2.11; Jo 1.9); logo, esta é comum a todos. E mesmo que haja uma graça comum que seja distinta da graça salvadora, ainda há o fato de que ambas devem ser consideradas à luz do fato, afirmado indubitavelmente nas Sagradas Escrituras, de que Deus, em um sentido salvífico, ama o mundo (Jo 3.16). Logo, porque Deus ama o mundo, não só a chamada graça comum ou geral é comum a todos, mas a graça preveniente de Deus também o é. A graça preveniente também é uma graça comum.

Como afirma o teólogo Benny C. Aker, comentando João 1.9, "ainda que o mundo rejeite o Criador, Ele lhe dá uma medida de luz. Esta medida é expressa em nossos dias como graça comum – a graça de Deus que atrai cada pessoa e vai para cada pessoa".[11] A Palavra de Deus é clara: no que diz respeito à salvação, Deus usa "de misericórdia para com todos" (Rm 11.32).

A Bíblia deixa claro que a graça pode ser resistida

Um aspecto importante sobre essa graça é que ela pode ser resistida. Jesus, em João 6.44, assevera: "Ninguém pode vir a mim, se o Pai que me enviou não o trouxer". Esse "trouxer" não é irresistível, uma vez que o termo traduzido aqui dessa forma é, no original grego, *elkõ*, que, segundo o tradicional léxico de Strong, tem principalmente o sentido de "atrair", de "induzir alguém a vir". Ou seja, Deus atrai; Ele não força. Ele não violenta a liberdade humana concedida pela Sua graça e soberania. Jesus disse que os que vêm a Ele não são forçados, mas atraídos a Ele (Jo 12.32).

São inúmeros os textos bíblicos que deixam clara a possibilidade de resistir à graça divina (Gn 4.6,7; Dt 30.19; Js 24.15; 1Rs 18.21; Is 1.19,20; Sl 119.30; Mt 23.37; Lc 7.30; At 7.51; 10.43; Jo 1.12; 6.51; 2Co 6.1; Hb 12.5). Em Gênesis 6.3, por exemplo, vemos que o Espírito Santo já "contendia" com o ser humano no período pré-diluviano para que este se voltasse para Deus, mas, apesar dos apelos divinos, a raça humana persistiu no pecado e se aprofundou ainda mais na imoralidade, inclusive com os poucos que serviam a Deus – os quais pertenciam à geração de Sete (Gn 4.26) – se contaminando espiritualmente ao casarem com mulheres das outras linhagens que não serviam a Deus (Gn 6.2). O resultado é que a maldade humana chegou a níveis estratosféricos (Gn 6.5,11), razão pela qual Deus enviou o Dilúvio (Gn 6.6,7). Somente Noé achou graça diante de Deus. Respondendo positivamente à graça divina, ele buscava andar com Deus (Gn 6.8,9,22).

Em Atos 7.51, Estevão, cheio do Espírito Santo, afirma que os líderes religiosos judeus eram "homens de dura cerviz" e "incircuncisos de coração e ouvido" (duas expressões usadas no Antigo Testamento para se referir ora ao Israel apóstata, ora às nações pagãs – Êx 33.35; Lv 26.41; Dt 10.16; 1Sm 17.26; Ez 44.7,9), e diz deles ainda e claramente: "Vós sempre resistis ao Espírito Santo".

Em Isaías 63, é dito que Deus chamou Israel de "meu povo" e "se fez o seu Salvador" (v.8); se importou sinceramente com o sofrimento dele e o salvou "pelo seu amor"; "pela sua compaixão os remiu" (v.9); "os tomou e os conduziu todos os dias da antiguidade" (v.9); "pôs no meio deles o seu Espírito Santo" (v.11); "o Espírito do Senhor lhes deu descanso" (v.14), porém "eles foram rebeldes e contristaram o seu Espírito Santo, por isso se lhes tornou em inimigo e Ele mesmo pelejou contra eles" (v.10).

A Bíblia diz que Deus "todo dia estendeu as suas mãos a um povo rebelde e desobediente", um "povo obstinado" (Rm 10.21; cf. Is 65.2). Esse texto de Isaías reproduzido por Paulo mostra basicamente, em primeiro lugar, que

Deus é quem toma a iniciativa; em segundo lugar, que Deus não estende a sua mão apenas aos que respondem positivamente à sua graça, mas insiste (“todo dia”) em fazê-lo aos que o rejeitam; e em terceiro lugar, que a graça salvadora e abençoadora de Deus é frequentemente oferecida e rejeitada por muitos.

Na Parábola das Bodas, em Mateus 22.2-5, lemos que o rei convidara para o banquete, mandara seus servos convidarem de novo os resistentes e depois ainda insistiu novamente, fazendo com que o convite fosse reforçado mais uma vez pelos seus servos, mas os convidados “não quiseram vir”, eles “não deram atenção” aos servos do rei “e saíram” cada um “para o seu campo” ou “para seus negócios”. Ou seja, Deus chama, mas nem todos vêm, e diz Jesus que isso ocorre tão somente porque há pessoas que simplesmente não querem vir.

Em Isaías 50.2, Deus é claro: Ele afirma que aqueles que não recebem a salvação agem assim não porque o Senhor lhes retém a graça ou se omite de oferecer-lhes a possibilidade concreta de salvação, mas porque rejeitam o favor divino. Diz Deus no referido texto: “Quando eu vim, por que não encontrei ninguém? Quando eu chamei, por que ninguém respondeu? Será que meu braço era curto demais para resgatá-los? Será que me falta a força para redimi-los?”. Essa pergunta retórica exige uma única e óbvia resposta: “Não, não faltava força para redimi-los, nem disposição, nem ação concreta nesse sentido. Foram eles que se esquivaram deliberadamente do Teu favor”. Detalhe: nesse texto, mais uma vez vemos que é Deus quem toma a iniciativa. Ele diz “vim”, “chamei”.

A Bíblia diz que Deus adverte insistentemente, mas alguns rejeitam deliberadamente a sua advertência (Hb 12.5; 2Cr 24.19; Jr 7.28,29; 32.33,34; Pv 1.23,30); que Ele chama as pessoas, mas às vezes elas não querem responder ao seu chamado (Jr 7.13,14,24; Pv 1.24); que Ele quer purificar, mas as pessoas às vezes não querem ser purificadas por Ele (Ez 24.13); que

há pessoas que simplesmente não querem “preparar o seu coração para buscar ao Senhor” (2Cr 12.14; Sl 27.8; 57.7); que Jesus está à porta batendo, mas alguns se recusam a abrir a porta para Ele enquanto outros não (Ap 3.20); que Deus dá tempo para as pessoas se arrependerem, mas há aqueles que se recusam a se arrepender (Ap 2.21; 16.11); que alguns resistem deliberadamente à verdade (2Tm 3.8); que muitos rejeitam a vida eterna por decisão própria e consciente (At 13.46); que Jesus é a Luz que veio para os seres humanos em geral (Jo 1.9), mas há os que não O recebem, mesmo Jesus vindo a eles (Jo 1.11), e há os que O recebem (Jo 1.12a) e o fazem não por terem sido feitos filhos de Deus – ao contrário: eles se tornaram filhos de Deus porque O receberam pela fé (Jo 1.12b).

Em seu ministério terreno, Jesus chegou a chamar direta e pessoalmente algumas pessoas para o seguirem, mas elas não quiseram segui-lo. Em Marcos 10.21-23, por exemplo, é dito que Jesus “amou” o jovem rico e convidou-o a segui-lO como seu discípulo (“vem e segue-me”), inclusive prometendo-lhe um “tesouro no céu”, mas este não aceitou. Isso acontece porque a salvação vem do céu e é um dom de Deus aos homens, mas, como qualquer dádiva, é preciso ser recebida (Jo 3.37). Lucas 7.30 diz que os fariseus “rejeitaram o propósito de Deus para eles”. Ou seja, apesar de Deus ter um propósito para as nossas vidas, nós podemos rejeitá-lo, para nossa própria miséria. Jerusalém, como um todo, fez isso, fato que Jesus lamentou de forma enfática (Mt 23.37). Inclusive, Jesus chorou sobre Jerusalém justamente porque não tinha prazer em seu estado de rebeldia (Lc 19.41).

Sobre a resistibilidade da graça, assevera Armínio: “Atribuo à graça o início, a continuidade e a consumação de todo bem, de tal forma que, sem a sua influência, um homem, mesmo já estando regenerado, não pode conceber, nem fazer bem algum, nem resistir a qualquer tentação do mal, sem esta graça preventiva, que coopera com o homem. (...) Ou seja, a controvérsia [com os calvinistas] não se relaciona às ações ou às operações que podem ser

atribuídas à graça, pois reconheço e inculco mais dessas ações do que qualquer homem já o fez, mas se refere apenas ao modo de operação, se irresistível ou não. Com relação a este tópico, creio eu, de acordo com as Escrituras, que muitas pessoas resistem ao Espírito Santo e rejeitam a graça que lhes é oferecida".[12]

É equivocado pensar que Deus não é absolutamente soberano se concede ao homem, através de Sua graça preveniente, uma vontade livre para escolher ou não a Salvação. Para quem pensa assim, o fato de Deus ser soberano e desejar salvar alguém deveria, na prática, fazê-lo "atropelar", vergar ou manipular o livre-arbítrio humano. "Se Deus é soberano e quer algo, esse algo simplesmente tem que acontecer!". Só que Deus também é santo e justo, e o atributo divino da soberania deve estar em perfeita harmonia com o seu caráter. Logo, tudo o que Deus faz deve ser perfeitamente coadunado com a sua bondade e a sua justiça (Sl 145.17). Em outras palavras, Deus não pode fazer qualquer coisa. Sim, o Deus soberano não pode fazer qualquer coisa.

A Bíblia diz, por exemplo, que Deus não pode mentir (Nm 23.19; Rm 6.18; Tt 1.2). Isso quer dizer que quando a Bíblia diz que Deus é soberano e que para Ele "nada é impossível" (Lc 1.37), ela está mentindo? Não! Quando a Bíblia diz que "tudo é possível para Deus", ela está dizendo que Deus pode fazer tudo o que Ele *quiser*, e Deus, por ser santo, moralmente perfeito e justo, nunca cometerá atos desprovidos de amor, de justiça, atos imorais, abusivos ou tresloucados, pelo simples fato de que Ele nunca desejará tais coisas. Deus só fará aquilo que condiz com o seu caráter. Ele nunca desejará aquilo que se choca frontalmente com o seu caráter, porque isso quebraria a harmonia do próprio ser de Deus, faria Ele deixar de ser o que é. Aliás, outra coisa que Deus não pode fazer é mudar o seu próprio ser (Ml 3.6; Tg 1.7). Ele é o que é (Êx 3.14); Ele foi, é e sempre será como é (Ml 3.6; Hb 13.8). Não há, nunca houve e nunca haverá qualquer desarmonia entre os atributos naturais e morais de Deus. Há só harmonia. Deus é perfeito.

Enfim, há coisas que Deus não pode fazer justamente porque há coisas que se chocam com o seu caráter que é santo, justo e perfeito (Hc 1.13; Jó 34.10; Sl 5.4; 1Jo 1.5), e uma delas é atropelar o livre-arbítrio de suas criaturas para salvá-las.

Ora, um Deus que, no fundo, no fundo, manipula as decisões dos seres humanos ao invés de, pela sua graça, conceder-lhes a capacidade de livremente ter fé e se arrepender para então convidá-los a Cristo não pode ser plenamente justo. É verdade que ninguém merece a Salvação, mas se Deus resolver vergar a disposição dos seres humanos para salvar alguns e garantir a condenação dos demais, se Ele não concede uma possibilidade real de escolha para todas as Suas criaturas, estará manchando seu caráter justo, misericordioso e amoroso. Uma graça que é arbitrariamente negada a alguns e que age coercitivamente sobre a disposição dos demais não pode ser graça. Aliás, sintomaticamente, o teólogo calvinista R. C. Sproul chegou a chamar a graça irresistível pregada pelo calvinismo de “santo estupro da alma” (sic).[13] “Santo”? “Estupro da alma”? Que Deus é este?

Outro detalhe é que um Deus que manipula as decisões dos seres humanos para salvar alguns e garantir que outros se mantenham rumo à condenação torna ilógicos e sem sentido a própria Queda e o sacrifício expiatório de Cristo pela humanidade, pois se Ele manipula e verga a vontade das pessoas para fazerem sempre o que Ele quer, por que, então, permitiu a Queda, provocando o sacrifício expiatório de Cristo, quando poderia ter salvado todos sem precisar disso, apenas evitando que os seres humanos tomassem decisões erradas? Que justiça é essa? Que amor é esse? Que Deus sábio, perfeito, misericordioso e justo é esse?

Além disso, conceder a todos os seres humanos a possibilidade de fé e arrependimento (At 5.31; 11.18) não torna a salvação menos graciosa. Muito ao contrário: a torna mais graciosa ainda! O Deus que não faz acepção de pessoas (At 10.34,35), o Deus que ama o mundo (Jo 3.16), oferece salvação a

todos e também graça universal suficiente para possibilitar a todos uma escolha livre em direção a Ele.

"Mas, o fato de podermos resistir à graça divina não nos torna, como alguns argumentam, os nossos próprios salvadores?"

Claro que não. Esse argumento é tremendamente falacioso. Em primeiro lugar, como enfatizava Wesley, a salvação, por ser uma dádiva que não podemos produzir e adquirir de forma alguma por nós mesmos, é "totalmente livre"; ela "não depende de nenhum poder nem mérito do homem – em nenhum grau, nem no todo, nem em parte".[14] A esse respeito, a analogia do rico e do mendigo, feita por Armínio, é perfeita:

> Um homem rico concede, a um pobre e faminto mendigo, esmolas com as quais ele pode sustentar a si mesmo e à sua família. Isso deixa de ser um presente puro porque o mendigo estende a mão para recebê-lo? Pode-se dizer, com propriedade, que 'a esmola dependeu, em parte, da *liberalidade* do doador e parcialmente da *liberdade* do recebedor', embora o último não tomaria posse da esmola a menos que *a tivesse recebido* estendendo a mão? Pode-se dizer corretamente que, porque o mendigo está sempre preparado para receber, 'ele pode receber ou não a esmola, conforme quiser'? Se essas afirmações sobre o mendigo que recebe a esmola não puderem verdadeiramente ser feitas, muito menos podem ser feitas com relação ao dom da fé, cujo recebimento requer muito mais atos da graça divina.[15]

Mesmo o mendigo podendo estender a mão, a dádiva continua sendo uma dádiva. Mesmo o mendigo podendo estender a mão, a dádiva continua dependendo totalmente da liberdade do doador. Mesmo o mendigo se preparando para receber a dádiva, seu preparo não é o que lhe garante a dádiva, mas, sim, a liberdade do doador. Só isso já é suficiente para deixar claro que o mérito é todo de Deus, não nosso. Porém, ainda há outros dois detalhes importantíssimos.

Em segundo lugar, a fé não é uma obra. A própria Bíblia – os apóstolos Paulo (Rm 3.27,28; 4.5) e Tiago (Tg 2) em especial – faz distinção entre fé e

obras. Estas resultam daquela. Estas não são aquela. Fé não possui mérito. Ela não é uma conquista. Ela é tão somente "a entrega da vontade a Deus, o estender de uma mão vazia para receber o dom da graça. Na decisão da fé, nós renunciamos a todas as nossas obras e repudiamos completamente toda reivindicação de autojustificação".[16] A fé exclui a arrogância justamente porque ela é a negação de qualquer mérito pessoal e a aceitação do mérito de outro: Cristo (Rm 3.27).

A fé não é a condição para se receber a graça, ela não é pré-requisito para alguém ser alvo da graça. A graça, enfatiza a Bíblia, antecede a fé. A ação do Espírito Santo vem antes da fé ("Quando Ele vier", Jo 16.8). A fé é, sim, a condição para se receber a salvação oferecida pela graça. Ela é a resposta positiva à graça, ao chamado de Deus, sem a qual não há o aproveitamento da pregação pela pessoa (Hb 4.2). E essa graça, que se manifesta prevenientemente pela ação do Espírito, pode ser resistida; o conselho ou vontade de Deus pode ser negado e resistido (Lc 7.30; At 7.51).

Não somos salvos pela fé, mas, sim, como Paulo assevera em Efésios 2, "pela graça mediante a fé". Ou seja, não é a fé que salva, porque ela não é nem mérito nem poder para salvação. É a graça que salva, é Cristo. O mérito e o poder são totalmente da graça. A fé é apenas um ato de submissão, entrega, confiança, aceitação dessa salvação propiciada e operada unicamente pela graça divina. A fé é apenas a recepção à graça, uma resposta positiva e passiva à graça. É nesse sentido que Jesus dizia "A tua fé te salvou". Ele não falava no sentido de a salvação ser operada pela fé, mas de ser recebida tão somente pela fé.

Em terceiro lugar, é Deus quem nos concede essa possibilidade de crer e receber, que sequer tínhamos. Até mesmo a nossa capacidade de fé e arrependimento é dada por Ele. Como enfatiza Wesley, a salvação "não depende da sua boa disposição, nem dos desejos bons, nem de seus bons propósitos e boas intenções, pois tudo isso flui da graça livre de Deus. Essas

coisas são apenas a corrente de água, não a nascente".[17] Tudo advém da graça. Ou, como bem resumiu o pastor e teólogo metodista John Fletcher (1729-1785), "toda a nossa salvação é de Deus; toda a nossa condenação é de nós mesmos".

Como essa graça atua prevenientemente

Que a graça divina é manifestada a todos os homens já vimos que é claríssimo pela Bíblia Sagrada. A grande questão somente é como – ou quando, diriam alguns – essa graça se manifesta aos homens, suspendendo os efeitos da depravação total em relação ao livre arbítrio para que eles possam crer. Nesse ponto, os arminianos se dividem em duas correntes: a corrente arminiana clássica e a corrente arminiana-wesleyana.

Segundo Jacó Armínio, principal representante do arminianismo clássico, a graça preveniente se manifesta ordinariamente por meio da pregação do Evangelho, pois é por meio dela que o Espírito Santo convence o ser humano do pecado, da justiça e do juízo (Jo 16.8-11). A Palavra de Deus, lembremos, é a "espada do Espírito" (Ef 6.17), que penetra as nossas interioridades (Hb 4.12). A "fé é pelo ouvir", e o ouvir é "pela Palavra de Deus" (Rm 10.17). Note: o texto não diz "ouvir a Palavra de Deus", mas "ouvir pela Palavra de Deus" – é ela, pela ação do Espírito, que nos leva a atendermos à voz do Espírito. Os versículos de 13 a 17 do capítulo 10 de Romanos são claros quanto a esse processo: pela pregação do Evangelho a graça preveniente é manifestada sobre os corações, possibilitando arrependimento e fé.

Nas palavras do teólogo Donald Stamps, ao comentar a passagem de João 1.9, "Cristo ilumina toda pessoa *que ouve o seu Evangelho* [grifo meu], concedendo-lhe certa medida de compreensão e graça para que essa pessoa possa livremente escolher, aceitar ou rejeitar a mensagem. Além da luz de Cristo, não há outra mediante a qual possamos conhecer a verdade e sermos salvos".[18]

Se a Palavra de Deus é o meio ordinário, a revelação geral é o meio extraordinário. Armínio cria – à luz da Bíblia, da experiência e da razão – ser absolutamente possível alguém ser levado a Deus sem a pregação externa do Evangelho, apenas pela revelação interna do Espírito. Entretanto, ele frisava que tal meio era muito incomum, pois é fato que o Espírito usa principalmente a pregação da Palavra para operar essa revelação e consequentemente uma disposição no coração dos homens. Escreve ele:

> O meio comum e o instrumento da conversão é a pregação da Palavra de Deus por homens mortais, e a ela, portanto, estão ligadas todas as pessoas; mas o Espírito Santo não se prende a esse método, como se fosse incapaz de operar de uma maneira extraordinária, sem a intervenção da ajuda humana, quando lhe parecer bom. (...) Essa sentença tão comum obtém nossa maior aprovação. (...) O que é extraordinário não se obtém entre 'grandes multidões', pois, se obtivesse, imediatamente começaria a ser ordinário ou comum. (...) [Quando afirmamos que] 'a pregação da Palavra por homens mortais' é 'o meio comum', (...) se sugere que alguns meios são extraordinários; e uma vez que a nossa igreja – ou melhor, em minha opinião, uma vez que todo mundo cristão – dá testemunho disso, então, realmente, não é heresia nem erro dizer: 'Mesmo sem esses meios (a pregação da Palavra), Deus pode converter algumas pessoas'. A isso poderia, igualmente, ser acrescentada a expressão 'sem dúvida', pois se houver dúvidas quanto a alguém poder ser salvo por quaisquer outros meios – isto é, por meios extraordinários, e não pela pregação humana –, então é duvidoso se é necessário que 'a pregação da Palavra divina por homens mortais' seja chamada 'meio ordinário ou comum'.[19]

Armínio lembra, inclusive, de uma controvérsia ocorrida no século 16, acerca dos "sentimentos de Zwinglius a respeito da [suposta] salvação de Sócrates, Aristides e outros", que "devem ter sido instruídos a respeito de sua salvação pelo Espírito Santo ou por anjos, pois dificilmente seria provável que eles tivessem lido as Sagradas Escrituras e tivessem sido instruídos por elas".[20] Ainda hoje, há casos no mundo muçulmano de pessoas que se converteram a Cristo após receberem revelações de anjos ou do próprio

Cristo, o que lembra, sob certo aspecto, os casos de Cornélio e Saulo (Paulo) narrados em Atos 9 e 10.

Em seu célebre livro *Eternity in their Hearts*, que no Brasil ganhou o nome *Fator Melquisedeque – O testemunho de Deus nas culturas através do mundo* (Vida Nova), o decano missionário canadense Don Richardson, que trabalhou entre as tribos em Nova Guiné Ocidental e na Indonésia, elenca um grande número de casos em que a revelação geral (Sl 19.1-6; Ec 3.11; Rm 1.18-20) e possivelmente também os rastros da revelação original de Deus aos homens haviam marcado o coração de comunidades e tribos, atraindo-os a Deus. A proposição central da obra de Richardson é assim por ele apresentada:

> À medida que a revelação especial de Javé – vamos chamá-la de 'Fator Abraão' – continuou a estender-se ao mundo, através das eras do Antigo e Novo Testamentos, ela descobriu sempre que a revelação geral de Javé – que chamaremos de 'Fator Melquisedeque' – já se achava em cena, trazendo o pão, o vinho e a bênção de boas-vindas![21]

Ou seja, há um cruzamento entre a graça preventiva e a chamada teologia natural, entre a capacitação para aceitar e a revelação natural. Isso porque, como afirma o teólogo W. Brian Shelton, a doutrina bíblica da graça preveniente explica "o mecanismo de reconhecimento que ocorre quando uma pessoa encontra a obra de Deus na natureza ou na razão natural".[22] Simplesmente, é a graça de Deus que "ativa e catalisa a capacidade de cada pessoa" para "compreender Deus através da criação" e "para crer e se arrepender". Como frisa Shelton, "pode-se contemplar um Criador, um Designer, e até mesmo uma figura providencial que perpetua o Seu cuidado com as criaturas feitas à sua imagem", porque "a capacidade de reconhecer isso é pela graça – graça preveniente – que vem com a ajuda do Espírito Santo para redirecionar as pessoas a Deus".[23]

O arminianismo-wesleyano defende o mesmo, mas com algumas

peculiaridades que o distinguem do arminianismo clássico. A primeira delas é que enquanto no arminianismo clássico a ação preventiva da graça se dá apenas durante a exposição do ser humano às revelações especial e geral de Deus, o arminianismo-wesleyano crê que essa ação preventiva está disponível constantemente ao ser humano, conquanto se torne aparente – isto é, manifesta – apenas durante a exposição deste às revelações especial e geral de Deus. Isso significa, nas palavras de Shelton, que "o mundo está", sob certo aspecto, "na condição de 'preparado para o evangelho' enquanto o Senhor fornece-lhe um 'evangelho preparado para o mundo'".[24]

De acordo com John Wesley, por meio da obra de Cristo na cruz, a graça preveniente já foi derramada sobre todos os seres humanos, concedendo-lhes universalmente a capacidade para receber ou resistir livremente a Cristo. Os arminianos-wesleyanos se baseiam principalmente nas passagens bíblicas de João 1.9, 1 Timóteo 4.10 e Romanos 5.18 para afirmar isso. E por falar de Romanos 5.18, o segundo detalhe que distingue o arminianismo-wesleyano do arminianismo clássico é exatamente um aspecto da interpretação dessa passagem ressaltada pelo wesleyanismo.

Como já vimos no final do capítulo onde tratamos sobre o Pecado Original, enquanto o arminianismo clássico crê que a culpa de Adão é imputada a todos os seres humanos, sendo apagada pela Obra de Cristo apenas quando a pessoa vem para Cristo, o arminianismo-wesleyano crê que, por uma ação da graça com base na obra de Cristo, a culpa de Adão é preventivamente cancelada sobre todos os seres humanos – mas não a corrupção herdada –, sendo cada ser humano condenável hoje apenas pelos seus próprios pecados, os quais só podem ser apagados pela obra de Cristo quando a pessoa vem para Cristo. Assevera Wesley: "Pelos méritos de Cristo, todos os homens já são limpos agora do pecado de Adão".[25] Por essa razão, Wesley cria na salvação dos que morrem ainda infantes. Norman Geisler ressalta essa posição:

> Romanos 5 diz que ‘todos’ foram ‘feitos justos’ [Rm 5.18,19]. [...] Como o ensino inequívoco de Paulo é que todos, de alguma forma, fomos ‘feitos justos’ pela morte obediente de Cristo, resta-nos perguntar em que sentido isto pode ser verdadeiro. Como o universalismo [crença de que todos os seres humanos, ao final, serão salvos] está claramente fora de questão tanto em função do contexto imediato [dessa passagem de Romanos] quanto pela exegese de outras passagens, Paulo não pode estar querendo dizer que todos foram literalmente – e não potencialmente – feitos justos. Além do mais, não parece que Paulo esteja se referindo à declaração da nossa justiça no sentido da justificação, a qual vem somente pela fé (Rm 1.17; 3.21-26). [...] A passagem pode significar, entretanto, que o pecado original gerado pela decisão de Adão está cancelado pela obra de Cristo. Se este for o caso, os seres humanos não estão mais destinados ao inferno unicamente em função da depravação herdada; eles precisam cometer os seus próprios pecados pessoais para incorrer em condenação. Consequentemente, como os infantes ainda não cometeram pecados reais, todos poderiam ser salvos mesmo não sendo capazes de exercitar uma fé ativa.
>
> De acordo com este argumento, a condenação jurídica gerada por Adão sobre toda a humanidade (Rm 5.12) teria sido revertida por Cristo e, assim, Deus não é mais obrigado a condenar, nem precisa mais condenar, nenhum infante. Seja como for, [...] a condenação de Deus não é baseada na depravação herdada, mas no mal que, na prática, todas as pessoas incorrem nesta vida (Ap 20.12-23). Os infantes ainda não cometeram nenhuma ação moral pela qual precisem prestar conta, portanto Deus pode salvá-los porque foram tornados passíveis de salvação por intermédio da obra consumada de Cristo.[26]

Por sua vez, a posição do arminianismo clássico e do arminianismo da TDAV[27] sobre essa questão é que “a ‘justificação de vida’ [Rm 5.18] para todas as pessoas é em potencial”, tornando-se “real no homem”, sob todos os aspectos, somente “à medida que este crê em Cristo e recebe a graça, a vida e o dom da justiça de Jesus Cristo”.[28] Com a diferença de que a TDAV não crê em imputação da culpa de Adão, só na depravação herdada. E a salvação dos infantes, como vimos no capítulo sobre o Pecado Original, se dá pelo estado de inocência dos infantes.

Portanto, se para os arminianos clássicos a graça preveniente está disponível

universalmente, mas é efetivada na vida das pessoas somente através da pregação do Evangelho ou do toque do Espírito Santo no coração através da revelação geral, para os arminianos-wesleyanos a graça preveniente é universal e já foi efetivada sobre todos os homens, de maneira que todos os homens hoje já têm o seu livre-arbítrio restaurado e já têm também suspendida a culpa que lhes foi imputada pelo pecado de Adão, de maneira que cada ser humano hoje é culpado apenas pelos seus próprios pecados e não também pelo pecado de Adão que lhes fora antes imputado. E para a justificação de seus próprios pecados, é necessário que a pessoa, sinceramente arrependida e crendo no sacrifício de Cristo, receba Jesus em sua vida como Salvador e Senhor.

Aqui, é importante ainda considerar uma eventual questão que pode acometer os menos atentos: se o wesleyano crê que a graça preveniente possibilita a todos os seres humanos a capacidade de responder com arrependimento e fé ao chamado divino, isso não significa que o wesleyano, no final das contas, não crê de verdade em depravação total? Não seria a corrupção herdada, no wesleyanismo, apenas uma corrupção parcial como no semipelagianismo? E não seria, portanto, o arminianismo-wesleyano muito diferente do arminianismo clássico?

Na verdade, não. E por pelo menos três razões.

Em primeiro lugar, porque o arminianismo-wesleyano, assim como o arminianismo clássico, enfatiza fortemente a doutrina bíblica da depravação total. E ao enfatizar também, à luz da Bíblia, a ação universal da graça de Deus com base na obra de Cristo restaurando o livre-arbítrio humano, claramente o faz sem que uma verdade negue a outra. E nem poderia: a segunda afirmação, de fato, não nega a primeira. Uma depende da outra. Tratam-se apenas de duas verdades que se apresentam em uma sequência lógica, e não de uma proposição que é negada pela subsequente, e nem muito menos de um suposto paradoxo.

A sustentação dessas duas verdades em sequência evidencia nitidamente a primeira grande diferença entre o arminianismo-wesleyano e o semipelagianismo: enquanto o semipelagianismo crê que, no *initium fidei*, a graça pode atuar algumas vezes de forma preveniente e em outras, *a posteriori*, e *sempre* sobre uma natureza humana *parcialmente* depravada, no arminianismo-wesleyano afirma-se que, no *initium fidei*, a graça atua *sempre* prevenientemente e sobre uma natureza humana *totalmente* depravada.

Em segundo lugar, Wesley era enfático quanto à doutrina da depravação total. Ele era muito enfático sobre o estado precário do nosso livre-arbítrio sem o auxílio da graça de Deus, diferentemente do que diria qualquer teólogo semipelagiano. Inclusive, ele se preocupava em enfatizar que a restauração do livre-arbítrio pela graça era parcial. Wesley afirmava que não levava "o livre-arbítrio tão longe", pois não entendia que "o livre-arbítrio natural", como Adão o tinha, estivesse "na condição atual da raça humana", mas "apenas" insistia "que em todo homem há uma medida de livre-arbítrio restaurado de forma sobrenatural junto com aquela luz sobrenatural 'que alumia a todo homem que vem ao mundo'".[29]

Por fim, em terceiro lugar, tanto o arminiano clássico como o arminiano-wesleyano concordam que o livre-arbítrio para as coisas de Deus entra em ação apenas por meio da exposição das revelações natural e especial de Deus. Logo, tirando a questão do fim da imputação do pecado de Adão, que no wesleyanismo já aconteceu a todos depois da obra de Cristo, enquanto para o arminiano clássico só ocorre após a conversão, ambas correntes concordam que a graça preveniente, no que concerne ao livre-arbítrio, é efetivada somente por meio da pregação do Evangelho ou da exposição à revelação geral. É preciso sempre um meio para que a graça efetivamente ative o livre-arbítrio. Logo, ambas as posições não são tão diferentes, além de serem igualmente razoáveis à luz do texto bíblico.

Graça do começo ao fim

Uma bela e bem resumida exposição da doutrina da graça preveniente em uma perspectiva wesleyana pode ser lida no volume 2 da obra *Teologia Cristã* do teólogo arminiano H. O. Wiley. Ela ressalta como a graça divina é manifestada do começo ao fim da nossa salvação, preservando a humanidade do pior logo após a Queda, propiciando a possibilidade de salvação, atraindo-nos a Cristo, aplicando a obra de Cristo nos que respondem positivamente ao chamado divino e sustentando-nos na caminhada cristã. Escreve Wiley:

> O primeiro benefício do dom gratuito foi preservar a humanidade de afundar abaixo da possibilidade da redenção. Foi a preservação da raça da destruição total. Não só foi a imagem natural do homem preservada, mas a sensação eterna de certo e errado, do bem e do mal, não foram apagados e, portanto, a imagem moral era, em algum sentido, protegida contra a violação [Sobre o que são a imagem natural e a imagem moral de Deus no homem, ver capítulo *Depravação Total*]. 'A queda não foi a ruína total de nossa humanidade, mas somente a depravação de todas as suas faculdades. A mente humana retém os princípios da verdade; o coração, a capacidade de santos afetos; a vontade, a sua liberdade, mas não a liberdade de um mal necessário. Tudo isto devemos ao segundo Adão' (POPE, *Compend. Chr. Th.*, II, p. 52).
>
> O segundo efeito do dom gratuito foi a reversão da condenação [...] A condenação no sentido da desgraça da raça [...] [foi] transformada em uma sentença condicional. O homem não é condenado pela depravação de sua própria natureza, embora essa depravação é da essência do pecado; sua culpabilidade, mantemos, foi removida pelo dom gratuito em Cristo. O homem é condenado apenas por suas próprias transgressões. O dom gratuito removeu a condenação original e abundou sobre as muitas ofensas. O homem se torna favorável para a depravação de seu coração apenas quando rejeita o remédio para isso, quando ele conscientemente ratifica-a como sua, com todas as suas consequências penais.
>
> O dom gratuito foi a restauração da ação do Espírito Santo sobre a raça humana; não no sentido do Espírito de Vida na regeneração ou do Espírito de Santidade na santificação, mas como o Espírito de Despertamento e Convicção. A depravação é dupla: a ausência de justiça original e um viés ou tendência para o pecado como consequência dessa privação. [...] O dom gratuito tem importantes consequências sobre a questão do pecado original. [...] A natureza do homem que nasce no mundo é corrupta, está muito longe da retidão original, é contrária a Deus, não tem vida espiritual, é inclinada para o mal, e

isto continuamente. No entanto, desta natureza depravada ele não é responsável e, portanto, nem culpa ou demérito é atribuído ao ser humano por ela. Isso não porque a depravação é incondenável, mas porque, pela graça de nosso Senhor Jesus Cristo, o dom gratuito reverteu a pena, como consequência da expiação universal.

Nós mantemos, portanto, tão verdadeiramente quanto o arminianismo posterior [da TDAV – ver capítulo sobre *Pecado Original*], que o homem, quando ele vem ao mundo, não é culpado de pecado inato. Ele torna-se responsável pelo pecado só quando rejeita o remédio fornecido pelo sangue expiatório, então ele ratifica o pecado pelo seu próprio. Podemos dizer o mesmo a respeito do livre-arbítrio. Todos têm a possibilidade de voltar do pecado para a justiça, de crer em Jesus Cristo para perdão e purificação do pecado, e de praticar boas obras agradáveis e aceitáveis a Deus. Essa agência livre, no entanto, não é mera habilidade natural: é uma capacidade graciosa. 'Através da queda de Adão, o homem tornou-se depravado, de modo que ele não pode converter-se agora e preparar-se por sua própria força natural e obras para a fé e a comunhão com Deus. Mas, a graça de Deus, por meio de Jesus Cristo, é dada gratuitamente a todos os homens', afirma Wesley, que chama a atenção para o fato de que a redenção foi coeva com a queda. 'A admissão de que a alma de todos os homens, por natureza, está morta em pecado não desculpa ninguém, já que não há homem nenhum na condição de mera natureza; não existe nenhum homem, a menos que tenha extinguido o Espírito, que é totalmente desprovido de graça de Deus'.[30]

Essa é a graça preveniente de Deus. É o amor de Deus em ação, antes mesmo de virmos ao mundo, primeiro preservando o ser humano e depois propiciando-lhe restauração e possibilitando-lhe a capacidade de responder ao chamado divino para salvação. Verdadeiramente, "Deus é amor" (1Jo 4.8)!

Notas

(1) ARMÍNIO, Jacó, *As Obras de Armínio*, CPAD, volume 1, 2015, p. 298; e volume 2, pp. 406, 430 e 432.

(2) ARMÍNIO, Ibid., p. 297.

(3) MARSHALL, I. Howard, *Predestination in the New Testament*, in: PINNOCK, Clark (editor), *Grace Unlimited*, 1975, Bethany Fellowship, p. 140.

(4) HORTON, Stanley (editor), *Teologia Sistemática – Uma Perspectiva Pentecostal*, 1996, CPAD, p. 260; LOHSE, Bernhard, *A Fé Cristã Através dos Tempos*, 1972, Editora Sinodal, p. 172.

(5) OLSON, Roger, *Teologia Arminiana: Mitos e Realidades*, 2013, Editora Reflexão, p. 267.

(6) HORTON, Ibid., p. 260.

(7) OLSON, Ibid., p. 213.

(8) OLSON, Ibid., p. 47.

(9) HORTON, Ibid., p. 260.

(10) WESLEY, John, *Explanatory Notes upon New Testament*, The Epworth Press, Londres, 1966, pp. 328 e 329.

(11) ARRINGTON, French L. e STRONSTAD, Roger, *Comentário Bíblico Pentecostal do Novo Testamento*, CPAD, 2003, p. 497.

(12) ARMÍNIO, Ibid., p. 232.

(13) SPROUL, R. C., *Thy Brother's Keeper*, 1988, Wolgemuth & Hyatt, p. 58.

(14) WESLEY, John, *A Teologia de John Wesley*, 2010, CPAD, p. 220.

(15) ARMÍNIO, Ibid., p. 330.

(16) PINNOCK, Clark H. e WAGNER, John D. (editores), *Graça para Todos: a dinâmica arminiana da salvação*, 2016, Editora Reflexão, p. 23.

(17) WESLEY, Ibid., p. 221.

(18) STAMPS, Donald, *Bíblia de Estudo Pentecostal*, CPAD, 1995, p. 1569.

(19) ARMÍNIO, Ibid., pp. 300 e 301.

(20) ARMÍNIO, Ibid., p. 300.

(21) RICHARDSON, Don, *Fator Melquisedeque*, 2002, Vida Nova, p. 27.

(22) In: SHELTON, W. Brian, *Prevenient Grace as a Reappraised Doctrine*, artigo publicado em 14 de outubro de 2015 no site Catalystresources.org (Pode ser lido no endereço: goo.gl/pWTTLf).

(23) SHELTON, Ibid.

(24) SHELTON, Ibid.

(25) EMERY, John (editor), *The Works of the Rev. John Wesley*, volume 5, 1831, 3ª

edição, Nova York, The Metodist Concern, p. 196.

(26) GEISLER, Norman, *Teologia Sistemática*, volume 2, 2010, CPAD, p. 356.

(27) Para entender o que é a corrente arminiana denominada Teoria da Depravação Apropriada Voluntariamente (TDAV), ver capítulo 1 desta seção *Teologia*.

(28) STAMPS, Ibid., p. 1706.

(29) COLLINS, Kenneth J., *A Teologia de John Wesley*, CPAD, 2010, p. 106.

(30) WILEY, H. O., *Christian Theology*, volume 2, capítulo 19, disponível na internet pelo link goo.gl/DBXqkY

4

O livre-arbítrio, a presciência e a soberania de Deus

A Bíblia assevera tanto a realidade do livre-arbítrio humano como a realidade da presciência divina – ou seja, ela afirma a realidade de que Deus sabe de todas as coisas antes de todas as coisas acontecerem sem precisar determinar todas as coisas. Entretanto, uma vez que, à primeira vista, para os menos atentos, a presciência não parece ser algo possível de ser conciliado com o livre-arbítrio, alguns teólogos têm sido tentados a fugir do equilíbrio bíblico, desembocando em um de dois equívocos: ou sustentam a presciência divina colocando em detrimento a liberdade humana ou sustentam a liberdade humana pondo em detrimento a presciência divina. A primeira desembocadura chama-se Calvinismo e a segunda, Teísmo Aberto.

Não por acaso, o Teísmo Aberto é uma heresia concebida por um teólogo de origem calvinista, o já falecido Clark Pinnock (1937-2010). Um teólogo arminiano, por treinamento, não cairia facilmente na falácia de que presciência implica necessariamente determinismo. O próprio Pinnock confessa que foi exatamente esse raciocínio calvinista que o levou a conceber sua teoria equivocada:

> Eu sabia do argumento calvinista de que a presciência exaustiva era equivalente à predestinação, pois ela implica a imutabilidade de todas as coisas desde a ‘eternidade passada’, e eu não poderia me livrar de sua força lógica. Eu temia que, se víssemos

> Deus como eterno e onisciente, acabaríamos por cair no campo do determinismo teológico, do qual essas noções naturalmente fazem parte. Não faz sentido adotar a condicionalidade e então ameaçá-la por outras suposições que fazemos.[1]

Foi devido a esse resquício de lógica calvinista, que confunde presciência absoluta com determinismo absoluto, que o ex-calvinista Pinnock e seus seguidores passaram a defender que Deus não é "plenamente onisciente", que ele tem uma "onisciência em desenvolvimento" etc. A verdade, porém, é que conhecimento pleno do futuro não implica necessariamente que o futuro já foi determinado. No entanto, é isso mesmo que defende a teologia calvinista e o Teísmo Aberto. O calvinismo afirma que Deus só sabe de todas as coisas porque Ele já determinou todas as coisas. No calvinismo, a onisciência de Deus é decorrente de sua predeterminação de todas as coisas.

Ora, tal crença é bíblica e logicamente equivocada, pois a Bíblia mostra claramente que Deus predetermina muitas coisas, mas não tudo, e que Ele conhece o futuro sem precisar causá-lo; e, logicamente falando, é totalmente sem sentido afirmar que Deus necessita predeterminar todas as coisas para saber de todas as coisas, como veremos a seguir.

A eternidade e a transcendência divinas implicam uma onisciência que independe de predeterminação

Em primeiro lugar, o fato de Deus ser eterno e transcendente implica uma onisciência que independe de predeterminação. A Bíblia afirma claramente a eternidade e a transcendência divinas (Sl 90.2; 102.27; Is 55.8,9; 57.5; 1Tm 1.17), o que significa que Deus transcende o tempo e o espaço. Ora, se Deus está além do tempo e do espaço, preenchendo-os, mas também transcendendo-os – uma vez que Ele não está limitado à sua criação –, logo Deus vive em um eterno presente, conhecendo o passado e o futuro dos homens diretamente e ao mesmo tempo.

Muitos teólogos e filósofos cristãos do passado já expuseram essa verdade,

depreendida a partir da afirmação que as Escrituras fazem da eternidade e da transcendência divinas. Um deles foi o teólogo e filósofo cristão Boécio (480-524), considerado o primeiro escolástico. Ele discutiu amplamente a questão do livre-arbítrio e da presciência divina em sua obra magna *A Consolação da Filosofia*, na qual ele trava um diálogo fictício e edificante com a Filosofia. O tema livre-arbítrio *versus* presciência compreende o capítulo V da obra.

No referido capítulo, a Filosofia é questionada por Boécio sobre o tema e responde afirmando inicialmente que o livre-arbítrio existe, sim, e que é uma faculdade indispensável dos seres possuidores da razão. Segundo a Filosofia, "nenhum ser dotado de razão poderia existir se não possuísse a liberdade e a faculdade de julgar". Além disso, ela enfatiza que quanto mais a alma humana se aproxima de Deus, mas é livre; consequentemente, quanto mais se afasta de Deus, menos livre é, porque, nessa condição, acaba sendo levada pelos vícios, perdendo a posse da razão.

Dito isto, a Filosofia, em seguida, questiona a lógica, que inicialmente parece instransponível a Boécio, de que "se a Providência conhece tudo previamente desde toda eternidade, e não apenas as ações dos homens, mas também suas intenções e vontades, não seria possível haver qualquer livre-arbítrio" (BOÉCIO, *A Consolação da Filosofia*, V, 5). Diz ela que "o fato de se conhecerem tais coisas antes não confere nenhuma necessidade às coisas futuras", pois, "pela necessidade do raciocínio", se supormos que não haja presciência, "os acontecimentos determinados por uma vontade livre estariam sujeitos à necessidade? De forma alguma". Logo, a presciência não é um fator que determina o futuro, mas apenas um "sinal" que "não impõe nenhuma necessidade às coisas", mantendo a vontade "sua inteira e absoluta liberdade", pois "um sinal, seja qual for, indica apenas o que é, mas não pode criar o que indica" (BOÉCIO, Ibid., V, 7).

Ou seja, "a presciência divina é indício de um ato livre, e não a sua causa;

quer seja previsto, quer não, o ato se realiza da mesma maneira; o fato de ser previsto não tem o efeito de determiná-lo”.[2] Ou, na expressão da própria Filosofia: “Assim como o conhecimento do presente não torna necessários os fatos que se realizam, da mesma forma a presciência do que vai acontecer não impõe nenhuma necessidade aos acontecimentos futuros” (BOÉCIO, Ibid., V, 7). Em outras palavras, a suposta incompatibilidade ou contradição entre presciência e livre-arbítrio trata-se de uma ilusão, de um raciocínio bastante comum, mas tremendamente equivocado.

Após explicar isso, Boécio, por meio de sua personagem Filosofia, chama a atenção para o fato de que, para entender especificamente como se dá a presciência divina, é preciso, antes de tudo, entender a própria natureza do conhecimento e a hierarquia existente entre os tipos de conhecimento. Declara ele que o nível mais baixo de conhecimento é o dos sentidos, que só podem conhecer as coisas dentro de uma perspectiva bem limitada, sendo a visão o sentido que melhor absorve o sentido das coisas. Logo acima dos sentidos estaria a imaginação, que, somada à percepção dos sentidos, conhece as coisas de uma forma um pouco mais completa. Acima desta estaria a razão, que, somando-se às percepções dos sentidos e da imaginação, conhece as coisas de forma mais completa ainda. Por fim, acima da razão humana estaria a inteligência divina, que é a única que conhece tudo de forma perfeita e absoluta.

Avançando nesse raciocínio, Boécio ressalta a transcendência e a eternidade divinas. Ele enfatiza que, além da hierarquia entre os tipos de conhecimento, há o fato também de que o conhecimento das coisas é limitado pela natureza de quem procura conhecer, e não apenas a partir das propriedades e da natureza específicas das coisas. Ou seja, “o modo de conhecer de um ser sempre depende do seu modo de existir”. Logo, como Deus é transcendente e habita a eternidade, seu modo de conhecer é perfeito, porque se dá a partir de sua transcendência e eternidade.

Deus não está preso ao tempo. Ele transcende o tempo, que foi, aliás, criado por Ele. E a eternidade, lembra Boécio, é uma propriedade exclusiva de Deus, pois só Ele possui a totalidade da vida sem limites, abarcando consigo o tempo. O Criador habita a eternidade e inunda o tempo. Ele é transcendente e imanente. Logo, Deus – e somente Deus – considera todos os acontecimentos como se eles já estivessem se desenrolando. Ou seja, para Ele não existe passado e futuro. Tudo é presente. Tudo para Ele é um eterno presente. Portanto, arremata Boécio em sua obra:

> Se a Providência vê algo como estando presente, esse algo necessariamente deve estar, embora a Providência não possa imprimir nenhuma necessidade que esteja ligada a uma natureza distinta. Ora, Deus vê como presentes os acontecimentos futuros que resultam do livre-arbítrio. Por consequência, esses acontecimentos, do ponto de vista do olhar divino, tornam-se necessários e submetidos a uma condição que é o conhecimento divino; mas, considerados em si mesmos, não perdem a absoluta liberdade de sua natureza. Daí resulta que todos os acontecimentos que Deus conhece de antemão e que vão se produzir se produzirão com certeza, mas alguns deles provêm do livre-arbítrio e, embora se produzam, não perdem, ao se realizarem, sua natureza própria, segundo a qual, antes que ocorram, poderiam não acontecer.[3]

Essa verdade foi igualmente explanada por Armínio: “A predição ou qualquer presciência não induzem a uma necessidade de alguma coisa vir a acontecer depois, uma vez que, na mente divina, [a predição ou qualquer presciência] são posteriores em natureza e ordem à coisa que é futura. [Ou seja,] Uma coisa não acontece por ter sido conhecida previamente ou predita, mas é conhecida previamente e predita porque ainda virá a acontecer”.[4]

Isto é, para Deus, o que ainda não ocorreu para nós já ocorreu para Ele. Logo, na lógica da eternidade, a previsão não vem antes, mas depois do fato ocorrido. C. S. Lewis explana esse ponto brilhantemente:

> A maioria das pessoas é capaz de imaginar Deus atendendo a um número infinito de

peticionários, desde que cheguem um por vez e Ele tenha um tempo infinito para atendê-los. Assim, o que está na raiz desta dificuldade é a ideia de que Deus tenha de fazer muitas coisas numa única fração de tempo. É isso, evidentemente, que acontece conosco. Nossa vida nos vem momento a momento. Um momento desaparece antes que o outro chegue, e em cada um deles cabe pouquíssima coisa. Essa é a natureza do tempo. E é claro que você e eu temos como certo que essa série temporal – esse arranjo de passado, presente e futuro — não é apenas o modo como a vida se apresenta para nós, mas o modo como funcionam todas as coisas que existem. Costumamos pensar que todo o universo e até o próprio Deus passam do passado para o futuro, como nós fazemos. Muitos homens cultos, no entanto, não concordam com isso. Foram os teólogos que primeiro levantaram a ideia de que muitas coisas não estão submetidas ao tempo. Mais tarde, os filósofos assumiram essa ideia, e agora os cientistas fazem a mesma coisa.

Com quase toda a certeza, Deus não está no tempo. A vida dEle não consiste em momentos que são seguidos por outros momentos. Se um milhão de pessoas oram para Ele às dez e meia da noite, Ele não precisa ouvi-las todas no instantezinho que chamamos de dez e meia. Dez e meia, ou qualquer outro momento ocorrido desde a criação do mundo, é sempre o presente para Deus. Para dizê-lo de outra maneira, Deus tem toda a eternidade para ouvir a brevíssima oração de um piloto cujo avião está prestes a cair em chamas.

Sei que isso é difícil. Vou tentar dar outro exemplo, não exatamente sobre a mesma coisa, mas de algo um pouco parecido. Suponha que eu esteja escrevendo um romance. Escrevo: ‘Mary largou o trabalho e logo em seguida ouviu baterem à porta’. Para Mary, que vive no tempo imaginário da minha história, não há intervalo entre largar o trabalho e ouvir a batida na porta. Eu, porém, que sou o criador de Mary, não vivo nesse tempo imaginário. Entre o tempo de escrever a primeira metade da frase e a segunda, posso parar o trabalho por umas três horas e ficar imerso em pensamentos sobre Mary. Posso pensar sobre minha personagem como se ela fosse a única personagem do livro e por quanto tempo eu desejar, e no entanto as horas passadas nessa atividade não aparecerão no tempo dela (dentro da história).

Sei muito bem que esse exemplo não é perfeito. Mas ele talvez dê uma pálida noção do que eu acredito seja verdade. Deus não precisa se afobar no fluxo de tempo deste universo, assim como um escritor não precisa viver o tempo imaginário de seu romance. Ele pode dar atenção infinita a cada um de nós. Nunca teve de nos tratar como a uma massa. Você está sozinho na companhia dEle como se fosse o único ser que Ele

> tivesse criado. Quando Cristo foi crucificado, Ele morreu por você, individualmente, como se você fosse o único homem da Terra.
>
> O meu exemplo falha porque o escritor abandona uma sequência temporal (a do romance) mas entra em outra (a verdadeira). Creio, porém, que Deus não vive preso a nenhuma sequência temporal. Sua vida não se escoa momento a momento como a nossa: Ele, por assim dizer, ainda está em 1920, mas também já está em 2060, pois sua vida é Ele mesmo.
>
> Se você visualizar o tempo como uma linha reta pela qual viajamos, tem de imaginar Deus como a página na qual a linha é desenhada. Percorremos uma a uma as partes da linha: temos de deixar o ponto A para alcançar o ponto B, e só alcançamos C depois de deixar B. Deus, por sua vez, está fora e acima disso, contém a linha inteira e vê tudo. [...] Outra dificuldade que surge se acreditamos que Deus vive no tempo: todos que crêem em Deus acreditam que Ele sabe o que eu e você faremos amanhã. Mas, se Ele sabe que farei isto ou aquilo, onde está a minha liberdade de fazer o contrário? Bem, mais uma vez, a dificuldade está em pensar que Deus progride como nós numa sequência temporal, com a única diferença de que Ele consegue enxergar o futuro e nós, não. Bem, se isso é verdade, se Deus prevê os nossos atos, fica difícil entender nossa liberdade de não fazer algo. Suponha, no entanto, que Deus esteja fora e acima da linha de tempo. Nesse caso, isso que chamamos 'amanhã' é visível para Ele da mesma forma que o que chamamos 'hoje'. Todos os dias são 'agora' aos olhos de Deus. Ele não se lembra de que ontem você fez isto e aquilo; simplesmente vê você fazer essas coisas, porque, embora você tenha perdido para sempre o dia de ontem, ele não perdeu. Ele não 'antevê' você fazendo isto e aquilo amanhã; simplesmente vê você fazendo essas coisas, pois, embora o amanhã ainda não exista para você, já existe para Ele. Você nunca pensou que os atos que faz agora são menos livres só porque Deus sabe o que você está fazendo. Bem, Ele conhece suas ações de amanhã exatamente da mesma maneira — pois já está no amanhã e pode simplesmente observá-lo. Num certo sentido, Ele não conhece nossas ações até que elas tenham acontecido; no entanto, o momento em que elas acontecem já é 'agora' para Ele.[5]

O contraste entre eternidade e tempo permite que nossos atos sejam logicamente anteriores ao que Deus prevê, mas cronologicamente posteriores. O fato de Deus ser atemporal significa que Ele, em sentido literal, nem mesmo precisaria prever o que está acontecendo, porque se tivesse de prever

literalmente, Ele seria um ser temporal. Deus, como diz Boécio e C. S. Lewis, simplesmente vê o que está acontecendo com os seres livres que Ele criou. Ele não é pego de surpresa, porque, para Ele, não há passado nem futuro, só presente; logo, Ele não viu o que aconteceu nem irá ver o que vai acontecer, mas Ele está vendo ao mesmo tempo tudo o que para nós já aconteceu, está acontecendo e vai acontecer. Por isso que os nossos atos são logicamente anteriores ao que Deus, no tempo, anuncia que irá acontecer, mas temporalmente posteriores a esse seu anúncio no tempo.

Em suma, à luz da eternidade e da transcendência divinas, não há logicamente qualquer incompatibilidade entre a presciência de Deus e o livre-arbítrio humano, duas verdades sustentadas amplamente pelas Sagradas Escrituras.

A própria cosmologia moderna indica que uma presciência divina independeria de predeterminação

Em segundo lugar, até a cosmologia moderna indica que uma presciência divina independeria de predeterminação. Como o próprio C. S. Lewis menciona de passagem em seu texto supracitado, com o avanço da cosmologia, os cientistas chegaram à conclusão de que os teólogos e filósofos cristãos estavam certos ao afirmar que a matéria não é eterna, que o tempo nem sempre existiu, mas que tempo e matéria tiveram um início (Mais propriamente, como afirma a revelação bíblica, foram criados por Deus).

A Teoria do Big Bang, prevalecente hoje, entende que o tempo e o espaço nem sempre existiram. Logo, se o tempo e o espaço tiveram um início, e este início foi Deus quem deu, Deus não está sujeito ao tempo e ao espaço, mas transcende-os, posto que Alguém que criou o tempo e o espaço, Alguém que já era antes mesmo de eles existirem, não pode estar sujeito ao tempo e ao espaço, pois já prescindia deles antes de existirem. E como o oposto do tempo é um eterno presente, logo entendemos que Deus vive em um eterno

presente, o que possibilita conhecer o passado e o futuro ao mesmo tempo sem as limitações que nós, seres temporais, temos.

Como se não bastasse isso, o próprio “colapso da visão newtoniana tradicional de espaço e tempo”, com a prevalência da Teoria da Relatividade e da Física Quântica, “deveria nos deixar mais reticentes acerca do que pode e do que não pode acontecer concernente ao tempo e ao espaço, principalmente para com Deus”. “Em outras palavras”, alertam Jerry Walls e Joseph Dongell, “devemos evitar restringir as habilidades de Deus às limitações conceituais criadas por nós”.[6]

Pensar que Deus precisa predeterminar tudo para poder prever tudo, além de ilógico, é diminuir o Deus da Bíblia. É tratar Deus como um ser excepcional, incomparavelmente poderoso, mas que ainda está sujeito a algumas limitações que nós, seres temporais, temos. Sim, porque um Deus que precisa predeterminar tudo para conhecer de antemão tudo nada mais é do que um Ser que, por ainda estar sujeito, de alguma forma, à lógica do tempo e do espaço, precisa usar do artifício da predeterminação para atingir uma presciência absoluta.

A onipresença de Deus também implica uma onisciência que independe da predeterminação

Em terceiro lugar, a própria onipresença de Deus, afirmada claramente nas Sagradas Escrituras, implica uma onisciência que independe totalmente de uma predeterminação de todas as coisas. Deus não precisa predeterminar todas as coisas para saber de todas as coisas se a presença dEle já habita plenamente o tempo e o espaço.

Ora, se Deus enche o tempo e o espaço, então sua onipresença é tanto espacial como temporal. Onipresença espacial significa Deus habitando simultaneamente todos os lugares; e se isso é verdadeiro, e a Bíblia diz que é (1Rs 8.27; Jó 12.10; Sl 139.7-10; Jr 23.23,24; At 17.27,28; Cl 1.17; Hb 4.13),

então a consequência lógica dessa onipresença espacial é a onipresença temporal: Deus habita simultaneamente todos os lugares em todos os tempos. Ou seja, a própria e extraordinária onipresença de Deus implica sua onisciência e presciência – o fato de saber de tudo antes de tudo acontecer.

Em outras palavras, dizer que Deus é onisciente é o mesmo que dizer também que Ele é "temporalmente onipresente".[7]

No campo filosófico, a predeterminação absoluta nunca foi a única alternativa – nem a mais coerente – a uma presciência absoluta

Em quarto lugar, como já vimos de forma introdutória em Boécio, no que diz respeito ao campo filosófico, a tese de que presciência absoluta implica necessariamente predeterminação absoluta não se sustenta. A predeterminação absoluta como explicação para uma presciência absoluta é válida apenas como hipótese, e mesmo assim tremendamente improvável. Ela não é, de forma alguma, necessária, mas hipotética, além de se chocar com a realidade irrefutável do livre-arbítrio humano. Logo, deve ser descartada.

Há, filosoficamente, apenas dois tipos de argumentos para uma presciência absoluta: a presciência absoluta causativa e a presciência absoluta não-causativa. Em termos de presciência não-absoluta, há a presciência relativa, mas não nos deteremos nele justamente porque não se trata de conhecimento prévio absoluto. Como o próprio nome diz, trata-se de uma presciência seletiva, que não se dá em relação a todos os casos e situações. Por sua vez, a "onisciência aberta", do herético e já mencionado Teísmo Aberto, também não se encaixa aqui porque nela não há presciência: Deus só saberia plenamente de tudo o que já aconteceu e está acontecendo; quanto ao futuro, este só seria conhecido por Ele na medida em que vai se tornando presente para nós e para Deus (a tal "onisciência em desenvolvimento").

Ambas – a presciência relativa e a onisciência aberta – são válidas como

hipóteses para explicar um eventual conhecimento excepcional de um hipotético ser extraordinário, mas não como possibilidades para um ser como o Deus da Bíblia, que é apresentado nas Escrituras tendo uma presciência absoluta, exaustiva (Jó 21.22; 36.4; 37.16; Sl 139.17,18; 147.4,5; Is 40.28; 42.9; 46.10; Mt 6.8; 10.29,30; At 15.17,18; Hb 4.13).

Sendo assim, o que é presciência absoluta causativa e o que é presciência absoluta não-causativa?

A presciência absoluta causativa é aquela tese que afirma que uma presciência absoluta implica *necessariamente* determinismo ou predestinação absoluta. A presciência absoluta não-causativa, por sua vez, é aquela tese que afirma que uma presciência absoluta não implica determinismo ou predestinação absoluta. A última, como veremos a seguir, é mais coerente.

O grande erro cometido pelos proponentes da presciência absoluta causativa se dá na área de lógica modal, que é o campo da filosofia que trata primordialmente dos conceitos de necessidade e possibilidade, mas também de outros conceitos correlacionados, como os de probabilidade e certeza. Ora, em lógica modal, sabe-se que é um equívoco gigantesco – embora bastante comum – tratar *certeza* como sinônimo de *necessidade*. Objetos, fatos ou proposições não têm certeza, só as pessoas. Proposições são necessárias ou contingentes; já a certeza, não: ela é uma propriedade apenas das pessoas. Ela não é uma propriedade das proposições. A necessidade se refere às proposições e não ao ser. Resumindo: as proposições não têm certezas. As pessoas é que têm certezas.

Portanto, o determinismo como necessidade – que é o que propõe a tese da presciência absoluta causativa – é simplesmente algo ininteligível, pois os atos e não o saber causam as coisas. O pré-conhecimento infalível de um evento não pressupõe a necessidade desse evento. Certeza não é necessidade intrínseca. Há uma diferença entre a certeza de que algo vai ocorrer e a necessidade de que algo vai ocorrer. Você pode ter *a certeza* de que algo vai

acontecer *porque é necessário* que este algo ocorra, e você pode ter também *a certeza* de que algo vai acontecer *sem que seja necessário* que este algo ocorra. Uma coisa (a certeza de acontecer) não implica necessariamente a outra (o dever de acontecer). O fato de eu saber que algo *certamente* vai acontecer não significa que este algo *precisa* acontecer.

Portanto, a presciência absoluta causativa é totalmente incoerente, enquanto a presciência absoluta não-causativa, além de ser totalmente coerente, respeita o livre-arbítrio, o que se encaixa plenamente com aquilo que a Bíblia apresenta sobre a presciência de Deus: ela não se choca com o nosso livre-arbítrio.

Uma vez que a Bíblia trata as escolhas humanas como sendo reais mesmo, não como escolhas meramente aparentes, segue-se que a presciência divina, afirmada também pelas Escrituras, não é causativa. Tanto não é que há na Bíblia profecias claramente incondicionais e outras claramente condicionais. Inclusive, as Escrituras também falam que há o "desígnio" e há a "presciência" de Deus (At 2.23), ou seja, há aquilo que ocorrerá pelo desígnio divino, por predeterminação divina; e há aquilo que ocorrerá apenas pela permissão de Deus. Ou seja, segundo Atos 2.23, nem todas as coisas que ocorreram durante a morte e a paixão de Cristo foram predeterminadas por Deus. Algumas estavam no desígnio dEle desde toda a eternidade para que acontecessem, outras foram apenas permitidas por Ele e obviamente antevistas pela sua presciência.

Diante disso, é lamentável que muitos irmãos deterministas usem esse argumento da presciência absoluta causativa para provar predeterminação. A maioria esmagadora, infelizmente, faz isso, inclusive teólogos de renome internacional do calvinismo. Só para citar um: Loraine Boettner, em seu clássico *A Doutrina Reformada da Predestinação*, afirma que "se os eventos futuros são pré-conhecidos por Deus, eles não podem, qualquer que seja a possibilidade, ocorrer de forma diversa do seu conhecimento", pois "se o

curso dos eventos futuros é pré-sabido, a história seguirá um curso que é tão definitivo e certo como uma locomotiva que se desloca pelos trilhos entre uma cidade e outra" (p. 29). E ainda: "O senso comum nos diz que nenhum evento pode ser previamente conhecido a menos que por alguma maneira, seja física ou mental, tenha sido predeterminado" (p. 29). E outra vez: "Uma vez que tais eventos são pré-sabidos, eles são coisas fixas e estabelecidas" (p. 32).

É muito comum irmãos deterministas, em meio a um debate sobre presciência de Deus e livre-arbítrio, na hora do aperto, sacarem em seu socorro o argumento da presciência absoluta causativa. O calvinista rígido mais inteligente vai apenas defender que Deus já predeterminou todas as coisas, por isso que Ele sabe de todas as coisas que irão acontecer. Ponto. Ele não vai defender simultaneamente a isso que as coisas acontecem por necessidade porque Deus as prevê. Assim, ele pode continuar sendo acusado de erro bíblico, mas não de falácia lógica. Não obstante, como já disse, a maioria incorre nos dois erros. Se fosse listar casos aqui desse tipo entre irmãos deterministas, essa lista daria provavelmente dezenas de páginas, quase um livro só de citações.

Curiosamente, o hipercalvinista Arthur Pink está entre os poucos deterministas que percebem esse erro lógico e tentam driblá-lo. Em sua obra *Os Atributos de Deus*, ele declara em determinado momento: "Outra coisa para a qual desejamos chamar particularmente a atenção é que [...] a presciência de Deus não é causativa; pelo contrário, alguma outra realidade está por trás dela e a precede, e essa realidade é o seu decreto soberano". Ou seja, Pink vai defender uma presciência apenas por predeterminação, que é uma hipótese onde o ato também determina o conhecimento, e não o contrário. Ele vai fugir do equívoco comum de seus colegas de também atribuir valor causativo à presciência absoluta.

Entretanto, mesmo analisando o determinismo universal causal divino sem

qualquer argumento de presciência absoluta causativa, ainda temos, sem contar as complicações bíblicas, o problema de que a liberdade torna-se incompatível com o sistema determinista, precisando ser reinterpretada e eufemizada – como geralmente o teólogo determinista faz – para poder ser acomodada a ele, colocando em suspeita o caráter misericordioso, santo e justo de Deus. O próprio conceito de graça irresistível – importantíssimo para o sistema do teólogo determinista – é um problema nesse sentido. Uma graça que é irresistível não é graça. Se é graça, não pode ser irresistível.

A Bíblia assevera o livre-arbítrio

A visão determinista universal causal divina não é coerente com as Escrituras, que enfatizam a realidade do livre-arbítrio. Segundo a Bíblia, as nossas escolhas não são ficção, não são fruto de manipulações psicológicas, mas, ao contrário, são reais, genuínas. Deus, inclusive, trata-as dessa maneira nas Escrituras. Deus afirma que elas são assim. Logo, a presciência absoluta de Deus não é por predeterminação.

Vários são os textos bíblicos que asseveram a realidade do livre-arbítrio. Vamos destacar a seguir apenas alguns.

Em 1 Pedro 2.16, o apóstolo Pedro não coloca em dúvida o livre-arbítrio humano, mas, ao contrário, assevera-o. Na referida passagem, o apóstolo está preocupado em relação ao que fazemos com a nossa liberdade, pois o mal advém, conforme as palavras de Pedro, do mau uso que fazemos do nosso livre-arbítrio. Diz ele: “Vivam como pessoas livres. Não usem a liberdade para fazer o mal, mas vivam como servos de Deus” (*Nova Tradução na Linguagem de Hoje*). Em Gálatas 5.13, o apóstolo Paulo afirma a mesmíssima coisa que Pedro: “Porque vós, irmãos, fostes chamados à liberdade. Não useis então da liberdade para dar ocasião à carne, mas servi-vos uns aos outros pelo amor”. Ora, se é possível fazermos um bom ou um mau uso de nossa liberdade, isso significa que nossa liberdade para fazermos

ou não as coisas de Deus é real.

Muitos outros exemplos bíblicos práticos podem ser elencados. Por exemplo: escrevendo aos coríntios, Paulo diz que cada um deve contribuir "segundo propôs no seu coração", e "não com tristeza, ou por necessidade; porque Deus ama ao que dá com alegria" (2Co 9.7). Ou seja, o ofertar é um ato deliberado, voluntário, o que exige um livre-arbítrio para ser real.

Em Josué 24.14,15, diz o sucessor de Moisés ao povo de Israel: "Agora, pois, temei ao Senhor, e servi-o *com sinceridade e com verdade*; e deitai fora os deuses aos quais serviram vossos pais além do rio e no Egito, e servi ao Senhor. Porém, *se vos parece mal aos vossos olhos servir ao Senhor, escolhei* hoje a quem sirvais; se aos deuses a quem serviram vossos pais, que estavam além do rio, ou aos deuses dos amorreus, em cuja terra habitais; *porém eu e a minha casa serviremos ao Senhor*". Um chamado à escolha foi claramente colocado diante do povo de Israel. Ora, se nossas vontades fossem todas, de alguma forma, causadas por Deus, conduzidas por Ele, logo tal chamado à escolha seria uma farsa. Não só esse chamado, mas os chamados e decisões de Gênesis 4.6,7; Deuteronômio 28.1,15; 30.19; Juízes 5.2; 2 Samuel 24.12; 1 Crônicas 28.9; Esdras 7.13; Neemais 11.2; Salmos 119.30; Jeremias 4.1,2; Mateus 3.2; 4.17; 23.37; Lucas 7.30; João 5.40; 15.7; Atos 3.19; 2 Coríntios 8.3,4; 1 João 3.23 e de tantos outros textos seriam meramente teatro, não reais.

Em Gênesis 4.6,7, Deus diz a Caim: "'Por que você está furioso? Por que se transtornou o seu rosto? *Se você fizer o bem, não será aceito*? Mas *se não o fizer, saiba que o pecado o ameaça à porta*; ele deseja conquistá-lo, mas *você deve dominá-lo*". Claramente, estamos diante de uma escolha real, verdadeira, não suposta ou aparente. O pecado estava à porta, mas Caim poderia "dominá-lo".

Em Mateus 23.37, Jesus lamenta sobre Jerusalém, dizendo: "Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os que te são enviados! Quantas

vezes quis eu ajuntar os teus filhos, como a galinha ajunta os seus pintos debaixo das asas, e tu não quiseste!”. Seria esse lamento um mero teatro de Jesus? Seria este um lamento falso? Jesus estaria se contrafazendo aqui? Estaria Ele, que é a Verdade, fingindo? Impossível. Seu lamento é verdadeiro. E veja o teor dele: Jesus afirma que *quis* ajuntar o povo de Jerusalém, porém este, pela dureza do seu coração, *não quis isso*. Então, Ele exclama entristecido: “Tu não quiseste!”. Jesus queria que os judeus desejassem, mas eles, mesmo assim, não quiseram.

Em Jeremias 7.1-29, vemos Deus conclamando seu povo ao arrependimento; lembrando a seu povo que fez isso várias vezes (v.13); prometendo puni-los por sua desobediência, mas ainda assim insistindo mais uma vez para que obedecessem (vv.20-26). Seria um teatro tais advertências insistentes? E o que dizer de Jeremias 19.5? Diz Deus ali sobre os pecados do seu povo: “E edificaram os altos de Baal, para queimarem os seus filhos no fogo em holocaustos a Baal, o que nunca lhes ordenei, nem falei, nem me passou pela mente”. Deus não quis isso, não ordenou isso. Diz Ele que se quer passou pela sua mente isso para o seu povo, mas o seu povo fez isso simplesmente porque quis.

Outro exemplo: o apóstolo Paulo declara mais de uma vez em suas epístolas que a manutenção da salvação está condicionada à permanência no evangelho (2Co 11.3,4; Gl 1.8; Cl 1.21-23; 1Tm 4.16 etc). Atente para este seu alerta aos crentes de Corinto: “Também vos notifico, irmãos, o evangelho que já vos tenho anunciado, o qual também recebestes e no qual também permaneceis; pelo qual também *sois salvos, se o retiverdes* tal como vo-lo tenho anunciado, se é que não crestes em vão” (1Co 15.1,2).

A Bíblia diz que devemos operar ou desenvolver a nossa salvação (Fp 2.12; Ef 2.10; Hb 6.9) e que se negarmos o Senhor, Ele também nos negará (2 Tm 2.12; Mt 10.32,33). Jesus disse: “Guarda o que tens, para que ninguém tome a tua coroa” (Ap 3.11). A Bíblia diz que Deus dá tempo para que as pessoas

se arrependam, mas nem sempre elas aproveitam esse tempo (Ap 2.20,21). Estaria Deus mentindo ao dizer expressamente que Ele dá tempo para as pessoas se arrependerem e ao lamentar que nem sempre as pessoas aproveitam esse tempo? Não, Deus não mente (Rm 6.18; Tt 1.2). E Ele conclama mais de uma vez: “Arrepende-te” (Ap 2.5,16; 3.3,19). E Paulo diz: “Desperta, tu que dormes, e levanta-te dentre os mortos, e Cristo te esclarecerá” (Ef 5.14).

Sim, é verdade que nossas decisões, conquanto voluntárias, são limitadas pela nossa natureza, mas uma vez que, como vimos no capítulo anterior, nosso livre-arbítrio para as coisas de Deus é libertado pela graça, e a Palavra de Deus nos mostra a possibilidade concreta de, mesmo depois de regenerados, decairmos da graça (falaremos sobre isso com vagar em outro capítulo), fica claro que temos um livre-arbítrio de fato, um livre-arbítrio libertário restaurado por Deus, e não apenas uma livre agência relativa.

Mesmo Adão, após a Queda, pôde ouvir a Deus (Gn 3.9,10). Como já vimos no capítulo 2 desta seção teológica, a natureza pecaminosa nos impede de buscar a Deus e obedecê-lo, mas isso não significa que quando o Espírito Santo fala diretamente ao ser humano este não pode ouvi-lO. Ele só não pode responder positivamente, a não ser pela ação do Espírito. Quando a Palavra de Deus afirma que o homem, em seu estado primitivo, está morto espiritualmente, ela está querendo dizer que o homem está alienado de Deus, porque morte significa “separação”. Morte espiritual é alienação de Deus, não inconsciência total. Além do que, sob a ação do Espírito, o livre-arbítrio do homem para as coisas espirituais é restaurado. Logo, por causa dessa restauração, uma resposta é possível, o livre-arbítrio para as coisas de Deus é real.

O Deus da Bíblia conhece até mesmo o futuro contingente condicional

Por fim, uma das maiores provas de que Deus conhece previamente todas as coisas sem precisar predeterminar todas as coisas é que a Bíblia mostra que Deus conhece até mesmo o futuro contingente condicional.

O futuro contingente condicional não é aquilo que acontecerá, mas aquilo que aconteceria se as circunstâncias e as decisões fossem outras. Ou seja, Deus não sabe só o que vai acontecer, mas também "o que aconteceria se".

O exemplo clássico desse tipo de conhecimento divino é o da oração de Davi acerca do povo de Queila (1Sm 23.1-13). Davi perguntou a Deus se era verdade o que tinha ouvido de que Saul estava descendo à cidade de Queila para pegá-lo, e Deus respondeu que sim, num caso clássico de conhecimento do futuro causal. Porém, na sequência, Davi perguntou também se o povo de Queila, mesmo depois de tudo que Davi fizera por eles contra os filisteus, mesmo depois de recebê-lo tão bem com os seus homens, o trairiam mais à frente, entregando-o a Saul na primeira oportunidade; e Deus respondeu que sim, que entregariam, e Davi então saiu dali, de maneira que o povo de Queila nunca traiu a Davi.

Esse é um caso de conhecimento de um futuro contingente condicional. Eles não fizeram, mas Deus sabia que "eles fariam se". Ora, se há um futuro contingente condicional, e Deus o conhece, isso significa que Ele não precisa predeterminar todas as coisas para saber todas as coisas.

Além de 1 Samuel 23, há muitos outros textos bíblicos que comprovam claramente que Deus conhece o futuro contingente condicional, como são os casos de Jeremias 38.17-18, Mateus 11.21-24, Mateus 26.24, João 15.22-24 e 1 Coríntios 2.8. Porém, é importante deixar claro aqui que, ao reconhecer essa verdade bíblica, o arminianismo não está apoiando 100% o molinismo, uma doutrina teológica desenvolvida pelo jesuíta Luís de Molina (1535-1600). Muito ao contrário.

Em sua obra *A Compatibilidade da Livre Escolha com os Dons da Graça, Presciência Divina, Providência, Predestinação e Reprovação*, de 1588,

Molina ensina que porque Deus conhece até o futuro contingente condicional (o que ele chama de “conhecimento médio” – *Scientia Media*), Ele poderia muito bem determinar tudo sem ferir o livre-arbítrio das pessoas, apenas atualizando todas as determinadas situações que, combinadas, levariam todos a necessária e voluntariamente tomar certas decisões dentro do querer de Deus.

Para que fique mais claro: para Molina, há três tipos de conhecimentos divinos:

1) *O conhecimento natural ou necessário de Deus*, que é aquele conhecimento imediato, intuitivo e perfeito de Deus de todas as verdades necessárias, tais como sua própria essência e existência, “2 + 2 = 4”, “Círculos não são quadrados”, “Toda entidade tem uma essência’; “Se algo tem forma, então esse algo tem tamanho”, “Torturar idosos e crianças por diversão é errado” e tautologias como “Se está ventando, está ventando (Se A, então A)” ou “Solteiros não são casados” etc. Esse tipo de conhecimento é necessariamente verdadeiro, já que envolve verdades necessárias e, portanto, precede cada ato livre da vontade de Deus.

2) *O conhecimento livre de Deus*, que, como o próprio nome afirma, diz respeito a todas as coisas que, mesmo não sendo necessariamente verdadeiras, se tornam verdadeiras porque Deus decidiu, por um ato livre de sua vontade, que deveriam existir ou acontecer. São frutos diretos da ação livre de Deus, logo são verdades hipoteticamente verdadeiras que passaram a se tornar necessariamente verdadeiras por um ato divino. Ele os criou, provocou, fez surgir, fez serem como são ou tomar o caminho que tomaram. Ele obviamente os conhece porque qualquer fato ou objeto apresentado pela primeira vez deve fazer parte imediata e necessariamente do conhecimento de Deus. Encaixam-se aqui, por exemplo, a criação do mundo e os milagres e intervenções de Deus na história. Diferentemente do primeiro tipo de conhecimento divino, que precede o ato livre da vontade de Deus, esse

segundo tipo de conhecimento se segue a qualquer decisão livre da vontade de Deus.

(3) *O conhecimento médio de Deus*, que diz respeito a todas as coisas possíveis para as quais Deus não é a causa primária; coisas que são independentes da vontade diretiva de Deus e que são verdadeiras, embora não necessariamente, mas apenas contingentemente. São as coisas que "poderiam acontecer se". Esse conhecimento, como no caso do conhecimento natural ou necessário, precede o ato livre da vontade divina, mas com relação à inteligência.

O arminianismo, como o molinismo, crê nesses três tipos de conhecimento de Deus, porque a Bíblia mostra-lhes de forma inequívoca o fato de que Deus conhece até o futuro contingente condicional – o próprio Armínio, pelo fato de a Bíblia mostrar essa verdade, asseverou-a.[8] Entretanto, ao contrário do molinismo, o arminianismo não defende nem nunca defendeu que Deus está o tempo todo e em todos os casos fazendo uso de seu conhecimento médio para atualizar situações específicas, até porque, em primeiro lugar, não há textos bíblicos que provem que Deus esteja fazendo isso o tempo todo. Em alguns casos, Ele aparentemente o faz, mas não podemos afirmar que o faça em todos. Um caso em que aparentemente Deus fez isso foi na escolha da época exata em que Jesus deveria vir ao mundo, porque Paulo afirma que Jesus veio "na plenitude dos tempos" (Gl 4.4) – isto é, Jesus não poderia vir nem antes nem depois da data em que Ele veio ao mundo. Na presciência e sabedoria de Deus, conhecendo todas as possibilidades do futuro, Ele sabia que aquela época seria a ideal. Logo, pressupõe-se o uso de seu conhecimento médio. Gênesis 15.16 é outro exemplo.

Ademais, ainda que se acredite que Deus use desse recurso a todo instante, somos forçados a crer, devido ao que a própria Bíblia afirma sobre o caráter divino e o desejo de Deus pela salvação de toda a humanidade (Jo 3.16; 1Tm 2.3,4; 1Jo 4.8 etc), que Ele nunca o faria com o propósito de evitar, por todos

os meios, a salvação de alguém, pois isso tornaria Deus coautor do pecado, um dos causadores do mal moral. Além disso, não há garantia de que Deus, apenas atualizando cenários, possa levar, indubitavelmente, o coração de qualquer pessoa a amá-lO sinceramente.

Seja como for, o que podemos afirmar com certeza, com base na verdade bíblica do conhecimento divino do futuro contingente condicional, é que o Deus da Bíblia não é onisciente porque predeterminou todas as coisas, mas simplesmente porque é Deus. Pois se Ele tem o poder de conhecer até mesmo o futuro contingente condicional, quanto mais conhecer previamente as coisas que certamente ocorrerão! Quem tem tal poder não precisa predeterminar todas as coisas para conhecer previamente todas as coisas.

Isso significa também que a presciência de Deus, em última análise, não é dependente das ações do homem de qualquer forma. Como já vimos, pela sua transcendência, onipresença e eternidade, já é absolutamente desnecessário Deus predeterminar todas as coisas para conhecer de antemão todas as coisas, pois, por ser eterno, onipresente e transcendente, Deus já veria todos os acontecimentos do nosso passado, presente e futuro ao mesmo tempo. Só que se Deus conhece até o futuro contingente condicional, isso significa que o conhecimento de Deus também não precisa ser nem *post eventum* – atos logicamente anteriores ao que Deus prevê, embora cronologicamente posteriores para nós. Um Ser que conhece até o futuro contingente condicional pode conhecer os atos livres dos homens mesmo antes do mundo ter sido criado, quando o universo existia apenas como uma ideia ou plano na sua mente.

Tal verdade – alguém conhecer o futuro contingente condicional – pode ser de difícil compreensão para nós seres humanos, assim como as verdades bíblicas da criação *ex nihilo* (Deus criou o mundo a partir do nada), da onipresença divina (Deus estar conscientemente em todos os lugares ao mesmo tempo ou, como entendem alguns, ter todas as coisas diante dEle

simultânea e distintamente percebidas), da dupla natureza de Cristo (Jesus, em sua encarnação, é 100% Deus e 100% homem) e da Trindade (três Pessoas distintas formando um único Ser), mas são aceitas por fé por serem claramente bíblicas. Elas não estão presas ao racionalismo humano. Como afirma o teólogo e filósofo Jerry Wall, “nossa inabilidade em explicar como Deus pode conhecer as escolhas futuras de agentes livres não deve tornar ilegítima tal crença se a Bíblia atribui a Deus tal conhecimento”.[9]

A soberania de Deus e a liberdade do homem

Falemos agora sobre a soberania de Deus e a liberdade do ser humano. No que diz respeito a essa temática, existem dois tipos de posicionamentos deterministas: o determinismo rígido e o determinismo suave, os quais são chamados também, respectivamente, de determinismo incompatibilista e determinismo compatibilista.

O determinismo rígido e o determinismo suave concordam que o determinismo é verdade, mas discordam sobre se são possíveis livres escolhas. O determinismo rígido, de forma mais simples, defende que não há compatibilidade alguma entre determinismo e livre escolha. Para o determinista rígido, nossas escolhas não seriam realmente livres. Não há liberdade de fato. Já o determinismo suave acredita que há, sim, compatibilidade entre determinismo e livre escolha, mas sua forma de afirmar isso se dá de duas maneiras: há aqueles que declaram não saber explicar como isso é possível, jogando essa explicação para o mistério, dizendo que é algo que provavelmente só na eternidade iremos descobrir; e há aqueles que redefinem o conceito de liberdade para tentar harmonizar logicamente a coexistência entre sua crença determinista e a realidade da liberdade humana. O primeiro grupo não gosta de ser chamado de compatibilista, enquanto o segundo grupo abraça esse nome.

O determinista suave que abraça o termo compatibilismo afirma que não

existe liberdade libertária, mas apenas livre agência. Trocando em miúdos, ele crê que os atos dos seres humanos não são compelidos ou causados por qualquer coisa externa (portanto, há liberdade), mas por uma força interna (logo, essa liberdade não é tão livre assim). Mais precisamente, os atos são causados pelo estado psicológico do ser humano, o qual é formado por uma crença, por um desejo ou pela combinação dos dois, de maneira que o ser humano, em cada ato realizado, poderia ter agido de forma diferente, caso ele assim o quisesse (liberdade); só que ele nunca vai querer o contrário do que aponta seu estado psicológico, mas sempre agirá em concordância com esse seu estado (ou seja, não é tão livre assim); ademais, Deus tem controle sobre nossos pensamentos e desejos.[10]

É importante lembrar que conquanto esse tipo de explicação possa se encaixar no credo calvinista dos Cânones de Dort ou da Confissão de Westminster, trata-se de uma elaboração tardia do calvinismo, que começou a ser concebida no século seguinte à publicação desses documentos, na tentativa de responder à série de críticas contundentes feitas contra a incoerência das afirmações calvinista durante o avanço do arminianismo no meio protestante nos séculos 18 e 19.

Não por acaso, alguns calvinistas mais puristas dos dias de hoje preferem abrir mão desse "jeitinho" e manter o espírito original por trás das afirmações desses dois documentos calvinistas, que era um espírito de mistério. Eles simplesmente afirmam que não podem explicar como, mas o determinismo e a livre escolha são realidades simultâneas e não contraditórias, e qualquer tentativa de harmonizá-las logicamente hoje seria debalde, pois não temos condições para isso. Só a eternidade explicará. Para esses calvinistas, o calvinista não deve, de forma alguma, procurar reconciliar essa contradição lógica, essa "antinomia", como a consideram. Entre esses calvinistas mais puristas está o teólogo J. I. Packer, que defende tal posição, por exemplo, em sua obra *A Evangelização e a Soberania de Deus*.[11]

Exatamente por defender tal posição contraditória, o determinista suave – seja ele o assumidamente compatibilista ou o purista – caminha em sua vida cristã como se o determinismo não fosse verdade, como se nossas escolhas fossem verdadeiramente reais, apesar de contraditoriamente defender o determinismo. Louvamos tais irmãos em Cristo por tratarem as escolhas como reais. Entretanto, isso não elimina os vários problemas graves de seu pensamento.

O primeiro deles é que além de tal crença ser totalmente contraditória, ela é fruto de uma interpretação bíblica equivocada. O segundo é que ele não soluciona o problema do mal, mas, ao contrário, o complica. Se não, vejamos.

Segundo os calvinistas puristas, é certo afirmar que Deus determina exaustivamente todas as coisas ao mesmo tempo que é certo afirmar que a liberdade humana é uma realidade, mesmo que essas duas afirmações sejam logicamente contraditórias. Entretanto, a verdade é que não dá para reconciliar uma coisa com a outra de forma alguma. Como dizem os calvinistas assumidamente compatibilistas, como John S. Feinberg, "calvinistas, por serem deterministas, devem rejeitar totalmente a liberdade ou aceitar o compatibilismo".[12] Só que até mesmo a posição mais sofisticada dos calvinistas assumidamente compatibilistas é problemática também, porque, ao conceder aos seres humanos apenas livre agência – onde Deus não controla as decisões das pessoas, mas controla os desejos e pensamentos das pessoas –, se está igualmente, em última análise, apontando para Deus como autor do pecado. A tentativa compatibilista de evitar isso é precária.

É verdade que, na visão compatibilista, Deus não forçaria as pessoas a fazerem o que Ele quer; elas sempre estariam fazendo nada mais do que aquilo que desejam de fato. As pessoas não estariam nunca sendo coagidas a escolherem o que escolhem. Porém, a ausência de coerção não soluciona o problema, porque ainda há a manipulação psicológica e a afirmação

equivocada de que não podemos escolher voluntariamente em oposição a um desejo forte.

Se eu afirmo que Deus controla os pensamentos e desejos das pessoas para que desejem e façam sempre o que Ele determinou para elas, não posso afirmar que as pessoas são verdadeiramente livres, mas apenas ilusoriamente livres. E se afirmo também que meu desejo sempre determinará minha vontade, ou seja, que meu desejo sempre é mais forte do que eu, isso também não é liberdade pura, mas um arremedo de liberdade. A verdadeira liberdade existe quando eu escolho A quando poderia escolher B, e vice-versa. Se eu não poderia escolher B *em hipótese alguma*, então não há liberdade.

Além disso, se é assim mesmo como dizem os calvinistas compatibilistas, e a Bíblia afirma que "Deus é amor", por que Ele não faz com que todos desejem livremente fazer o que é certo e sejam salvos? Nas palavras de Walls e Dongell, "se a liberdade e o determinismo são compatíveis", então Deus poderia "determinar que todas as pessoas fizessem o bem livremente em todo o tempo. Isso não envolveria Deus forçando as pessoas a fazer o que elas não querem fazer. Ao contrário, Ele poderia controlar os pensamentos e desejos de todos de forma tal que todos iriam voluntária e felizmente obedecê-lo, servi-lo, adorá-lo etc". Ora, se os compatibilistas estão certos quanto à sua posição e, mesmo assim, Deus não deseja programar os pensamentos e desejos de todos os seres humanos para o bem, isso levanta "profundas perguntas sobre o problema do mal".[13]

Ademais, como já afirmei e assevera também o filósofo Alvin Plantinga, a liberdade proposta pelos compatibilistas não é liberdade de fato:

> Se a pessoa for livre com respeito a uma dada ação, então tem a liberdade de realizá-la ou não; nenhuma condição anterior e/ou leis causais determinam que ela realizará ou não a ação. Ela tem poder, no momento em questão, para realizar a ação, e tem poder para não realizá-la. [...] Alguns filósofos dizem que o determinismo causal e a liberdade, ao contrário do que poderíamos pensar, não são realmente incompatíveis. No

> entanto, se isso for verdadeiro, então Deus poderia ter criado criaturas que fossem livres e que tivessem a liberdade de fazer o mal, mas que, contudo, estivessem causalmente determinadas a fazer apenas o que é correto. Assim, Ele poderia ter criado criaturas que tivessem a liberdade de fazer o que é incorreto, apesar de ao mesmo tempo as impedir de executar alguma vez quaisquer ações incorretas, certificando-se simplesmente que estavam causalmente determinadas a fazer apenas o que é correto. [...] [Pela mesma lógica da visão de liberdade do compatibilismo,] alguém poderia igualmente afirmar que estar num prisão não limita realmente a liberdade de uma pessoa, com base na ideia de que se uma pessoa *não* estivesse na prisão, então ela teria a liberdade de ir e vir conforme quisesse.[14]

Por fim, o determinismo suave, mesmo sendo suave, tende, por razões óbvias, a levar alguns de seus seguidores mais fervorosos a eventualmente caírem em algumas tendências nocivas (Trataremos dessas tendências no capítulo 8 desta seção teológica).

A única posição que se encaixa equilibradamente com a soberania de Deus e a liberdade humana como apresentadas na Bíblia Sagrada é a do determinismo parcial ou não absoluto, que reconhece de fato a liberdade: Deus, certamente, determina muitas coisas, mas não tudo, permitindo ao ser humano exercer um livre-arbítrio libertário.[15]

Aqui, urge explicarmos o que é exatamente livre-arbítrio libertário ou liberdade libertária.

Liberdade libertária ou livre-arbítrio libertário é a capacidade real de optar em fazer ou não fazer determinada coisa, de ser a causa de suas próprias ações, sem depender de influências externas ou mesmo de influências internas, pois pode-se decidir, inclusive, contra um desejo forte. É a capacidade real de escolha contrária, é sermos capazes de fazer determinada coisa de tal modo que também sejamos capazes de fazer o contrário. Se escolho fazer A, isso não pode significar que não poderia escolher fazer B de forma alguma. Escolher A não pode ser uma necessidade inexorável, absolutamente inevitável. Se não, não há liberdade de fato. Em outras

palavras, liberdade libertária é liberdade de fato. Ela é o único tipo de liberdade que existe. Todos os outros tipos de “liberdade” não são liberdade de fato, pois só há verdadeira liberdade quando tenho a capacidade de fazer o contrário, ainda que não ilimitadamente.

Por que “não ilimitadamente”? Porque liberdade libertária não quer dizer liberdade infinita. Ter uma liberdade libertária não significa ter uma liberdade ilimitada, porque, obviamente, vários limites são impostos à nossa liberdade. Por exemplo: os limites impostos por outros indivíduos, pelas circunstâncias sócio-políticas, pelas condições econômicas, pelo ambiente em que vivemos, pelas nossas limitações físicas naturais ou especiais, pelos eventos passados sobre o qual não tivemos controle e que afetam a nossa vida presente etc. Entretanto, apesar dessas limitações, nossa vontade ainda é livre. Ela não é absoluta, mas ainda é livre, de maneira que ainda podemos ser a causa de nossas ações.

A liberdade libertária, além de ser lógica e intuitiva, é necessária. Sem a capacidade de escolher entre o bem e o mal, as nossas ações não são merecedoras de culpa ou louvor. Como dizia Armínio, “um ato que é inevitável por causa da determinação de qualquer decreto não merece o nome de pecado”. A responsabilidade moral só é possível se há livre-arbítrio, isto é, se há uma liberdade real de escolher moralmente de forma contrária, se nossas decisões morais são causadas realmente por nós mesmos. Se não se pode agir de forma contrária, não há responsabilidade moral. A negação da liberdade libertária – a liberdade real de escolher de forma contrária, a liberdade de fato – é a desculpa perfeita para quem se comporta de forma errada. Se não podemos ser a causa de nossas próprias ações, não há responsabilidade moral. O próprio sistema legal se sustenta sobre essa base lógica, intuitiva e necessária que é a liberdade libertária da vontade. Negá-la é tornar sem sentido qualquer sistema de leis que visa a ordenar e orientar positivamente o comportamento entre as pessoas.

Imaginemos por um instante que existe determinismo, que tudo é determinado. Se é assim, então o que eu tenho é apenas uma falsa sensação psicológica de que fui eu mesmo que escolhi o que escolhi; o que eu tenho é apenas uma falsa sensação de que minha decisão foi totalmente voluntária, posto que, em última análise, não sou a causa real de minhas próprias decisões, mas apenas um ser manipulado. Minhas escolhas não são reais de fato, são fruto de manipulação psicológica. Logo, não há responsabilidade moral alguma.

Esta é uma verdade tão gritantemente óbvia que há praticamente um consenso sobre esse ponto entre os filósofos – inclusive os filósofos cristãos, como não poderia deixar de ser.

A liberdade divina

Deus é o ser mais livre do universo. Ele é autossuficiente e todo-poderoso e soberano sobre todas as coisas (Gn 17.1; Jó 42.2; Is 43.13; 46.9,10; Hb 1.3). Logo, Ele é livre para fazer o que quer (Sl 115.3; 135.6). Entretanto, isso não significa dizer que Deus pode fazer qualquer coisa. Fazer o que se quer não significa fazer qualquer coisa. A liberdade de Deus é uma liberdade verdadeira, libertária, mas, como já vimos, ter uma liberdade libertária não significa ter uma liberdade ilimitada. No caso de Deus, sua liberdade é limitada pela sua própria natureza.

Devido à sua natureza, Deus não pode criar outro ser infinito em todas as coisas como Ele.

Devido à sua natureza, Deus tem mais poder do que o que Ele realmente usa, mas Ele não pode ter mais poder do que Ele já tem.

Devido à sua natureza, Deus não pode se contradizer, não pode negar a si mesmo (2Tm 2.13).

Devido à sua natureza, Deus não pode se equivocar (Nm 23.19).

Devido à sua natureza, Deus não pode mudar sua essência (Ml 3.6; Tg

1.17).

Devido à sua natureza, Deus não pode ser tentado por ninguém e a ninguém tenta (Tg 1.13).

Devido à sua natureza, Deus não pode mentir (Tt 1.2). Aliás, Deus não pode pecar de forma alguma, porque Ele não pode agir contrariamente à sua natureza, que é santa (Jó 34.10; Sl 5.4; 145.17; Is 6.3; Hc 1.13; 1Jo 1.5; 3.5). Ele não pode fazer qualquer coisa que seja moralmente errada. Por ser perfeito em todos os seus caminhos (2Sm 22.31), suas escolhas foram e são todas perfeitas, boas, corretas, gloriosas (Sl 118.23; 145.17; Rm 12.2).

Por ser quem Deus é, suas decisões são ao mesmo tempo livres e determinadas. Exemplo: sendo Deus quem é – o único ser autossuficiente, que se basta em si mesmo –, Ele não precisava, por exemplo, criar o mundo nem seres livres, mas Ele fez essas duas coisas por um ato livre de sua vontade: “Pois tu criaste todas as coisas, e por tua vontade existiram e foram criadas” (Ap 4.11). As decisões de Deus são livres. Por outro lado, por também ser quem é, Deus, ao criar seres livres, não poderia salvá-los contra a vontade deles. O amor de Deus age persuasivamente, não coercitivamente (Pv 23.26; Jr 29.13). Logo, Ele proporcionou uma salvação universal e condicional. Ou seja, suas decisões são livres, mas determinadas pela sua natureza.

Ora, sendo Deus limitado por sua natureza a escolher sempre opções moralmente corretas, sua livre escolha ainda pode ser considerada genuinamente libertária?

Sim, por pelo menos duas razões.

Em primeiro lugar, as escolhas tomadas por Deus não são determinadas por qualquer força exterior à própria vontade de Deus. Ele é a causa de suas próprias decisões. Isso é liberdade libertária. E em segundo lugar, mesmo sendo limitado por sua natureza a escolher sempre opções moralmente corretas, Deus ainda tem a capacidade de escolher entre opções diferentes. A

natureza de Deus limita *quais* escolhas Ele pode fazer, mas não determina *as* escolhas que Ele faz.

Entendido isso, vemos que, a partir da própria natureza da liberdade e do caráter de Deus conforme expressadas nas Sagradas Escrituras, não há incompatibilidade alguma entre a soberania de Deus e a liberdade humana. A Bíblia nos mostra que sua soberania é absoluta, mas não no sentido de ser totalmente determinativa – ela é parcialmente determinativa. Ela é absoluta no sentido de ser totalmente abrangente. E isso é perfeitamente natural, porque uma soberania para ser absoluta não precisa ser totalmente determinante. Basta ser totalmente abrangente. Deus é soberano sobre a sua soberania e Ele escolheu exercê-la de forma não totalmente determinativa. Deus só não poderia escolher que ela não fosse totalmente abrangente, porque aí ela deixaria de ser soberania absoluta e, consequentemente, Deus não seria Deus.

Portanto, o arminiano defende enfática e firmemente a doutrina bíblica da soberania de Deus tanto quanto o cristão determinista o faz. Inclusive, a visão arminiana da soberania de Deus concorda plenamente com as palavras da seção III da Confissão de Westminster, que é um documento de fé de cristãos deterministas. Diz o referido documento, com acerto: “Desde toda a eternidade, Deus, pelo muito sábio e santo conselho da sua própria vontade, ordenou livre e inalteravelmente tudo quanto acontece, porém de modo que nem Deus é o autor do pecado, nem violentada é a vontade da criatura, nem é tirada a liberdade ou contingência das causas secundárias, antes estabelecidas”.

Qualquer arminiano subscreveria essas palavras da Confissão de Westminster com louvor. À luz da Bíblia, entendemos que Deus é a causa primária de todas as coisas, como Criador e sustentador da sua criação; e no que diz respeito aos efeitos secundários, cremos que Ele age soberanamente sobre eles também, ora conduzindo-os, ora apenas permitindo-os ou

cooperando com eles, conforme seus propósitos eternos, e o faz de maneira a não ser o autor do pecado, a não violentar a vontade da criatura e a não tirar a liberdade ou a contingência das causas secundárias.

Enfatizamos, portanto, que a providência geral de Deus inclui seu envolvimento íntimo e direto em todos os eventos da natureza e da história. O Deus vivo e verdadeiro, o Deus da Bíblia, governa todo o universo e toda a história. Nada acontece sem a sua permissão e muitas coisas que acontecem são, inclusive, direta e especificamente controladas e causadas por Ele. Nem mesmo o mal e o pecado escapam do governo e da providência divinos, mas com o detalhe de que Ele apenas permite e limita o pecado e o mal sem desejá-los ou causá-los.

Deus tem um plano completo para o universo e todas as coisas. Todas as coisas, certamente, acontecem em relação a este plano. Absolutamente nada acontece fora da vontade e do plano de Deus. Só que o fato de todo detalhe ser incluído no plano de Deus não significa que tudo é determinado ou efetuado por Deus.

Aliás, entre as coisas determinadas por Deus está o fato de que o homem teria livre-arbítrio. Deus soberanamente escolheu criar seres livres. Ele poderia dar ao homem a natureza que quisesse, mas, em sua escolha livre e soberana, Deus decidiu criar o homem um ser livre para que este pudesse se relacionar com seu Criador de forma livre e espontânea, e não manipulada ou maquinalmente.

Se o homem tem livre-arbítrio é porque Deus soberanamente determinou que ele o tivesse. Isso significa que os atos livres do homem estão incluídos no decreto de Deus, mas não são determinados por Ele. Isso significa também que Deus é a causa última de toda escolha, mas apenas no sentido amplo de que Ele soberanamente dotou o homem com liberdade. No sentido estrito, o homem é a causa de suas próprias escolhas. A liberdade do homem, não seus atos livres, é determinada por Deus. Nossas escolhas não são frutos de uma

manipulação psicológica divina.

Tudo – tudo mesmo, incluindo a liberdade do homem – faz parte do plano perfeito de Deus. Foi Ele quem planejou e determinou que haveria escolhas livres. Foi Ele que planejou tudo isso e o executou.

Inclusive, Deus age para garantir os atos livres dos homens, para torná-los certos; Ele permite o pecado, preservando a livre-escolha. Deus, que "sustenta todas as coisas pela palavra do seu poder" (Hb 1.3), sustenta o livre-arbítrio dos seres humanos. Ele regula certas circunstâncias da vida, mas permite que a livre escolha do homem seja exercida naturalmente em cada uma das circunstâncias. Deus não cria nem aciona maus desejos ou más escolhas no homem. Ele apenas os permite.

Portanto, a vontade soberana de Deus se divide em vontade diretiva e vontade permissiva. As duas trabalham em perfeita harmonia, levando a história ao cumprimento infalível do plano de Deus. Deus, em sua sabedoria perfeita, faz com que tudo aconteça do jeito que Ele planejou – "segundo o conselho da sua vontade" (Ef 1.11) – e agindo de uma maneira não totalmente determinativa; tendo tudo sob Ele, mas sem determinar todas as coisas, muito menos os atos livres de todos os homens.

Todas as coisas acontecem de acordo com a vontade soberana de Deus, seja por sua direção, seja por sua permissão.

A autonomia do homem e o plano de Deus

Finalmente, uma verdade última que decorre de tudo o que já foi afirmado até aqui é que a autonomia do homem foi criada dentro do plano de Deus, e não contra o plano de Deus. A autonomia do homem não pode se chocar com o plano de Deus, porque, em primeiro lugar, foi Ele quem a criou e é Ele quem a sustenta; e em segundo lugar, porque, como já afirmamos, mesmo quando Deus intervém na história, contrariando os planos dos homens, determinando situações, ainda dá margem para a autonomia do homem.

Sobre esse assunto, afirma com brilhantismo o teólogo Jack Cottrell:

> Deus controla todas as coisas no sentido que Ele é o criador e o sustentador de tudo. Mas e quanto à vontade do homem? Como pode ser dito que Deus a controla se Ele não determina suas escolhas? A resposta é que Deus não controla a vontade no sentido de determinar quais escolhas a vontade fará. Deus controla as circunstâncias externas de um homem pela sua divina providência e trabalha dentro do coração através do Espírito Santo, mas não ao ponto de deixar o homem sem escolha. Deus trabalha até ao ponto de abrir e endurecer o coração, todavia sem inclinar a própria vontade para um ou outro lado e sempre dentro do campo de seu pré-conhecimento.
>
> Deus controla a própria vida de um homem, de modo que Ele pode impedir qualquer curso de ação que um homem escolhe, alterando as circunstâncias externas ou até matando-o. Este último pensamento, que Deus pode matar um homem como meio de exercer controle sobre ele, sugere o fato de que o controle de Deus sobre a vontade é frequentemente um controle negativo. Deus pode impedir que o homem faça certas escolhas privando-o de sua vida antes que ele seja confrontado com a necessidade de escolher. Mas Deus não controla a vontade do homem no sentido que Ele força todas as escolhas a serem feitas. Ele pode impedir certas escolhas, mas Ele não faz escolhas particulares para os indivíduos. [...] O quadro é, até certo ponto, como um homem segurando um balde com um inseto dentro dele. O inseto é livre para se mover onde escolher dentro do balde, mas o homem tem completo controle do balde.
>
> Alguém dirá ainda que Deus fica limitado por tal combinação. Se a vontade é livre, Deus não é confrontado com aquilo que Ele não pode controlar? A resposta é não. Ele é confrontado com aquilo que Ele não quer controlar. Há uma tremenda diferença entre ‘não pode’ e ‘não quer’. [...] Não é que Deus não pode controlar a vontade do homem; neste caso, Deus não seria soberano. Antes, é o caso que Deus livremente escolhe não controlar a vontade do homem, e assim mantém sua soberania absoluta.[16]

Enfim, a soberania de Deus e o livre-arbítrio do homem não são incompatíveis. O livre-arbítrio não impede a absoluta soberania de Deus. A revelação divina – as Sagradas Escrituras – afirmam tanto a verdade de que Deus é soberano quanto a verdade do livre-arbítrio humano, e a própria lógica impede-nos de pensar em uma soberania absoluta como implicando

necessariamente a não-existência de livre-arbítrio.

A oração, a soberania divina e a liberdade humana – ou: sobre a providência de Deus

Alguns crentes se perguntam: “Quando Deus atende a uma oração, Ele está decidindo fazer algo que não havia planejado antes?”

A Bíblia nos estimula a interceder e a pedir a Deus (Jr 33.3; Mt 7.7-11), e trata nossas orações como se elas realmente afetassem as situações (“A oração feita por um justo pode muito em seus efeitos”, Tg 5.16); entretanto, ao mesmo tempo, ela nos diz que Deus não muda seus planos (Jo 42.2). A Bíblia nos garante que se a oração é feita com fé (Mc 11.22-24; Hb 11.6) e a nossa vida está no centro da vontade de Deus (2Cr 7.14; Pv 10.24), Ele nos atende. Ao mesmo tempo, ela nos diz que Deus só atende aquilo que está dentro dos seus planos (1Jo 5.14) e que devemos orar para que seja feita a vontade do Céu na Terra, e não para que seja feita a vontade da Terra no Céu (Mt 6.10).

Na verdade, não há contradição alguma. Em primeiro lugar, geralmente, aquele que está no centro da vontade de Deus, sintonizado com o Céu, pede apenas coisas que já estão dentro da vontade divina. Em segundo lugar, Deus também costuma nos despertar à intercessão quando quer fazer alguma coisa, como fez no caso de Abraão avisando-lhe sobre a iminente destruição de Sodoma e Gomorra para levá-lo a interceder por Ló e sua família (Gn 18.16-33). Além disso, em terceiro lugar, a Bíblia dá a entender que Deus concede uma margem de possibilidades para alterações de circunstâncias sem alterar seus planos gerais para a humanidade e nossas vidas, alterações estas que podem ser provocadas pela intercessão (Ez 22.30).

Por fim, a razão pela qual alguns crentes acham confuso a Bíblia dizer ao mesmo tempo que a nossa oração “pode muito em seus efeitos” e que os planos de Deus são imutáveis se deve frequentemente ao fato de esquecerem

de analisar essa questão sob a perspectiva da presciência divina, que é um fator indispensável para entender como as respostas divinas às nossas orações não alteram seus planos gerais para a história da humanidade.

Sem a presciência divina, fica parecendo que Deus, quando atende a uma oração nossa, está decidindo naquele momento fazer algo que Ele não havia planejado antes. Deus não é pego de surpresa. Ele já conhece, desde a Eternidade, todas as nossas orações e já preparou suas respostas a cada uma delas. Ele valoriza cada oração nossa. As orações dos santos são como incenso prazeroso para Deus (Ap 5.8; 8.3,4). Seus planos para o futuro, com certeza, previam todas essas orações. Por causa da sua presciência, Deus sabia sobre o que oraríamos e quais orações Ele estaria respondendo positivamente ou negativamente, ou quais delas teriam a concretização do seu pedido adiada por um tempo.

Portanto, Deus não precisa mudar seus planos para atender às orações dos seus filhos. Deus já preparou seus planos prevendo essas orações, levando-as, inclusive, em conta na elaboração dos seus planos.

Suas orações são levadas em conta por Deus. Seus efeitos, como afirma o apóstolo Tiago, são reais.

A liberdade do homem pré-Queda, pós-Queda e no Céu

Um último ponto a ser tratado é a questão da liberdade do homem pré-Queda, pós-Queda e no Céu.

Como vimos no capítulo sobre Depravação Total, a liberdade do homem pré-Queda era libertária, podendo ele escolher tanto entre opções diversas como entre opções morais contrárias. O homem tinha livre-arbítrio, com a diferença apenas que o livre-arbítrio prelapsário (pré-Queda) não tinha natureza pecaminosa.

Pós-Queda, o livre-arbítrio do homem continuou a ser real, mas agora contando com uma natureza pecaminosa que limita ainda mais o seu livre-

arbítrio, pois afeta-o negativamente em relação às escolhas espirituais. Porém, sob a ação da graça preveniente, temos nosso livre-arbítrio para as coisas espirituais restaurado para podermos atender ao chamado divino. Entretanto, depois de passarmos pela conversão, ainda passaremos a nossa vida na terra lutando, com a ajuda da graça de Deus, contra a nossa natureza pecaminosa.

Ao chegarmos ao Céu, nossa liberdade continuará a ser libertária, mas com a liberdade de escolha moral contrária removida de nossa natureza, o que acontecerá por meio da experiência de santificação completa e definitiva do nosso ser, que se dará por dois fatores: (1) o fim da natureza pecaminosa e (2) o que os teólogos medievais chamavam de "visão beatífica" de Deus que teremos na eternidade, quando veremos a Deus "face a face" (1Co 13.12), em sua plenitude, como Ele verdadeiramente é. Seremos completamente santificados nesse ato: "Amados, agora somos filhos de Deus, *e ainda não é manifestado o que havemos de ser*. Mas sabemos que, *quando Ele se manifestar, seremos semelhantes a Ele*; porque *assim como é o veremos*" (1Jo 3.2). Aliás, justamente por causa dessa esperança que o crente tem, diz o apóstolo João que, hoje, "qualquer que nEle tem esta esperança purifica-se a si mesmo, como também Ele é puro" (1Jo 3.3).

Deus conclama: "Sede santos, porque Eu sou santo" (1Pe 1.16). O desejo de Deus para a vida de seus filhos é a santificação, é o sermos feitos conforme a imagem de seu Filho Jesus (Rm 8.29), e seu desejo será completamente realizado na vida deles quando chegarem ao Céu, quando serão santos como Ele é. Eles terão o mesmo estado de santificação dos anjos fieis a Deus, que chegaram a esse estado muito provavelmente logo após a provação que ocorreu durante a Queda de Lúcifer. Os anjos que caíram se degeneraram de vez, e os que permanecerem fieis foram plenamente santificados.

Portanto, devido a esses dois fatores (fim da natureza pecaminosa e santificação completa pela visão de Deus), passaremos a ter, na eternidade,

uma liberdade libertária dentro do padrão de liberdade libertária de Deus, com a capacidade de escolher somente entre diversas opções, e não entre opções morais contrárias (“Seremos semelhantes a Ele”). Como no caso de Deus, ainda seremos a causa de nossas próprias escolhas e ainda teremos a liberdade de escolher entre diversas opções, excetuando opções morais contrárias, porque nossa santificação será aperfeiçoada, de maneira que não seremos mais capazes de pecar. Seremos “justos aperfeiçoados” (Hb 12.23), “colunas no templo de Deus” (Ap 3.12), total e verdadeiramente santos como Deus é santo. Glórias a Deus!

Notas

(1) PINNOCK, Clark, *From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology*, em *The Grace of God and the Will of Man: A Case for Arminianism*, 1989, Zondervan, p. 25.

(2) BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne, *História da Filosofia Crista*, 1970, Editora Vozes, p. 218.

(3) BOÉCIO, *As Consolações da Filosofia*, V, 7.

(4) ARMÍNIO, Jacó, *As Obras de Armínio*, volume 2, 2015, CPAD, p. 67.

(5) LEWIS, C. S., *Cristianismo Puro e Simples*, 2005, Martins Fontes, pp. 62 a 64.

(6) WALLS, Jerry L. e DONGELL Joseph R., *Por que não sou calvinista*, 2014, Editora Reflexão, p. 59.

(7) WALLS e DONGELL, Ibid., p. 59.

(8) Em seu Debate Público IV (“*Sobre a Natureza de Deus*”) Armínio esposa, como não poderia deixar de ser, o fato de que Deus conhece o futuro contingente condicional, chamado pelos molinistas de “conhecimento médio divino”. E como bom teólogo, ele estava bem inteirado das terminologias e discussões escolásticas de seu tempo e, sabiamente, “comia o peixe jogando fora as espinhas”. Diz ele sobre o assunto: “Os escolásticos dizem que um tipo de conhecimento de Deus é natural e necessário, outro é livre e um terceiro tipo é intermediário (*mediam*). O conhecimento natural ou necessário é aquele pelo qual Deus entende a si mesmo e a todas as coisas possíveis. O conhecimento livre é aquele pelo qual Ele conhece todos os outros seres. O

conhecimento intermediário é aquele pelo qual Ele sabe que ‘se isso acontecer, aquilo ocorrerá’. O primeiro precede cada ato livre e gratuito da vontade divina; o segundo se segue ao ato livre e gratuito da vontade de Deus; e o último precede, na realidade, o ato livre e gratuito da vontade divina, mas, hipoteticamente, a partir desse ato se prevê que alguma coisa particular acontecerá. Contudo, a rigor, todos os tipos do conhecimento de Deus são necessários. Pois [...] o entendimento divino conhece, necessariamente, por causa da infinidade de sua própria essência” (ARMÍNIO, Jacó, *As Obras de Armínio*, volume 1, 2015, CPAD, pp. 407 e 408). Armínio aceita essa classificação lógica dos tipos de conhecimento de Deus, mas acrescenta que entende que todos esses três tipos de conhecimento são necessários para Deus por Deus ser Deus. Em seu Debate Privado XVII (“*Sobre o Entendimento de Deus*”), parágrafos VIII a XIII, ele esposará novamente esses três tipos de conhecimento divino (ARMÍNIO, Ibid., volume 2, pp. 39 e 40). E no seu Debate Público IV, já mencionado, nos parágrafos XXXIV e XXXVI, ao esposar essa verdade, ele evocará os textos bíblicos de 1 Samuel 23.11,12 e Mateus 11.21 em favor do conhecimento do futuro contingente condicional por parte de Deus (ARMÍNIO, Ibid., volume 1, p. 406).

(9) WALLS e DONGELL, Ibid., p. 59. Ver também PLANTINGA, Alvin, *Divine Knowledge*, in: EVANS, Stephen e WESTPHAL, Merold (editores), *Christian Perspectives on Religious Knowledge*, 1993, Eerdmans, pp. 40-65.

(10) WALLS e DONGELL, Ibid., pp. 101-104,109.

(11) PACKER, J. I., *A Evangelização e a Soberania de Deus*, 2002, Cultura Cristã, pp. 18-20.

(12) FEINBERG, John S., *God, Freedom and Evil in Calvinist Thinking*, in: SCHREINER, Thomas R. e WARE, Bruce A. (editores), *The Grace of God, The Bondage of the Will*, volume 2, 1995, Baker, p. 465.

(13) WALLS e DONGELL, Ibid., p. 109.

(14) PLANTINGA, Alvin, *Deus, a Liberdade e o Mal*, 2012, Vida Nova, pp. 46-49.

(15) Na verdade, o mais correto seria dizer “liberdade libertária” ou apenas “livre-arbítrio”, e não “livre-arbítrio libertário”. Esta última nomenclatura trata-se de uma redundância. Mesmo assim, o uso da expressão “livre-arbítrio libertário” é bastante popular, logo concedo-a aqui também.

(16) COTTRELL, Jack, *Soberania de Deus e Livre-Arbítrio*, publicado no site Arminianismo.com em 2 de fevereiro de 2007, tradução de Paulo César Antunes. O

link para acessá-lo é goo.gl/wlaRGT

5

Eleição condicional e predestinação

As doutrinas bíblicas da eleição e da predestinação estão entre as mais mal compreendidas pelos cristãos em nossos dias, e isso se deve, sem sombra de dúvida, ao fato de que elas têm sido alvo de intensa retórica e disputa por parte de teólogos e pregadores. Como reflexo dessa disputa, pelo menos dois erros têm se tornado bastante populares sobre o assunto.

O primeiro e mais comum é o erro de confundir eleição com predestinação, como se fossem uma e a mesma coisa, quando, na verdade, são duas coisas completamente diferentes, embora intimamente ligadas. O segundo grande erro é a crença popular de que a predestinação envolve dois lados, um de salvação e outro de condenação, quando a Bíblia não fala em canto algum sobre predestinação dupla. Ela só fala de predestinação em um sentido: em relação aos salvos em Cristo.

Esses dois erros que acabei de mencionar não são próprios da teologia arminiana, mas de teologias deterministas. Somente esse tipo de teologia demanda necessariamente que os termos eleição e predestinação sejam vistos de forma intercambiável e, na maioria dos casos, que a predestinação também seja vista como tendo dois lados contrários. Entretanto, não obstante serem estes erros próprios de sistemas teológicos deterministas, eles são tão disseminados pelos seus proponentes que, na teologia popular evangélica, que é majoritariamente sinergista, é comum vermos cristãos que são sinergistas evangélicos cometerem-nos com frequência.

Mesmo o grande teólogo arminiano Jack Cottrell, brilhante de várias maneiras, está entre os poucos teólogos arminianos que cometem o erro de misturar eleição com predestinação.[1] Entre os muitos teólogos arminianos que não fazem essa confusão (a maioria esmagadora, na verdade) estão Robert Shank, Orton Wiley, Paul T. Culbertson, Donald Stamps, Stanley Horton, Daniel Pecota e Henry Clarence Thiessen, só para ficar entre nomes mais conhecidos.[2]

Portanto, duas coisas devem definitivamente ser esclarecidas introdutoriamente sobre esse assunto: eleição e predestinação, conquanto sejam duas coisas intimamente relacionadas, não são uma e a mesma coisa; e predestinação não envolve condenação eterna.

Diferenciando eleição de predestinação

No que consiste a diferença entre eleição e predestinação?

Ela consiste no fato de que eleição significa escolha, enquanto predestinação tem a ver com o fim dado aos escolhidos. Eleição é o ato pelo qual Deus escolhe homens para si mesmo; predestinação é o ato determinativo de Deus quanto ao destino dos que Ele escolheu.

Eleição é a escolha graciosa de Deus daqueles que estão em Cristo para formarem o seu povo (Ef 1.4; 1Pe 2.9,10); predestinação é o propósito determinado por Deus desde a eternidade para esse povo.

No que consiste a predestinação divina

Segundo a Bíblia, a predestinação tem três objetivos. Os salvos em Cristo são predestinados, conforme o texto sagrado, a:

1) Serem filhos por adoção por Jesus Cristo (Ef 1.5);

2) Serem coerdeiros com Cristo (Ef 1.11);

3) Serem conforme a imagem de Cristo (Rm 8.29).

Como podemos ver, predestinação, à luz da Bíblia, não tem por objeto a fé

(não define se alguém vai crer ou não) e não tem a ver com lugar, mas com ser. Trata-se da definição divina daquilo em que aqueles que estão em Cristo se tornarão ao final. Outro detalhe é que, como já foi adiantado, não há nenhum versículo na Bíblia que relacione a condenação eterna a alguma predestinação. A palavra grega traduzida por "predestinar" (*proorizõ*) só aparece seis vezes no Novo Testamento, e nunca relacionada à condenação. Logo, a predestinação não é dupla, mas apenas relativa àqueles que são salvos em Cristo.

Só isso já é suficiente para jogar por terra qualquer crença determinista no que diz respeito à salvação, porque a existência de uma predeterminação à salvação implicaria necessariamente a existência de uma predeterminação à condenação, mas a Bíblia sequer se refere a algum tipo de predeterminação relacionada aos que se perdem, razão pela qual alguns teólogos deterministas tentam driblar o problema tentando emplacar o argumento artificioso da "predestinação assimétrica", em que só os salvos são predeterminados, enquanto os demais seres humanos são apenas deixados à sua própria sorte. Só que tal tergiversação não vinga, pois ser deixado à sorte significa que serão inevitavelmente condenados.

Em um contexto em que predestinação tem a ver com destinação predeterminada de parte de um grupo à salvação, não há como se falar de "predestinação assimétrica", porque a simetria é forçosa, inevitável: a predestinação de parte de um grupo à salvação significa indubitável e inexoravelmente a predestinação dos demais membros desse grupo à perdição. A escolha de alguns para salvação dentro de um grupo implica a escolha do restante à perdição e vice-versa. Se há predeterminação à salvação, há predeterminação à condenação; se há predestinação à perdição, há logicamente predestinação à salvação.

O único caso em que se pode falar de predestinação de pessoas a alguma coisa sem que isso implique a predestinação de outras pessoas a alguma outra

coisa é quando o termo predestinação não é usado no sentido de “escolha predeterminada de alguns dentro de um grupo”, mas apenas diz respeito ao propósito estabelecido para um grupo que *já foi* escolhido. E é exatamente nesse último sentido que vemos a predestinação bíblica. Como já vimos, predestinação, na Bíblia, não tem a ver com escolha, mas com o destino dado àqueles que já foram escolhidos. A escolha é uma coisa, a predestinação desses escolhidos a algo é outra bem diferente. E essa predestinação, volto a frisar, não diz respeito a lugar, mas a se tornar algo, porque a definição do lugar já foi feita na eleição, que não se dá arbitrariamente, mas em Cristo.

Portanto, se a Bíblia não diz que há predestinação à perdição, então a predestinação relacionada à salvação não pode se referir àquilo que o teólogo determinista diz, porque se não há predeterminação à perdição, por lógica, não pode haver predeterminação à salvação. E realmente, como vimos agora há pouco, a Bíblia não se refere à predestinação *para* salvação, mas à predestinação *dos* salvos.

Outro ponto a ser frisado é que a Bíblia nos diz que tudo o que Deus faz é para o louvor da sua glória (Sl 104.31; 111.3; Is 42.8). Sendo assim, se existisse mesmo uma predestinação à perdição, seria preciso perguntar como esta redundaria na exibição da glória divina, uma vez que, como bem coloca Armínio, “a manifestação da perfeição divina e a exibição da sua glória consistem na revelação de seus atributos essenciais por atos e obras comparáveis a eles”.[3] Logo, a punição só redunda em glória para Deus quando ela se dá com base na justiça. Nesse caso, haveria uma justiça punitiva. Só que uma pessoa que é previamente condenada à perdição por um juiz que – com base em nenhum outro critério, se não a sua própria vontade – deu todas as chances para que os semelhantes do réu, que estavam originalmente sob a mesma condenação que este, fossem perdoados legalmente de suas dívidas e salvos, enquanto não fez o mesmo por este réu, pode ser considerado um juiz justo, reto, ético? Seu julgamento é equânime?

Houve imparcialidade nesse julgamento?

O julgamento divino que condenará os infiéis redundará em louvor a Deus justamente porque será justo, reto, ético. Apesar de Deus oferecer salvação a todos igualmente, alguns, por livre escolha, mesmo tendo condições dadas pela graça de Deus para escolher o bem, preferirão, ao final, o mal. Ou seja, não será uma condenação arbitrária, mas uma justiça punitiva – uma punição decorrente da justiça divina. Mesmo assim, a Bíblia prefere destacar mais o louvor da glória de Deus na salvação (Sl 85.9; Zc 2.5; Rm 9.23; Ef 1.6,12,14; 1Pe 4.13; 2Pe 1.3; Ap 21.24), muito provavelmente porque Deus, que é santo e justo, abomina o pecado e, por isso, deseja e executará a condenação do ímpio, mas sem ter prazer na condenação do ímpio (Ez 33.11).

Entendido isso, veremos agora seis verdades fundamentais para se entender corretamente a doutrina bíblica da eleição. São elas:

1) A doutrina da eleição começa com a eleição de Cristo;

2) A eleição de Cristo envolve sequencialmente a eleição de Israel;

3) A eleição de Cristo e Israel culmina com a Igreja;

4) A eleição da Igreja é cristocêntrica;

5) A eleição da Igreja, como a de Israel, é corporativa e condicional;

6) A eleição de indivíduos ocorre na Bíblia apenas em relação à chamada ministerial.

A doutrina da eleição começa com a eleição de Cristo

A base da doutrina da eleição é Cristo. A eleição de Israel e da Igreja começam com a eleição de Cristo. Não por acaso, Ele é designado no Antigo Testamento, e corroborado no Novo Testamento, como “O Eleito” ou “O Escolhido” (Is 42.1; Mt 12.18). Porque Cristo é “O Eleito”, ele é designado na Bíblia de Preeminente (1Pe 2.6); de Pedra Viva, a Principal de Esquina (1Pe 2.4,6); de Servo do Senhor (Mt 12.18); de Precioso (1Pe 2.4,6); e de O Amado (Mt 12.18; Ef 1.4,6).

As profecias relativas à sua eleição estão nos chamados “Cânticos do Servo” do Livro de Isaías, os quais são quatro cânticos: Isaías 42.1-9; 49.1-7; 50.4-11; e 52.13-53.12. Jesus é o “Servo do Senhor”, Aquele que Deus chama de “Meu Servo” e “Meu Escolhido” em Isaías, como lembra o apóstolo Mateus (Mt 12.18). Sua missão é descrita em detalhes nesses quatro cânticos do Livro de Isaías, com destaque para o último, que se encerra no capítulo 53.

Portanto, como aponta Armínio, “o primeiro decreto integral de Deus a respeito da salvação do homem pecador é aquele no qual Ele decreta a indicação de seu Filho, Jesus Cristo, para Mediador, Redentor, Salvador, Sacerdote e Rei que deve destruir o pecado pela sua própria morte, e que deve, pela sua obediência, obter a salvação que se perdeu, devendo comunicá-la pela sua própria virtude”.[4]

A Bíblia afirma que somos feitos aprazíveis a Deus no Amado (Ef 1.6), que é um dos títulos de Cristo como o Eleito (Is 42.1; Mt 3.17; 12.18). Logo, isso significa dizer que somos eleitos no Eleito, pois nos tornamos aprazíveis em tudo a Deus estando no Amado dEle – Cristo.

Por isso que a Bíblia chama Cristo de o cabeça (Cl 1.18) e o fundamento da Igreja (1Co 3.11). O próprio Jesus, num recurso estilístico usado no texto de Mateus 16 no original grego (Mt 16.13-18 – “*petros*” [“pedrinha”] x “*petra*” [“rocha”]), afirma esse fato (ali a “Pedra” é a confissão de Pedro sobre o Cristo), bem como em outras passagens em que lembra a “Pedra rejeitada” que se tornou “Pedra Angular” (Sl 118.22 e Is 28.16), numa referência a si mesmo (Mt 21.33-46; Mc 12.1-12; Lc 20.9-19). Além de Cristo, temos os apóstolos Paulo e Pedro asseverando o mesmo (1Co 3.11; Ef 2.19-22; At 4.11; 1Pe 2.4-7). Lembrando que a “Pedra Angular” era a pedra mais importante da construção porque era a pedra que servia de ponto de partida para toda a construção. Ela é chamada de “angular” ou “de esquina” porque era colocada na esquina – isto é, no ângulo – das paredes. Ela precisava ser

grande e forte o suficiente para suportar toda a estrutura de duas paredes. Curiosamente, essa peça arquitetônica da Antiguidade tinha geralmente o formato de uma cruz.

Após a eleição de Cristo, segue-se a eleição de Israel

Após a eleição de Cristo, Deus precisava eleger uma nação, um povo, através do qual o Messias viria e que seria também o canal de Deus para transmissão da mensagem divina ao mundo, preparando o caminho para a chegada do Salvador. Daí se dá a eleição de Israel. O texto bíblico que fala diretamente sobre essa escolha é Deuteronômio 7.6-8.

Essa escolha, segundo o texto de Deuteronômio, não se deu por base em mérito, mas por amor e com base no juramento que Deus fez a seus fiéis servos Abraão, Isaque e Jacó (Dt 7.8), o que é reforçado em Isaías 44.1 e 45.4, dentre outras passagens. Essas promessas se encontram em Gênesis (Gn 12.1-3,7; 15.1-11; 17.1-8; 22.17,18; 26.4; 35.10-12).

É verdade que há bênçãos específicas sobre Israel terrenas e materiais (Gn 15.18-21), mas há os herdeiros do Pacto Abraâmico, em seu sentido espiritual, os quais são Cristo e todos aqueles que estiverem nEle, como afirma Gálatas 3.16,29, evocando Gênesis 22.17,18. Diz o texto de Gálatas: “Ora, as promessas foram feitas a Abraão e à sua descendência. Não diz: E às descendências, como falando de muitas, mas como de uma só: E à tua descendência, que é Cristo. [...] E, se sois de Cristo, então sois descendência de Abraão, e herdeiros conforme a promessa”.

Para mais detalhes sobre a eleição de Israel, ver o primeiro capítulo da seção *Exegese* deste livro, onde abordamos o conteúdo dos capítulos 9 a 11 de Romanos, que é relacionado a esse assunto e importantíssimo para compreendê-lo à luz da revelação de Cristo, assim como a Epístola de Paulo aos Gálatas.

A eleição da Igreja é condicional,cristocêntrica e

corporativa

Se o propósito da eleição de Israel era trazer o Salvador ao mundo, o propósito de Jesus era oferecer a si mesmo em Salvação pelo mundo (Jo 3.17). Através da aplicação de sua obra salvífica pela ação do Espírito Santo, a Igreja seria formada. Ela é constituída por todos aqueles que creram em Cristo e sua obra salvadora (Mc 16.15; Jo 3.16). Essa é a forma que Deus estabeleceu para que o seu povo fosse formado: o sacrifício de Cristo e a fé nEle. Ou seja, a escolha se dá em Cristo. A eleição de um povo para Deus está em Cristo. É isso que a Bíblia quer dizer quando afirma que o Eleito de Deus – Jesus – é a cabeça, e nós, a Igreja, os que cremos nEle, somos o seu corpo. Isso significa que somos eleitos também, por extensão, justamente por estarmos nEle, no Amado (Ef 1.6).

A eleição, portanto, é cristocêntrica. Mas, não só isso: ela também é corporativa. A Bíblia sempre fala da eleição para Salvação no plural – Deus "nos elegeu" (Ef 1.4). A única exceção, que confirma a regra, é Romanos 16.13, onde Rufus é chamado de "eleito no Senhor". É óbvio que se há eleição de um povo, há individuos eleitos. A Salvação não é impessoal. Todavia, quando o assunto é eleição, o foco bíblico recai invariavelmente sobre o grupo, sobre esse "povo" (Ef 2.14,19), "corpo" (Ef 1.23; 2.15,16; 3.6; 4.4,12,16,25; 5.23,30), "família" (Ef 2.19; 3.15), "edifício" (Ef 2.20-22), chamado de "Igreja" (Ef 1.22; 3.10; 5.23,24,25,27,29,32). Toda a Epístola aos Efésios, por exemplo, trata os eleitos como um corpo, um conjunto. Ou seja, o foco da eleição não é o indivíduo, mas o grupo, o corpo, a Igreja, formada por todos aqueles que creram em Cristo e permanecerão até o fim.

A eleição de indivíduos na Bíblia ocorre apenas em relação à chamada ministerial. Deus, sabendo que determinadas pessoas lhe seguirão e segundo os propósitos que Ele tem em vista serem realizados, escolhe alguns indivíduos para exercerem funções ministeriais específicas de relevância em seu Reino. Foi assim, por exemplo, com Jeremias (Jr 1.5) e Paulo (At 9.15).

Essa chamada é um ato soberano de Deus (Sl 105.26; Is 43.13; Sl 78.70-72). Ele é quem escolhe, nomeia, capacita e envia (Mt 9.37,38; 20.1-14; Lc 10.2; Mt 20.1-14; Jo 15.16; Ef 4.8-12; 1Co 3.3-9; 12.8; Jr 3.15). Ele chama a quem quer (Mc 3.13,14; 1Sm 16.11-13).

Ainda sobre a eleição, há dois vocábulos no Novo Testamento usados para designar o ato de escolher: *haiéromai* e *eklégomai*. O primeiro tem o sentido de "selecionar preferivelmente pelo ato de tomar do que por mostrar preferência" e o segundo, de "escolher para si mesmo, não implicando necessariamente a rejeição do que não é escolhido, mas escolher com ideias subsidiárias de generosidade, favor ou amor".[5] Ambos aparecem relacionados à eleição, mas, sobretudo, *eklégomai*. O próprio termo "eleitos", que aparece no Novo Testamento, é o adjetivo (*eklektos*) derivado exatamente desse vocábulo.[6]

Portanto, a eleição da Igreja, à luz da Bíblia, é um ato soberano de Deus sem demonstrar preferência (*haiéromai*) e sem "implicar necessariamente a rejeição do que não é escolhido" (*eklégomai*). Deus não preferiu uns em detrimento de outros. Ele soberanamente estabeleceu Cristo como a provisão universal de Salvação e estabeleceu ainda que a escolha ou separação dos que serão salvos se dará conforme a união ou não de cada um a Cristo. Ou seja, essa escolha não é baseada em preferências, mas em Cristo. Foi Ele que estabeleceu esse critério, tornando a eleição condicional, sendo esta condição o estar em Cristo, de maneira que o que se perde não se perde porque foi rejeitado por Deus, mas porque rejeitou a Salvação que lhe foi oferecida gratuitamente por Deus através de Cristo.

Logo, a função de Jesus no projeto de Salvação não é meramente instrumental. A Obra de Jesus não é um instrumento criado por Deus para formalizar a salvação que Ele já havia determinado dar a apenas algumas pessoas as quais Ele já havia escolhido antes da fundação do mundo. Jesus é a própria condição para que as pessoas sejam salvas. Ele tem posição central

nesse projeto. Sem Ele, a Salvação é impossível. *Sola Cristhus*.

Outro ponto importante relacionado à eleição envolve a presciência divina. Sendo Deus onisciente e presciente, isso significa dizer que essa identificação dos salvos é conhecida por Deus antecipadamente. Deus não é pego de surpresa quanto à decisão que cada um tomará em relação a Cristo. Deus não só sabe que essa eleição de um povo é certa como também quantos serão salvos, e por isso anuncia essa eleição, seu propósito e consumação, de antemão, desde a fundação do mundo.

Portanto, na perspectiva da Eternidade, a eleição já aconteceu (ver no capítulo anterior nosso tópico sobre presciência); ela é uma decisão tomada por Deus desde a eternidade com base em sua presciência em relação às escolhas futuras das pessoas no tocante a Cristo. Por isso, escreveu Armínio com acerto sobre a eleição: "Este decreto tem seu fundamento no pré-conhecimento de Deus, pelo qual Ele conheceu desde toda a eternidade aqueles indivíduos que, por meio da Sua graça preventiva, creriam; e por meio de sua graça subsequente, perseverariam; [...] e por esse mesmo pré-conhecimento, Ele semelhantemente conheceu aqueles que não creriam e não perseverariam".[7]

No texto neotestamentário, o vocábulo *proginôskõ* e o substantivo cognato *prognõsis* são usados para expressar essa ideia. Eles significam, respectivamente, "o ato de saber de antemão" e "o conhecimento de antemão".[8] Tais vocábulos não podem ser usados com o sentido de "escolher", posto que, conforme lembra o teólogo Norman Geisler, "muitos versículos usam a mesma raiz grega (*ginosko*) para conhecimento de pessoas onde não há relacionamento pessoal" (Mt 25.24; Jo 2.24; 5.42; 1.47 c/c Sl 139.1,2,6). "Além disso", prossegue Geisler, "'conhecer' usualmente não significa 'escolher', nem no Antigo nem no Novo Testamentos. Das 770 vezes em que a palavra hebraica 'conhecer' (*yada*) é usada no hebraico do Antigo Testamento, o texo grego do Antigo Testamento, a LXX

[Septuaginta], a traduz pela palavra grega *ginosko* cerca de quinhentas vezes. E no Novo Testamento, essa palavra é usada cerca de 220 vezes, sendo que a vasta maioria delas não significa escolher. Muito mais do que isso, pré-conhecer (*proginosko* em grego) é usado no Novo Testamento para um conhecimento antecipado dos eventos", como em 2 Pedro 3.17, 1 Pedro 1.18-20 e Atos 2.23.[9]

Paulo afirma: "...os que dantes conheceu, também os predestinou..." (Rm 8.29), com o detalhe de que estes que Deus "dantes conheceu" são, conforme a construção da oração paulina, "aqueles que amam a Deus" (Rm 8.28) – ou seja, Deus previu ou pré-conheceu aqueles que O amariam e continuariam a amá-lO até o fim, e os predestinou a serem feitos conforme a imagem de Cristo. O apóstolo Pedro corrobora as palavras de Paulo, asseverando que somos "eleitos segundo a presciência de Deus Pai" (1Pe 1.2).

Portanto, como vimos no capítulo anterior ao tratarmos da presciência divina, e à luz dos textos de Romanos 8.28,29 e 1 Pedro 1.2, os calvinistas erram ao vincular a presciência divina à causalidade. Eles erram ao afirmar que Deus conhece previamente todas as coisas porque predestinou todas as coisas. O texto bíblico é claro: a presciência vem antes da eleição e da subsequente predestinação. Estas decorrem daquela, e não o contrário. Deus conhece previamente tudo porque é onisciente, e não porque predeterminou tudo. Deus não precisa predeterminar tudo para saber de tudo. Sim, Ele predetermina muitas coisas, mas não tudo.

A predestinação e a eleição se dão com base na presciência divina. Logo, você não é salvo porque foi eleito; você é eleito porque foi salvo em Cristo. A Bíblia sempre fala de eleição à vida eterna "em Cristo". A Epístola de Paulo aos Efésios, que é a que mais fala em predestinação, mostra exatamente isso. Aliás, os termos "em Cristo Jesus", "no Senhor" e "nEle" ocorrem 160 vezes nos escritos de Paulo, sendo que 36 vezes só em Efésios, onde está o recorde. Ou seja, se queremos entender bem Efésios, devemos atentar para a

palavra-chave dessa epístola, a chave hermenêutica de Efésios: “Em Cristo”. Ora, mais de uma vez é dito em Efésios 1 que a eleição ocorre “em Cristo”. Ou seja, a eleição e a predestinação não são para estar em Cristo. Elas são para os que estão em Cristo.

Para aqueles que estão “em Cristo” estão destinadas desde a fundação do mundo todas aquelas bênçãos listadas em Efésios 1, 2 e 3; e a quem não quiser estar em Cristo, está destinada a perdição. Se você estiver nEle, Seu destino é o Céu; se não estiver nEle, o Inferno. O critério é estar nEle. Como afirma Paulo, Deus nos elegeu “para que fôssemos santos e irrepreensíveis diante dEle” (Ef 1.4), mas Cristo só vai “vos apresentar santos, e irrepreensíveis, e inculpáveis, se, na verdade, permanecerdes fundados e firmes na fé e não vos moverdes da esperança do Evangelho” (Cl 1.22,23). Está claro: a eleição é condicional. E qual a condição? Estar em Cristo: “...nos elegeu nEle...” (Ef 1.4).

A eleição, portanto, é um decreto divino anterior à salvação e fruto da graça, soberania e misericórdia divinas manifestadas em Cristo, o qual é a condição da nossa eleição.

A Igreja, o projeto outrora secreto de Deus,mas revelado em Jesus Cristo

O apóstolo Paulo afirma, pela inspiração do Espírito Santo, que a Igreja é um projeto secreto de Deus concebido por Ele desde a Eternidade e manifestado plenamente somente após a manifestação de Cristo (Ef 3.1-12). Foi o próprio Jesus que executou esse projeto, implantando a Igreja na Terra (Mt 16.18), e o Espírito Santo é quem faz o acompanhamento dEle (Jo 14.16-17; 16.13,14,17,26).

O Reino que a Igreja herdará foi preparado desde a fundação do mundo (Mt 25.34), bem como a Salvação em Cristo (Ef 1.4; 1Pe 1.18-20). O projeto de imolação do Filho como Cordeiro de Deus foi concebido desde a fundação do

mundo (Ap 13.8; 17.8). A Igreja é, portanto, um projeto de Deus, fundado por Deus e mantido por Ele. Não à toa, Ele a chama de “minha Igreja” (Mt 16.18) e as Escrituras ainda a denominam “Igreja de Deus” (At 20.38).

O termo “Igreja” vem do grego *ekklesia*, que significa, literalmente, “chamados para fora” (preposição *ek* – “fora” – mais o verbo *kaleõ* – “chamar”). O termo era usado secularmente, na Grécia antiga, para se referir a uma assembleia convocada para um determinado fim, geralmente no caso de uma assembleia constituinte. Trata-se, no caso bíblico, de uma expressão utilizada para se referir aos cristãos como um agrupamento de pessoas separadas do “mundo” (Jo 17.14-18; 1Jo 2.15-17), aliançadas com Cristo e comprometidas com os valores e a pregação do Evangelho.

O termo correspondente no hebraico é *qahal*, que significa “assembleia”, “congregação” ou “convocação” e alude, no Antigo Testamento, à congregação do povo de Israel separada para adorar a Deus em contraste com os povos pagãos ao redor.

Os símbolos da Igreja são a noiva (Ef 5.24-27; Ap 19.7,8), o templo (Ef 2.20-22; 1Co 3.16,17), casa (1Pe 2.5), família (Ef 2.19), rebanho (Jo 10.1-18), ramos da videira (Jo 15.1-18) e corpo (1Co 12.12-14; Ef 1.22,23).

A chamada “igreja local” é a comunidade de crentes em Cristo em uma região geográfica específica; e a chamada “igreja universal” é o conjunto de crentes em Cristo de todos os lugares e épocas. A “igreja visível” é formada por todos aqueles que professam publicamente a fé cristã; e a “igreja invisível” é formada por todos os *verdadeiros* crentes em Cristo, os quais formam o Corpo de Cristo (1Co 12.13).

A Igreja não é o Reino de Deus (*basileia tou theou*). Ela é apenas o veículo do Reino. Reino de Deus é o domínio de Deus. A Igreja é a fiel depositária, instrumento e testemunha do Reino. Quanto às expressões “Reino de Deus” e “Reino dos Céus”, elas são sinônimos. Isso pode ser visto em Mateus 19.23,24.

O propósito da Igreja é evangelizar, ensinar e ser canal de operação de milagres (Mt 28.18-20; Mc 16.15-20; At 1.8); ser uma comunidade de adoração (Lc 24.53; At 2.47; 1Co 10.31); ser uma comunidade de edificação (Ef 4.11-16) e ser uma comunidade de ajuda e socorro (Mt 25.31-46; Lc 10.25-37; 2Co 9; Gl 6.2; Tg 1.27; 1Jo 3.17,18).

Os ministérios da Igreja são apóstolo, profeta, evangelista, pastores e mestres (Ef 4.11); as ordenanças da Igreja são a Ceia do Senhor (Mt 26.26-30; Mc 14.22-26; Lc 22.14-20; 1Co 11.23-33) e o batismo em águas (Mt 28.19; Mc 16.16); e a missão da Igreja é a comunhão (*koinonia*), o serviço (*diakonia*) e a proclamação (*kerigma*).

Como podemos “estar em Cristo”

Um último ponto a ser tratado é o que significa “estar em Cristo” e como podemos “estar em Cristo”.

“Estar em Cristo” é estarmos unidos a Jesus, recebendo dEle todas as bênçãos decorrentes dessa união, a começar da nossa redenção, justificação, certeza de salvação, regeneração, nova mentalidade, santificação (1Co 1.30). Quem está em Cristo é “nova criatura” (2Co 5.17) e é abençoado “com todas as bênçãos espirituais nos lugares celestiais” (Ef 1.3).

E para estar “em Cristo”? O que é necessário?

São necessárias apenas duas coisas: fé (Jo 1.11-12; 3.18; At 16.31; Rm 1.16,17; 5.1; Gl 3.26; 5.6. Ef 2.8; Cl 2.12) e arrependimento (At 2.38; 3.19; 17.30). Não por acaso, fé e arrependimento foram ordenados conjuntamente por Jesus a todos os pecadores na forma sintetizada de sua pregação na Galileia: “Arrependei-vos e crede no evangelho” (Mc 1.15). Eles são apresentados em conjunto porque fé e arrependimento são como um único ato – ou melhor, são dois aspectos de um único ato: a fé salvífica. Esse termo sintetiza tudo porque o crer, na Bíblia, já implica o arrependimento, e por uma razão lógica muito simples: é preciso crer para se arrepender. Quando

afirmamos que houve arrependimento sincero, isso significa que houve fé verdadeira. Não há arrependimento verdadeiro sem fé; não há fé verdadeira sem arrependimento. Fé pressupõe arrependimento. Arrependimento pressupõe fé.

Fé mais arrependimento é igual à conversão. Conversão é a resposta positiva do homem à ação despertadora e capacitadora da graça divina em seu coração. Em outras palavras, ela é a fé salvífica, concedida por Deus ao homem, sendo exercida positivamente em seu coração, razão pela qual "Arrependei-vos e crede" é sinônimo de "Arrependei-vos, pois, e convertei-vos" (At 3.19).

Se cremos e nos arrependemos, estamos em Cristo. Se permanecemos nEle, somos eleitos de Deus. Se somos eleitos de Deus, bênçãos espirituais extraordinárias estão destinadas a nós em decorrência dessa união com Cristo. Basta permanecermos fiéis e usufruiremos de todas elas.

Notas

(1) PINNOCK, Clark e WAGNER, John, *Graça Para Todos*, 2016, Editora Reflexão, p. 130.

(2) SHANK, Robert, *Eleitos no Filho*, 2015, Editora Reflexão; WILEY, Orton e CULBERTSON, Paul T., *Introdução à Teologia Cristã*, volume 3, 2013, Casa Nazarena de Publicações, p. 269; STAMPS, Donald, *Bíblia de Estudo Pentecostal*, 1995, CPAD, pp. 1808 e 1809; HORTON, Stanley (editor), *Teologia Sistemática: Uma Perspectiva Pentecostal*, 1996, CPAD, pp. 362-366; e THIESSEN, H. C., *Palestras Introdutórias à Teologia Sistemática*, 1987, Batista Regular, p. 261. É verdade que mesmo Armínio concedia que os termos "eleição" e "predestinação" fossem eventualmente usados de forma intercambiável, mas isso se deve ao fato de ter sido originalmente formado como teólogo sob a teologia calvinista, que usava esses termos de forma intercambiável. Ademais, a diferenciação entre esses termos, biblicamente, parece clara. Eles estão intimamente ligados, mas são conceitos distintos; são como dois lados distintos de uma mesma moeda.

(3) ARMÍNIO, Jacó, *As Obras de Armínio*, volume 3, 2015, CPAD, pp. 284 e 285.

(4) ARMÍNIO, Jacó, *As Obras de Armínio*, volume 1, 2015, CPAD, p. 226.

(5) VINE, W. E., UNGER, Merril F. e WHITE JR, William, *Dicionário Vine*, 2002, CPAD, p. 608.

(6) VINE, UNGER e WHITE JR, Ibid., p. 584.

(7) ARMÍNIO, Jacó, *As Obras de Armínio*, volume 1, 2015, CPAD, p. 227.

(8) VINE, UNGER e WHITE JR, Ibid., p. 493.

(9) GEISLER, Norman, *Eleitos, mas livres: uma perspectiva equilibrada entre a eleição divina e o livre-arbítrio*, 2001, Editora Vida, pp. 79 e 80.

6

Expiação Ilimitada ou Universal Qualificada

A Expiação Ilimitada, também chamada de Expiação Universal Qualificada, é uma das doutrinas mais claras de toda a Bíblia. Tão clara que muitos teólogos de linha determinista se veem forçados a baixar a guarda para a ortodoxia do seu sistema admitindo essa doutrina. Outros há, desde Pedro Lombardo (1100-1160) até hoje, que o fazem parcialmente, usando o frágil artifício lombardiano conhecido como Expiação Universal Hipotética ou Expiação de Suficiência Intrínseca, que afirma que a morte sacrificial de Cristo na cruz é realmente suficiente para salvar toda a humanidade, porém nunca houve a intenção real de ela ser oferecida em favor de todos. Sua eficiência seria exclusiva apenas em favor dos eleitos, os quais são escolhidos incondicionalmente.

Como vimos no capítulo 5 da seção *História*, a maioria dos primeiros reformadores no século 16 cria em – e defendia uma – Expiação Ilimitada, mesmo alguns dos mais deterministas entre eles. O próprio Calvino a defendeu também posteriormente, como uma série de seus textos indicam claramente, tais como seu comentário a Colossenses 1.15 (“Pois pelo sacrifício de sua morte”, diz Calvino, “todos os pecados do mundo foram expiados”); o seu comentário a João 1.29, Romanos 5.15 e 5.18, Gálatas 5.12 e Hebreus 9.28; e sua exposição sobre o assunto em sua obra *Sobre a*

Predestinação Eterna de Deus, IX, 5 (Diz ele ali sobre o texto de Marcos 14.24: “A palavra ‘muitos’ não significa somente uma parte do mundo, mas a totalidade da raça humana”; e ainda: “É incontestável que Cristo veio para a expiação dos pecados da humanidade como um todo”).[1] O ensino da Expiação Limitada só foi definitivamente estabelecido e adotado pelos seguidores de Calvino no século 17, nos Cânones do Sínodo de Dort e na Confissão de Fé Westminster.

Em favor da tese da Expiação Limitada, normalmente são citados os textos de Mateus 1.21; 20.28; 26.28; Marcos 14.24; João 10.11,15; 15.13; Atos 20.28; Efésios 5.25 e Hebreus 9.28. Esses textos afirmam respectivamente que Jesus morreu pelo “seu povo”, “em resgate de muitos”, “por muitos”, “pelas ovelhas”, “pelos seus amigos”, pela “Igreja de Deus”, pela “Igreja” e por “muitos”. Outro texto lembrado é o de João 17, onde Jesus ora apenas por aqueles que haveriam de crer. Diante desses textos e a partir do pressuposto de que os salvos em Cristo teriam sido eleitos incondicionalmente desde a eternidade, argumentam os defensores da Expiação Limitada ainda que seria um tremendo desperdício e uma falha na presciência divina não ter Cristo morrido apenas pelos que haviam sido escolhidos.

Outro argumento utilizado é que a natureza da redenção efetuada por Cristo no Calvário necessariamente garante a salvação daqueles por quem Ele pagou o resgate; logo, se a redenção é geral, então a salvação deveria estar automaticamente garantida a todos, mas não é isso que acontece. Nem todos são salvos, portanto a Expiação é limitada, e não ilimitada. Por fim, em terceiro lugar, é dito ainda pelos que limitam o alcance da Expiação que se Cristo morreu por toda a humanidade e mesmo assim só alguns são salvos, isso significa dizer que o Deus onipotente foi frustrado em seu intento.

Bem, e o que os defensores da Expiação Limitada dizem dos textos bíblicos que afirmam claramente a Expiação Ilimitada? Argumentam eles que os vocábulos “todos” e “mundo” que aparecem nessas passagens devem ser

interpretados como se referindo não a todos mesmo, mas a “todos os eleitos” e aos “eleitos de todo o mundo”; e a expressão “todo aquele que” deve ser entendida como “todo aquele dos eleitos”. Será mesmo?

Esses quatro argumentos são falaciosos. Comecemos respondendo ao último e ao primeiro argumentos ao mesmo tempo.

Inversão da lógica hermenêutica

Para começar, há muito mais textos na Bíblia afirmando a Expiação Universal do que textos que aparentemente sugerem uma Expiação Ilimitada. A desproporcionalidade entre a quantidade de textos de um grupo e a quantidade de textos do outro é simplesmente amazônica, piramidal, abismal. São pouco mais de 10 contra quase 80.

Ora, sendo assim, pela lógica, se a maioria esmagadora dos textos que tratam do assunto afirma claramente uma Expiação Universal, eu devo interpretar os textos que sugerem o contrário, e que são minoritários, à luz do que afirma claramente os textos majoritários. Mas, não! Alguns teólogos, partindo do pressuposto determinista, invertem essa lógica hermenêutica, fazendo com que a maioria esmagadora dos textos seja reinterpretada à luz do que sugeriria a minoria dos textos.

Como frisa o falecido apologista cristão Dave Hunt (1926-2013), ao seguir essa inversão da lógica hermenêutica, os teólogos deterministas estão fazendo com que a palavra “mundo” seja mudada para “mundo dos eleitos” em simplesmente 20 passagens bíblicas; que as expressões “qualquer que”, “quem quer que” e “todos” sejam trocadas por “eleitos” em 48 passagens que falam claramente de uma Expiação Universal (16 passagens para cada uma dessas expressões); e que a expressão “todo homem” seja substituída por “eleito” em seis passagens.[2] Em suma, pelo menos 74 passagens que defendem claramente uma Expiação Universal teriam que ser reinterpretadas forçosamente para se adequarem ao que supostamente sugerem pouco mais

de dez outras passagens.

Como enfatiza Hunt, tal atitude é simplesmente um contrassenso:

> Tenho sido cristão por 63 anos, estudando a Bíblia sempre, mas [por essa lógica] eu não sou competente o bastante para entender o texto bíblico. [...] O calvinismo deve ser muito místico! Muito complicado! Pergunto: quantas crianças na Escola Dominical, quando ouvissem João 3.16 com os corações abertos ao Senhor, iriam entender essas palavras da Bíblia como significando que Jesus, na verdade, não morreu por todos? Que quando ela diz que Deus amou o mundo, na verdade ela está querendo dizer que Ele amou só os eleitos, e que Ele deu seu Único Filho para morrer apenas pelos eleitos? De onde elas tirariam essa ideia? Como uma pessoa comum chegaria a essa conclusão? [...] Em Lucas 2.9-11, quando o anjo faz o anúncio, o que ele diz? 'Não tenham medo. Estou lhes trazendo Boas Novas de grande alegria que são para o eleito'? É isso que ele diz? Não, ele diz: 'Que são para todo o povo'! Que novas? 'Hoje nasceu o Salvador'. Mas, espere aí. Como isso pode ser motivo de grande alegria para um povo que Deus já predestinou para o Inferno? E aí o calvinista tem que mudar isso. Não podemos aceitar que 'todo o povo' significa 'todo o povo'. Tem que significar 'os eleitos'. Então, como eles resolvem isso? Bem, eles têm suas técnicas. 'Todos', na verdade, significa 'todas as classes de pessoas': os escravos, os não-escravos, as pessoas da realeza, os aborígenes, as pessoas assim, as pessoas de outra forma etc. [...] Significa 'todos sem distinção, mas não sem exceção'.
>
> Digamos que eu tenha, por exemplo, uma loja e anuncio no jornal: '50% de desconto para todos os produtos!'. E você vem à minha loja e há um item que você quer, mas eu digo: 'Não, esse aí não tem desconto; e esse outro também não'. Então, você me dirá: 'Mas você tinha dito que era 50% de desconto em todos os produtos!'. E eu responderei: 'Eu não quis dizer todos sem exceção, mas, sim, todos sem distinção. Alguns desses, alguns daqueles... Todos os *tipos* de produtos, alguns com 50% de desconto'. O calvinista diz: 'Quando a Bíblia diz que Deus amou o mundo de tal maneira e não desejou que alguém perecesse, mas que todos chegassem ao conhecimento da verdade, isso não significa todos sem exceção, mas todos sem distinção. Alguns desse tipo, alguns daquele tipo...'. Desse jeito, você vai ter que mudar o sentido original da Bíblia.[3]

Ora, é mais do que óbvio que conquanto existam passagens bíblicas que

afirmem que Cristo morreu pelas ovelhas (Jo 10.11,15), pela Igreja (At 20.28 e Ef 5.25) ou por “muitos” (Mc 10.45), o fato de a Bíblia afirmar também, e de forma clara e superabundante, que a Expiação é universal em seu alcance (Is 53.6; Jo 1.9,29; 3.16,17; 4.42; 6.51; 8.12; 12.32; At 2.21; 17.30; Rm 5.6; 5.15,18; 2Co 5.14,15; 1Tm 2.3-6; 4.10; Tt 2.11; Hb 2.9; 2Pe 3.9; 1Jo 2.2; 4.14 etc) deixa claro que as passagens que dariam a impressão de ela ter sido limitada, e que não por acaso são em menor quantidade, nada mais são do que referências à eficácia da Expiação, ao fato de que só aqueles que vêm a Cristo usufruem de sua eficácia, e não ao alcance da Expiação.

Aliás, tal inferência torna-se ainda mais óbvia diante do fato de que a Bíblia afirma claramente que a obra salvífica de Cristo só é levada a efeito naqueles que se arrependem e creem (Mc 16.15,16; Jo 1.12; 1Tm 4.10 etc). Ora, se a Expiação de Cristo foi feita verdadeiramente por todos e é suficiente a todos, mas só se torna eficiente na vida daqueles que sinceramente se arrependem de seus pecados e aceitam Cristo como único e suficiente Salvador e Senhor de suas vidas; se ela é, portanto, uma Expiação Universal Qualificada, os textos que poderiam sugerir a alguém uma Expiação Limitada logicamente nada mais são do que uma referência apenas à eficácia dela na vida daqueles que se arrependeram e creram.

Outro detalhe é que não é preciso fazer nenhum esforço exegético para entender essas passagens assim. Já os teólogos deterministas precisam fazer verdadeiras ginásticas exegéticas – ou eisegéticas – para fazerem a multidão de textos que afirmam a universalidade da expiação não soar dessa forma.

Os teólogos não-deterministas não precisam “brigar” com os textos que são equivocadamente usados em defesa de uma Expiação Limitada. Afinal, Jesus morreu, sim, por suas ovelhas, pela Igreja. Quem disse que não? A questão é que Ele não morreu *apenas* pela Igreja. Em nenhum texto bíblico é afirmado que Cristo morreu *somente* pela Igreja.

Sobre o vocábulo “mundo”

Não se pode simplesmente desconsiderar o significado óbvio dos textos sobre a Expiação sem ir além da credibilidade exegética. Quando a Bíblia diz que "Deus amou o mundo" (Jo 3.16) ou que Cristo é "o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo" (Jo 1.29) ou que Ele é "o Salvador do mundo" (1Jo 4.14), significa isso mesmo. Em nenhum texto o vocábulo "mundo" se refere à Igreja ou aos eleitos.

No que diz respeito a "mundo" em João 3.16, por exemplo, como frisa o teólogo Ron Rhodes, "todos os léxicos gregos são unânimes que 'mundo' aqui denota a humanidade, não 'o mundo dos eleitos'".[4] Lembra Rhodes que "entre os léxicos, enciclopédias e dicionários mais confiáveis que não conhecem o significado 'mundo dos eleitos' para a palavra bíblica 'mundo' (*kosmos*)" estão, por exemplo, *Kittel's Theological Dictionary of the New Testament*, *Vine's Expository Dictionary of New Testament Words*, *Vincent's Word Studies in the New Testament*, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, *Souter's Pocket Lexicon of the New Testament*, *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, *Hastings' Dictionary of the Bible*, *The International Standard Bible Encyclopedia*, *The New Bible Dictionary*, *Baker's Dictionary of Theology* e *Arndt and Gingrich's A Greek-English Lexicon of the New Testament*.

Walter Martin, fundador do conceituado Christian Research Institute (Instituto Cristão de Pesquisas) dos Estados Unidos, observa sobre esse assunto: "O apóstolo João nos conta que Cristo entregou sua vida como uma propiciação pelos nossos pecados (isto é, dos eleitos), embora não pelos nossos apenas, mas pelos pecados do mundo todo (1Jo 2.2). [...] [As pessoas] não podem se esquivar do uso de João de 'todo' (no grego, *holos*). No mesmo contexto, o apóstolo concludentemente aponta que 'o mundo todo (*holos*) está no maligno' ou, mais propriamente, 'no colo do maligno' (1Jo 5.19, tradução literal). Se assumirmos que 'todo' se aplica somente aos escolhidos ou eleitos de Deus, então o 'mundo todo' não está no colo do maligno. Isto, é

claro, todos rejeitam”.[5]

Como escreve o apóstolo João: “E Ele é a propiciação pelos nossos pecados, e não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo” (1Jo 2.2).

Comentando Hebreus 2.9 (“Vemos, porém, coroado de glória e de honra aquele Jesus que fora feito um pouco menor do que os anjos, por causa da paixão da morte, para que, pela graça de Deus, *provasse a morte por todos*”), frisa muito bem Rhodes que a palavra “todos” nessa passagem é melhor traduzida por “cada”. Aliás, sobre o uso dessa expressão pelo escritor da Epístola aos Hebreus, reflete Henry Alford com acerto que “podemos seguramente dizer” que ele preferiu “*pantos* (cada) antes que *panton* (todos)” porque “o singular exibe, muito mais fortemente do que a palavra plural, a aplicabilidade da morte de Cristo a cada homem individualmente”.[6]

A natureza da Expiação

Antes de tratamos sobre a eficácia da Expiação, vejamos, biblicamente, a natureza da Expiação. Afinal, no que consiste exatamente a Expiação?

Os termos “expiar” ou “expiação” não aparecem nas páginas do Novo Testamento. Eles só aparecem no Antigo Testamento. Ali, o vocábulo surge cerca de 100 vezes em todas as suas formas verbais.[7] Em hebraico, “expiar” é *kãphar*, que significa “cobrir, reconciliar, propiciar, pacificar”. A maioria dos usos desse termo envolve o significado de “cobrir”.[8] Ele traz a ideia de “cobrir com um preço”.[9] No caso bíblico, o pecado era coberto pelo preço do sangue derramado, de maneira que, uma vez pago “o salário da transgressão”, Deus poderia olhar para o ser humano novamente “com favor”.[10] Deus poderia ser-lhe propício, poderia ser-lhe favorável mais uma vez.

No Novo Testamento, alguns vocábulos gregos são usados para expressar o significado do sacrifício definitivo de Cristo por nós, sacrifício este que, como o escritor aos Hebreus frisa abundantemente, era tipificado pelos

sacrifícios expiatórios periódicos do Antigo Testamento. Esses vocábulos são *katallagê*, que significa "reconciliação" (Rm 5.11; 11.15; 2Co 5.18,19); *hilasmos*, que significa "propiciação" (1Jo 2.2; 4.10), sendo *hilasterion* o equivalente a "propiciatório" (Rm 3.25; Hb 9.5), que era a tampa da Arca da Aliança onde o sangue para expiação era derramado em favor do povo, e *hilaskomai* o equivalente a "propiciar"; *antilutron* (1Tm 2.6) ou sua variante *lutrõsis* (Lc 1.68; 2.38), termos relacionados que significam respectivamente "resgate" e "redenção"; e *agorazô* e seu composto *exagorazõ*, que significam "comprar" no sentido de "redimir".[11]

Em outras palavras, Expiação, segundo o Novo Testamento, traz as ideias de reconciliação, propiciação e resgate ou redenção. Mas, outro conceito também pode ser acrescido a estes: o de libertação.

Segundo Hebreus 9.12, Jesus, pela sua morte, efetuou "uma eterna redenção", ou seja, Ele pagou com seu sangue o preço do nosso resgate; Ele foi tanto o meio quanto o preço exigido. Seu sacrifício, em outras palavras, foi a nossa libertação, pois resgate fala de libertação. Não por acaso, *lutroomai*, que é o verbo cognato aos substantivos *antilutron* e *lutrõsis*, significa "libertar"[12] e aparece apenas três vezes no texto bíblico e exatamente relacionado à Obra de Cristo por nós (Lc 24.21; Tt 2.14 e 1Pe 1.18,19).

Ser resgatados significa que fomos "comprados para Deus" (Ap 5.9). Ou seja, o resgate não foi pago a Satanás, mas a Deus. Fomos comprados para Ele. Isso significa que fomos liberados pelo preço pago por Cristo na cruz para servirmos a Deus, tornando-nos povo adquirido dEle e alvos de sua misericórdia (1Pe 2.9,10). E por falar de liberação, se fomos liberados, é porque algo nos prendia. O que nos prendia? A "maldição do pecado" (Gl 3.13). Cristo nos resgatou da maldição do pecado para nos trazer a Deus, nos reconciliar com Ele.

Esse preço de redenção foi pago não em favor apenas de alguns, mas de

todos. A Bíblia é clara: Jesus “deu a si mesmo em preço de redenção por todos” (1Tm 2.6). Jesus é “o Salvador de todos os homens” (1Tm 4.10). “A graça salvadora de Deus”, assevera o apóstolo Paulo, “se há manifestado a todos os homens” (Tt 2.11).

Portanto, a Expiação é universal, mas qualificada; e ela é tanto um resgate ou redenção quanto uma reconciliação, uma propiciação e uma libertação, além de outras nuances que podem ser compreendidas a partir dessas verdades sobre a Expiação. Aliás, por todas essas facetas, durantes estes 2 mil anos de cristianismo, os teólogos desenvolveram pelo menos cinco Teorias da Expiação: a Teoria da Influência Moral, a Teoria do Resgate, a Teoria da Satisfação, a Teoria Governamental e a Teoria da Substituição Penal. Todas elas trazem alguma verdade (mesmo a Teoria do Resgate acerta ao dizer que há um resgate, mas erra ao apontar a quem ele é pago – Satanás – e por tratar a Expiação apenas como resgate). De todas, porém, as mais completas são a Teoria da Satisfação e a Teoria da Substituição Penal, sendo esta última a mais aceita, por se adequar mais plenamente ao conceito bíblico da Expiação, ao afirmar com clareza que a morte de Cristo foi vicária (isto é, substitutiva, o que quer dizer que Cristo não morreu apenas em nosso benefício, mas em nosso lugar – Mc 10.45 e 2Co 5.14).

Sobre a eficácia da Expiação

Tratemos agora sobre a questão da eficácia da Expiação. A Expiação é universal (Jo 1.9,29; 3.16,17; Rm 5.15,18; 1Tm 2.3-6; Hb 2.9; 1Jo 2.2; 4.14 etc), mas somente os que crêem em Cristo são associados à obra expiadora (Jo 17.9; Gl 1.4; 3.13; 2Tm 1.9; Tt 2.3; 1Pe 2.24). Ora, se Cristo morreu por toda a humanidade e mesmo assim só alguns são salvos, isso significa dizer que o Deus onipotente foi frustrado em seu intento?

Não, porque a eficácia não está na salvação de todos, mas na consecução da Salvação. O fato de a Expiação só ser aceita por – e portanto só aplicada em –

alguns não significa que sua eficácia é comprometida. O fato de muitos usufruírem dela já demonstra sua eficácia. Ela só não seria eficaz se ninguém se salvasse por ela. Se alguém foi salvo por ela, esta foi eficiente. Não houve "desperdício" pelo fato de seu alcance ser universal, mas nem todos serem salvos. O que seria um sacrifício que proporcionasse uma Expiação Ilimitada para bilhões de pessoas de todos os tempos? Jesus sofreria um pouco mais na cruz?

Também não é possível crer em uma Expiação Limitada com base na presciência divina, justamente por dois motivos contundentes: primeiro, há uma multidão de passagens bíblicas claras sobre o alcance universal da Expiação; e em segundo lugar, uma Expiação Limitada é uma contradição ao ensino bíblico de que Deus não faz acepção de pessoas (Dt 10.17 e At 10.34). Deus é soberano, mas isso não significa dizer que Ele fará alguma coisa que contradiga Seu caráter santo e amoroso. Lembremos que uma hermenêutica prudente interpreta uma passagem ou passagens observando o contexto geral sobre o assunto na Bíblia. A Bíblia se explica por meio dela mesma. Logo, se ela afirma que Deus é santo, justo e amor, e não faz acepção de pessoas; e que Deus quer que "todos se salvem e cheguem ao pleno conhecimento da verdade" (e o termo "todos" nessa passagem de 1 Timóteo 2.3,4 é, no original grego, *pas*, que tem o sentido de totalidade, de "todos" no sentido literal, como pode ser visto na mesma epístola, na passagem de 1 Timóteo 3.16, onde o termo aparece para se referir à totalidade das Escrituras); e se ela ainda diz que a Expiação foi por "todos" (1Tm 2.6; Hb 2.9), logo as passagens em que há alusão a "muitos" devem ser interpretadas à luz dessas outras. Segue-se, então, que as passagens que aludem a "muitos" não se referem ao alcance da Expiação, que é universal, mas à eficácia dela para os "muitos" que a receberam por fé.

Finalmente, ainda sobre a questão da eficácia, resta aquele argumento calvinista mencionado na abertura deste capítulo de que, uma vez que a

natureza da redenção efetuada por Cristo no Calvário necessariamente garante a salvação daqueles por quem Ele pagou o resgate, se a redenção é geral, então a salvação deveria estar automaticamente garantida a todos, porque, nas palavras do teólogo calvinista Louis Berkhof, "é impossível que aqueles por quem Cristo pagou o preço, cuja culpa ele removeu, se percam em razão dessa culpa".[13] Mas, não é isso que acontece, posto que nem todos são salvos. Portanto, a Expiação seria limitada, e não ilimitada.

Esse argumento falacioso confunde a obtenção da salvação com a aplicação da salvação. Armínio, em resposta a esse mesmo argumento usado pelo teólogo puritano calvinista William Perkins, disse com total acerto e precisão:

> O senhor confunde o resultado com a ação e a paixão pela qual esta existe. Pois a oferta de Cristo na morte é a ação de Cristo pela qual Ele obteve a redenção. O senhor, então, confunde a obtenção da redenção com a sua aplicação; pois ser eficazmente redimido quer dizer ser um participante da redenção, feita e obtida pela morte de Cristo. O senhor confunde ainda a reconciliação feita com Deus pela morte e sacrifício de Cristo com a aplicação da mesma, que são claramente diferentes. [...] A sua declaração 'A remissão dos pecados e a satisfação andam juntas' não é verdadeira em todos os aspectos, pois a satisfação precede, consistindo na morte e obediência de Cristo, mas a remissão dos pecados consiste na aplicação dessa satisfação pela fé em Cristo, que pode não seguir à satisfação que foi obtida. Cristo, na verdade, obteve a redenção eterna e o direito de remir pecados, mas o pecado não é remido exceto no caso dos que, na verdade, creem em Cristo. [...] A ação de Cristo está sendo confundida com o seu resultado, e a aplicação de benefícios com a sua obtenção.[14]

As pessoas caem costumeiramente nessa falácia de confundir ação com resultado devido à forma como nós, seres humanos, utilizamos a nossa língua. Como lembra o teólogo Robert E. Picirilli, nós geralmente falamos de uma ação como se ela realmente concretizasse o que a levou a ser realizada, mas a verdade não é essa. A ação é uma coisa, o resultado dela é outra coisa. Como frisa Picirilli, "o potencial de um ato é frequentemente falado como

sendo o próprio ato", como ocorre no caso da confusão entre diagnóstico e tratamento. "Podemos dizer que o diagnóstico de um médico, em determinada data, salvou a vida de alguém; mas, na verdade, o que salvou a vida da pessoa foi o que o diagnóstico correto introduziu na forma de tratamento". Essa confusão só é feita porque "qualquer coisa crucial que leva a algo ou que provê algo ou torna possível um dado resultado é frequentemente falado como realizando aquele resultado".[15]

Enfim, não é o ato da Expiação que salva o pecador, mas, sim, a fé nela. Expiação sem fé não salva. Jesus afirma em João 8.24: "Porque se não crerdes que eu sou, morrereis nos vossos pecados". Note: Ele diz "Se não crerdes". Ou seja, a fé é a condição. Você não é salvo tão somente porque Jesus morreu em seu favor. É verdade que se Ele não tivesse morrido em seu favor, de maneira nenhuma poderia haver salvação; porém, não basta que Ele tenha morrido por você. Por mais valiosa, perfeita e completa que seja a morte de Cristo, seus benefícios só podem ser efetivados e usufruídos na vida de alguém se este crer nela. É preciso haver "fé em seu sangue" (Rm 3.25).

Você não é salvo para crer, você crê para ser salvo. Paulo afirma que "Deus salva os crentes" (1Co 1.21), isto é, os que creem. João não diz que nos tornamos filhos de Deus para então recebê-lO e crermos nEle, mas exatamente o inverso: os que O recebem se tornam filhos de Deus, e esse recebimento se dá pela fé (Jo 1.12), e é assim que nascemos de Deus (Jo 1.13).

Da mesma forma que, na instituição da Páscoa, os primogênitos dos judeus foram salvos não apenas porque cordeiros foram sacrificados, mas porque o sangue deles foi aspergido nos umbrais das portas das casas dos judeus (Êx 12.13), assim também é preciso haver uma aplicação pessoal em nossas vidas pela fé do precioso sangue de Cristo derramado em nosso favor na cruz.

Lembrando que a fé não é uma obra. Como foi ressaltado no capítulo 3 desta seção *Teologia,* quando vimos a Graça Preveniente, a Bíblia faz

distinção clara entre fé e obras (Rm 3.27,28; 4.5; Tg 2). Fé não é obra; as obras é que resultam da fé. Fé não possui mérito. Ela não é uma conquista. Ela é tão somente entrega e submissão à vontade a Deus, é a renúncia de toda e qualquer obra como autojustificação. A fé é a negação de qualquer mérito pessoal e a aceitação do mérito de Cristo (Rm 3.27).

Logo, ao afirmar que a fé é condição, não estou me referindo a ela como uma condição para ser alvo da graça, mas como condição para se receber a salvação. A graça sempre vem primeiro. A fé é a resposta positiva à graça, ao chamado de Deus, sem a qual não há o recebimento da salvação. Portanto, no que diz respeito à graça, a fé não é uma condição *a priori*, pois somos alvos da graça de Deus independente de crermos nEle ou não; mas, ela é, sim, condição indispensável para o recebimento da salvação. A graça antecede a fé. A ação do Espírito Santo vem antes da fé (Jo 16.8). Porém, a graça, a ação preveniente do Espírito, pode ser resistida; o conselho ou vontade de Deus pode ser negado e resistido (Lc 7.30; At 7.51).

Alguém, porém, pode objetar, dizendo: “Mas a Bíblia não diz que a fé é dom de Deus? Como ela pode ser dom e ao mesmo tempo condição para salvação?”. O fato de a fé ser dom de Deus não significa que, uma vez recebida, é impossível a pessoa não receber a salvação, porque esse dom, como qualquer outro dom divino, pode ser negligenciado. O problema está em como vemos esse dom: como algo que nos é imposto sobre a nossa vontade, manipulando-a, ou como uma capacidade que não tínhamos antes e que, uma vez concedida por Deus, pode ser exercida ou negligenciada?

Há 16 passagens no Novo Testamento que tratam a fé como um dom de Deus ou sugerem isso (Mt 13.10-16; Jo 37,44,65; 12.37-40; At 13.48; 16.14; 18.27; Rm 12.3; 1Co 12.9; Gl 5.22; Fp 1.20; 2Tm 2.25; 1Pe 2.8; 2Pe 1.1). Enquanto isso, há cerca de 100 passagens no Novo Testamento que sugerem que a fé é algo no homem e do homem (Mt 8.10,11; 9.22; 15.28; Mc 5.34; 10.52; Lc 7.50; 8.48; 17.19; 18.42; Jo 1.7,11,12; 2.50; 3.14-18; 5.32-47; 6.32-

35,51; 7.17; 8.24; 10.37,38; 12.32,44-50; 16.8,9; At 10.34-43; 13.38-41; 14.22; 17.24-34; 28.23-38; Rm 1.16-20; 3.21-5.2; 16.26; Gl 2.16-3.29; 1Ts 2.13; 3.1-8; 1Tm 2.4; 4.16; 6.9-14; 2Tm 1.5; 2.12,18; 4.1-4; Fm 5,6; Hb 2.1-4; 3.1-4.16; 5.9; 6.4-15; 10.19-39; 11.1-12.29; 13.7-17; Tg 1.18-21; 2.14-26; 2Pe 1.10,11; 2; 3.16-18; 1Jo 1.5-2.6; 2.23-25,28; Jd 20,21; Ap 2.10,11,17,19,25-29; 3.4-6,11-13,19-22; 22.14-19 etc). Seria isso uma contradição? Não, essas duas afirmações bíblicas não são contraditórias. A fé é gerada nos corações pela ação do Espírito Santo, ou seja, pela graça divina, mas cabe ao homem exercê-la ou negá-la. A fé, essa capacidade dada por Deus, está em posse do homem para poder ser usada ou resistida.

Outro ponto importante é que a capacidade de responder com fé ao chamado divino para salvação não é algo que Deus arbitrariamente concede a uns e não a outros, mas, como vimos no capítulo sobre graça preveniente, é algo que se manifesta pela ação da graça de Deus em todos os homens quando esse chamado é feito, seja pela forma ordinária, que é a pregação do evangelho, seja pela revelação natural ou pessoal divina à pessoa. Todos os homens são, de alguma forma, atraídos a Cristo (Jo 12.32).

Portanto, a fé é a única condição para o recebimento da salvação. E o fato de ser uma condição obviamente não anula a graça. Aliás, bem ao contrário: o fato de ser pela fé garante a graça. A fé nunca é colocada na Bíblia em oposição à graça, mas às obras, não porque ela seja um ato arbitrário de Deus em nós manipulando nosso coração, mas porque fé não é obra. Obra é resultado da fé. Que haja quem não perceba essa obviedade é realmente impressionante.

Quem comete o erro pueril de imaginar a fé como obra terá que, para salvar a graça, colocar a fé como resultado de um ato arbitrário de Deus sobre o coração do homem, o que, no final, será um tiro que sairá pela culatra, porque fará com que a graça não seja mais graça, pois se a fé não é realmente um ato livre, mas uma manipulação divina, então ela não é graça. O que garante que

a graça continue sendo graça é justamente o fato de essa fé ser tão somente Deus, em seu amor, concedendo ao homem caído a capacidade de exercer livre e conscientemente sua responsabilidade diante da salvação providenciada e oferecida a ele na cruz. A fé, por ser possibilitada, e não imposta, é uma das condições que garante a graça. Ela garante a graça porque, além de ser apenas uma resposta passiva, e não um ato meritório, é um dom da graça. A fé é uma capacitação concedida pela graça. É a graça de Deus em ação.

Em suma, justamente porque a salvação é pela graça, ela se dá mediante a fé, como explica o próprio apóstolo Paulo em Romanos 4.16. Ali, Paulo diz que “a promessa” de justificação “vem pela fé” exatamente “para que seja de acordo com a graça”. Ou seja, porque é pela graça, é mediante a fé; porque é mediante a fé, é pela graça. A graça é garantida ou estabelecida pelo critério da fé, isto é, pelo estabelecimento divino de que a fé seria a única condição para salvação. *Sola fide*.

Justificação pela fé

Intimamente relacionado ao tema da Expiação é a Doutrina da Justificação. Entendemos, à luz da Bíblia, que justificação é Deus declarando justo, pelos méritos de Cristo, o pecador que crê em Jesus. Romanos 5.16 diz que por uma ofensa – o pecado de Adão – veio o juízo de Deus sobre todos para condenação; porém, “não foi assim o dom como a ofensa”, porque o sacrifício de Cristo tratou eficazmente de todas as ofensas, e não apenas de nossa culpa pelo pecado de Adão. Em Cristo, o veredicto sobre nós é de absolvição.

A expiação, portanto, tem também um aspecto substitutivo, vicário: mediante a obediência de Cristo e a Redenção obtida por Ele, somos justificados, não precisando mais nenhuma obra para garantir a nossa salvação. As boas obras são apenas a consequência da nossa salvação. Em

outras palavras, a base da nossa justificação é unicamente a justiça de Cristo.

É importante enfatizar: justificação não significa ser feito justo, mas ser declarado justo. Ela se dá pela graça, pelo sangue e pela fé. Ela é “pela graça” porque a fonte da justificação é a graça, é a “redenção que há em Cristo Jesus” (Rm 3.24). Ela também é “pelo sangue” porque a causa da redenção é o sacrifício de Cristo (Rm 5.9). E ela é “pela fé” porque a fé é o meio pelo qual essa bênção é recebida (Rm 5.1).

Muito provavelmente, um dos textos que inspirou Paulo no desenvolvimento da Doutrina da Justificação foi Lucas 18.9-14, que registra a Parábola do Fariseu e do Publicano contada por Jesus para falar de forma prática da justificação. Aquele fariseu que se considerava justificado diante de Deus pelos seus próprios méritos saiu sem ser justificado. Quem “desceu justificado para sua casa” foi aquele publicano que reconheceu seus pecados e sua miserabilidade pessoal, e confiou totalmente, para sua justificação, apenas no sacrifício de propiciação: “Ó Deus, sê propício a mim, pecador!” (Lc 18.13).

A justificação dada por Deus é irrefutável (Rm 8.31,32), derrubando toda acusação (Rm 8.3) e condenação (Rm 8.1,34), e qualquer separação de Deus (Rm 8.35). E o ato positivo e passivo de fé, que é o meio da justificação, como já afirmado neste capítulo, é uma capacidade concedida por Deus ao homem pela sua graça através da pregação do evangelho e a atuação do Santo Espírito no coração do homem atraindo-o a Cristo.

Consequências de uma visão equivocada da Expiação

Além de tudo o que a Bíblia afirma sobre a distinção entre a Expiação e seu recebimento, a própria lógica nos mostra que ignorar essa distinção clara resulta em problemas incontornáveis. Se não, vejamos.

Se a Expiação, contraditoriamente ao que o termo significa (a mera ação de expiar, e não a aplicação dessa expiação), fosse tratada como sendo a

efetivação da salvação, então a salvação já estaria realizada para quaisquer pessoas nascidas neste mundo que fossem predestinadas à salvação, de maneira que essas pessoas já nasceriam redimidas, antes mesmo de passar por qualquer regeneração. Nenhuma delas nasceria como um pecador não redimido. Entretanto, a Bíblia trata os crentes antes de serem regenerados como sendo pecadores não redimidos, como pessoas que estão debaixo da ira de Deus (Ef 2.3) e longe de Deus por causa dos seus pecados (Ef 2.1,2,13).

Outro detalhe é que, como aponta Picirilli, “algumas das passagens que parecem falar de salvação realizada falam de ‘todos homens’ ou ‘de todo o mundo’”, ou deixam claro isso, como Romanos 5.17-19. Logo, “se a exegese natural dessas expressões significando toda a humanidade for aceita, entender essas passagens como falando da aplicação eficaz levaria de fato à salvação universal, e isso é manifestamente não bíblico”.[16]

A Expiação não deve ser confundida com a Redenção. Expiação é apenas a obtenção da Redenção; já Redenção é a aplicação do que se obteve pela Expiação, é a efetivação da salvação em si. O texto de 1 Timóteo 4.10 deixa isso claro: “...pois esperamos no Deus vivo, que é o Salvador de todos os homens, principalmente dos fiéis”. Ele é “o Salvador de todos os homens” porque propiciou Salvação a todos os homens; e Ele é Salvador “principalmente dos fiéis” justamente porque essa Salvação, embora propiciada a todos, só se efetiva de fato na vida daqueles que crêem – os “fiéis”.

Por fim, quanto ao artifício lombardiano conhecido como Expiação Universal Hipotética ou Expiação de Suficiência Intrínseca, que afirma que a morte sacrificial de Cristo na cruz é suficiente para salvar toda a humanidade, porém nunca houve a intenção real de ela ser oferecida em favor de todos, sendo eficiente exclusivamente em favor dos eleitos, os quais são escolhidos incondicionalmente, trata-se não apenas de um frágil artifício, mas também de uma fraseologia que diminui os méritos da morte de Cristo. Como

Armínio argumenta com William Perkins, se essas afirmações “forem examinadas com rigor, será visto que não podem ser usadas sem ofensa à morte de Cristo e seu mérito, pois atribuem suficiência à morte de Cristo, mas a privam de eficácia uma vez que a morte de Cristo é um preço suficiente pela vida do mundo e foi eficaz para abolir o pecado e satisfazer a Deus. [...] Se isso for examinado com rigor, será visto que o senhor nem mesmo atribui suficiência à morte de Cristo, pois como será um preço suficiente aquilo que não é oferecido como tal? Não é um preço aquilo que não é oferecido, nem é pago, nem é calculado”.[17]

O argumento lombardiano da Expiação Universal Hipotética ou da Suficiência Intrínseca é totalmente contraditório. O sacrifício de Cristo só pode ter sido suficiente para salvar a todos se Ele foi oferecido para salvar a todos. Se Cristo foi oferecido apenas em favor dos eleitos, como pode ser dito que seu sacrifício é suficiente para salvar a todos? Se aceito o argumento lombardiano, o que temos é Deus irracionalmente oferecendo a Cristo como sacrifício por todos, mas privando deliberadamente esse sacrifício de sua eficácia, porque Ele, por mais que tenha oferecido a Cristo por todos, nunca teve mesmo essa intenção. A Expiação seria, portanto, um ato ilógico divino. A Bíblia, porém, vai contra o argumento lombardiano, ao dizer que Deus ofereceu a Cristo por todos (Jo 6.51; Hb 2.9) e que sua intenção de salvar a todos é real (Jo 3.16,17), de maneira que sua oferta por todos é real (Mc 16.15,16; At 17.30). Logo, ninguém estará isento de culpa por rejeitar o sacrifício de Cristo, porque a oferta em favor de todos era real, tendo como única condição para recebimento a fé em Cristo e seu sacrifício, com o adendo de que a capacidade de crer é dada a todos por Deus (Jo 1.9; 3.18,19; 12.32; Tt 2.11).

A Expiação Limitada, além de não ter respaldo bíblico em si mesma, choca-se com a doutrina bíblica da

proclamação universal do Evangelho

Se a Expiação fosse limitada, não faria o menor sentido as muitas passagens bíblicas que asseveram que a proclamação do Evangelho é universal, devendo ser pregado a cada criatura (Mt 24.14; 28.19; Mc 16.15,16; At 1.8; 17.30 etc). O Evangelho deve ser anunciado “a toda criatura” (Mc 16.15). Assevera a Bíblia Sagrada que Deus anuncia “a todos os homens, em todo lugar, que se arrependam” (At 17.30). O texto não diz que somos eu e você que devemos anunciar “a todos, em todos os lugares, que se arrependam”. Se fosse assim, alguém poderia dizer que Deus apenas pede para que façamos assim porque não compete a nós saber quem são os eleitos; apenas jogamos a rede e Deus fará com que só os eleitos venham, isto é, só os predestinados desde a eternidade a serem salvos. Esse argumento não cabe aqui, posto que o texto diz que é “Deus” que anuncia “a todos os homens, em todo lugar, que se arrependam”. Somos apenas os porta-vozes dessa mensagem dEle “a todos os homens, em todo lugar”.

Como afirma Rhodes, “em virtude de tais passagens, é legítimo perguntar: Se Cristo morreu somente pelos eleitos, como pode a oferta de salvação ser feita a todas as pessoas sem que alguma espécie de insinceridade, artificialidade ou desonestidade esteja envolvida? Não é impróprio oferecer salvação a todos se de fato Cristo não morreu para salvar todos? Como Deus pode autorizar Seus servos a oferecer perdão aos não-eleitos se Cristo não o comprou para eles? Este é um problema que não incomoda aqueles que creem na Expiação Universal, pois é mais razoável proclamar o Evangelho a todos se Cristo morreu por todos. Já aqueles que negam a Expiação Ilimitada não podem dizer a qualquer pecador: ‘Cristo morreu por você’. Afinal de contas, este pode ser um dos não-eleitos”.[18]

Rhodes cita exemplos entre alguns conhecidos teólogos calvinistas:

O conselheiro reformado Jay Adams comenta: ‘Como um cristão reformado, o escritor

> crê que conselheiros não devem aconselhar uma pessoa não salva que Cristo morreu por ele, pois eles não podem dizer isso. Ninguém sabe exceto o próprio Cristo quem são seus eleitos por quem Ele morreu'. Louis Berkhoff, um defensor da Expiação Limitada, admite: 'Não precisa ser negado que há uma real dificuldade neste ponto'. O teólogo Robert Lightner comenta: 'A crença na Expiação Limitada significa que as Boas Novas da graça salvadora de Deus em Cristo não podem ser personalizadas. Aqueles que crêem em tal posição não podem dizer a alguém a quem eles estão dando testemunho que Cristo morreu por ele pois este alguém pode, de fato, não ser um daqueles por quem Cristo morreu'. Tais cristãos crêem que o evangelho deve ser apresentado em termos muito gerais, tais como: 'Deus ama pecadores e Cristo morreu por pecadores'.[19]

Ora, essa não é a proclamação genuína do Evangelho. O Evangelho é para todos. Inclusive, para que o julgamento divino possa ser completamente justo sobre os seres humanos, é preciso que Deus seja equânime em seu tratamento dado aos julgados. Logo, se Deus possibilita Salvação a alguns e a outros, não; ou se Ele oferece Salvação real a uns e a outros não, Ele não está sendo imparcial. Deus precisa conceder a possibilidade igual de Salvação a todos, para que o condenado não possa dizer que só o foi porque Deus não lhe deu as mesmas chances que deu a outros.

Como bem disse Armínio, "ninguém pode ser condenado por rejeitar a verdade, a menos que tenha sido chamado a ela. [...] E ninguém é chamado à verdade se Deus não quiser que essa pessoa venha à verdade, e todos os homens que serão condenados o serão porque 'a luz veio ao mundo, e os homens amaram mais as trevas do que a luz' (Jo 3.19)". E ainda: "Pois até mesmo os que 'não viriam' para as bodas receberam um convite e, por isso, Deus os julgou indignos (Mt 22.2-8), uma vez que 'rejeitaram o conselho de Deus contra si mesmos' (Lc 7.30) e pela rejeição da promessa se tornaram indignos (At 13.46)".[20]

Jesus morreu por aqueles que se perdem (2Pe 2.1), Ele "provou a morte por todos" (Hb 2.9), Ele deu a sua vida não apenas "pelas ovelhas" (Jo 10.15), mas "pela vida do mundo" (Jo 6.51), e oferece essa Salvação a todos (Mc

16.15; At 17.30). A Salvação está disponível a todos (Jo 1.9; Tt 2.11). Logo, não há imparcialidade, não há incoerência, não há falta de ética, não há injustiça.

A Bíblia afirma que a ação do Espírito Santo de atrair as pessoas a Cristo é universal

Um assunto intimamente relacionado à proclamação do Evangelho a todos é o fato, asseverado nas Escrituras, de que a ação do Espírito Santo atraindo as pessoas a Cristo para aplicar nelas a Obra da Salvação é universal. A Bíblia afirma claramente que esse ministério do Espírito Santo é para "o mundo" (Jo 16.7-11). Ele veio para convencer "o mundo". Logo, se a Expiação de Cristo é limitada, tal ação universal do Espírito sobre "o mundo" (toda a humanidade) é totalmente ilógica.

Vejamos mais atentamente isso.

Jesus declara que o Espírito veio para "convencer o mundo do pecado, e da justiça e do juízo" (Jo 16.8-10) e este "mundo", ao qual se refere o texto, é afirmado na sequência do próprio texto como sendo do Diabo – "o príncipe deste mundo" (Jo 16.11). E Jesus faz distinção entre este "mundo" e seus discípulos ("vós", Jo 16.7), para quem o Espírito também viria ("virá a vós", Jo 16.7). O texto diz ainda que o "mundo" a ser convencido pelo Espírito não crê em Jesus (Jo 16.9). Logo, como este "mundo" pode ser "o mundo dos eleitos", se ele não crê em Jesus e o Diabo é o príncipe dele? Não seria esse "mundo" exatamente "todo o mundo" (humanidade) que "jaz no maligno" (1Jo 5.19)? Se não, há de se reivindicar que o "príncipe deste mundo" (Jo 16.11) seria o "príncipe dos eleitos", o que seria um completo absurdo.

Provisão universal, apropriação individual

Portanto, a Bíblia deixa claro que a provisão de Deus para a salvação é universal, mas que, nas palavras do teólogo batista Robert Shank, "o

acionamento” dessa provisão para os indivíduos é “contingencial à apropriação pessoal”.[21] Já vimos, no decorrer do capítulo, vários textos que falam dessa apropriação pessoal, mas frisarei mais dois.

O primeiro está em Romanos 5. Nesse capítulo, no versículo 18, Paulo afirma sobre o sacrifício de Cristo que este único “ato de justiça resultou na justificação que traz vida a todos os homens”, ou seja, a provisão de salvação pelo sacrifico de Cristo é universal, para “todos os homens”. Só que, no versículo anterior, a apropriação dessa salvação provida abundantemente para todos, o usufruir dessa “imensa provisão da graça”, se dá apenas para “aqueles” que a “recebem” (Rm 5.17).

O segundo texto está em 2 Coríntios 5. Paulo afirma, no versículo 19 dessa passagem, que “Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo”, ou seja, a provisão de salvação é universal, é para “o mundo”. Porém, no versículo seguinte, o apóstolo ressalva que, embora o sacrifício de Cristo retire a barreira entre Deus e os homens, é preciso ainda que cada pessoa ratifique pessoalmente essa reconciliação para que ela se efetive de fato, para que ela se aplique efetivamente em cada vida. Paulo diz: “Reconciliem-se com Deus” (2Co 5.20). Isto é, através da obra de Cristo, todas as necessidades já foram atendidas para essa reconciliação, bastando apenas aquilo que os homens – cada um – deve pessoalmente fazer.

Essa mesma sequência – provisão universal, apropriação subjetiva – pode ser vista em João 1.11,12; 3.16-18; 6.33,35,51; e 1 Timóteo 4.10.

Jesus sofreu na cruz toda penalidade que deveria ser paga por nós. E Ele fez isso por todos nós, de maneira que basta qualquer pessoa crer sinceramente no que Cristo fez na cruz em seu favor e em seu lugar, entregando sua vida a Ele arrependido e confiando única e exclusivamente no sacrifício vicário dEle para perdão de seus pecados, e será salvo. Aleluia!

Notas

(1) GEISLER, Norman, *Teologia Sistemática*, volume 2, 2010, CPAD, pp. 294 a 297.

(2) HUNT, Dave, *Que Amor é Este?*, mensagem reproduzida no link goo.gl/jEzAKP

(3) HUNT, Ibid.

(4) RHODES, Ron, *A Extensão da Expiação*, artigo que pode ser lido no seguinte link: goo.gl/7mioT0

(5) RHODES, Ibid.

(6) RHODES, Ibid.

(7) VINE, W. E.; UNGER, Merril F.; e WHITE JR, William, *Dicionário Vine*, 2002, CPAD, p. 122.

(8) VINE, Ibid., p. 122.

(9) HORTON, Stanley M. e MENZIES, William W., *Doutrinas Bíblicas – Os Fundamentos da Nossa Fé*, 2005, CPAD, p. 82.

(10) HORTON e MENZIES, Ibid., p. 82.

(11) VINE, Ibid., pp. 636 e 906; PINNOCK e WAGNER, Ibid., p. 106.

(12) PINNOCK e WAGNER, Ibid., p. 105.

(13) BERKHOF, Louis, *Systematic Theology*, 1949, Eerdmans, p. 395.

(14) ARMÍNIO, Jacó, *As Obras de Armínio*, 2015, volume 3, CPAD, pp. 426 e 427.

(15) PINNOCK, Clark H. e WAGNER, John D. (editores), *Graça para Todos – a Dinâmica Arminiana da Salvação*, 2016, Editora Reflexão, p. 121.

(16) PINNOCK e WAGNER, Ibid., p. 122.

(17) ARMÍNIO, Ibid., p. 425.

(18) RHODES, Ibid.

(19) RHODES, Ibid.

(20) ARMÍNIO, Ibid., pp. 312 e 429.

(21) SHANK, Robert, *Eleitos no Filho*, 2015, Editora Reflexão, p. 113.

7

Segurança em Cristo

Há dois erros extremados sobre o tema segurança da Salvação: um é pensar que, não importa o que façamos de errado, uma vez tendo crido em Cristo, não há a possibilidade de nos perdermos eternamente; outro é pensar que qualquer mínimo erro que possamos cometer fará com que percamos a salvação. O primeiro erro chama-se antinomianismo; o segundo, pelagianismo.

Duas perguntas devem ser respondidas à luz da Bíblia para eliminar a possibilidade de se cair em algum desses dois equívocos.

A primeira pergunta é: “De quem depende a salvação?”

Se a salvação dependesse de nós, então poderíamos perder a salvação facilmente. Mas, não é o caso. Ela depende de Deus, e Ele concede todos os meios pela sua graça para garantir a segurança de nossa salvação, de maneira que é muito difícil alguém se perder eternamente. Esfriar na fé e desviar-se não só são possíveis como são até comuns entre alguns crentes, mas perder-se eternamente, se a pessoa realmente nasceu de novo, não é tão fácil assim.

Inclusive, por não ser tão fácil perder a Salvação, os arminianos tradicionalmente se dividem em três grupos nessa questão: os que creem que a salvação não pode ser perdida (arminianismo de quatro pontos), sendo esta a posição adotada hoje pela maioria dos batistas arminianos, dentre eles Norman Geisler; os que creem que a salvação pode ser perdida em alguns casos excepcionais, mas, quando isso acontece, também não pode ser

recuperada, posição defendida pelos teólogos arminianos Robert E. Picirilli e F. Leroy Forlines; e os que creem que a salvação pode ser perdida, mas em muitos casos pode ser também recuperada, como os metodistas, os batistas livres e a maioria dos arminianos, sendo essa a posição de nomes como John Wesley, Robert Shank, I. Howard Marshall, Roger Olson e do autor desta obra.

O próprio Armínio foi indeciso nesse ponto, inicialmente afirmando não ter posição definida a respeito, mas, depois, ao comentar sobre esse tema em sua análise da obra do calvinista britânico William Perkins, demonstrou crer na possibilidade de eventualmente um cristão perder a salvação no caso extremo de apostasia (ver terceiro volume da coleção *As Obras de Armínio* da CPAD, que traz a análise do teólogo holandês sobre a soteriologia esposada por Perkins, e o comentário do maior biógrafo de Armínio, Carl Bangs, sobre a questão da segurança da Salvação em sua obra *Armínio – Um Estudo da Reforma Holandesa*).

Esse ponto nos leva à segunda pergunta, que é: "Não obstante Deus garantir a nossa salvação, é possível a própria pessoa resistir à ação da graça em sua vida e deliberadamente perder-se?"

A resposta, à luz da Bíblia, é sim (Lc 8.13; Hb 6.4-6; Ap 22.19). E o nome disso é apostasia.

É possível um apóstata voltar à fé e ser salvo?

Alguns cristãos se perguntam: "É possível um apóstata voltar à fé e ser salvo?"

Depende. A Bíblia dá a entender que há dois níveis de apostasia: há um em que é possível arrependimento e retorno, e outro em que isso já não é mais possível. Ou seja, à luz da Bíblia, há dois tipos de apostasia, as quais chamarei aqui de apostasia comum e apostasia do coração endurecido.

A apostasia comum é quando simplesmente abandonamos a fé. Nesse caso,

é possível volta. A apostasia do coração endurecido é aquela em que a pessoa não apenas abandonou a fé como também endureceu o seu coração definitivamente para as coisas de Deus. É uma apostasia irremediável.

Segundo a Palavra de Deus, perdemos a salvação 1) quando apostatamos e não voltamos atrás, 2) quando cometemos o pecado de blasfêmia contra o Espírito Santo e 3) quando perdemos a fé em Jesus e sua graça, ou seja, quando simplesmente não há mais fé. Este último caso é, por exemplo, o de Judas, que se suicidou, pois não tinha mais fé na restauração divina para sua vida (Mt 27.4,5). A Bíblia diz que "quem não crê, já está condenado" (Jo 3.18). A incredulidade persistente leva à perdição eterna.

E quanto ao pecado de blasfêmia contra o Espírito Santo, designado por Jesus como "pecado imperdoável" (Mt 12.31,32)? No que ele consiste exatamente?

O pecado de blasfêmia contra o Espírito Santo se dá quando, depois de ter comunhão com Deus, a pessoa, consciente e deliberadamente, não apenas rejeita como insulta o Espírito Santo (Mt 12.24). Por que esse pecado é imperdoável? Porque a pessoa chegou ao ponto de estar tão afastada de Deus que, mesmo depois de tê-lO conhecido, tem uma atitude de total desprezo e desrespeito, de arrogância e ojeriza, justamente em relação ao Espírito de Deus, que é quem convence o homem do pecado, da justiça e do juízo (Jo 16.7,8). Logo, essa pessoa não tem perdão porque não deseja ser perdoada, rompendo definitivamente com o único que poderia levá-la ao arrependimento: o Espírito Santo.

É por isso que é impossível um crente que se sente culpado por ter cometido esse tipo de pecado tê-lo realmente cometido, pois a pessoa que o comete não se arrepende. Pessoas que também nunca tiveram comunhão com Deus não podem cometer esse pecado, pois trata-se de um pecado de apostasia, ou seja, um pecado que só pode ser cometido por alguém que conheceu antes a Deus. Pecados cometidos por ignorância são perdoáveis, uma vez que as pessoas

que os cometem “não sabem o que fazem” (Lc 23.34). Paulo, antes de conhecer a Cristo, diz que foi “blasfemo, e perseguidor, e injurioso”, mas, diz ele, “alcancei misericórdia, porque o fiz ignorantemente, na incredulidade” (1Tm 1.13).

O pecado de blasfêmia contra o Espírito Santo é um pecado de apostasia, de afastamento de Deus, e do tipo irremediável. A apostasia irremediável é resultado de um profundo e consciente afastamento de Deus, onde o coração chegou a um estado de endurecimento tão grande em relação a Deus que seu retorno para Ele é simplesmente impossível. Trata-se da forma mais severa de apostasia possível. O apóstolo João se refere a esse nível de apostasia em 1 João 5.16,17, dizendo que, para casos assim, não adianta nem orar. Paulo também fala desse tipo de apostasia, quando, ao aludir à onda de apostasia do final dos tempos (1Tm 4.1), se refere ao caso de homens que têm “a sua própria consciência cauterizada” (1Tm 4.2).

A Bíblia alerta, sobretudo nos capítulos 3 e 4 de Hebreus, sobre o perigo de se chegar a esse nível de apostasia sem retorno. E então, no capítulo 6, afirma: “Porque é impossível que os que já uma vez foram iluminados, e provaram o dom celestial, e se fizeram participantes do Espírito Santo, e provaram a boa palavra de Deus, e as virtudes do século futuro, e recaíram, sejam outra vez renovados para arrependimento; pois assim, quanto a eles, de novo crucificam o Filho de Deus, e o expõem ao vitupério” (Hb 6.4-6). Note que o texto está se referindo claramente a alguém que experimentou a Salvação em Cristo, pois diz que essa pessoa foi “iluminada” por Deus, provou “o dom celestial” e se fez “participante do Espírito Santo”, experimentando “a boa palavra de Deus e as virtudes do século futuro”. É impossível um mero crente nominal experimentar tudo isso. Essa é a descrição de alguém que era um genuíno crente em Cristo.

É verdade que Hebreus 6.9 afirma que o escritor bíblico tinha a expectativa de que seus leitores não caíssem em apostasia (“Mas de vós, ó amados,

esperamos coisas melhores e coisas que acompanham a salvação, ainda que assim falamos"), porém os versículos 11 e 12 do mesmo capítulo deixam claro que essa expectativa era apenas o seu desejo, e não uma referência a alguma "apostasia hipotética": "Mas desejamos que cada um de vós mostre o mesmo cuidado até ao fim, para completa certeza da esperança; para que vos não façais negligentes, mas sejais imitadores dos que, pela fé e paciência, herdam as promessas". Ademais, a palavra grega *apostasia* significa "apostasia" ou "rebelião", e advém do vocábulo *aphistêmi*, que quer dizer "partir" ou "ir embora", e é usado para descrever alguém que mudou de posição.

Em Hebreus 10, mais uma vez essa situação é lembrada: "Porque, se pecarmos voluntariamente, depois de termos recebido o conhecimento da verdade, já não resta mais sacrifício pelos pecados, mas uma certa expectação horrível de juízo, e ardor de fogo, que há de devorar os adversários. Quebrantando alguém a lei de Moisés, morre sem misericórdia, só pela palavra de duas ou três testemunhas. De quanto maior castigo cuidais vós será julgado merecedor aquele que pisar o Filho de Deus, e tiver por profano o sangue da aliança com que foi santificado, e fizer agravo ao Espírito da Graça?" (Hb 10.26-29). Outra vez a descrição é de um crente genuíno apostatando: ele "recebeu o conhecimento da verdade" e "foi santificado". E a situação de queda dessa pessoa é irreversível, como deixa claro o autor de Hebreus logo no início dessa passagem supracitada.

Esses casos de Hebreus 6 e 10, porém, tratam-se de excepcionalidades. Os casos de apostasia comum podem ser revertidos. A Bíblia afirma isso em abundância.

A Parábola do Filho Pródigo (Lc 15.11-32), o ensino de Jesus no Sermão da Montanha sobre os que tiverem fome e sede de justiça (Mt 5.6), e sobre a petição (Mt 7.7,8), e a afirmação bíblica de que se nos achegarmos a Deus sinceramente Ele certamente se achegará a nós (Tg 4.8) estão entre as várias

passagens bíblicas que garantem que há perdão e restauração para aqueles que se afastaram de Cristo, mas, depois, sinceramente arrependidos, vêm novamente a Ele. Se ainda houver “fome e sede de justiça” no coração desses que retornam para Deus, então eles serão “saciados”; se eles realmente caíram em si e estão voltando para seu Pai celestial humildemente, serão abraçados e restaurados por Ele; se aproximam-se de Deus com coração contrito e fé, não serão rejeitados (Sl 51.17).

Veja o exemplo dos gálatas: eles haviam caído da graça, abraçando outro evangelho (Gl 1.6), anulando a graça de Deus e vivendo na carne (Gl 2.21; 3.3), mas Paulo diz que podiam ser restaurados (Gl 4.19). Em 1 Coríntios 5.1-13, Paulo pede a excomunhão de um homem iníquo que estava no meio da igreja de Corinto, e afirma a possibilidade deste iníquo incestuoso ser restaurado (1Co 5.5). À luz desse texto de 1 Coríntios, podemos imaginar que Paulo tem o mesmo em vista ao falar dos apóstatas Himeneu e Alexandre, que são “entregues a Satanás” como o iníquo de Corinto (1Tm 1.19,20). O apóstolo Paulo diz que Himineu e Alexandre “rejeitaram” a “fé” e a “boa consciência”. No original grego dessa passagem, o termo utilizado para descrever essa rejeição é *apotheo*, que significa uma rejeição forte e deliberada. Esses homens cometeram “naufrágio na fé” (1Tm 1.19), mas, ao que indica, poderiam ainda ser restaurados.

Lembrando ainda que Paulo, de forma geral, trata aqueles que estavam na fé e caíram, afastando-se de Cristo, como pessoas que podem ser restauradas se houver arrependimento (1Co 12.21). E em Romanos 11.21-23, é dito claramente que aqueles que são cortados podem ser enxertados novamente. Tiago 5.19,20 afirma o mesmo princípio de restauração do caído, bem como Apocalipse 3.14-22.

Portanto, as formas mais comuns de apostasia podem ser revertidas. Porém, é preciso um real arrependimento. Se a pessoa não se arrepender, mas, ao contrário, permanecer em atitude de incredulidade prática, sem preocupar-se

com as coisas de Deus e vivendo uma vida caracterizada pelo pecado, com uma conduta diária de rebelião constante diante de Deus, ainda que essa pessoa possa acreditar que ainda é um cristão, ela está caminhando para perdição eterna (Rm 8.12,13; Ef 5-7; 1Co 6.9; Gl 5.19-21; 6.7,8). Essa apostasia não é um repúdio completo e sincero em relação a Cristo e à experiência cristã, onde a pessoa nega a Cristo plenamente, mas é um estado de negação prática diária dos valores do evangelho e de recusa, mesmo que não declarada, de manter um relacionamento constante com Cristo. Lembrando que uma apostasia comum pode, com o tempo, em alguns casos, se tornar uma apostasia irremediável.

A perda de salvação pela apostasia é afirmada como possível e real, e não como hipotética, em muitas passagens bíblicas, tais como Mateus 7.21-23; 24.12,13 (“O amor de muitos se esfriará. Mas aquele que perseverar até ao fim será salvo”); Lucas 9.62; 17.32; João 15.6; Romanos 11.17-21; 1 Coríntios 9.27; Gálatas 5.4; 1 Timóteo 1.19; 4.1; 2 Timóteo 2.12; Hebreus 3.6,12,14; 2 Pedro 2.1; 2.20-22; e 1 João 5.11,12.

Destaco dois textos destes supracitados. 2 Pedro 2.1 diz: “E também houve entre o povo falsos profetas, como entre vós haverá também falsos doutores, que introduzirão encobertamente heresias de perdição, e negarão o Senhor que os resgatou, trazendo sobre si mesmos repentina perdição”. Esse texto diz claramente que esses “falsos doutores” ou “falsos profetas” negaram “o Senhor que os resgatou”, ou seja, apostataram, e se perderam (“repentina perdição”). E o texto de 2 Pedro 2.20-22 declara: “Depois de terem escapado das corrupções do mundo, pelo conhecimento do Senhor e Salvador Jesus Cristo, forem outra vez envolvidos nelas e vencidos, tornou-se-lhes o último estado pior do que o primeiro, porque melhor lhes fora não conhecerem o caminho da justiça do que, conhecendo-o, desviarem-se do santo mandamento que lhes fora dado. Deste modo, sobreveio-lhes o que por um verdadeiro provérbio se diz: O cão voltou ao seu próprio vômito; a porca

lavada, ao espojadouro de lama".

Um detalhe importante a ser pontuado sobre este segundo texto de 2 Pedro é que, como afirma o teólogo Daniel Pecota, "conhecimento" nessa passagem é conhecimento de fato, porque "nas três vezes que aparece [nela], a palavra traduzida por 'conhecer' é a raiz *epiginõskõ*", e "a palavra composta transmite uma plenitude de conhecimento que vai além da mera informação no cérebro (1Co 13.12; Ef 1.17; 4.13; Fp 1.9; Cl 1.6,10; 3.10; 1Tm 2.4; 4-3; 2Pe 1.2)", de maneira que "tendo em vista o significado de *epiginõskõ*, parece ser uma posição impossível de ser adotada" afirmar que esse texto de 2 Pedro 2.20-22 se refere a pessoas que "não foram genuinamente salvas".[1]

Pecota, com acerto, faz a seguinte analogia para descrever a ilogicidade da teoria da apostasia hipotética: "Vamos imaginar que estamos dirigindo nosso carro pela estrada, à noite. Em diferentes trechos, passamos por sinais de advertência: 'Curva fechada!', 'Ponte caída!', 'Deslizamento!', 'Estrada estreita e sinuosa!', 'Declive forte!', 'Obras na estrada!'. E nenhum desses perigos acaba surgindo. Iremos pensar que foi uma brincadeira de mau gosto ou algum louco colocou aqueles sinais. De que maneira seriam advertências, se não correspondessem à realidade?".[2]

Aquele apóstata comum que termina sua vida na terra em estado de apostasia terá o mesmo destino do apóstata irremediável: a perdição eterna. Há, porém, aparentemente, a sugestão de que aqueles pecadores mais presunçosos e arrogantes hão de sofrer ainda mais na Eternidade (2Pe 2.9,10).

A segurança em Cristo é afirmada claramente nas Escrituras

A segurança da Salvação em Cristo é real. A Salvação em Cristo não é algo que o crente pode perder facialmente. Há vários textos bíblicos que ressaltam essa segurança. Vejamos alguns a seguir.

“Mas Deus prova o seu amor para conosco, em que Cristo morreu por nós, sendo nós ainda pecadores. Logo muito mais agora, tendo sido justificados pelo seu sangue, seremos por ele salvos da ira. Porque se nós, sendo inimigos, fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho, muito mais, tendo sido já reconciliados, seremos salvos pela sua vida” (Rm 5.8-10).

“Quem nos separará do amor de Cristo? A tribulação, ou a angústia, ou a perseguição, ou a fome, ou a nudez, ou o perigo, ou a espada? Como está escrito: Por amor de ti somos entregues à morte todo o dia; somos reputados como ovelhas para o matadouro. Mas em todas estas coisas somos mais do que vencedores, por aquele que nos amou. Porque estou certo de que, nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem as potestades, nem o presente, nem o porvir, nem a altura, nem a profundidade, nem alguma outra criatura nos poderá separar do amor de Deus, que está em Cristo Jesus nosso Senhor” (Rm 8.35-39).

“Tendo por certo isto mesmo, que aquele que em vós começou a boa obra a aperfeiçoará até ao dia de Jesus Cristo” (Fp 1.6).

“Porque eu desci do céu, não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou. E a vontade do Pai que me enviou é esta: Que nenhum de todos aqueles que me deu se perca, mas que o ressuscite no último dia. Porquanto a vontade daquele que me enviou é esta: Que todo aquele que vê o Filho, e crê nele, tenha a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia” (Jo 6.38-40).

“As minhas ovelhas ouvem a minha voz, e eu conheço-as, e elas me seguem; e dou-lhes a vida eterna, e nunca hão de perecer, e ninguém as arrebatará da minha mão. Meu Pai, que mas deu, é maior do que todos; e ninguém pode arrebatá-las da mão de meu Pai. Eu e o Pai somos um” (Jo 10.27-30).

“Meus filhinhos, estas coisas vos escrevo, para que não pequeis; e, se alguém pecar, temos um Advogado para com o Pai, Jesus Cristo, o justo”

(1Jo 2.1).

"Sabemos que todo aquele que é nascido de Deus não peca; mas o que de Deus é gerado conserva-se a si mesmo, e o maligno não lhe toca" (1Jo 5.18).

Outras passagens poderiam ser reproduzidas aqui, como 2 Coríntios 1.22; 5.5; Efésios 1.14; 2 Timóteo 1.12; Hebreus 7.24,25; 1 Pedro 1.5 e 1 Jo 4.4. Lembrando ainda que Jesus, em sua Oração Sacerdotal em João 17, feita em favor de todos que haveriam de crer nEle (v.20), pede que estes sejam guardados pelo Pai (vv. 9, 11-13, 15, 17, 20 e 24), e as orações de Jesus sempre eram atendidas pelo Pai (Jo 11.41,42).

Por todas essas passagens bíblicas, fica claro que nossa Salvação é garantida por Deus, de maneira que, para a perdermos, é necessário que nos afastemos permanentemente dEle ou deixemos definitivamente de crer em Jesus, duas coisas que não podem ser confundidas com eventuais e passageiros momentos de fraqueza ou esfriamento espiritual, que são comuns entre crentes. A não ser nessas duas situações que já foram discorridas em detalhes neste capítulo, a perda da nossa Salvação é impossível.

Os períodos de esfriamento na vida espiritual são perigosos não porque quem está neles já perdeu a salvação, mas justamente porque, se não tratados, podem levar mais à frente, paulatinamente, ao afastamento da fé. O pecado contínuo, por exemplo, que é uma das consequências do esfriamento espiritual, se não tratado, poderá levar à apostasia prática (1Jo 3.8,9). A Bíblia afirma que sem santificação ninguém verá a Deus (Hb 12.14).

Mas, alguém pode se perguntar: "Se você está dizendo que o pecado contínuo pode levar à apostasia prática e, consequentemente, à perda da Salvação, então você está afirmando que é possível um cristão, em algum momento, pecar e continuar salvo?"

Sim. Como afirma brilhantemente a declaração oficial sobre a segurança do crente adotada em 21 de agosto de 1978 pelo Presbitério Geral das Assembleias de Deus nos Estados Unidos, ao tratar da questão "Um cristão

pode pecar e ainda assim ser salvo?”,

> O primeiro impulso de muitos é dizer que não; no entanto, é necessário considerar, neste contexto, que a preocupação, o orgulho, a inveja e a amargura são tidos como falhas comuns, porém poucos diriam que os crentes que cometem tais pecados estão perdidos. Além do mais, se se insiste que Deus requer dos crentes um estado de perfeição atual, sem pecado, surge uma pergunta: a posição do homem em Cristo está baseada em sua própria justiça ou na justiça de Cristo imputada ao crente pela fé? Se o homem é salvo somente quando tem uma vida sem manchas, então a salvação não é por graça e sim por obras!
>
> Também, se Deus só aceita o homem quando este não tem nenhuma falta, então a vida cristã não está livre de condenação, como Paulo insistiu em Romanos 8.1. Teríamos, portanto, um exercício contínuo de introspecção e penitência, cheio de medo e condenação, desprovido do gozo e da confiança trazidos pelo conhecimento da salvação. Veja Romanos 5.9-11, onde está claro que o Deus que nos amou o suficiente para nos prover a salvação também nos amou suficientemente a ponto de nos garantir o caminho para a glória. Esta garantia nos dá gozo nEle.[3]

E quanto à pergunta, também bastante comum, sobre o Retorno de Cristo (“E se Jesus retornar segundos após o crente ter cometido um pecado?”), a resposta é igualmente correta à luz do texto sagrado:

> Outra pergunta similar é: ‘O que aconteceria a um crente que comete um pecado no momento da volta de Jesus?’. Os que defendem a ideia de que os cristãos não podem pecar e ainda serem salvos, ensinariam que tal crente estaria perdido e condenado por toda a eternidade. Que desespero!
>
> O crente não está em uma porta giratória, entrando e saindo da graça de Deus! Ele está seguro na mão de Deus e nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem as potestades, nem o presente nem o porvir, nem a altura, nem a profundidade, nem qualquer outra coisa criada poderá separá-lo do amor do Pai!
>
> Reafirmamos, no entanto, que não é natural para o cristão que ele peque. Ele não pode continuar cometendo os mesmos pecados que antes. Havendo nascido do Espírito, o crente é uma nova criatura, para quem as coisas velhas se passaram e tudo se fez novo (2Co 5.17).

> Daí em diante, portanto, não é natural pecar. A velha vida é algo do passado, uma força latente, subjugada e contada como morta [...] O que era uma prática costumeira agora se torna inatural e contrária aos novos impulsos do coração. 'O que é nascido de Deus não peca' ou não mantém a prática do pecado, disse João. Isso significa dizer que o pecado é algo estranho para a nova natureza. A nova natureza, que é nossa por fé, não peca. Quando a velha natureza temporal e inesperadamente aparece, todo o nosso novo ser se volta repugnantemente contra esta intrusão inatural. A solução imediata é Cristo.
>
> Quando o crente que pecou se volta para Cristo, ele não o faz com o desespero de quem está com a alma perdida, mas com o conhecimento seguro de que, como filho de Deus, tem um advogado junto ao Pai que é fiel e justo para lhe perdoar e limpar de toda maldade. Assim, o crente exerce sua prerrogativa como filho de Deus, nunca precisando duvidar de sua posição, a qual ele sabe que está baseada na justiça infalível de Cristo mediante a fé.[4]

Em suma, como bem resume o referido documento assembleiano, "o estado do crente não pode ser confundido com sua posição. Ele permanece seguro por causa da fé. Sua posição é o resultado da graça de Deus que ele aceitou pela fé. Ele permanece justificado, vestido com a justiça de Cristo".[5] Em outras palavras – e como veremos com mais detalhes mais à frente ainda neste capítulo –, o perdão divino está sempre à disposição daquele que leva a vida cristã a sério, que não está brincando de ser cristão, como frisa a Palavra de Deus em 1 João 1.6,7 (Comentarei esse texto daqui a pouco). Logo, um cristão sincero que, no instante do Arrebatamento da Igreja, comete um pecado eventual não deixará de subir. Deus mesmo sabe que, se ele tivesse mais alguns segundos, teria se arrependido sinceramente, como sempre o fazia. Ademais, seu pecado cometido naquele instante não se trata de mais um dentre uma série de pecados sistemáticos cometidos após se ignorar vez após vez os apelos do Espírito Santo no coração. Trata-se de uma eventualidade, de um pecado eventual como tantos outros que cometemos uma vez ou outra durante o dia. Isso é bem diferente de um cristão que, por exemplo, no instante do Arrebatamento da Igreja, está cometendo o pecado

de adultério. Esse não subirá, pois não trata-se de um pecado eventual. Ninguém que comete o pecado de adultério chega a ele sem ter deixado de quebrar sistematicamente vários limites antes, sendo advertido interiormente pelo Espírito Santo a cada limite rompido. O adultério consumado é apenas o final de um processo, de uma série de pecados sistemáticos. Não trata-se de um pecado eventual. Ninguém está santo em um minuto e no outro cai em adultério. É um processo.

Quanto à certeza pessoal diária do crente quanto à sua salvação, veremos isso no próximo capítulo, ao tratarmos sobre tendências decorrentes de uma má compreensão da mecânica da salvação. Mais especificamente, veremos isso no tópico sobre as visões diferentes e sutis entre as correntes protestantes monergista rígida e sinergista evangélica no que diz respeito às boas obras na vida do crente.

A vida cristã é um processo paulatino de crescimento

A Bíblia está repleta de passagens que enfatizam que a vida cristã é um processo, algo dinâmico, e não estanque. Ela é apresentada, por exemplo, como um aprendizado constante (Ef 4.12-16; Fp 3.12-16); como algo que ocorre de etapa em etapa, *step by step* (Rm 1.17; 6.1-22); como "graça sobre graça" (Jo 1.16); como um crescimento (2Pe 3.18) e um desenvolvimento (2Pe 1.3-10). E diz a Bíblia que só quem reconhece isso, buscando sempre "melhorar seu caminho" (Jr 7.3), amadurece e vence as tentações (2Pe 1.10).

Uma vida cristã vitoriosa começa com a conscientização de que ela é um desenvolvimento contínuo, um constante crescimento.

A matéria prima para fazer santos são pecadores. Todos somos pecadores, sendo que os que estão em Cristo são pecadores regenerados. Ao aceitarem Jesus, foram perdoados, justificados, redimidos e regenerados, isto é, foi implantada neles uma nova natureza, que é espiritual. Daí foi dado início em suas vidas a um processo de aperfeiçoamento conforme a imagem de Jesus,

pois este é o projeto de Deus para nós: fazer-nos semelhantes a Cristo (Rm 8.29,30). Nosso alvo é a perfeição em Deus (Mt 5.48; 1Pe 1.15,16). Então, aos poucos, somos burilados pelo Espírito Santo. Isso se chama santificação.

Cristãos, portanto, são, por definição, pecadores regenerados e aperfeiçoados todos os dias em Cristo pelo poder da Palavra de Deus (Jo 17.17) e a ação do Espírito Santo (1Pe 1.2). São pessoas imperfeitas, mas diferentes, porque foram justificadas e regeneradas, e estão sendo santificadas.

Quando a Bíblia fala de santificação, refere-se, em alguns casos, a algo que aconteceu no momento que aceitamos Cristo e, em outros casos, a algo que está acontecendo ainda, um processo que o cristão vivencia todos os dias. É o que chamamos de santificação posicional e santificação progressiva. Vemos um exemplo claro disso na igreja de Corinto. A Bíblia diz que havia pecados graves naquela comunidade cristã, tanto de ordem moral e doutrinária quanto litúrgica: incesto, indisciplina, prostituição, litígio entre irmãos, desordem no culto etc (1Co 5.1-13; 6.1-11; 11.17-22; 14.26-40). No entanto, o apóstolo Paulo abre sua Primeira Epístola aos Coríntios dizendo que a sua missiva era endereçada “à igreja de Deus que está em Corinto, aos santificados em Cristo Jesus, chamados santos” (1Co 1.2). Será um contrassenso?

Não. Paulo refere-se aqui ao fato de os crentes coríntios terem sido justificados em Cristo quando O receberam como Senhor e Salvador. Trata-se da santificação posicional, “forense”, do ato de ser separado para Cristo por ocasião do perdão dos pecados e do novo nascimento em Cristo (“santificados em Cristo”). Agora, se o crente quer crescer espiritualmente, se não quer estagnar, esfriar e – eventual e consequentemente – perder-se espiritualmente, deve procurar a progressão na santificação, na qual os coríntios estavam em falta.

Quem definitivamente despreza o progredir em santificação poderá, eventualmente, além de esfriar na fé, desviar-se de Deus ao ponto de perder a

sua salvação. Se *permanecermos* no pecado, perderemos nossa condição diante de Deus. “E qualquer que nEle tem esta esperança purifica-se a si mesmo, como também Ele é puro” (1Jo 3.3). “Sem santificação, ninguém verá o Senhor” (Hb 12.14). A recomendação bíblica é “ser fiel até a morte” (Ap 2.7,10).

O apóstolo João, em sua primeira epístola, afirma que “aquele é nascido de Deus não peca” (1Jo 3.4-9). No original grego, a ideia nessa passagem é de “não permanece na prática do pecado”. Isto é, na vida do servo de Deus, o pecado é uma possibilidade, não uma regra. Agora, na vida de quem não tem a Deus, o pecado é mais do que uma possibilidade, é a regra, pois quem não aceitou Jesus não teve gerada nele uma natureza espiritual, o novo ser em Cristo. Logo, o pecado é a norma na sua vida, contaminando todo o seu ser, até as coisas boas que faz.

Agora, se estamos em Cristo, se o Espírito Santo habita em nós, temos uma nova natureza gerada em nós por Ele, e por isso devemos progredir em santificação.

Aqui é importante lembrar que, assim como ocorreu na santificação posicional, a santificação progressiva não se realiza simplesmente com as nossas próprias forças. Tanto em uma como na outra, precisamos de Deus. Para a progressão da nossa santificação, precisamos nos fortalecer no Senhor e na força do seu poder (Ef 6.10). Nunca devemos pensar que devemos ter vidas santas para nos tornar santos; por sermos santos (santificados em Cristo), devemos viver uma vida santa (progredir em santificação), e é o Espírito Santo quem opera em nós a santificação.

Sobre a luta de cada cristão contra sua natureza pecaminosa

O termo “carne”, no sentido negativo, em passagens como as de Romanos 7, alude a um princípio mal enraizado em nossas interioridades e que se

manifesta através dos membros do nosso corpo; e tão somente porque se manifesta dessa forma, a Bíblia o chama, em metonímia, de “carne”.

Em outras palavras, o termo “carne”, quando aparece no texto bíblico com um sentido negativo, é uma referência à nossa velha natureza, à natureza pecaminosa que herdamos dos nossos primeiros pais – Adão e Eva. Todos já nascemos com o vírus do pecado dentro de nós. Não é preciso ensinar uma criança a pecar. Já nascemos com a tendência natural para o pecado. Não somos pecadores porque pecamos; pecamos porque somos pecadores. Faz parte da nossa natureza caída. Mas, há uma forma de não sermos vencidos por ela.

Quando aceitamos Jesus como Senhor e Salvador de nossas vidas, é gerada em nós uma nova natureza. É o que Paulo fala em 2 Coríntios 5.17: “Assim que, se alguém está em Cristo, nova criatura é: as coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo”. Essa nova criatura é a nova natureza em Cristo, uma natureza espiritual, gerada pelo poder do Espírito Santo nas nossas interioridades. Essa nova natureza foi impressa em nosso espírito e afeta nossos sentimentos, intelecto e vontade. Ela resulta da restauração espiritual pela qual passamos ao aceitar Cristo, pois antes estávamos mortos em delitos e pecados (Ef 2.5,6).

Agora, o fato de termos uma nova natureza não significa que passamos a ser perfeitos. Sim, todos os nossos pecados foram perdoados e passamos a ter essa natureza espiritual gerada em nós, mas não nos tornamos perfeitos. Tanto o servo de Deus quanto o não crente são imperfeitos. No que diz respeito à questão da imperfeição, a grande diferença entre quem aceitou Jesus e quem não O aceitou é que o primeiro está em um processo de santificação, de aperfeiçoamento conforme o caráter de Cristo, desde o dia da sua conversão (Rm 8.29), enquanto o segundo ainda está chafurdado em seus delitos e pecados. O crente em Cristo ainda é imperfeito, só que foi perdoado e regenerado, e está sendo aperfeiçoado, por isso não vive na prática do

pecado, o que quer dizer que o pecado não é mais a regra na sua vida, mas uma exceção; já o não crente continua afundado em – e dominado por – suas imperfeições.

Os que estão em Cristo estão em processo de aperfeiçoamento porque a sua velha natureza, a natureza pecaminosa, a "carne", ainda está neles. Ela não desaparece quando você aceita Jesus. Ela só vai desaparecer quando chegarmos ao Céu. Por isso, a Palavra de Deus diz que a "carne" precisa ser "crucificada": "E os que são de Cristo crucificam a carne com as suas paixões e concupiscências" (Gl 5.24).

Que fazer, então, para vencer a carne, subjugá-la, crucificá-la? A Bíblia afirma: "Andai em Espírito e não cumprireis a concupiscência da carne" (Gl 5.16). É como se suas interioridades fossem um ringue e dentro dele houvesse dois boxeadores. Se um deles se alimenta e treina, e o outro não faz isso, quem vencerá a batalha? Quem treinou e se alimentou. Assim é na luta entre carne e espírito. Alimente e exercite sua natureza espiritual todos os dias! Exercite-se espiritualmente com uma "dieta" diária de estudo devocional da Palavra de Deus, oração aos pés do Senhor e adoração a Ele.

Se você alimenta e exercita sua natureza espiritual, ela vencerá constantemente a carnal, a subjugará. Mas, se você não alimenta e exercita sua natureza espiritual, a natureza pecaminosa vencerá muitas batalhas diárias. Há cristãos que não entendem isso e tentam lidar com a tentação e o pecado com suas próprias forças. É derrota na certa! Só há uma forma de vencermos as pressões do Diabo, do pecado e do mundo: fortalecendo-nos "no Senhor e na força do Seu poder" (Ef 6.10).

Portanto, o primeiro grande erro na luta contra a carne é este: querer vencê-la com nossas próprias forças. Devemos reconhecer nossa falência sem Deus, a dependência completa que temos dEle e jogarmo-nos em seus braços em busca de forças. Senão, nos frustraremos espiritualmente. Há pessoas que até enlouquecem, ficam neuróticos e adoecem tentando vencer a carne com suas

próprias forças.

Quem reconhece que não é nenhum “supercrente”, mas, sim, falho, fraco e dependente de Deus, sabe lidar corretamente com o pecado e a tentação. Ele se apoia efetivamente em Deus e, assim, vence as batalhas.

O segundo grande erro é querer lutar contra a carne sem cortar a fonte de força desta. Se você quer vencê-la, evite tudo aquilo que possa despertar a sua carne, levando-o ao pecado. Se não, estará alimentando o boxeador errado no ringue de suas interioridades.

Identifique em sua vida tudo aquilo que naturalmente pode fomentar a sua velha natureza. Feita a identificação, afaste tudo isso de sua vida. Deixe, por exemplo, de ler e assistir coisas que alimentam sua carne – “Não porei coisa má diante dos meus olhos” (Sl 101.3). Afaste-se do que o leva ao pecado. Deixe de participar de conversas que ofendem a Deus e esfriam a fé. Nesse caso, fugir é vencer, em vez de sinal de covardia.

E se em meio à luta contra o pecado eventualmente houver um momento de fraqueza, um deslize (o que é uma possibilidade natural, já que estamos em processo de aperfeiçoamento), não desista. Peça perdão a Deus e arrependa-se. Veja onde caiu, afaste-se do que o levou ao pecado e busque renovação em Deus para prosseguir.

Uma visão distorcida de Deus e da vida cristãleva à insegurança em relação à Salvação

Um último ponto a ser frisado sobre o tema da segurança da Salvação é o fato de que uma visão distorcida de Deus e da vida cristã leva a uma equivocada insegurança em relação à Salvação. Tratei desse assunto no capítulo 6 de meu livro *Como vencer a frustração espiritual* (2006, CPAD). Reproduzirei a seguir um pouco do que disse ali acrescido de algumas considerações a mais.

Muito da insegurança que alguns cristãos têm da sua Salvação se deve a

uma caricatura de Deus que foi culturalmente impingida em suas mentes desde cedo, que geralmente apresenta Deus não como Pai, mas como uma espécie de “carrasco”. O termo é um pouco exagerado, mas a ideia a qual me refiro é a de Deus como um senhor extremamente exigente e pouco misericordioso. São pessoas que consideram apenas a severidade de Deus, e não sua bondade, quando a Bíblia diz que devemos considerar ambas (Rm 11.22).

Deus é amor (1Jo 4.8), mas também é fogo consumidor (Hb 12.29). Deus é justiça (Sl 11.7), mas também é graça (Tt 2.11). Nele, a misericórdia e a verdade se encontram, e a justiça e a paz se beijam (Sl 85.10). Uma das cenas da Bíblia que expressam essa verdade contundentemente é quando o apóstolo João, na visão que teve na Ilha de Patmos, ao chorar porque não via ninguém que fosse “digno de abrir o livro e desatar seus sete selos” (Ap 5.2), ouviu a resposta de um ser celestial, dizendo: “Não chores; eis aqui o Leão da Tribo de Judá, a raiz de Davi, que venceu, para abrir o livro e desatar os seus sete selos” (Ap 5.5). Então, ao virar-se para ver o “Leão da Tribo de Judá”, João olhou e viu assentado “no meio do trono” o “Cordeiro”! Ou seja, o Leão é o Cordeiro, o Cordeiro é o Leão.

Os que só veem a severidade de Deus relacionam-se com Ele medrosos. Eles não conseguem vivenciar a bondade divina em sua plenitude, pois sua relação com Deus é mais baseada no medo do que no amor. Por causa do medo, deixam de usufruir de algumas das maravilhosas bênçãos e de certos prazeres espirituais decorrentes de seguir a Cristo. Ora, isso não é cristianismo sadio. É legalismo.

Legalismo é, de forma geral e à luz da Bíblia, não apenas a ideia de justificação pelas obras ou de fixação imprópria de regras de conduta como necessidades para Salvação; ela também é a negligência ou ignorância em relação à graça de Deus.

Há duas características básicas de quem tem essa visão equivocada sobre

Deus. A primeira é obedecer a Deus na base do medo. Ora, devemos obedecer a Deus, mas não na base do medo. Obedecer a Deus não é apenas um dever, é também um prazer. A base do relacionamento do crente com Deus deve ser o amor: “E Jesus disse-lhe: Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu pensamento” (Mt 22.37). E escreve o apóstolo João que “no amor não existe medo; antes, o perfeito amor lança fora o medo. Ora, o medo produz tormento; logo, aquele que teme não é aperfeiçoado no amor” (1Jo 4.18). Em outras palavras, “o amor é o contraveneno para o temor. Onde há amor aperfeiçoado, o próprio terror da morte desvanece, o que é amplamente demonstrado pelos mártires”.[6] Sim, os mártires são um exemplo claro disso. Eles não foram fiéis até a morte por causa de uma mera obrigação de fidelidade. Eles foram fiéis por amor a Deus. A vida cristã para eles não era só dever. Era e é um mergulho no amor de Deus.

Em segundo lugar, não só não há prazer no serviço a Deus como também não há desenvolvimento espiritual. Sim, porque quem serve a Deus por medo não se sente livre para aprofundar-se no conhecimento de Deus para receber mais dEle. Limita-se apenas a obedecer regras e o faz sofridamente, com suas próprias forças, isto é, por autodisciplina religiosa.

Nós não fomos salvos para apenas e simplesmente obedecer a Deus. Acima disso, Ele nos salvou para que interagíssemos com Ele, crescêssemos nEle.

Se queremos nos prevenir de incorrermos em uma visão de Deus calcada apenas em sua severidade, e sem incorrer no outro extremo da chamada “graça barata”, quatro princípios devem ficar bem claros em nossa mente e serem encarnados no exercício da nossa espiritualidade.

Em primeiro lugar, devemos nos assegurar que a base do nosso relacionamento com Deus não é o medo, mas o amor. Guardar os mandamentos divinos é mais do que a prova do nosso amor, é também e principalmente o resultado. A Palavra de Deus diz que se amamos a Deus,

guardamos os Seus mandamentos; e quando guardamos os Seus mandamentos, permanecemos (pois já estamos nele desde que aceitamos Jesus) no Seu amor (Jo 15.10).

Se você quer ir para o Céu simplesmente porque tem medo do Inferno, sua teologia está aleijada. Devemos desejar o Céu não apenas por medo do Inferno e nem mesmo somente por causa do Céu, mas por causa de Deus. É que o Céu, que é maravilhoso, só o é porque Deus está lá. Se Deus abandonasse o Céu e resolvesse transformar o lugar chamado Inferno em sua nova morada, este se transformaria em Céu e aquele, em Inferno.

O crente deve aspirar o Céu. Um crente que não aspira o Céu não é saudável espiritualmente. Porém, quando dizemos que queremos ir ao Céu, quando ressaltamos os prazeres de estar no Céu descritos na Bíblia, na verdade estamos afirmando que queremos estar em um relacionamento ainda mais profundo e intenso com Deus, pois o Céu, com todos os seus prazeres eternos, só existe em Deus e por causa dEle. Ele é o Alvo. Logo, é nossa motivação. Somos motivados a segui-lO pela própria contemplação do Ser dEle como expresso na sua Palavra e como manifestado no dia-a-dia de nossa comunhão com Ele.

Quem não tem Deus como motivo de sua vida não O ama de verdade. O amor é que define prioridades e finalidades. Logo, se amamos a Deus, Ele é nossa prioridade e finalidade, a razão do nosso viver.

Em segundo lugar, conscientize-se de que o que você faz para Deus não é o mais importante, mas, sim, o que Deus fez por você, enviando seu Filho Jesus para morrer na cruz do Calvário em seu lugar. Quando entendemos isso, passamos a obedecer a Deus não simplesmente para agradá-lO, mas como agradecimento pelo que fez por nós, por amor.

Você não tem que obedecer para ganhar a graça de Deus. Você O obedece porque já recebeu a graça divina na sua vida. Você O ama porque Ele te amou primeiro.

Em terceiro lugar, lembre-se que a obediência é fruto da Salvação e não a Salvação fruto da obediência. As boas obras não fazem o bom homem, o bom homem (aquele que tem a nova natureza espiritual gerada em seu interior pelo Espírito Santo) é que faz as boas obras. Não fomos salvos pelas nossas obras, mas para praticar boas obras (Ef 2.8-10).

Por fim, em quarto lugar, devemos nos conscientizar da grande segurança que temos em Cristo.

Há muitos cristãos que pensam que sua ligação com Cristo pode ser desfeita facilmente, que a graça de Deus é tão frágil que basta um pecado para ela se dissipar totalmente. Há crentes sinceros que acham que, quando pecam, o Espírito Santo os abandona imediatamente; e ao pedirem perdão a Deus, depois de muito clamar, o Espírito Santo retorna a eles. Isso não tem base bíblica alguma. Isso é pelagianismo prático.

O Espírito Santo de Deus só nos abandona se permanecermos no pecado. Ao pecarmos, Ele se entristece, mas ainda está em nós, pronto para nos restaurar, pois é o nosso selo (Ef 4.30). A evidência prática disso é que Ele toca a nossa consciência para que sejamos convencidos do pecado, da justiça e do juízo, e nos arrependamos.

Lembra-se de Davi, que foi ungido por Deus? Mesmo estando na realidade do Antigo Testamento (quando a atuação do Espírito Santo não era tão profunda como no período pós-derramamento do Espírito), depois de pecar, ele orou a Deus, dizendo: “Não retires de mim o Teu Espírito Santo” (Sl 51.11). “Não retires” – ou seja, o Espírito Santo não o havia abandonado. Porém, se Davi não se arrependesse e tivesse permanecido no erro, endurecendo o seu coração ao ponto de cair em apostasia total, o Espírito Santo o deixaria. Saul, porque insistiu no pecado até chegar a um ponto extremado de apostasia, foi abandonado pelo Espírito Santo (1Sm 16.14).

A presença do Espírito Santo em nós mesmo depois de errarmos é a evidência da graça de Deus em nossa vida, insistindo conosco, garantindo a

nossa permanência em Cristo. Agora, essa presença deve ser valorizada e mantida através do arrependimento, senão ela poderá, no caso extremo da apostasia, ser perdida.

A disponibilidade constante do perdão de Deus é uma evidência da garantia da nossa salvação. Mas, essa disponibilidade, frise-se, é só para os que andam diante do Criador em sinceridade de coração.

As Sagradas Escrituras afirmam: “Filhinhos, não pequeis; e se, todavia, alguém pecar, temos Advogado junto ao Pai, Jesus Cristo, o justo” (1Jo 2.1). Parafraseando o texto bíblico: “Tenha ojeriza do pecado. Não peque! Porém, se em meio à sua trajetória sincera de vida cristã, em um momento de fraqueza, você pecar, não se desespere! Pior do que pecar é pecar e não se arrepender do pecado cometido. Você tem um Advogado. O sangue de Jesus Cristo nos purifica de todo o pecado!”.

Repitamos: “O sangue de Jesus Cristo nos purifica de todo o pecado” (1Jo 1.7). Isso quer dizer que posso pecar à vontade que depois Deus me perdoa? Não. Esse mesmo texto bíblico diz que a promessa de disponibilidade constante de perdão é direcionada apenas para aquele crente que “anda na luz”, ou seja, é para os que são sinceros em sua fé e não para quem brinca de ser cristão. Diz o texto: “Se dissermos que mantemos comunhão com Ele, e andarmos em trevas [isto é, agirmos com hipocrisia, insinceridade, falsidade], mentimos e não praticamos a verdade. *Se, porém, andarmos na luz* [sinceridade de fé], como Ele está na luz [como ele é verdadeiro], mantemos comunhão uns com os outros, e o sangue de Jesus, seu Filho, nos purifica de todo pecado” (1Jo 1.6,7).

O texto bíblico é claro: o sangue de Jesus só purifica aqueles que “andam na luz”, e “andar na luz” nessa passagem significa sinceridade. Interpretar essa expressão diferentemente aqui faz desse texto o que ele não é: uma pregação de salvação pelas obras. Se o texto diz que só são perdoados os que “andam na luz”, e penso que “andar na luz” aqui se refere a boas obras ou a uma vida

sem eventuais tropeços, logo concluo que Deus ou só perdoa quem pratica boas obras ou só perdoa quem não tropeça, duas coisas que não têm mínima lógica à luz do ensino bíblico e, no segundo caso, também à luz da própria razão natural. O apóstolo não está falando aqui de Salvação pelas obras ou muito menos da ilogicidade maior ainda de perdoar quem não precisa de perdão porque não tropeça. Ele está falando de perdão para pessoas que são sinceras na sua busca a Deus.

Sobre essa passagem, corrobora John Montgomery Boice:

> João diz que aquele que caminhar na luz vai encontrar o sangue do Senhor Jesus Cristo disponível para uma purificação contínua. Em um primeiro momento, isso parece uma contradição. Por que alguém que já caminhava na luz necessita de purificação? Ele já não foi limpo? Por outro lado, se ele está sendo purificado do pecado, isso não implica no fato de que ele estava caminhando na luz anteriormente? A contradição é apenas superficial, pois João está só dizendo que alguém que caminha em comunhão com Deus vai encontrar perdão para qualquer pecado que entre em sua vida. De fato, esse perdão já foi providenciado pelo sacrifício de Cristo. Isso não é dito para incentivar o pecado, como alguns podem pensar (‘Façamos males, para que venham bens?’, Rm 3.8), mas para estimular a santidade.[7]

Ainda sobre essa passagem bíblica, lembre-se do contexto histórico e do propósito dessa epístola do apóstolo João. Quando João escreveu sua primeira carta, ele estava enfrentando o ensino de falsos mestres que defendiam um cristianismo nominal. Havia uma vertente do gnosticismo que afirmava ser possível pecar e permanecer em Deus. Por isso, nessa passagem, como afirma Donald Stamps, “andar na luz significa crer na verdade de Deus, conforme revelada na Sua Palavra, e esforçar-se sincera e continuamente por sua graça para cumpri-la por palavras e obras”.[8]

Em outras palavras, o perdão de Deus está sempre disponível para aqueles que são sinceros em sua fé, que reconhecem seu pecado, que demonstram arrependimento verdadeiro. A segurança da Salvação é para quem leva a

sério a Salvação. Se você é um desses, a graça de Deus está sobre a sua vida. Não precisa temer. Não tenha medo de Deus. Ele não é um carrasco com uma espada pronta para ser enterrada em sua carne a cada erro cometido. Não! Nossos pecados, todos eles, O ofendem, mas a manifestação da Sua ira é apenas para os que não se arrependem, veneram a impiedade e O desprezam. Ela não é para os que reconhecem suas imperfeições e buscam servi-lO. Aquele que confessa seu pecado e rechaça-o sempre "alcançará misericórdia" (Pv 28.13). O Espírito Santo não abandona um crente que peca. Ao contrário: Ele insiste com ele, levando-o ao arrependimento e à restauração. O Espírito Santo somente abandona o crente quando este não se arrepende do seu erro, mas, ao contrário, endurece o seu coração aos apelos do Espírito, se afundando ainda mais no seu pecado.

Só um parênteses necessário: não devemos confundir as consequências naturais dos nossos erros com o juízo de Deus. Deus pode ter nos perdoado, e aí sua ira e seu juízo não repousam sobre nós, mas isso não significa dizer que estamos absolutamente imunes às consequências de nossos erros. Por exemplo: uma pessoa cai em fornicação. Em seguida, ela se arrepende profunda e sinceramente do que fez. Pede perdão a Deus. Deus a perdoa. Essa pessoa se submete à disciplina eclesiástica sem questionar e volta a viver de forma íntegra diante de Deus e dos homens. Nunca mais retorna à prática do pecado. Contudo, digamos que, posteriormente, ela fica sabendo que, devido àquela relação sexual que teve, contraiu o vírus HIV. Está com Aids. Podemos dizer que o juízo de Deus repousa sobre sua vida porque ela está com Aids? Não, porque ela está em Cristo, e "nenhuma condenação há para os que estão em Cristo Jesus, que não andam segundo a carne, mas segundo o Espírito" (Rm 8.1). Não há juízo divino sobre ela. Essa pessoa está apenas sofrendo as consequências naturais daquele erro. Quando fornicou, sabia que estava correndo risco. Aliás, e as outras pessoas que fornicaram, mas não contraíram o vírus da Aids? Se fosse juízo de Deus, onde estaria esse

juízo no caso dessas outras pessoas?

O juízo divino é uma consequência dos nossos erros? É, mas nem toda consequência dos nossos erros é juízo divino. Inclusive, Jesus pode até curar essa pessoa. Ele tem poder para fazê-lo. Vai depender da sua fé e, principalmente, da soberania divina. Às vezes, Ele cura; às vezes, não. A razão? Seus divinos propósitos, que hoje podem não ser claros para nós, mas são perfeitos, podemos ter certeza pela Sua Palavra (Rm 12.2). Além do mais, se Jesus não curar, essa pessoa não pode reclamar de Deus, pois o que está sofrendo é tão somente a consequência de seu erro.

Enfim, se você ama a Deus e procura sinceramente viver uma vida de santidade, há perdão para você e graça para vencer as tentações, o Diabo e o mundo. A preciosa graça divina repousa sobre a sua vida. Basta somente que você faça uso dela, isto é, fortaleça-se no Senhor e na força do Seu poder (Ef 6.10). Isso significa não confiar em suas próprias forças para vencer o pecado, mas lançar-se aos pés de Deus para receber dEle a força necessária, apoiar-se absolutamente nEle.

Você é mais do que vencedor em Cristo (Rm 8.37). Então, viva como mais do que vencedor: use as armas espirituais que Deus te dá, e a vitória na vida cristã está garantida.

"Mas graças a Deus que nos dá a vitória por nosso Senhor Jesus Cristo. Portanto, meus amados irmãos, sede firmes e constantes, sempre abundantes na obra do Senhor, sabendo que o vosso trabalho não é vão no Senhor", 1Co 15.57,58.

Notas

(1) HORTON, Stanley M. (editor), *Teologia Sistemática – Uma Perspectiva Pentecostal*, CPAD, p. 729.

(2) HORTON, Ibid., p. 378.

(3) Esse documento oficial das Assembleias de Deus norte-americanas pode ser lido no seguinte link: goo.gl/ldXfKf

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Shedd, Russell P. (editor), *Bíblia Vida Nova*, 1976, Vida Nova, p. 287 (Novo Testamento).

(7) BOICE, J. M., *As Epístolas de João*, 2006, CPAD, pp. 36 e 37.

(8) STAMPS, Donald, *Bíblia de Estudo Pentecostal*, 1995, CPAD, p. 1.955.

8

Tendências decorrentes de uma má compreensão da mecânica da Salvação

Como enfatizei no prolegômenos deste livro, a compreensão equivocada de uma doutrina bíblica não essencial – ou de um aspecto não essencial de uma doutrina bíblica – não afeta a salvação do indivíduo. Porém, isso não significa dizer que tal doutrina ou aspecto doutrinal não seja importante para a vida do crente. Todas as doutrinas bíblicas, com todos os seus aspectos apresentados nas Escrituras, são importantes; se não, não estariam na Bíblia. Por isso, mesmo que a má compreensão de doutrinas bíblicas secundárias ou de aspectos doutrinais secundários apresentados na Palavra de Deus não afete a salvação, com certeza trará alguns prejuízos ou tendências negativas à vida do cristão. Daí a importância de termos uma compreensão correta das doutrinas bíblicas em sua inteireza.

Muitos são os exemplos práticos nesse sentido. A posição cessacionista é um deles – isto é, a não-crença na contemporaneidade de todos os dons espirituais.

Um cristão tem sua salvação afetada por ser cessacionista? Claro que não. Porém, o cristão cessacionista, por não crer na contemporaneidade de todos os dons, por sustentar tal posição equivocada, perderá a oportunidade de ser abençoado e usado por Deus de determinadas maneiras enriquecedoras para ele e para o Corpo de Cristo. Não usufruir desses dons o tornará um cristão

inferior? Obviamente que não. Maturidade de vida espiritual não tem relação direta com dons, mas com o fruto do Espírito na vida do crente. Entretanto, a aquisição desses dons pela graça de Deus seria um fator que, com certeza, enriqueceria e dinamizaria aspectos da vida devocional e de serviço desse crente e da igreja. Por sua vez, o mau uso desses dons – outra forma de má compreensão dessa doutrina – resultará em grave prejuízo para o crente em particular e para a igreja.

Outrossim, uma visão monergista da mecânica da Salvação – uma visão onde a Salvação é reduzida a um determinismo universal causal divino –, embora não afete necessariamente a essência da vida cristã (naqueles casos em que seus proponentes procuram, mesmo que contraditoriamente, manter algum conceito de responsabilidade humana dentro dessa visão), tende, porém e obviamente, a produzir algumas tendências equivocadas na vida de um cristão, as quais poderiam ser melhor evitadas se esse cristão tivesse uma visão mais correta sobre a mecânica da Salvação à luz da Bíblia.

Se não, vejamos.

Antinomianismo e legalismo

Em primeiro lugar, em virtude de sua visão da mecânica da Salvação, os cristãos monergistas, historicamente, sempre foram mais suscetíveis aos extremos opostos do antinomianismo e do legalismo/moralismo do que os arminianos.

Não, não estou dizendo que os irmãos monergistas são ou antinomianistas ou legalistas/moralistas, nem que não haja casos de arminianos que manifestaram antinomianismo ou legalismo/moralismo, mas asseverando que é fato que os irmãos monergistas são historicamente *mais tendentes* a esses extremos do que os arminianos (Em época do que chamo de “dislexia premeditada”, mesmo sendo redundante, é preciso escrever parágrafos assim).[1]

Aliás, alguns teólogos e historiadores calvinistas reconhecem que tradições de origem monergista, como o calvinismo e o luteranismo, têm sofrido bastante com os extremos do legalismo e do antinomianismo, respectivamente, mais do que outros ramos do protestantismo. Escreve, por exemplo, o competente historiador presbiteriano Alderi Souza de Matos:

> Historicamente, tanto os luteranos como os reformados têm tido dificuldade de manter o correto equilíbrio entre lei e evangelho, o que tem levado ao antinomianismo, de um lado, e ao legalismo e moralismo, do outro. O antinomianismo acentua de tal modo o fato de o cristão estar livre da condenação da lei a ponto de subestimar a necessidade da confissão diária dos pecados e da busca sincera da santificação. Os católicos romanos, com efeito, acusaram a Reforma de antinomianismo ao afirmarem que a doutrina da justificação pela fé conduziria à frouxidão moral. Já na década de 1530, Lutero expressou a sua preocupação pelo fato de um dos seus seguidores, João Agrícola (c. 1494-1566), ter se tornado antinomianista. Lutero o criticou por não acentuar adequadamente a responsabilidade moral dos cristãos.[2]

A verdade é que, como bem lembra Matos, o Lutero jovem – que era radicalmente monergista – "estava pronto a dizer, especialmente no início da década de 1520, que o crente de fato não precisava da lei",[3] daí o gérmen antinomianista no início do luteranismo. O próprio João Agrícola (Johann Schneider/Schnitter) afirmava – desde quando a controvérsia começou em 1527 entre ele e Melanchton – que sua crença antinomianista era baseada no ensino que ouvira nos primórdios da Reforma de seu amigo e mentor Lutero.

Em sua obra *A Escravidão da Vontade*, de 1525, Lutero vai declarar seu ódio a Jerônimo, Pai da Igreja, por ter ensinado que a Lei em Paulo só significava a lei cerimonial, não a lei moral. Sobre isso, ele irá dizer: "Mesmo se nunca tivesse havido qualquer outro erro na igreja, este sozinho foi pestilento e poderoso o suficiente para fazer estragos no evangelho, e a menos que um tipo especial de graça tenha intervido, Jerônimo mereceu o inferno ao invés do céu por isso".[4] Lutero ainda dirá, em outros escritos dos

primeiros anos da Reforma, que “o único propósito do mandamento é mostrar ao homem a sua impotência para fazer o bem e ensiná-lo a desesperar-se”, e “é mais importante proteger-se das boas obras do que do pecado”.[5]

O Lutero do início da Reforma costumava, inclusive, exaltar a justificação em detrimento da regeneração, em vez de adotar uma visão mais harmônica dessas doutrinas. Isso pode ser visto nas divergências teológicas entre ele e o também reformador Andreas Karlstadt (1486-1541). Entre as muitas dicordâncias entre os dois, estava o fato de que Lutero enfatizava a justificação em detrimento da regeneração, enquanto Karlstadt fazia o oposto, focando, acima de tudo, a regeneração.[6] A ênfase de Lutero estava no cristão como sendo *simul justus et peccator* (“simultaneamente pecador e justo”), que é uma colocação biblicamente acertada, mas que, dependendo da forma como é entendida, pode conduzir igualmente ao antinomianismo. Além disso, o Lutero jovem “não deu muita atenção às boas obras e à santificação (justiça interna e moral)” e “por isso foi acusado de antinomianismo”.[7]

Em célebre carta a Melanchton datada de 1 de agosto de 1521, Lutero dirá a seu colega:

> Se você é um pregador da misericórdia, não pregue uma misericórdia imaginária, mas uma misericórdia verdadeira. Se a misericórdia é verdadeira, você deve, portanto, arcar com o pecado real e não com um pecado imaginário. Deus não salva aqueles que são apenas pecadores imaginários. Seja um pecador, e deixe seus pecados serem fortes [ou ‘peque fortemente’], mas confie em Cristo e se alegre nEle mais fortemente, pois Ele é o vencedor do pecado, da morte e do mundo. Iremos cometer pecados enquanto nós estivermos aqui, pois esta vida não é um lugar onde a justiça reside. Nós, no entanto, como diz Pedro (2Pe 3.13), estamos ansiosos por um novo céu e uma nova terra onde a justiça reinará. É suficiente que pela glória de Deus tenhamos conhecido o Cordeiro que tira o pecado do mundo. Nenhum pecado pode nos separar dEle, mesmo se estivéssemos matando ou cometendo adultério milhares de vezes por dia. Você acha que tal Cordeiro exaltado pagou apenas um pequeno preço com um magro sacrifício pelos nossos pecados?[8]

Mais à frente, porém, o Lutero velho trabalhará melhor sua afirmação *simul justus et peccator*, evitando quaisquer distorções e mal entendidos. É verdade que, já em 1522, um ano após essa carta a Melanchthon, o Lutero jovem parece começar a ensaiar uma posição mais equilibrada, ao declarar no prefácio de sua edição do Novo Testamento daquele ano: "Onde estiver a fé, ele [o crente] não poderá conter-se; ele se prova a si mesmo, se irrompe em boas obras, confessa e ensina o evangelho diante do povo e ousa arriscar a sua vida por esse evangelho. Tudo quanto ele vivencia e faz orienta-se em benefício de seu próximo, visando a ajudá-lo, não somente para que chegue a uma tal graça, mas também em corpo, bens e honra. Vendo que Cristo fez tal coisa para ele, consequentemente segue o exemplo de Cristo. [...] Pois onde não irrompem obras e amor, ali a fé não estará sendo verdadeira, o evangelho não se terá arraigado e Cristo ainda não foi suficientemente reconhecido".[9] Entretanto, apesar de tal afirmação, o Lutero jovem nunca dirá que fazer boas obras se trate de um dever cuja negação possa, de alguma forma, comprometer a fé, diferentemente do que ensinava Melanchthon no artigo sexto da Confissão de Augsburgo de 1530, que trata da "Nova obediência". Escreve Melanchthon ali que "essa fé *deve* produzir bons frutos e boas obras" e que é "*necessário* fazer boas obras cumprindo tudo o que Deus ordenou, e isso pela vontade de Deus, e não com a intenção de, confiando em tais obras, merecermos a graça de Deus". Há até quem sustente que mesmo o Lutero velho nunca teria voltado atrás, pelo menos claramente.[10] Porém, é difícil não reconhecer uma posição mais equilibrada no Lutero maduro em relação ao Lutero jovem nessa questão, como fica nítido em sua obra *Debate Acerca da Justificação* (1536), onde ele afirma que "um homem que é justificado ainda não é um homem justo, mas está no próprio processo de mover-se em direção à justiça";[11] e também em seu estudo sobre o Sermão da Montanha de 1532, onde assevera que "devemos confirmar a nossa posse da fé e do perdão dos

pecados mostrando as nossas obras".[12]

Em suma, a nomoclastia ou antinomianismo, que significa "oposição à lei", foi uma tendência marcante do monergismo luterano inicial exatamente porque Martinho Lutero, no início da Reforma, sob o impacto contundente, para a sua própria vida, da redescoberta da doutrina bíblica da justificação pela fé, ao sair de uma crença em salvação pelas obras para a crença bíblica na justificação somente pela fé, enfatizou a doutrina da justificação com uma intensidade de viés claramente monergista que, na prática, punha em detrimento a doutrina da santificação; e também enfatizou as diferenças entre a lei e o evangelho ao ponto de, mesmo não oficialmente, mas praticamente, remover a necessidade da lei na vida do crente. Neste último caso, foi somente depois de ser alertado por seu companheiro Felipe Melanchton quanto à pregação radical de Agrícola, que abolia 100% da lei inspirado no ensino do próprio Lutero, que o líder da Reforma Protestante passou a pregar, pela primeira vez de forma clara, contra esse tipo de interpretação equivocada de seus ensinos, a qual ele daria pioneiramente o nome de antinomianismo.

É importante esclarecer aqui que, no caso específico de Agrícola, não estávamos diante de um libertino, mas apenas de uma visão de oposição à lei que, denunciada por Melanchton, despertou Lutero para a necessidade de harmonizar melhor sua doutrina, evitando, inclusive, também se dar ocasião para a libertinagem. A. R. Kretzmann explica bem a posição antinomianista do discípulo desgarrado de Lutero:

> Agrícola, discípulo e ex-companheiro de Lutero, queria defender a liberdade cristã contra o nomismo eliminando a pregação da lei inteiramente do púlpito. Ele não identificava liberdade cristã com liberdade para o pecado, como fizeram os libertinos; nem via outro Deus por trás da lei, como fez [o gnóstico] Marcião. Antes, via no Decálogo uma dor de cabeça e procurou libertar-se dela cortando a cabeça. Disse Agrícola que a lei foi uma tentativa imperfeita e malsucedida de Deus no sentido de orientar os israelitas através de exigências e ameaças. Parecia-lhe, consequentemente, que a lei não pertencia propriamente à Igreja, mas apenas ao tribunal, esfera de

governação secular imperfeita como a lei.[13]

Após o pequeno reparo que fez em sua teologia depois da controvérsia antinomianista, o pensamento de Lutero em relação à lei passou a ser, em síntese, o seguinte:[14]

1) Há um pouco de evangelho na lei assim como há um pouco de lei no evangelho, de maneira que não se pode identificar o Antigo Testamento só com a lei e o Novo Testamento só com o evangelho.

2) A diferença entre lei e evangelho diz respeito às duas funções diferentes que a Palavra de Deus exerce sobre os corações: a lei de Deus é a vontade de Deus para o homem, enquanto o evangelho é a mensagem de boas novas de salvação ao homem; ou seja, o "não" de Deus ao homem é a lei, enquanto o "sim" de Deus ao homem é o evangelho.

3) A lei é boa, porque ela expressa a vontade de Deus para nossa vida, o qual é sempre boa, mas como o homem, após a Queda, ficou impossibilitado de cumprir toda a lei, aquilo que em si era bom se tornou "palavra de julgamento e ira". E isso se aplica não só às normas do Antigo Testamento, mas também às palavras de Cristo no Novo Testamento, na medida em que, ao não recebermos o evangelho, "as palavras de Cristo permanecem como uma exigência ainda mais rigorosa à [nossa] torturada consciência", de maneira que o próprio Diabo pode usar as palavras de Cristo contra nós, para atormentar nossa mente, levando-nos ao desespero.

4) Por outro lado, a lei também nos conduz a Cristo, pois somente depois de ouvirmos o "não" de Deus da lei, estamos prontos para ouvir o "sim" de Deus do evangelho.

5) As duas funções da lei são refrear a impiedade, inclusive ajudando a ordenar a vida em sociedade (lei civil), e revelar ao ser humano a gravidade do pecado (lei teológica).

6) Mesmo depois de recebermos o evangelho, mesmo após a justiça de

Cristo ser imputada a nós, a lei *não deve* ser posta de lado *inteiramente*. Ou seja, segundo o Lutero pós-controvérsia antinomianista, a justificação não implicaria apenas Deus nos declarar justos pelos méritos de Cristo, mas também nos fazer viver de acordo com a nossa nova condição em Cristo. Logo, a lei (especialmente o Decálogo e as ordenanças neotestamentárias) ainda tem alguma importância para o cristão – tanto o seu aspecto civil quanto o seu aspecto teológico, pois, mesmo justificados, ainda somos pecadores.

Apesar desses pequenos ajustes de Lutero ao final, os quais equilibravam e aperfeiçoavam sua exposição original sobre a lei e o evangelho, o reformador alemão, na prática, ainda continuou "não sublinhando" que "a santificação era um elemento importante na vida cristã" por temer que "uma ênfase excessiva nessa doutrina levaria de volta à justificação pelas obras".[15] Por isso, como frisa o historiador Justo González, "em gerações posteriores, o perigo dos luteranos mais extremados [ainda] tem sido com o antinomianismo".[16]

Aliás, por essa razão, muitos dos primeiros protestantes preferiam seguir a conceituação mais simples e prática sobre a lei e o evangelho apresentada pelo reformador suíço Ulrich Zwinglius (1484-1531). O pensamento de Zwinglius acerca da lei era, em resumo, o que se segue:[17]

1) Há três aspectos da lei: (I) a lei eterna de Deus, expressa nas ordenanças morais e, justamente por isso, chamada de lei moral; (II) as leis civis e (III) as leis cerimoniais.

2) As leis civis e cerimoniais foram abolidas com Cristo, já a lei moral permanece.

3) O evangelho e a lei moral são a mesma coisa, com a única diferença que aquele sintetizou esta através do mandamento do amor: amar a Deus acima de todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos.

4) Portanto, é o evangelho que desperta o ser humano para a gravidade do

seu pecado e a necessidade de salvação, pois o evangelho não abole a lei moral, mas é *ela mesma* a lei moral – acrescida apenas pela mensagem de remissão dos pecados em Cristo.

Sobre a posição de Zwinglius, que trazia embutida uma crítica à posição de Lutero, comenta Matos:

> Zwinglius não passou pela experiência de sentir-se condenado pela lei, que foi tão decisiva para Lutero. Portanto, ele não pode aceitar a afirmação de Lutero de que a lei é terrível e que a sua função é pronunciar sobre nós a palavra de juízo de Deus. É clara a referência a Lutero quando Zwinglius afirma: 'Em nossa época, algumas pessoas de grande importância, como elas imaginam, têm falado sem a necessária circunspecção acerca da lei dizendo que a mesma serve somente para aterrorizar, condenar e entregar ao tormento. Na realidade, a lei não faz nada disso, mas, ao contrário, apresenta a vontade e a natureza da Divindade' (Sermão de 20 de agosto de 1530 – Lat. Zwingli 2:166).[18]

Lembrando que Zwinglius fora, desde o começo da Reforma, um monergista moderado, que não obstante defender um determinismo universal causal divino, defendia ao mesmo tempo a Expiação Ilimitada (ele o faz, por exemplo, em suas obras *Comentário sobre a Verdadeira e a Falsa Religião*, de 1525, e *Breve Instrução Cristã*, de 1530, além de vários artigos datados de 1523), esposava a possibilidade de salvação até mesmo de pagãos que nunca ouviram o evangelho e ensinava uma versão da depravação total do ser humano que remonta aos Pais da Igreja pré-Agostinho e que antecipa em mais de 100 anos uma corrente arminiana sobre esse assunto (ver, na seção de *Teologia* deste livro, o primeiro capítulo sobre Pecado Original).

Por sua vez, o pensamento de Calvino sobre a lei era, em suma, como se segue:[19]

1) A lei é o Antigo Testamento e o evangelho, as Boas Novas do Novo Testamento. Entretanto, o conteúdo dos dois testamentos é o mesmo: Jesus.

2) A lei se divide em lei moral, lei cerimonial e lei civil.

3) Em Cristo, a lei cerimonial foi totalmente abolida, posto que se cumpriu plenamente em Cristo. Todas as normas da lei cerimonial apenas apontavam para Ele e seu sacrifício perfeito.

4) A lei moral e a lei civil permanecem (Hoje em dia, porém, alguns dos seguidores de Calvino sustentam que só a lei moral permanece. Entretanto, citando 1 Timóteo 1.9,10, Calvino sustentava a permanência do *Usus Civilis* da lei, razão pela qual chegou, inclusive, a aplicar alguns ordenamentos vétero-testamentários à vida civil em Genebra).

5) A lei moral tem três propósitos: (1) revelar a gravidade do nosso pecado (*Usus Theologicus*), (2) refrear os ímpios e ordenar a vida social (*Usus Civilis* – aqui Calvino encaixava algumas normas da lei civil), e (3) revelar a vontade de Deus aos homens.

6) A vontade de Deus é, em suma, a santificação, e esta é o sinal da eleição, a confirmação da predestinação divina à Salvação.

Especialmente por causa do ensino enfático de Calvino sobre o chamado "terceiro propósito da lei" e sobre a santificação como sinal da eleição, os calvinistas sempre foram orientados a (1) procurarem na Bíblia fundamento para absolutamente todas as suas ações, inclusive no Antigo Testamento (por isso a aplicação de algumas normas da lei civil mosaica), uma vez que o Novo Testamento era visto como uma continuidade daquele; e (2) a aplicarem essas normas percebidas da Bíblia rigorosamente na sua vida como uma forma de confirmação de sua eleição. Matos resume o raciocínio de Calvino sobre esse ponto:

> Portanto, [para Calvino] existe uma continuidade fundamental entre o Antigo Testamento e o Novo (*Institutas,* 2.10; 3.17). Essencialmente, essa continuidade tem a ver com o fato de que a vontade de Deus revelada no Antigo Testamento permanece eternamente a mesma, com o fato adicional de que o âmago do Antigo Testamento foi a promessa de Cristo, do qual o Novo Testamento fala como um fato consumado. Não obstante, existem algumas diferenças significativas entre os dois testamentos. Essas diferenças são cinco (*Institutas,* 2.11):

(a) O Novo Testamento fala claramente da vida futura, ao passo que o Antigo somente a promete por meio de sinais terrenos.
(b) O Antigo Testamento apresenta apenas a sombra daquilo que está substancialmente presente no Novo, a saber, Cristo.
(c) O Antigo Testamento foi temporário, enquanto que o Novo é eterno.
(d) A essência do Antigo Testamento é lei e, portanto, servidão, ao passo que a essência do Novo é o evangelho da liberdade. Cumpre observar, todavia, que tudo o que é prometido no Antigo Testamento não é lei, mas evangelho.
(e) O Antigo Testamento foi dirigido a um único povo, enquanto que a mensagem do Novo é universal.
Porém, apesar dessas diferenças, a ênfase básica da reflexão de Calvino sobre lei e evangelho é de continuidade, e a diferença entre ambos é uma diferença entre promessa e cumprimento. Nisso, Calvino diferiu substancialmente de Lutero. E foi isso em parte que permitiu ao calvinismo articular programas éticos mais detalhados do que o fizeram os luteranos.[20]

Como "Calvino diferia de Lutero em sua ênfase sobre a santificação", enfocando enfaticamente que "a santificação é parte integrante da vida de fé", logo, como frisa González, "em gerações posteriores, o perigo [...] dos calvinistas tem sido o legalismo". Em outras palavras, como descreveu D. Jeffrey Bingham, se para o Lutero velho "os cristãos devem ser dedicados aos atos e às atitudes de retidão na prática do amor ao seu próximo, mas as obras nunca poderiam ser a base ou a certeza de segurança da salvação de alguém, apenas a fé seria essa base", para Calvino "as obras eram, mais firmemente, uma parte da base de garantia de salvação".[21]

Enfim, Lutero, Zwinglius e Calvino tinham visões sobre a relação entre lei e evangelho, no geral, coerentes biblicamente, divergindo somente em questões de ênfase. Entretanto, essas ênfases exageradas em um ou outro ponto dessa relação, especialmente nos casos do Lutero jovem e Calvino, acabaram comprometendo, *na prática*, o equilíbrio da visão bíblica deles, provocando problemas que se manifestariam fortemente ainda em seus dias e também entre alguns de seus futuros seguidores.

Antinomianismo calvinista

Como vimos, as ênfases distintas de Lutero e Calvino quanto à relação entre lei e evangelho representam dois desvios sutis muito próprios de visões monergistas quanto à Salvação: enquanto a ênfase de Lutero na justificação pela fé em detrimento da santificação resultou em uma sucessão de casos de antinomianismo entre os luteranos, a ênfase de Calvino no "terceiro propósito da lei" e na santificação como sinal da eleição levou a problemas seguidos de legalismo e moralismo dentro do calvinismo.

Entretanto, isso não significa dizer que não há também casos de antinomianismo no monergismo calvinista. Só para citar um exemplo famoso, há o caso da célebre "Controvérsia Antinomianista" de 1636 a 1638, na colônia puritana de Massachusetts, nos Estados Unidos, e que envolveu os pastores puritanos John Cotton e John Wheelwright, o puritano e governador de Massachusetts Henry Vane, e a puritana Anne Hutchinson (irmã adotiva do reverendo Wheelwright) e seus seguidores, chamados de "pregadores da graça livre". O resultado foi Vane perdendo as eleições para seu opositor John Whithrop e sendo banido da América, o banimento de Wheelwright e a excomunhão e banimento de Anne Hutchinson e seus seguidores. John Cotton, porém, se retratou e pôde permanecer na colônia.

Ainda no século 17, vemos casos como o do puritano inglês Richard Sibbes, que, "como o jovem Lutero, que recusava tratar a lei moral do Antigo Testamento como um guia para a espiritualidade, foi acusado de antinomianismo", ainda que "sua conduta moral fosse totalmente de acordo com os nomistas [puritanos legalistas]".[22]

Aliás, o filósofo evangélico Dallas Albert Willard (1935-2013), especialista nas áreas de ciência e religião, ressalta, em sua premiada obra *A Renovação do Coração*, que casos como o de Sibbes, e alguns até mais radicais, eram bastante comuns entre os puritanos ingleses. Segundo Willard, "durante a República na Inglaterra (1649-1660), o antinomianismo esteve presente entre

calvinistas ortodoxos. Estes advogavam que uma pessoa eleita, predestinada à salvação, não precisava manter a lei moral, nem mesmo se arrepender. Portanto, ninguém deveria ser incentivado ao arrependimento. Outros diziam 'que as boas obras atrapalhavam a salvação, e que um filho de Deus não pode pecar; que a lei moral está completamente abolida como regra para a vida; que nenhum cristão crê ou faz o bem, mas que apenas Cristo crê e faz o bem'".[23]

Em pleno século 20, o célebre pregador congregacional calvinista David Martyn Lloyd-Jones, um confesso amante dos puritanos, costumava dizer que mensagens biblicamente corretas sobre justificação pela fé eram aquelas que levavam as pessoas a acusarem os pregadores de antinomianistas. Ele dizia: "Se sua pregação da salvação não tem sido mal interpretada dessa maneira, então você tem que examinar melhor seus sermões de novo".[24] E Lloyd-Jones citava como bons exemplos a serem seguidos o antinomianismo do Lutero jovem e algumas pregações do evangelista calvinista George Whitefield,[25] também um fã confesso dos antigos puritanos. Só para se ter uma ideia do apreço de Whitefield pelos puritanos, além de citá-los constantemente em suas mensagens, Wesley conta que viu várias vezes Whitefield pregar sermões que eram reproduções fieis de textos do célebre pastor puritano Matthew Henry (1662-1714).[26]

Lloyd-Jones contava com satisfação que Whitefield foi acusado de antinomianismo em seus dias por causa de alguns de seus sermões e que nós deveríamos buscar o mesmo. Ora, para começar, como o próprio Lloyd-Jones admitiria, Whitefield passou um bom tempo sem entender direito a doutrina da justificação pela fé, tendo sido, confessadamente, esclarecido pelo assunto pelos irmãos John e Charles Wesley.[27] Além disso, o correto não é pregar sobre justificação pela fé – que Lutero dizia que era aquela doutrina "sobre o qual a igreja permanece ou cai" – de tal maneira que essa doutrina seja confundida com a heresia do antinomianismo. O certo é pregá-la de tal

maneira que ela seja compreendida como ela realmente é. Nunca é um bom sinal para saber se alguém está ensinando bem uma doutrina as pessoas que ouvem seu ensino confundirem-no com uma heresia. Isso é extremamente perigoso!

Sobre esse mesmo assunto, mas relacionado a alguns setores do movimento neocalvinista norte-americano do início do século 21, já alertava o teólogo metodista Jason B. Hood há poucos anos:

> O antinomianismo é rebeldia, é crer e ensinar uma versão de cristianismo livre de obrigação, porém, em certas partes do mundo evangélico, ser acusado de antinomianismo é cada vez mais considerado um sintoma de um ministério saudável. Essa crença tem um longo pedigree; [por exemplo,] uma autoridade não pequena como Martyn Lloyd-Jones acreditava que 'não há melhor teste' de fidelidade evangélica que a acusação de antinomianismo.
>
> Pode-se ouvir variações sobre esse tema em uma variedade de lugares, particularmente entre os pregadores mais jovens que se autoidentificam como reformados. Em seu livro *Suprised by Grace*, Tullian Tchividjian toma emprestado de Lloyd-Jones essa exortação aos pregadores de usar a acusação de antinomianismo como uma ferramenta de autoavaliação para a fidelidade ministerial. Eu já ouvi isso sendo usado como teste decisivo para as comissões de busca pastoral e como uma regra de ouro para os jovens pastores convencidos de que a tarefa ministerial não inclui a instrução do povo de Deus em lei ou justiça. Enquanto a formulação exata varia, o denominador comum é que as acusações de antinomianismo são um importante barômetro, útil para determinar se a atmosfera do próprio ministério está adequadamente pressurizada pela graça.
>
> Uma acusação de heresia teológica não pode ser considerada um teste infalível de fidelidade. Respostas humanas subjetivas raramente são uma vara de medição correta para fidelidade. Eu também vi a acusação de heresia cobrada em outros momentos; por exemplo, quando se estuda a humanidade de Jesus com os leigos que tinham sido treinados a ver Jesus mais ou menos exclusivamente em termos divinos. No entanto, eu não fico confortável em dizer que um bom teste para a minha cristologia é que eu seja acusado de arianismo ou docetismo.[28]

Assim, entre os chamados reformados (calvinistas), tem havido ora o perigo

de antinomianismo, ora o de legalismo, mas especialmente o de legalismo no sentido de moralismo. Reconhece Matos:

> O perigo maior enfrentado pela Reforma foi o do moralismo e legalismo. Os moralistas ou neonomistas acentuam de tal modo a responsabilidade cristã que a obediência torna-se mais que o fruto ou evidência da fé; antes, ela passa a ser vista como um elemento constitutivo da fé justificadora. O legalismo inevitavelmente ataca a certeza e a alegria cristãs e tende a criar uma piedade egocêntrica, excessivamente introspectiva.[29]

Essa ênfase exagerada de Calvino no "terceiro uso da lei" e na santificação como sinal da eleição foi aplicada à risca no seu ministério em Genebra, como lembra Matos:

> Era Calvino um legalista? Nos seus escritos, em geral não. [...] Por outro lado, as [suas] *Ordenanças Eclesiásticas* (1541) criaram um consistório para regular a conduta da comunidade cristã e abriram as portas para o legalismo. Os oficiais de Genebra não hesitaram em forçar as pessoas a irem à igreja. Eles também investigavam e regulavam muitos detalhes da vida diária. Calvino tinha um desejo profundo de que a Igreja abrangesse toda a comunidade. Pelo menos no que diz respeito a Genebra, ele nunca abandonou o ideal medieval do *corpus christianum*, mas buscou fazer da comunidade de Genebra o verdadeiro corpo de Cristo. Porém, essa preocupação em obter a comunidade ideal pode ter levado o reformador a apelar para métodos legalísticos".[30]

O que foi implantado por sugestão direta de Calvino em Genebra – tanto as sugestões boas como as terríveis – era um reflexo da sua visão teológica. Vimos isso com mais detalhes ao falarmos sobre a Genebra de Calvino no capítulo 7 da seção *História* deste livro.

Diferenças sutis de ênfase entre arminianos e calvinistas quanto às boas obras na vida do cristão, e suas implicações

Como se vê, embora muitos irmãos calvinistas, lamentavelmente, costumem

taxar os seus irmãos arminianos, de forma geral, de “legalistas” (alguns chegam mesmo a dizer absurdamente que “o legalista é um arminiano”), os fatos os desmentem. Há mais casos na história do protestantismo de legalismo entre os calvinistas do que entre os arminianos. Historicamente, é muito menos comum tanto arminianos antinomianistas como arminianos moralistas.

Aliás, sintomaticamente, muitos irmãos calvinistas costumam rotular os arminianos de forma geral de “liberais” teologicamente e “libertinos” em comportamento, enquanto você vai ouvir e ler muitos outros deles acusando os arminianos, também de forma geral, de serem “legalistas”. Mas, como isso é possível, se os arminianos são tidos pelos mesmos como sendo, no geral, “liberais” e “libertinos”? Como “legalistas” podem ser “liberais” e “libertinos”? Por que essa confusão?

Quando um calvinista acusa um arminiano de legalista, o faz no sentido de dizer que, como o arminiano reconhece algum papel da responsabilidade humana no processo da Salvação, então estaria supostamente crendo em Salvação pelas obras e seria, portanto, um “legalista”. Entretanto, há dois problemas claros nessa conclusão.

Em primeiro lugar, crer que, pela ação da graça de Deus, há algum papel da responsabilidade humana no processo da Salvação não é legalismo. O arminiano não crê em salvação pelas obras. Ele crê que a salvação é totalmente uma obra de Deus, pois até mesmo as condições para que o homem tenha a possibilidade de responder livremente ao chamado divino são dadas pelo próprio Deus graciosamente. Para o arminiano, as obras são sempre e apenas uma *consequência* da salvação. Logo, essa acusação de “legalismo arminiano” tem mais a ver com retórica calvinista antiarminiana do que com os fatos em si.

Em segundo lugar, ao falarmos aqui de legalismo como uma tendência calvinista, não estamos falando especificamente de crença na salvação pelas

obras. Os puritanos dos séculos 16 e 17 eram majoritariamente legalistas, mas não criam em salvação pelas obras. Calvino era legalista, mas não cria em salvação pelas obras.

Legalismo inclui também uma crença explícita ou implícita em salvação pelas obras? Claro que sim. Ele tem também essa acepção. Entretanto, legalismo significa, de forma geral e *principalmente* – ou seja, em sua acepção teológica primordial –, uma redução dos preceitos gerais e abrangentes da Bíblia a um sistema de códigos morais rígidos. É uma interpretação excessivamente escrupulosa de preceitos morais ou regras de piedade cristãos. É um excesso de zelo em relação à interpretação e à observância de alguns preceitos da Palavra de Deus como lei. Enfim, é moralismo. Vemos isso na Genebra de Calvino, que era legalista mesmo sendo este alguém que corretamente condenava a salvação pelas obras; e também no puritanismo, que também condenava a salvação pelas obras.

É principalmente nesse sentido moralista de legalismo que afirmamos que os calvinistas são geralmente mais tendentes ao legalismo do que os arminianos.

O fato de historicamente os calvinistas tenderem a ser mais legalistas do que seus irmãos arminianos, apesar de ambos – arminianos e calvinistas – serem contra a ideia de salvação pelas obras, tem a ver com a visão da mecânica da Salvação adotada pelos calvinistas, que faz com que deem um foco diferente às obras. Como assim?

Repito: tanto o arminiano como o calvinista afirmam, à luz das Escrituras, que as boas obras não salvam ninguém, que somos salvos apenas pela graça, mediante a fé. A diferença entre eles neste ponto está apenas no tipo de ênfase que dão ao lugar das boas obras na vida do já salvo em Cristo. No arminianismo, as boas obras são enfatizadas como sendo apenas consequência natural da Salvação, uma obrigação natural dos salvos em Cristo; no calvinismo, porém, devido à crença de que Deus já determinou

quem será salvo e quem não será, as boas obras são enfatizadas muito mais como um sinal da Salvação do que meramente como consequência. É uma diferença sutil, mas que acaba muitas vezes refletindo significativamente no modo de ser de arminianos e calvinistas.

O arminiano também refere-se às boas obras como um sinal da Salvação, mas ele sempre o faz no entendimento de que as boas obras são sinal da salvação porque são consequência lógica e obrigação natural do salvo. Já no calvinismo, devido exatamente à crença em um determinismo divino na salvação das pessoas, a santidade é mais do que uma mera consequência e obrigação do salvo em Cristo: é um sinal mesmo de sua predestinação. Elas são consequência porque são um sinal externo do que já foi pré-determinado.

Sintetizando: para o arminiano, as boas obras são um sinal porque são uma consequência lógica; para o calvinista, elas são uma consequência lógica porque são um sinal.

Essa é a razão de os arminianos não serem historicamente tão tendentes ao moralismo como os calvinistas. Ambos valorizam as boas obras, mas os arminianos as vêem mais como uma obrigação do já salvo, enquanto os calvinistas as vêem *principalmente* como uma forma de confirmar, para si mesmos, a sua eleição, da qual a maioria afirma não poder ter certeza. Por isso o comportamento ganha uma importância muito grande para o cristão monergista. Ele não crê em salvação pelas obras, mas, por outro lado, como saber se ele é eleito ou não? Ora, se "pelo fruto conhecereis a árvore", é preciso se empenhar em demonstrar "frutos" em todas as áreas da vida como forma de confirmar a eleição.

Como afirmam Walls e Dongell, "o desejo de afastar o medo da falsa esperança [de salvação] e tornar certa a eleição tem sido um fator significativamente motivador em boa parte da piedade calvinista tradicional"; logo, "não surpreende que tal piedade possa facilmente se tornar legalista e rígida".[31]

O alerta enfático em relação a crentes com falsa esperança de salvação aparece no calvinismo ainda em seu nascedouro. Calvino, como já abordamos no final do capítulo 2 da seção *História*, falava de pessoas que recebem uma iluminação parcial e temporária do Espírito, sendo depois abandonados e castigados com maior cegueira do que tinham antes, e exatamente por não estarem entre os eleitos. No século seguinte, o artigo 18.1 da Confissão de Westminster falará de pessoas que, "em vão, se iludem com falsas esperanças e presunções carnais de estarem sob o favor de Deus ou possuírem a salvação"; e afirmará que os que são eleitos "procuram andar em toda boa consciência diante dEle", declaração que, como apontam Jerry Walls e Joseph Dongell, carrega enorme "subjetividade". Sim, porque aqueles cristãos que passam por momentos em que se encontram em dificuldade para obedecer a Deus podem, à luz desse artigo, ser assaltados por dúvidas quanto à sua salvação, uma vez que sua obediência não é "sempre perfeita e alegre", razão pela qual sua consciência poderá às vezes ficar "nublada".[32]

Ainda no século 17, encontramos os puritanos ingleses desenvolvendo uma teologia muito peculiar sobre o testemunho do Espírito afirmando que o crente que "espera, ama, serve e regozija-se porque crê que Deus teve misericórdia dele" pode ainda não ter a "segurança firme e bem fundamentada" da sua salvação. Diziam eles que "um novo convertido, em casos excepcionais, pode desfrutar de um forte e contínuo senso de segurança; usualmente, porém, tal segurança não é conferida enquanto a fé ainda não for testada e amadurecida, enquanto não for aperfeiçoada e fortalecida mediante o conflito com as dúvidas e com as flutuações dos sentimentos". Segundo os puritanos, "uma plena segurança é uma bênção rara, mesmo entre crentes adultos na fé; é um grande e precioso privilégio, que não é dado indiscriminadamente". Afirmavam eles que "o senso de segurança é uma misericórdia boa demais para os corações da maioria dos

homens. Deus só a confere para seus melhores e mais queridos amigos. [...] É uma coroa que poucos usam".[33]

Ensinavam os puritanos que "a fé deve lutar primeiro, realizando uma conquista", e então, só depois dessa grande luta, virá "a segurança", que "é a coroa, o triunfo da fé". Para eles, um cristão eleito poderia morrer sem ter essa experiência, porque só poucos eleitos alcançavam esse senso de segurança plena da sua salvação, que só poderia ser alcançado, repito, depois de muita luta na fé. Segundo eles, a segurança era "algo distinto da fé, embora fundida a esta". Assevera o teólogo calvinista J. I. Packer que "esse era o conceito geral da segurança da salvação por parte dos puritanos". E para que não haja dúvida quanto ao que o puritano está se referindo ao falar de "segurança da salvação", ela era definida por eles, nas palavras do próprio Packer, como "a convicção, outorgada por Deus, de que um crente está firmado na graça, uma convicção selada pelo Espírito em sua mente e coração". Ou, nas palavras de um puritano do século 17, é "um sentimento e um discernimento experimental de que a pessoa está no estado de graça".[34]

Zane C. Hodges lamenta "o resultado dessa teologia desastrosa" dos puritanos, de que "a genuidade da fé de um homem só pode ser determinada pela vida que se seguirá", de maneira que "a certeza da salvação torna-se impossível no momento da conversão". R. T. Kendall frisa que "quase todos os teólogos puritanos passaram por uma grande dúvida e desespero em seus leitos de morte quando perceberam que suas vidas não deram uma prova perfeita de que eles eram eleitos".[35] Mesmo assim, ainda hoje, podemos encontrar muitos calvinistas que pensam como os antigos puritanos no que diz respeito à certeza da salvação. John Piper, por exemplo, na Conferência Nacional Ligonier, de R. C. Sproul, realizada em junho de 2000 na Flórida (EUA), afirmou que "nenhum cristão pode ter certeza que ele é um verdadeiro crente", e que "nossa salvação final é feita contingente sobre a obediência subsequente que vem da fé". O próprio Sproul afirma o mesmo.

Ele mesmo conta que já teve recentemente momentos de “autoconsciência aguda”, se perguntando “E se você não for um dos remidos?”, ocasião em que ficou com o seu “corpo inundado com um frio que passou da cabeça para o fundo da espinha”. Disse ele: “Eu estava apavorado”. Ao final, Sproul se consolou chegando à conclusão de que “estar desconfortável com Jesus era melhor do que qualquer outra opção”.[36] Em vez de conforto e segurança em Cristo, insegurança e desconforto em Cristo. Ao contrário dos antigos irmãos puritanos e de muitos calvinistas ainda hoje, não cremos que a convicção da salvação, a certeza de que estou firmado na graça, é um privilégio apenas de alguns crentes genuínos mais antigos que se esforçam um pouco mais na fé, mas, sim, um privilégio de todos os verdadeiros crentes em Cristo. Todo crente verdadeiro pode e deve tê-la. O testemunho do Espírito é para todos que se deixam guiar pelo Espírito, indiscriminadamente; ou seja, é para todo filho de Deus, pois ser guiado pelo Espírito é ser filho de Deus (Rm 8.14-16). Uma coisa é reconhecer que o crente pode ter momentos de fraqueza ou períodos em que é assaltado de dúvidas; outra bastante diferente é dizer que é mais do que natural um crente viver sua vida cristã inteira de forma sincera e verdadeira sem ter certeza de sua salvação. Qualquer pessoa salva em Cristo pode e deve ter, em qualquer momento de sua trajetória de vida cristã, convicção de sua salvação pelo Espírito Santo que nele habita.

Se sou guiado pelo Espírito, terei essa certeza, que me é outorgada pelo próprio Espírito, testemunhando ao meu coração de que estou na graça. Além do mais, a Bíblia manda examinarmos a nós mesmos para permanecermos firmes na fé (2Co 13.5), o que significa que podemos averiguar por nós mesmos se estamos em Cristo, além de termos o próprio testemunho do Espírito em nossos corações. O apóstolo João, em sua primeira epístola, escrita para que os crentes tivessem certeza de vida eterna (1Jo 5.13), afirma que tal certeza é concreta quando:

1) Há constante arrependimento invés de sentimento de perfeição (1Jo 1.8-

10);

2) Há uma busca sincera por cumprir os mandamentos de Deus (1Jo 2.3-6);

3) Não apenas cremos em Jesus como o Cristo, mas O amamos e temos cuidado e prazer em cumprir seus mandamentos (1Jo 5.1-3);

4) Amamos os nossos irmãos em Cristo (1Jo 2.9-10);

5) Temos o testemunho do Espírito em nosso coração (1Jo 5.9-10), o conhecimento experimental de que somos filhos de Deus. Diz Paulo que este testemunho é caracterizado por nos levar a clamar “Abba, Pai!”. Ou seja, quem é de Deus tem seu coração sempre clamando por Deus e o reconhece como seu Pai e Senhor, relacionando-se com Ele no dia-a-dia.

Em suma, aquela pessoa que pode dizer de si mesma para si mesma, na sinceridade de seu coração, que crê verdadeiramente que Jesus é o Filho de Deus e o Salvador do mundo; que ama a Deus e busca – apesar de suas imperfeições, as quais reconhece – fazer a vontade divina; que tem prazer em Deus e na sua Palavra, e está sempre se arrependendo dos erros cometidos; que sente que Deus está operando em sua vida e aprova esse trabalho; que sente o amor de Deus derramado sobre sua vida, além de liberdade e confiança de se aproximar dEle chamando-o de Pai, com a convicção de que Ele está ouvindo e está de braços abertos para recebê-lo, perdoá-lo, restaurá-lo, ajudá-lo e consolá-lo, pode afirmar que é filho de Deus.

Enfim, é possível ter fé salvadora sem ter, eventualmente, naquele momento, o testemunho forte e claro do Espírito; é possível também se ter esse testemunho do Espírito, não senti-lo durante um tempo e depois senti-lo novamente; e é possível não sentir esse testemunho em momento de adversidades, tentações e dúvidas, mas estar ainda salvo. O que não se pode dizer é que esse testemunho é um privilégio só para alguns crentes. Não! Ele é um privilégio para todos os crentes salvos em Cristo (Rm 8.14-16).

Quando eu sustento que posso passar uma vida inteira sem ter a certeza de minha salvação, mesmo sendo salvo; que posso passar a minha vida toda aqui

na terra sem ter o conhecimento experimental de que sou filho de Deus, de que estou na graça, mesmo estando nela; e que, nesses casos, a única forma de assegurar-me que estou entre os eleitos é assegurar-me que estou vivendo uma vida cristã 100% piedosa, as chances de eu cair em legalismo, em uma vida cristã religiosamente rígida, é simplesmente enorme.

Por essa razão, é muito mais comum encontrarmos na história do protestantismo casos de calvinistas esposando um sistema de códigos morais rígidos ou adotando um exacerbado tradicionalismo. Isso se deve justamente à necessidade que muitos deles geralmente sentem de afirmação da sua predestinação ou da afirmação da pureza dos eleitos. Mesmo que equivocada para a teologia calvinista ortodoxa, tal atitude acaba sendo muitas vezes inevitável até mesmo entre os próprios calvinistas ortodoxos. Volto a repetir: ela foi uma marca da Genebra de Calvino, dos puritanos dos séculos 16 e 17, dos puritanos nos Estados Unidos nos séculos 17 e 18, e ainda hoje o é, não de todos os calvinistas, mas, sim, dos calvinistas que se julgam mais puristas, que, em pleno século 21, procuram voltar às raízes puritanas dos séculos 16 a 18, como é o caso de alguns adeptos do movimento neocalvinista hodierno.

Em sua obra *A Narrative of Surprising Conversions* (“Uma Narrativa de Conversões Supreendentes”), o célebre pastor e teólogo calvinista Jonathan Edwards (1703-1758) conta a história de uma moça convertida a Cristo que era extremamente devotada e sensível às coisas de Deus. Em sua devoção extremada, ela chegava ao ponto de, todas as noites, antes de dormir, recitar o catecismo. Conta Edwards que, certa noite, a jovem esqueceu de recitar e dormiu. Ao acordar no meio da noite lembrando que havia esquecido, começou a chorar e não conseguiu mais dormir, até que sua mãe, ao tomar conhecimento do que estava acontecendo com a filha, recitou com ela o catecismo para que a menina pudesse dormir em paz. De acordo com Edwards, isso ocorria porque a jovem “se preocupava com a condição de sua alma”, temendo “não estar pronta para morrer”. Edwards conta ainda em sua

obra que “a maioria dos convertidos” durante o seu ministério tinha “uma terrível apreensão pela pavorosa natureza da falsa esperança”, havendo “na maioria deles uma grande cautela”.[37]

Como afirmam Walls e Dongell, “há ampla evidência de que, tanto no calvinismo como no arminianismo, a piedade legítima e a diligência espiritual podem ser transformadas num legalismo sufocante e desmoralizante. Mas o calvinismo carece da clara autorização para declarar a palavra de encorajamento mais libertadora disponível para pessoas em crise de fé, e que estão duvidosas quanto à atitude de Deus para com elas – a garantia irrestrita de que Deus as ama e é por elas! Seu amor é tal que Ele nunca soberanamente escolheria ignorar quaisquer de seus filhos caídos e deixá-los sem esperança de escapar da eterna miséria de seus pecados. Ninguém precisa temer que a graça que eles receberam apenas *parece* ser algo real. Se alguns se perdem, não é porque a graça que Deus ofereceu não era suficiente para salvá-los. É porque eles contínua e persistentemente rejeitaram o amor daquele cuja misericórdia permanece para sempre, misericórdia esta que eles de fato poderiam escolher receber”.[38]

Perceba que, ao usar há pouco a expressão “muito mais comum” para me referir à incidência de casos de legalismo na história do calvinismo, estou afirmando que há também igrejas ou crentes arminianos legalistas nessa acepção do termo a qual me refiro. Historicamente, não são tão comuns como no calvinismo, mas há. Eu mesmo pertenço a uma denominação arminiana que, excepcional e diferentemente de suas congêneres em outros países, sofreu no Brasil, especialmente dos anos 20 aos anos 80 do século passado – e mais em algumas regiões do país do que em outras – com uma tendência ao legalismo, no sentido de moralismo. Essa tendência não era fruto da influência de todos os missionários escandinavos e norte-americanos (todos eles arminianos) que participaram da fundação e/ou consolidação das Assembleias de Deus brasileiras, mas de alguns especificamente. Na verdade,

de todos os 67 missionários escandinavos pentecostais que vieram ao país, apenas quatro acabaram descambando (impulsionados por um sincero – porém, às vezes, excessivo – zelo no que diz respeito à santificação) para o legalismo e influenciando boa parte da denominação em nosso país.

Quanto a casos de um evangelho de salvação e bênçãos pelas obras, estes também não se constituem uma tendência dentro do arminianismo, pelas razões já apresentadas algumas páginas atrás – lembrando ainda que a maioria das acusações calvinistas contra arminianos nesse sentido é só retórica. Tal tendência pode ser vista, sem dúvida, entre igrejas neopentecostais, as quais são costumeiramente semipelagianas ou – em casos mais radicais – de *práxis* pelagiana, tendo seus desvios normalmente combatidos pelas igrejas arminianas tradicionais e pelas pentecostais clássicas, que são histórica e esmagadoramente arminianas.

Legalismo e intolerância

Que o legalismo na história calvinista é extremamente marcante é um fato inegável. Basta lembrar, por exemplo, que os primeiros sabatistas da história do protestantismo surgiram exatamente dentro do puritanismo – corrente esmagadoramente calvinista – devido ao apreço desse movimento pela Lei do Antigo Testamento, como trata com riqueza de informações o historiador e teólogo britânico adventista Bryan W. Ball, em suas obras *The English Connection: The Puritan Roots of Seventh-Day Adventist Belief* (J. Clarke, Cambridge, 1981) e *The Seventh-day Men: Sabbatarians and Sabbatarianism in England and Wales, 1600-1800* (Claredon Press, Oxford, 1994).

Ressalta Ball em sua obra supracitada que, durante os séculos 16 e 17, chegou a haver mais de 60 congregações puritanas sabatistas na Inglaterra e País de Gales. Uma dessas congregações chegou a sobreviver até o início do século 19. Ademais, os sabatistas puritanos influenciariam diretamente no surgimento de outros grupos sabatistas, desta feita nem sempre calvinistas,

como é o caso dos Batistas do Sétimo Dia, precursores dos adventistas.

O legalismo, na sua manifestação moralista, também era extremamente comum entre os puritanos. Leland Ryken, professor de Literatura Inglesa no Wheaton College, em Illinois (EUA), em sua honesta obra *Santos no Mundo*, onde, como o próprio nome demonstra, dedica-se principalmente a louvar – por razões corretas – os puritanos dos séculos 16 e 17, reconhece, no entanto, os sérios problemas desse grupo com o legalismo:

> A atitude puritana em relação ao lazer sempre me deixou desconfortável. [...] Para começar, a defesa da recreação era uma teoria utilitária da recreação. Em vez de valorizar a recreação em si mesma, ou como celebração, ou como um engrandecimento do espírito humano do indivíduo, os puritanos tendiam a ver a recreação [apenas] como algo que tornava possível o trabalho. [...] Esta ética utilitária da recreação foi um resultado da ênfase exagerada no trabalho. [...] Além de fazerem da recreação um suplemento da sua ética, os puritanos cercaram suas afirmações sobre a recreação de um legalismo altamente desenvolvido que drasticamente abafou seu endosso teórico da recreação. Richard Baxter [...] enumerou dezoito regras para determinar se uma dada recreação era 'lícita'! William Perkins endossou as recreações e prontamente estabeleceu 'regras' a que deveriam atender. Os puritanos [...] foram incapazes de evoluir para uma teoria genuína de lazer e passatempo. [...] Baxter igualou 'passatempo' com 'perda de tempo' e rejeitou a própria palavra como 'infame'.[39]

Mas, não só isso. Prossegue Ryken:

> Os puritanos eram rígidos no estilo de vida, e também gostavam que os assuntos fossem bem definidos. Estas virtudes, quando levadas a um extremo, produzem um estilo de vida legalista que se torna sufocante com tantas regras. No pior dos casos, os puritanos praticavam esse vício com entusiasmo.
>
> Podemos ver isso na sua observância do domingo. [...] Na Nova Inglaterra, dois jovens namorados foram julgados por 'sentarem-se juntos no Dia do Senhor sob uma macieira no pomar de Goodman Chapman'. Mais alguém foi publicamente reprovado 'por escrever uma nota sobre negócios comuns no Dia do Senhor, *pelo menos um pouco cedo na noite*' (itálico meu). Elizabeth Eddy, de Plymouth, foi multada 'por torcer e

> estender roupas', e um soldado inglês por 'umedecer um pedaço de chapéu velho para pôr em seu sapato' para proteger o pé.
>
> É claro que tal legalismo produziu uma falsa culpa e uma perda da discriminação sobre o que constituía um pecado sério. Na idade de dezesseis anos, Nathaniel Mather escreveu em seu diário: 'Quando muito jovem, eu me afastei de Deus... Dos múltiplos pecados dos quais eu fui culpado, nenhum se fixou tanto em mim quanto aquele em que... eu estava entalhando na madeira no Dia do Senhor e, com medo de ser visto, o fiz atrás da porta. Um grande opróbrio para Deus! Um espécime daquele ateísmo que eu trouxe ao mundo comigo'.[40]

Ryken ressalta que até mesmo os pontos positivos do puritanismo eram, não poucas vezes, eclipsados pelo seu legalismo:

> Tenho tido ocasião de louvar os puritanos pelas coisas que eles afirmavam: trabalho, sexo, o mundo físico, educação e muito mais. Mas os teóricos puritanos dessas matérias tinham um meio de cercarem suas afirmações com regras restritivas que uma pessoa mal poderia praticar essas atividades sem sentirem um certo senso de culpa.
>
> Já observei o legalismo com que eles cercavam as atividades recreativas. Algo semelhante emerge das afirmações puritanas do sexo conjugal. Havendo argumentado que o sexo é uma parte necessária do casamento, os puritanos prosseguiram então a falar longamente sobre a possibilidade de que o sexo conjugal poderia ser cobiça ilegítima no final das contas. Toda uma literatura desenvolveu-se abordando os perigos de se cometer adultério com o próprio cônjuge [...], 'sexo imoderado, intemperante, excessivo'.[41]

É bela, absolutamente correta e bíblica a posição puritana de pautar a vida pela Palavra de Deus; de apreço pela pregação, pelo culto doméstico e pela vida de correção; e de valorização da família, do trabalho e da educação. Por esses posicionamentos deles, eu particularmente os louvo e admiro. E falo como alguém que, desde a adolescência, lia com apreço obras dos e sobre os puritanos. Entretanto, é fato que a visão calvinista desse grupo sobre a lei e a eleição acabou, infelizmente, levando-os a um extremo terrível de legalismo e de sectarismo. Sobre o sectarismo puritano, escreve Ryken:

> O tipo de espírito partidário que estou para explorar foi um marco da polêmica e controvertida escrita puritana muito mais do que da escrita [deles] que não envolvia o combate direto com oponentes. O resultado mais infeliz do partidarismo puritano foi que muitos deles tiveram uma reação exagerada ao rejeitarem coisas que eram religiosamente indiferentes.
>
> Porque órgãos de igreja eram associados ao ritual e à doutrina católicos, os puritanos os arrancaram das igrejas, às vezes despedaçando-os no processo, mas também [...] [contraditoriamente] colocando-os em suas próprias casas. [...] Tem sido fácil demais para depreciadores desabonarem os puritanos apontando o [fato de] terem fechado os teatros, sua hostilidade à leitura ficcional e recreativa (especialmente de romances), sua rejeição das celebrações de Natal e sua objeção ao uso de alianças de casamento. [...] Os puritanos tinham desenvolvido uma perspectiva de tudo-ou-nada. [...] Sua forma mais comum era ter a visão de que se algo falhasse em atender à doutrina puritana, deveria estar *completamente* errado.
>
> [...] Para os puritanos, raramente houve qualquer reconhecimento de um meio termo entre a total aceitação e a total rejeição. [...] O estilo puritano nesses assuntos foi caracterizado por uma desagradável rabujice, que é uma de suas qualidades menos atraentes. [...] Os puritanos fizeram pouca tentativa de tratar outros pontos de vista religiosos com respeito. [...] Este espírito impertinente infectou as relações puritanas entre eles mesmos também. Os puritanos achavam quase impossível concordar em programas de ação e nunca representaram uma frente unida.[42]

Ryken cita alguns exemplos emblemáticos, entre centenas que poderia mencionar:

> O povo ouvia o sermão com as Bíblias abertas. Depois, ‘eles tinham debates também entre si sobre o significado dos vários textos da Escritura’. Tudo parece ideal até que lemos que ‘essas discussões frequentemente tendiam, como foi dito, a produzir rixas e brigas’. Uma [outra] manifestação do espírito partidário entre os puritanos foi a convicção, especialmente proeminente na América, de que os puritanos eram a nação eleita de Deus – a resposta para os problemas do mundo.[43]

Quando lembramos que esse conceito monergista de “povo eleito” foi usado

largamente para justificar teologicamente algumas matanças de índios na colonização da América, a escravidão negreira e o regime do *apartheid* na África do Sul até o final do século 20, vemos que esse sectarismo não faz parte de um passado tão distante assim. Ao não crer em uma graça universal, mas apenas particular, muitos irmãos monergistas acabaram criando verdadeiros "guetos" – vide o caso sul africano.

Não é por acaso que os arminianos saíram na vanguarda na luta contra a escravatura tanto na Inglaterra como nos Estados Unidos, enquanto a maioria esmagadora dos calvinistas desse período defendia a permanência do sistema escravocrata, se opondo apenas aos maus tratos contra os escravos, como é o caso do célebre teólogo Charles Hodge (1797-1878), que escreveria dois textos – um deles de 46 páginas, em 1860, intitulado *The Biblical Argument on Slavery* ("O Argumento Bíblico sobre a Escravidão") – para se opor à abolição da escravatura dando-lhe uma justificativa teológica.

Bem antes disso, no século 18, vemos, infelizmente, o grande pregador calvinista George Whitefield não apenas defendendo a escravatura como ele mesmo comprando escravos para trabalhar no seu orfanato, listando-os juntamente com o gado no inventário dos seus bens e louvando a Deus pelo aumento de sua mão-de-obra escrava. Em 1749, Whitefield chegou até a defender a legalização e o incremento da prática da escravidão na América para a maior prosperidade das colônias do Novo Mundo. Enquanto isso, o seu amigo arminiano John Wesley não só não teve escravos como considerava a escravidão "a maior de todas as vilanias". Wesley foi um dos pais do movimento abolicionista britânico, que inspirou todos os outros movimentos abolicionistas no mundo.

E o que dizer da intolerância e da insensibilidade em relação aos sentimentos religiosos de outros grupos? Sobre isso, afirma Ryken, referindo-se novamente aos puritanos:

> Hoje se considera uma marca de pessoas sensatas respeitar e tolerar pontos de vistas distintos dos seus [como faziam, por exemplo, Armínio, Episcópio e Wesley, contemporâneos de muitos puritanos]. Os puritanos em geral falharam em alcançar esse ideal. [...] Esta falha em lidar com o fenômeno do pluralismo na sociedade foi especialmente aguda na Nova Inglaterra, onde os puritanos foram a força dominante e onde desenvolveram estratégias coercitivas para negar a liberdade de consciência aos dissidentes.
>
> Para pessoas que tinham sofrido tanta perseguição quanto os puritanos, é difícil crer que poderiam ter sido tão opressivos quando chegaram ao poder eles mesmos. Como outros nos seus dias, os puritanos não concebiam a possibilidade de uma sociedade pluralista na qual todo mundo tinha o privilégio de crer e viver como sua própria consciência orientasse. Na Nova Inglaterra puritana, pessoas com pontos de vista não ortodoxos eram simplesmente banidas da cidade. [...] Ler no *Journal* de George Fox sobre como os puritanos tratavam os quackers durante o Protetorado da Inglaterra é tão pungente quanto ler os relatos de como os puritanos passaram mal sob os monarcas e bispos ingleses.
>
> Devemos esperar que visto que os puritanos mesmos eram pessoas profundamente religiosas, teriam respeitado os sentimentos de outros grupos religiosos em práticas religiosas deles. Mas procuro em vão por muita evidência de que isto tenha sido assim.[44]

Autores como Jerald C. Brauer e R. N. Frost costumam dividir os puritanos em quatro grupos: nomistas (legalistas e moralistas), evangélicos, racionalistas e místicos, sendo os maiores grupos os nomistas e os evangélicos.[45] O principal nome entre os místicos era Francis Rous (1579-1659) e entre os evangélicos, Richard Sibbes (1577-1635), um calvinista que, como já disse, flertou com o antinomianismo. Entre os nomistas ou com tendências nomistas, destacam-se os puritanos William Perkins, Thomas Cartwright, John Field, Walter Travers, John Penry, John Udall, John Greenwood, William Pryn e Samuel Rutherford, dentre tantos outros.[46]

Entre os nomistas, era muito comum, inclusive, um legalismo que misturava a paixão pela lei veterotestamentária com o moralismo. O puritano John Cotton, numa espécie de tentativa de limpar sua imagem manchada pela

“Controvérsia Antinomianista”, publicou, em 1636, a convite dos magistrados da colônia de puritanos ingleses em Massachusetts, um “Sumário de Leis” – que o puritano John Winthrop apelidaria de “Moisés e seus Judiciais” – que consistia em um código legal comentado e totalmente composto de compilações de passagens bíblicas extraídas quase que completamente da lei mosaica. Esse código, mesmo não tendo sido aprovado como documento oficial da colônia, serviu de inspiração e base para as suas primeiras leis.

Como afirma o historiador Theodore Dwight Bozeman, “a Reforma inglesa [o puritanismo inglês] tinha abraçado um elemento pactual e legalista que colocava uma ênfase distintamente pesada na obediência à lei bíblica”,[47] de maneira que Cotton, “numa traição às suas inclinações originais antinomianistas”, exortou os moradores de Boston “a andar mais acurada e exatamente” sob “as ameaças das punições deuteronômicas”.[48]

Enfim, como diria Wayne Boulton, “não é sem razão que os calvinistas são frequentemente criticados como ‘judaizantes’ e ‘legalistas’”.[49] E não é sem razão também que a maioria dos historiadores, ao traçar a origem de uma espécie de “tendência histórica ao legalismo” dentro do protestantismo como um todo, a qual se manifesta uma vez ou outra em algum ramo do movimento evangélico, sempre evoca a grande influência do calvinismo e do seu ramo puritano na formação do DNA protestante como razão para essa tendência.

O que acontece quando uma visão monergista e determinística é levada às últimas consequências

Uma visão monergista e determinística da salvação, se levada às últimas consequências, leva a situações desastrosas. Podemos ver isso tanto dentro do cristianismo como fora dele. Olhe, por exemplo, o islamismo. O islã é uma religião radicalmente monergista e determinística em seu conceito de salvação. O teólogo calvinista Loraine Boettner chegou mesmo a dizer o que

se segue sobre o islamismo em seu livro *The Reformed Doctrine of Predestination*:

> Conquanto o maometanismo seja uma religião falsa e totalmente destituída de poder para salvar a alma do pecado, há certos elementos de verdade no seu sistema, e temos a obrigação de honrar a verdade, não importando a fonte da qual ela procede. [...] A semelhança notável entre as doutrinas da predestinação segundo a Bíblia e segundo o Alcorão foi notada por muitos escritores. O Dr. Samuel M. Zwemer, a quem num sentido muito real podemos nos referir como 'o apóstolo para o mundo islâmico', chama a atenção para o estranho paralelo entre a Reforma na Europa sob Calvino e aquela na Arábia, sob Maomé. Ele diz: 'O Islã é realmente, em muitos aspectos, o Calvinismo do Oriente; [pois] também foi uma chamada para o reconhecimento da soberania da vontade de Deus'.

O islamismo é completamente baseado em predestinação. A predestinação divina é um dos seis pilares da doutrina islâmica e recebe o nome de *Al Qadar*. Para o muçulmano, tudo só ocorre pela vontade diretiva de Alá, tudo que acontece só acontece porque foi decretado por Alá em seu *Al-Lawh al-Mahfooz* ("Livro dos Decretos"). Quando um muçulmano diz *Inshalá* ("Se Alá quiser"), ele está querendo dizer "Se Alá determinou, então será!". Ora, exatamente por sua mentalidade radicalmente monergista, o islã é também a religião mais legalista de todas. O islamismo mantém regras sufocantes para cada detalhe da vida civil das pessoas – a chamada *Sharia* islâmica. Isso ocorre porque o muçulmano entende que como Alá já estabeleceu absolutamente todas as coisas em seus mínimos detalhes, e a Sharia é uma manifestação da vontade de Alá para a vida de seus fieis, cabe ao fiel estudar e aplicar meticulosamente a *Sharia* em sua vida como sinal externo de sua predestinação à salvação por Alá.

Até no contexto original que provocou o surgimento da corrente monergista dentro do cristianismo isso aconteceu. Não por acaso, Agostinho (354-430), bispo de Hipona, o primeiro monergista da história do cristianismo, só

abandonou a visão cristã tradicional sinergista – como vimos na seção *História* deste livro – impelido, entre outras coisas, pela ascensão do clima de intolerância fomentado pela crise donatista. Lembremos que no período de monergização de sua soteriologia, além de estar enfrentando a heresia pelagiana nesse período, ele enfrentava simultaneamente o movimento separatista donatista. No começo, Agostinho tentou a conciliação entre os donatistas e a igreja, mas, vendo que não era possível, desenvolveu uma teologia que justificava o uso da força para coagir os dissidentes a ficarem na igreja e os que não quisessem seriam arbitrariamente condenados, expulsos e considerados fora do Corpo de Cristo. Alguns seriam mortos. O bispo de Hipona usou como texto base de seu argumento o versículo que diz "Força-os a entrar" (Lucas 14.23), obviamente dissociado de seu respectivo contexto.

Foi no calor do seu embate contra os donatistas, exatamente quando estava elaborando sua justificativa teológica para o uso da força contra os dissidentes e no calor do combate à heresia pelagiana, que Agostinho desenvolveu uma soteriologia até então estranha à História da Igreja, em que Deus, o Soberano Rei do universo, coagia alguns à salvação e arbitrariamente impedia a possibilidade de salvação dos demais. Ou seja, o monergismo surge na teologia cristã influenciado, desde cedo, por um contexto de intolerância.

Mesmo a Igreja Católica medieval não abraçando 100% da mecânica da salvação agostiniana, ela acabou abraçando muitos outros ensinos teológicos equivocados da lavra de Agostinho (sacramentos como meio de salvação, pedobatismo etc), dentre eles sua visão radical em relação ao trato dos dissidentes, o que resultaria na Inquisição Católica, razão pela qual muitos historiadores consideram Agostinho "O Pai Teológico da Inquisição". Logo, chega a ser extremamente irônico que muitos dos que se opuseram à Inquisição Católica com o advento da Reforma Protestante tenham abraçado exatamente a soteriologia radical que serviu de espelho e justificativa do "Pai

Teológico da Inquisição" para a intolerância contra os dissidentes da igreja. Eis uma das grandes ironias e contradições da história. Aliás, não foram os primeiros protestantes monergistas igualmente promotores de perseguição religiosa, chegando a matar dissidentes?

Historicamente, compreensões sinergistas da salvação – que entendem que Jesus morreu por toda a humanidade, que Deus deseja que todos os homens se salvem, que Deus não tolhe, mas respeita o livre-arbítrio humano – tendem a ser menos moralistas e mais tolerantes com as diferenças. Até mesmo o semipelagianismo, que eventualmente tem problemas com o legalismo na segunda acepção teológica do termo (valorização demasiada das obras na Salvação e na aquisição de bênçãos), não sofre historicamente com a tendência ao legalismo na primeira acepção teológica do termo (moralismo).

Veja o caso do cristianismo medieval, que era, na prática, esmagadoramente semipelagiano. Ele acabou descambando para uma pregação, na prática, de salvação pelas obras (embora essa não era oficialmente a posição exata da Igreja Católica naquela época, mas o era na prática). O problema da igreja medieval não era com o legalismo no sentido de códigos morais rígidos. Em termos de normas comportamentais, sabe-se hoje que a preponderantemente semipelagiana igreja medieval era muito mais liberal do que a propaganda iluminista dos séculos 18 e 19 dizia, e até excessivamente mais tolerante do que o protestantismo em seu início, que era, ao contrário, muito mais firme – e, como já vimos, às vezes até desaguando em um radicalismo – em termos de normas comportamentais. O catolicismo fora dos mosteiros estava muitíssimo longe do profundo ascetismo que caracterizava a vida monástica. Havia frouxidão moral demais, como os grupos pré-Reforma, com razão, também denunciariam.

Só para citar um exemplo: como lembra o historiador Carter Lindberg, "a sociedade e a teologia medievais ofereciam uma considerável sanção para a prostituição e bordéis municipais". Estes eram permitidos, não obstante a

prostituição ser entendida como pecado, porque funcionariam como uma espécie de “válvula de escape” necessária para evitar certas tensões sociais. Daí “o esforço de Lutero para redefinir o que sua sociedade considerava apropriada para o comportamento masculino e feminino”.[50] Historicamente, o protestantismo se levantou contra os bordéis e a prostituição.

Enfim, o problema do cristianismo medieval não era com o legalismo no sentido de moralismo. O que havia e houve mesmo na Idade Média, e tem reflexos até hoje no catolicismo romano, era uma sobrevalorização do lugar das boas obras na vida do cristão somada a heresias que foram se cristalizando na igreja a partir do período em que ela passou a paganizar seu cristianismo para cristianizar o maior número possível de pagãos bárbaros após a queda de Roma. Inclusive, tais novidades (intercessão dos santos, oração pelos mortos, pagamento de indulgências etc) eram colocadas como uma espécie de “compensação” para essa frouxidão moral que era consentida. Foi contra esse ensino de obras para salvação que Lutero encetou a Reforma Protestante há 500 anos.

Frieza na evangelização

Mas, o legalismo moralista e o antinomianismo não são as únicas tendências de uma visão monergista da Salvação. Cristãos monergistas tendem também a ser mais frios na evangelização.

É óbvio que os irmãos calvinistas não são, no geral, frios na evangelização. Sempre combati esse tipo de visão generalizante sobre os calvinistas. Homens como George Whitefield, por exemplo, provam o contrário dessa visão. Ademais, há belas páginas na história do cristianismo sobre evangelismo e missões empreendidos por irmãos calvinistas. Porém, é fato que um menor empenho e uma certa frieza na evangelização é historicamente mais comum no calvinismo do que no arminianismo, e por razões óbvias: a visão determinista na mecânica da salvação calvinista tende a levar a isso.

Não por acaso, essa tendência é chamada pelos próprios calvinistas de “hipercalvinismo”, isto é, uma tendência que tem ligação direta com as raízes do pensamento calvinista.

O hipercalvinismo nega que o chamado do evangelho deva ser aplicado a todas as pessoas; que o arrependimento e a fé em Cristo é um dever de todo pecador; que a salvação em Cristo é uma oferta livre e universal, ou seja, que a salvação deve ser oferecida a todos; que Deus tenha qualquer tipo de amor pelos não-eleitos; e que exista qualquer tipo de graça comum.

Os hipercalvinistas costumam chamar a si mesmos de “calvinistas de fato”, enquanto os que se dizem apenas “calvinistas” são chamados por eles de “calvinistas moderados”. Calvinistas moderados como o pastor puritano Richard Baxter (1615-1681), o pastor e teólogo Andrew Fuller (1754-1815), o missionário William Carey (1761-1834), o missionário Adoniram Judson (1788-1850), o pastor e missionário Luther Rice (1783-1836) e o pregador batista Charles Spurgeon (1834-1892) se opuseram a seus colegas calvinistas na Inglaterra e Estados Unidos que ou eram frios na evangelização ou até mesmo se opunham à obra missionária e ao evangelismo fervoroso, só para citar casos famosos na história. Fuller chegou até a ser acusado de arminianismo por causa de sua defesa da Expiação Ilimitada e sua luta em favor do trabalho missionário. Carey também sofreu tal acusação.

O ministro congregacional inglês Geoffrey Fillingham Nuttall (1911-2007), um dos maiores especialistas em História da Igreja, lembra que “entre os puritanos da Inglaterra do século 17, não apenas qualquer empreendimento missionário era praticamente nulo como também havia pouco ou nenhuma preocupação missionária”. Sublinha ele que o pastor “Richard Baxter foi um dos poucos puritanos que tanto elevou o empreendimento missionário como objeto de suas orações quanto deu grande suporte à missão isolada de John Eliot [1604-1690, missionário puritano] aos índios americanos. Baxter, em termos teológicos, estava tão longe de considerar o calvinismo rígido

aceitável que, por isso, era frequentemente acusado de ser arminiano".[51] Lembrando ainda que Eliot foi influenciado a trabalhar como missionário entre os índios norte-americanos após ler o tratado missiológico do teólogo belga-holandês arminiano Hadrianus Saravia (1532-1613).

O tratado de Saravia, intitulado *Os Diferentes Graus de Ministros do Evangelho Como Eles foram Instituídos pelo Senhor*, fazia críticas também ao sistema presbiteriano de governo, defendendo o sistema episcopal. Ao ser lançado em 1590, a obra foi atacada por ninguém menos Teodoro Beza, que criticou tanto o sistema episcopal, defendendo o presbiterianismo, quanto o conteúdo missiológico da obra.

A obra do sinergista evangélico Saravia é muito importante devido ao contexto monergista rígido prevalecente em sua época, que afetava a tarefa missionária. Como explica o teólogo e historiador Gustav Warnek, "para Lutero e seus contemporâneos [protestantes], a pregação através de todo mundo, como testemunho a todas as nações, era considerado como praticamente já realizado". Para o reformador alemão e a maioria dos reformadores de sua época, se o evangelho já havia chegado a alguma região do mundo alguma vez na história, então a tarefa missionária da igreja naquela região já estaria praticamente concluída. Diz ele, inclusive, que o evangelho peregrinava sobre a terra, saindo de uma região para outra, tendo em seus dias já percorrido quase que o mundo todo. Declara Lutero: "O evangelho esteve no Egito, mas agora está ausente; depois disso, foi à Grécia, à Itália, à Espanha, à França e a outras terras. Hoje está na Alemanha, mas por quanto tempo?".[52]

Lutero lembrava que "no capítulo 11 de Romanos, São Paulo diz que o evangelho deve ser pregado por todo mundo", mas em seguida dizia que Cristo lançava as sementes sabendo que só algumas darão frutos e que muito do que Ele lançava "aos montões" era "comido pelos porcos". E acrescenta: "João Batista agiu assim, assim fizeram os apóstolos e também todos os

pregadores do evangelho. [...] Onde eles fizeram, nada mais que palha vazia permanece hoje".[53] Ou seja, o evangelho já passou por lá, já teve a sua oportunidade. Diz ele: "Se os homens em um lugar não ouvirem ou receberem Jesus, Ele vai a outro lugar. Ele não deixará de percorrer o mundo com Seu Evangelho até o último dia. Jerusalém e Grécia já não estavam dispostos a ouvi-lO, por isso Ele veio para nós; e se também não estivermos dispostos a ouvi-lO, Ele encontrará outros que O ouvirão".[54] Em suma, "o curso do evangelho não é efetuado por missões, mas pelas atividades livres da graça de Deus"; e "o evangelho sempre acontecerá, particularmente dentro da cristandade, pela qual", como diziam Lutero e muitos de seus colegas reformadores, "'o número dos eleitos será completado'".[55] Ou seja, era a ênfase monergista dos reformadores a razão pela qual eram frios para a obra missionária, não se empenhando por essa tarefa, mas apenas pela pregação dentro do próprio contexto da cristandade. Pensavam assim, por exemplo, Lutero, Bucer, Zwinglius, Calvino, Beza e John Knox; até Melanchthon, um ex-monergista rígido, foi contaminado por esse pensamento.[56]

Uma grande ironia é que o empreendimento evangelístico dos jesuítas católicos, de chegarem onde o evangelho ainda não havia chegado para estabelecer ali o catolicismo (a Companhia de Jesus foi fundada pelo movimento de Contrarreforma em 1534 com esse propósito), acabaria despertando alguns protestantes para ir a esses lugares não-alcançados, embora fossem projetos raros, pequenos e isolados, como o projeto da "França Antártica" no Brasil de 1555 a 1560, que chegou a pedir uma ajuda de Calvino nessa empreitada, mais especificamente o envio de pregadores para auxiliar o projeto (Lamentavelmente, não se tem hoje nem esta carta a Calvino nem a resposta do reformador ao pedido deles). E a perseguição católica também forçaria os protestantes ingleses a irem para América no século 17, mas, mesmo assim, o trabalho missionário lá foi muito fraco no início, com reverendo Eliot e outros poucos tentando fazer alguma coisa.

Em um dos capítulos da sua obra supracitada, o sinergista evangélico Saravia vai contra esse pensamento que dominava quase todo o protestantismo do século 16. Nela, ele "prova que os próprios apóstolos só poderiam realizar o comando missionário de uma forma muito limitada e, portanto, esse comando não era apenas a eles pessoalmente, mas também a toda a igreja subsequente".[57] Ele ainda "recomendava e defendia a constituição episcopal contra a calvinista", dizendo ser aquela "necessária para a manutenção e o fortalecimento das igrejas existentes, bem como para o plantio de novas igrejas", dedicando um capítulo inteiro à questão missionária. Saravia enfatizava que "o mandamento de pregar o Evangelho a todas as nações é para a Igreja", e "uma vez que os apóstolos foram para Céu, o poder apostólico é necessário hoje".[58]

Saravia defende que "o mandato de pregar o Evangelho em todo o mundo e o dever de missões a todas as nações estende-se a cada século até o fim do mundo, porque está conectado com a promessa 'Eu estou convosco todos os dias, até o fim do mundo'" – ou seja, que "assim como essa promessa não é válida apenas para os apóstolos, mas para todos os discípulos de Jesus, certamente também o é o comando 'Ide'". Defendia ele também que "ao escolher colegas de trabalho e sucessores na sua obra de missões, os próprios apóstolos testemunhavam que a eles foi dado apenas o começo desse trabalho, porque o trabalho era demasiado grande para poucos serem capazes de realizá-lo dentro do curto espaço de tempo de suas próprias vidas". Além disso, "a longa história missionária da Igreja testemunha que, de fato, a divulgação do evangelho foi continuamente levada adiante entre outras nações", e "ainda hoje o Evangelho foi proclamado a algumas nações doentes; e não é fanatismo, mas o dever da Igreja, ser obediente ao mandato missionário, que foi somente em primeira instância comunicado aos apóstolos".[59]

Finalmente, dizia Saravia que "este é o dever da Igreja, que também para

isso possui poder; e se não for cumprido, a causa se deve apenas à falta de homens apostólicos e de um zelo missionário vivo". Por fim, concluía ele que "deve haver a posse de equipamento espiritual se alguém for empreender este grande trabalho, mas como o indivíduo pode enganar a si mesmo em relação à sua chamada a esse trabalho, a igreja deve dar-lhe autorização – o que está no poder das chaves dadas não tanto a Pedro, mas à Igreja. E a obrigação missionária apoiada na igreja", arremata Saravia, "é vivificada pela necessidade de uma constituição episcopal".[60]

Lamenta Warnek que, infelizmente, esse trabalho de Saravia não teve qualquer influência sobre a maioria dos contemporâneos dele. "Ao contrário, em 1592, Teodoro Beza, em Genebra, publicou uma resposta", intitulada *Sobe o Tratado do belga Hadrianus Saravia sobre as ordens do Ministério Evangélico*, onde "defendeu a doutrina calvinista da constituição da igreja contra o sistema anglicano, mas também contestou a interpretação da Missão de Saravia". Afirmou Beza que "esse comando [o "Ide" por todo mundo] não se estende à igreja dos tempos pós-apostólicos, mas somente o comando para pregar o Evangelho permanece para todos os tempos, e todos os cristãos são obrigados em todas as ocasiões a combater a falsa doutrina e testemunhar a verdadeira doutrina".[61]

Infelizmente, o entendimento monergista rígido sobre Missões adotado naquela época acabou prevalecendo sobre o protestantismo daqueles dias, uma vez que essa era a corrente da mecânica da Salvação prevalecente naquele período da história.

Mas, voltemos a Richard Baxter. O teólogo calvinista J. I. Packer, em sua obra *Entre os Gigantes de Deus*, que trata dos puritanos, narra o lamento de Baxter quanto à evangelização da Inglaterra em seus dias. Segundo ele, Baxter teria dito que se seus colegas do século 17 tivessem se dedicado ao evangelismo como deveriam, em pouco tempo toda a Inglaterra teria sido conquistada para Cristo. Curioso é que, aos olhos do calvinista Packer,

Baxter teria sido “um grande e santo homem”, alguém que, “como pastor, evangelista e escritor de livros devocionais, não há como elogiá-lo devidamente”, mas que, “como teólogo, embora brilhante”, teria sido “algumas vezes um desastre” justamente por sua defesa de pontos arminianos. Já os colegas de Baxter, que eram calvinistas rígidos que pregavam apenas a “audiências cativas”, isto é, pregavam apenas “àqueles que se sentavam regularmente nos bancos” de suas igrejas, é que, segundo Packer, tinham uma teologia perfeita.[62]

Um evangelista fervoroso do século 17 a ser lembrado aqui é o batista John Bunyan (1628-1688), um calvinista moderado, que defendia que “o evangelho é para ser pregado a todos porque o propósito da morte de Cristo é estendido a todos”.[63] Pena que Bunyan passou quase 13 anos de seu tempo de ministério preso por não ter licença para pregar (foram três aprisionamentos). Ele só deixou de ser perseguido quando faltavam dez anos para morrer, e porque já era famoso. Os frutos de sua pregação foram ser sentidos bem depois, pelo sucesso de seu clássico *O Peregrino*.

Entre os batistas calvinistas britânicos dos séculos 18 e 19, o chamado hipercalvinismo, que se opunha a missões e ao fervor evangelístico, foi muito intenso. Pastores como Joseph Hussey (1660-1726), Lewis Wayman (? -1764), John Brine (1703-1765) e John Gill (1697-1771) condenavam o chamado a todos os pecadores para virem a Cristo. Até hoje, a Igreja Batista Gospel Standard, na Inglaterra, sustenta essa doutrina. Em seus artigos de fé, ela afirma: “Se neste tempo presente os ministros se dirigirem a não convertidos, ou a todos em uma congregação mista de forma indiscriminada, chamando-os a arrependerem-se de forma salvífica, crerem e receberem a Cristo, ou realizarem qualquer outro ato que dependa do novo poder criativo do Espírito Santo, esta ação é, por um lado, sugerir alguma capacidade na criatura, e, por outro lado, negar a doutrina da redenção especial”.[64]

Há também igrejas batistas calvinistas nos Estados Unidos que ainda hoje

defendem o mesmo. E os congregacionais britânicos do século 18, como lembra o pastor congregacional D. Martyn Lloyd-Jones, “também foram afetados pelo hipercalvinismo”.[65]

O hipercalvinismo também leva à frieza espiritual em muitos casos. O exemplo clássico é o movimento sandemaniano do século 18. O sandemanianismo é uma heresia de origem calvinista concebida pelo ministro calvinista escocês John Glass, um calvinista “completamente ortodoxo”,[66] e popularizada pelos pastores igualmente calvinistas Robert Sandeman, genro de Glass, e Archibald Maclean, fã do célebre teólogo calvinista John Owen e que depois romperia com Glass formando as igrejas batistas do País de Gales. Essa heresia foi demolida com fortes argumentos bíblicos pelo calvinista moderado Andrew Fuller,[67] aquele batista curiosamente acusado em sua época de ser um “arminiano enrustido”.

O sandemanianismo consistia em dar “menos ênfase do que se requer à reação de natureza emocional à verdade do evangelho, e à atividade da vontade expressa pela confiança do coração e sua consequente obediência no viver”.[68] Em outras palavras, os sandemanianos “diziam que se você introduzisse um elemento de emoção, algum tipo de santos afetos ou de santos desejos, estaria introduzindo obras, e que o único modo de salvaguardar a ‘justificação somente pela fé’ era dizer que a fé só era algo no intelecto”. Era uma “fé nua, pelo intelecto”; uma “fé nocional”; uma “fé pura e simples”; uma “crença sem poder, fazendo pouco caso de [...] um coração contrito”.[69]

Martyn Lloyd-Jones descreve os terríveis efeitos do sandemanianismo no século 18:

> Quais foram as consequências? É evidente que, de imediato, afetou a evangelização. Esses homens se opunham fortemente a Boston, Erskine e a Flavel, do século anterior, e a todos quantos pregavam a lei e conclamavam os homens ao arrependimento. Eles diziam que esses pregadores estavam tentando criar sentimentos em seus ouvintes, e

que não se deve fazer isso. Devemos [apenas] dar-lhes provas de que Deus enviou seu Filho ao mundo para salvá-los. Não se deve pregar a lei, nem chamar os homens ao arrependimento.

Existe muito dessa espécie de ensino em nossa época. Uma senhora procurou-me aflita em meu gabinete pastoral há pouco tempo dizendo que pertencia a certo grupo de cristãos na Irlanda que ensinavam que é errado o pregador chamar o povo ao arrependimento. [...] Portanto, esse ensino fez uma grande diferença para a evangelização – e foi o que imediatamente aconteceu naquele tempo. Christmas Evans mostrou como essas pessoas sempre se opunham duramente ao que se chamava 'pregação quente'. Não gostavam disso.

[...] Ora, Christmas Evans, esse grande pregador batista, esteve vários anos sob a influência desse ensino. Ele se entregou a isso, e eis o que ele diz do efeito que lhe sobreveio desta sua ação: 'A heresia sandemaniana afetou-me a ponto de extinguir o espírito de oração pela conversão dos pecadores, e pôs na minha mente maior interesse pelas pequenas coisas do Reino dos Céus do que pelas maiores. Perdi a energia que revestia a minha mente de zelo, confiança e calor no púlpito pela conversão de almas a Cristo. De certa maneira, o meu coração regrediu e eu não conseguia dar realidade ao testemunho de uma boa consciência. Nos domingos à noite, depois de estar expondo e denunciando com amargura os erros que prevaleciam, a minha consciência como que se desgostava e me reprovava, acusando-me de perder a proximidade de Deus e de não mais andar com Ele. Isso me fazia ver que algo muitíssimo precioso estava me faltando agora. Eu respondia que estava agindo em obediência à Palavra, porém aquilo continuava a acusar-me de falta de algo muito precioso. Eu tinha sido privado, em grande medida, do espírito de oração e do espírito de pregação'.[70]

Orlando Boyer, em seu clássico *Heróis da Fé* (CPAD), conta do rompimento de Christmas Evans com esse ensino e como ele passou a viver uma nova e poderosa fase em seu ministério de pregação após isso.

Enquanto isso, do outro lado do oceano, nos Estados Unidos do final do século 19, segundo os historiadores James H. Slatton e W. W. Barnes, "o hipercalvinismo ou 'sentimento de antiesforço', como foi às vezes chamado, também fez sua parte na luta contra a causa de missões. Em 1893, o movimento foi ganhando impulso, especialmente ao oeste dos [índios]

apaches", ameaçando a unidade da própria Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, que havia sido fundada em 1845.[71] Mas, esse não foi um problema apenas entre os batistas.

O pastor e teólogo reformado holandês Herman Hoeksema (1886-1965), que foi durante muitos anos pastor da Primeira Igreja Reformada Protestante de Grand Rapids, na época uma das maiores igrejas calvinistas dos Estados Unidos, e lecionou por 40 anos na Escola Teológica Reformada Protestante em Michigan, rompeu com a Igreja Cristã Reformada nos Estados Unidos em 1924 porque não aceitou que os calvinistas deveriam oferecer a salvação indiscriminadamente às pessoas. De acordo com ele e os ministros reformados das dezenas de congregações que o seguiram no rompimento, formando as Igrejas Reformadas Protestantes da América, "os pregadores calvinistas não devem considerar a oferta de salvação de Deus para os incrédulos, os perdidos, de forma indiscriminada, assegurando-lhes o amor de Deus e a vontade de perdoar se se arrependerem". Hoeksema dizia que "a oferta de Deus de perdão através de Cristo não é uma oferta bem intencionada, exceto para os eleitos; portanto, é falso oferecê-lo indiscriminadamente à multidão".[72]

Comentando esse episódio, escreve Roger Olson:

> O hipercalvinismo de Hoeksema criou uma crise na Igreja Cristã Reformada (CRC [na sigla em inglês]) que reverberou além dela entre os calvinistas em geral. O resultado foi Hoeksema e seus seguidores expulsos da CRC (ou deixando a CRC, quando ficou claro que esta estava abraçando uma visão diferente) e fundando uma denominação reformada rival. A CRC declarou que a oferta de perdão da parte de Deus em resposta à fé ao evangelho é uma 'oferta bem intencionada', mesmo para os não-eleitos (réprobos). Ou seja, de acordo com a decisão naqueles dias (e presumo que da CRC até hoje), mesmo a oferta de Deus de salvação para os não-eleitos é uma oferta bem intencionada. Isso tornou possível para os pastores e missionários da CRC (e, por extensão, os calvinistas que olham para a CRC como orientação) evangelizar indiscriminadamente.

Ainda assim, a questão permanece: o que um calvinista pode dizer a um incrédulo individualmente, e a um grupo de pessoas entre os quais pode haver incrédulos, sobre a oferta de salvação?

Primeiro, eu admito estar um pouco confuso e um pouco perplexo com a afirmação de que Deus oferece o perdão como uma 'oferta bem intencionada' mesmo para os não-eleitos. Lembre-se que, de acordo com esta teologia, Deus já decidiu que eles não serão salvos; Ele não vai dar-lhes a 'chamada interior', mas apenas a 'chamada externa'. Mas a chamada externa é uma oferta bem intencionada da graça? Isso me parece fazer Deus falso. Eu aprecio as intenções dos CRCs e de outros calvinistas, mas acho que são inconsistentes com sua doutrina da eleição.

Segundo, não vejo como um pregador, evangelista ou missionário calvinista possa dizer a qualquer indivíduo ou multidão: 'Deus te ama, Cristo morreu por você, você é convidado a se arrepender e crer em Jesus Cristo, e se você fizer isso será salvo'. O problema não é com o 'se você fizer', que é uma qualificação adequada, porque na mente do calvinista só os eleitos fazem. O problema é com o 'Deus te ama, Cristo morreu por você, e você está convidado...". Deus, que já decidiu não salvar alguns indivíduos, realmente convida todas as pessoas (através de nossa pregação) para vir a Ele para receber perdão?

Na minha opinião, hipercalvinismo – do tipo de Hoeksema – é calvinismo consistente. Se eu fosse um calvinista, eu acreditaria como Hoeksema. Eu rejeitaria o evangelismo indiscriminado e a 'oferta bem intencionada' de salvação para todos. Se eu sei que nem eu nem ninguém sabe quem são os eleitos e os não eleitos, então eu não tentaria restringir meu evangelismo aos eleitos. Isso nem faz sentido (Embora eu conheci uma vez uma igreja CRC que enviava cartas convite apenas para os recém-chegados à cidade com sobrenomes holandeses!). Mas eu gostaria de olhar para qualquer indivíduo ou grupo e perceber que Deus pode já ter rejeitado eles ou alguns deles. Então, eu elaboraria minha mensagem e especialmente meu convite a essa realidade. Eu não aceitaria que a oferta de salvação para todos eles é uma oferta bem intencionada. Eu limitaria minha oferta e convite dizendo o que Deus fez por seu povo escolhido através de Cristo e convidando todos os condenados que se sentem atraídos a se arrepender e acreditar a fazer exatamente isso. Eu não poderia dizer a todos: Deus os ama e Cristo morreu por vocês" ou "Deus quer salvá-los".

Suspeito que grande parte do sucesso calvinista no evangelismo e nas missões se deve ao fato de que muitos calvinistas oferecem o evangelho e a salvação de uma maneira inconsistente com sua própria teologia. Estou feliz por fazerem isso. Mas, então, eles

deveriam parar de apontar dedos acusadores para os arminianos (e outros) por serem (supostamente) inconsistentes.[73]

Louis Berkhof (1873-1957), que foi quem fez o casamento de Hoeksema, se opôs a ele fazendo com que a Igreja Cristã Reformada da América aprovasse em seu Sínodo de 1924 o conceito de graça comum, desenvolvido originalmente pelo teólogo holandês calvinista Abraham Kuyper (1837-1920), em seu livro *De Gemene Gratie* ("A Graça Comum"), de 1902. Berkhof discriminou essa doutrina em três pontos, aprovados pelo Sínodo, mas condenados – todos eles – por Hoeksema e os demais ministros que o seguiram.

Em linhas gerais, Hoeksema afirmava que os pontos esposados por Berkhof que falam de dons naturais dos quais os seres humanos não são merecedores, mas os têm, tais como o sol e a chuva, deveriam ser classificados como providência, e não como graça, porque este termo, segundo ele, se aplica só aos eleitos; e quanto à afirmação de Berkhof de que a graça comum de Deus é demonstrada na oferta geral de salvação à humanidade, Hoeksema a condenava veementemente, classificando-a como "arminianismo puro". Tal oferta, segundo ele, não é sincera, não é bem intencionada, porque só os eleitos, os quais o são incondicionalmente, podem ser salvos e regenerados. Enfim, o grande distintivo do hipercalvinismo é a crença de que não devemos oferecer o evangelho a ninguém, a não ser aqueles que têm uma justa presunção de que eles são eleitos de Deus.

Fora dos Estados Unidos e da Inglaterra, temos ainda a Igreja Presbiteriana Evangélica da Austrália, fundada em 1961, que surgiu exatamente por negar a "livre oferta do evangelho". Muitos Batistas Particulares em outros países ainda hoje mantêm também essa posição.

O teólogo calvinista John Henry Gerstner (1914-1996), professor de História da Igreja do Seminário Teológico de Pittsburgh e do Seminário Teológico Knox, e considerado uma das maiores autoridades sobre a vida,

obra e teologia de Jonathan Edwards, era contra a “livre oferta do evangelho”. Ele disse que ficava “com lágrimas nos olhos” pela condenação dada àqueles que não aprovavam a “livre oferta”. Gerstner não é qualquer um. Em 1976, em sua homenagem, teólogos calvinistas como J. I. Packer, R. C. Sproul (seu aluno), Philip E. Hughes, John Murray, John W. Montgomery, Robert Nicole e Cornelius Van Til escreveram o livro *Soli Deo Gloriae: Essays in Reformed Theology*.

O hipercalvinismo é, ainda hoje, uma preocupação crescente no movimento neopuritano e neocalvinista nos EUA, com reflexo em outros países do mundo. Sobre isso, escreveu em 1998 o teólogo, jornalista e blogueiro calvinista norte-americano Phillip R. Johnson (ligado ao ministério de John MacArthur), bem no início do movimento neocalvinista nos EUA:

> Estou preocupado com algumas tendências sutis que parecem sinalizar uma maré crescente de hipercalvinismo, especialmente dentro das fileiras dos jovens calvinistas e os recém-reformados. Tenho visto essas tendências em numerosos fóruns teológicos reformados na Internet, incluindo listas de discussão, sites e fóruns da Usenet. Para que ninguém se pergunte onde minhas próprias convicções se encontram, eu sou calvinista. Eu sou um calvinista de cinco pontos, afirmando sem reservas os Cânones do Sínodo de Dort. E quando falo de hipercalvinismo, eu não estou usando o termo como um pejorativo descuidado.
>
> Eu não sou um arminiano que rotula todo os calvinismos de ‘hiper’. Quando eu emprego o termo, eu estou usando-o em seu sentido histórico. A história ensina-nos que o hipercalvinismo é tanto uma ameaça ao calvinismo verdadeiro como o arminianismo é. Praticamente, todos os reavivamentos do verdadeiro calvinismo desde a era puritana foram sequestrados, mutilados ou, em última análise, mortos por influências hipercalvinistas. Calvinistas modernos fariam bem em estar em guarda contra a influência dessas tendências mortais.[74]

Johnson reconhece que “todos” os reavivamentos do ensino calvinista na história têm desaguado em hipercalvinismo e que, inclusive, com o movimento neocalvinista do século 21 não estava sendo diferente. Ou seja, é

quase inevitável, inexorável. O pastor e professor calvinista David Murray, do Seminário Reformado Puritano, admite com lamento: “Alguns têm usado as doutrinas da graça para desculpar a falta de missão ou evangelismo. Eles argumentam que se Deus escolheu um certo número de pessoas e eles serão definitivamente salvos, qual é o objetivo de fazer evangelismo ou missões? Muitos que realmente não diriam isso efetivamente praticam isso, raramente testemunhando e estendendo a mão com o evangelho para aqueles ao redor deles”.[75]

Em 1792, William Carey publicou o livro *Inquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathen* (“Investigação sobre as obrigações dos cristãos de usar meios para a conversão de pagãos”) e reconheceu que enquanto muitas igrejas calvinistas de seus dias estavam em verdadeira letargia em relação a missões, os metodistas e morávios, que não eram calvinistas, estavam escrevendo uma das mais belas histórias das missões cristãs em todos os tempos.

Como era de se esperar, a obra de Carey encontrou resistência entre seus pares batistas calvinistas. Para a maioria deles, a posição de Carey de levar o evangelho a todos entrava em conflito com as crenças calvinistas. A lógica era simples: “Ora, por que se preocupar em fazer missões, se Deus já determinou quem vai ser salvo e quem não vai? Esforço em missões, por acaso, mudará alguma coisa nessa decisão de Deus?”. Mas, Carey insistiu, levando sua visão missionária a uma reunião de pastores e propondo que, no encontro seguinte, discutissem a tarefa de levar o Evangelho aos pagãos, diante do que o pastor John C. Ryland (1753-1823), que presidia a reunião, ordenou que Carey parasse de discursar, dizendo: “Sente-se, rapaz. Quando agradar a Deus converter pagãos, Ele o fará sem a sua ou a minha ajuda!”.

Como Carey era mais fiel à Bíblia do que aos dogmas calvinistas, ele foi fazer missões e deu início às Missões Modernas, criando a Sociedade Batista Missionária. E o próprio Ryland, depois de ler a biografia do missionário

calvinista David Brainerd (1718-1747) escrita por Jonathan Edwards (1703-1758), passou a ser mais equilibrado, inclusive tornando-se amigo e apoiador de Carey, que tinha como referências John Wesley e David Brainerd.

Sobre os embates de Spurgeon com os calvinistas fatalistas de seus dias, há uma obra muito boa: *Spurgeon vs. Hyper Calvinists: The Battle for Gospel Preaching* ("Spurgeon versus os Hiper-calvinistas: a Batalha pela Pregação da Palavra"), 1995, da editora Banner of Truth.

Comentando 1 Timóteo 2.3-6, que afirma que Deus deseja "que todos os homens sejam salvos" e que Cristo se entregou "por todos", escreve Spurgeon:

> E então? Tentaremos colocar um outro sentido no texto do que já tem? Penso que não. É necessário, para a maioria de vocês, conhecer o método comum com qual os nossos amigos calvinistas mais velhos lidaram com esse texto. 'Todos os homens', dizem eles, 'quer dizer alguns homens', como se o Espírito Santo não pudesse ter falado 'alguns homens' se quisesse falar alguns homens. 'Todos os homens', dizem eles, 'quer dizer alguns de todos os tipos de homens', como se o Senhor não pudesse ter falado 'Todo tipo de homem' se quisesse falar isto. O Espírito Santo, através do apóstolo, escreveu 'todos os homens', e sem dúvida isso quer dizer 'todos os homens'. Estava lendo agora mesmo uma exposição de um doutor muito apto o qual explica o texto de tal forma que muda o sentido; ele aplica dinamite gramatical no texto e explode o texto ao expô-lo. [...] O meu amor pela consistência das minhas próprias doutrinas não é de tal tamanho a me autorizar a alterar conscientemente um só texto da Escritura. Respeito grandemente a ortodoxia [calvinista], mas a minha reverência para a inspiração é bem maior. Prefiro parecer cem vezes ser inconsistente comigo mesmo do que ser inconsistente com a Palavra de Deus.[76]

Não por acaso, Spurgeon é autor de um livro intitulado *The Soul Winner* ("O Ganhador de Almas"), no qual incentiva cada crente a se tornar um ativo e ousado ganhador de vidas para Cristo. Spurgeon, que cedia seu púlpito a pregadores arminianos,[77] era assim porque o seu calvinismo era compatibilista, como ele mesmo definiu certa vez:

> Que Deus predestina e que o homem é responsável são duas coisas que poucos enxergam. Acredita-se que são inconsistentes e contraditórias, mas elas não são. É simplesmente culpa do nosso julgamento fraco. Duas verdades não podem ser contraditórias. Se, então, acho ensinado em um lugar [da Bíblia] que tudo foi pré-ordenado, é verdade; e se achar em outro lugar [da Bíblia] que está sendo ensinado que o homem é responsável por todas as suas ações, é verdade; e é a minha grande tolice que me leva a imaginar que duas verdades podem se contradizer.[78]

Calvinistas compatilistas, diferentemente de calvinistas rígidos, são, na prática, contraditórios. Mas, o importante, pelo menos, é que, contraditórios ou não, fazem o que deve ser feito. Mesmo assim, chega a ser curioso ver teólogos calvinistas compatibilistas, como o batista Millard Erickson, afirmando que o bom da visão calvinista da salvação é que você, ao pregar ou fazer missões, não precisa ficar ansioso ou preocupado se as pessoas não estão se convertendo, porque Deus já determinou quem vai ser salvo e quem não vai.[79] Não que devamos confiar em nossas próprias forças para ganhar o mundo para Cristo (longe disso!), mas devemos ter o cuidado para – mesmo que sutilmente – não minimizar – mas levar muito a sério mesmo – a nossa responsabilidade de levar fervorosamente a mensagem de Deus ao mundo perdido.

Célebre pregador e estudioso na área de avivamentos, o calvinista Martyn Lloyd-Jones reconhecia que havia historicamente “tendências perigosas” no calvinismo, as quais eram, segundo ele, o intelectualismo, a colocação da confissão de fé acima da Bíblia, o desestímulo à oração e a frieza espiritual, especialmente na pregação. Estas, de acordo com ele, eram tendências bastante comuns, inclusive no calvinismo de seus dias (século 20), porém Lloyd-Jones afirmava que tudo isso não era o verdadeiro calvinismo, mas um desvio dele. De acordo com ele, o verdadeiro calvinismo era o “calvinismo metodista”, do estilo dos metodistas calvinistas de Gales, de George

Whitefield e de alguns puritanos, onde não se encontrariam essas tendências; de maneira que, segundo Lloyd-Jones, o calvinismo deveria ser "regulado pelo calvinismo metodista".[80]

Curiosamente, tal declaração, além de reconhecer que, na maior parte da história do calvinismo, essas tendências prevaleceram, também ignora o fato de que enquanto o calvinismo metodista de Gales não deu à luz outros avivamentos, o metodismo arminiano, esmagadoramente majoritário ao ponto do termo metodismo ser hoje praticamente sinônimo de arminianismo (os próprios calvinistas metodistas saíram do metodismo para se tornarem ou presbiterianos – no caso dos de Gales – ou congregacionais – no caso dos ingleses), deu à luz direta ou indiretamente vários avivamentos como o Segundo Grande Despertamento nos EUA do século 19, movimentos de renovação do final do século 19 e início do século 20, e o movimento pentecostal moderno, onde nenhuma daquelas tendências citadas por Lloyd-Jones no parágrafo anterior podem ser vistas.

Dogmatismo intolerante

Na esteira do que acabou de ser dito, há outro ponto a ser frisado: a tendência calvinista ao que chamo de "dogmatismo intolerante". Quando falo de "dogmatismo intolerante", não estou me opondo a que as igrejas tenham dogmas bem definidos e sejam fiéis a eles (Sou totalmente a favor do denominacionalismo; sou apenas contra a "denominacionalatria").[81] Nem muito menos estou pregando alguma espécie de relativização de todas as doutrinas. Muito longe disso! Estou falando de cristãos que, infelizmente, acreditam e asseveram, por exemplo, com todas as letras, que somente seu grupo tem teologicamente "o evangelho verdadeiro"; que acreditam que somente a tradição teológica de suas igrejas são "o verdadeiro e puro evangelho"; que não acham que existam questões teológicas menores; que colocam seu foco sobre as pequenas questões, e esse foco encontra forte

expressão na sua própria personalidade, ao agirem como “pitbulls” ferozes em relação a pontos secundários da fé que são entendidos de forma diferente por irmãos de outras denominações. Não, isso não é uma exclusividade calvinista, mas é historicamente uma tendência maior entre os calvinistas.

Não por acaso, os protestantes de tradição não-monergista foram os primeiros a defenderem uma liberdade religiosa de fato, enquanto os protestantes de tradição monergista dos primeiros séculos do protestantismo eram majoritariamente intolerantes e agressivos (não poucas vezes letais) em relação até mesmo a seus colegas de outras correntes do protestantismo: anabatistas, arminianos etc. Ou alguém nunca ouviu falar das hoje denominadas “inquisição calvinista” e “inquisição luterana”, exploradas principalmente pelos apologistas católicos como uma forma de minimizar historicamente a Inquisição Católica?

Os termos são imprecisos, obviamente, porque não houve bem uma inquisição no protestantismo como no catolicismo, mas é com tristeza que reconhecemos que grupos de luteranos e calvinistas mataram, nos séculos 16 e 17, por meras divergências teológicas em relação a seus dogmas, mais do que a Inquisição Católica nesse mesmo período. E isso não era apenas uma questão de “espírito da época”.

Claro que o “espírito da época” exerceu uma influência enorme nesse sentido, como argumentei em favor de Lutero e Calvino em um dos apêndices de minha obra *A Sedução das Novas Teologias* (CPAD); porém, o principal fator era a influência da visão monergista sobre a mentalidade da maioria dos primeiros protestantes calvinistas e luteranos, que os impedia de transcender o “espírito da época”, o que acabei não mencionando em minha obra supracitada para não divagar muito no assunto, porque o contexto da abordagem do tema ali era outro. Tanto é que outros ramos do protestantismo que eram da mesma época e não eram calvinistas – tais como os anabatistas pacifistas, que constituíam a maioria esmagadora do movimento anabatista e

eram sinergistas; os arminianos e até mesmo muitos luteranos mais "arminianos" – eram profundamente contra essa beligerância.

Mas, não precisamos nos deter nos séculos 16 e 17. Ainda no século 18, o célebre John Wesley, fundador do Metodismo, enfatizava a perenidade, ainda em seus dias, desse "dogmatismo intolerante" de muitos irmãos calvinistas. Ele denunciou essa realidade, por exemplo, no tópico 12 de seu célebre Sermão 54, intitulado *Graça Livre*, pregado em Bristol, Inglaterra, com base em Romanos 8.32. Nele, Wesley afirmou:

> ...esta doutrina [da predestinação calvinista] tende a destruir [...] a humildade e o amor – amor, eu quero dizer, por nossos inimigos, pelos maus e ingratos. Eu não estou dizendo que ninguém que a defende não tem humildade nem amor (pois como é o poder de Deus, é sua misericórdia), mas que ela naturalmente tende a inspirar ou aumentar uma impetuosidade ou impaciência de temperamento que é totalmente contrária à humildade de Cristo, como logo e especialmente aparece quando [os calvinistas] são contrariados neste assunto. E isso naturalmente inspira desprezo ou indiferença em relação àqueles que supomos serem rejeitados de Deus. 'Ó, mas', você diz, 'eu não suponho que ninguém seja um reprovado'. Você quer dizer que você não suporia se pudesse evitar, mas você não pode deixar de algumas vezes aplicar sua doutrina geral a pessoas em particular – [porque] o inimigo das almas a aplicará por você. Você sabe o quão freqüentemente ele tem feito assim. Mas, você rejeitou o pensamento com repugnância. Verdade. Tão logo pôde. Porém, como exacerbou e estimulou seu espírito nessa hora! Você bem sabe que não foi o espírito de amor que depois sentiu por aquele pobre pecador, que você supôs ou suspeitou, querendo ou não, ter sido odiado de Deus desde a eternidade.

Muitos são os exemplos que poderíamos citar aqui desse dogmatismo intolerante. Já vimos o caso dos puritanos. Podemos citar ainda, como expressão de um sentimento calvinista que foi relativamente comum em boa parte da história, um antigo hino dos batistas particulares (calvinistas), que diz:

Somos os poucos eleitos do Senhor;
Que todos os outros sejam condenados.
Há espaço suficiente para você no Inferno;
Não queremos um Céu abarrotado.[82]

Em contraste com este hino repugnante, temos o belo hino *Amazing Grace* do abolicionista John Newton, que era um calvinista moderado – tão moderado que era atacado pelos próprios calvinistas de seu tempo por causa disso. Aliás, em seus escritos *Sobre a Controvérsia*, que podem ser lidos em *The Works of John Newton* (Nova York, 1810, Williams & Whiting, volume 1), Newton faz questão de sublinhar que os calvinistas em sua época eram, em sua esmagadora maioria, "inflexíveis", "dogmáticos", "censuradores", de "espírito farisaico", tratando "com desprezo as pessoas que não subscrevem suas doutrinas" e "dispostos a proferir maldições contra todos os que dele discordam", e que ele via "obstinação e orgulho perverso" na disputa de seus colegas calvinistas contra os arminianos. Mesmo discordando em alguns pontos dos irmãos arminianos, Newton dizia que nunca seria como "esse tipo de pessoa" que seus colegas calvinistas estavam sendo. Aliás, quem não se lembra de sua amizade e apoio ao abolicionista arminiano William Wilberforce?[83]

Richard Cecil, amigo pessoal e biógrafo de Newton, afirma o que se segue sobre o posicionamento deste nessa questão da mecânica da Salvação: "Sua doutrina era estritamente aquela da Igreja da Inglaterra, incitando as consciências dos homens da forma mais prática e experimental. 'Eu confio', disse ele um dia a mim, sorrindo, 'eu confio que estou sendo um pregador totalmente bíblico, porque sou considerado como um arminiano entre os altos calvinistas e como um calvinista entre os arminianos vigorosos'".[84]

Lembrando ainda que o moderado John Newton e o arminiano John Wesley foram amigos, tendo trocado cartas regularmente durante anos, especialmente entre os anos de 1765 a 1769, onde os temas tratados eram artigos e teologia.

Sobre Wesley, disse Newton: “Eu não conheço uma pessoa a quem devo mais como instrumento da graça”. Estas palavras estão registradas na obra *Wesley and Men Who Followed*, do calvinista Ian H. Murray. Há uma edição desta obra, datada de 2003, pela Banner of Truth Trust. Nela, o abertamente antiarminiano Murray reconhece as bênçãos espirituais decorrentes do ministério profícuo do arminiano Wesley.

Enfim, graças a Deus, com o passar dos séculos, o calvinismo passou por uma autocrítica que o fez abandonar esse seu espírito mais intolerante que foi uma marca sua nos primeiros séculos do protestantismo. Por outro lado, algumas características que vemos fortemente na Genebra de Calvino do século 16 ou no calvinismo rigoroso da maioria dos puritanos do século 17 acabaram produzindo marcas tão profundas e perenes no evangelicalismo que são vistas até os dias de hoje, como reconhecem vários historiadores.

Além disso, infelizmente, em pleno século 21, ainda é possível identificar casos de “dogmatismo intolerante” entre alguns irmãos calvinistas. O teólogo calvinista brasileiro Solano Portela, de forma muito sensata, em sua obra *Cinco Pecados que Ameaçam os Calvinistas*, reconhece entre um desses pecados exatamente “o pecado da intolerância fraternal”, evidenciado quando alguns irmãos calvinistas exibem arrogância em relação a seus irmãos em Cristo não-calvinistas, manifestando “falta de amor no trato” e “falta de discernimento do que é importante”,[85] o que exatamente está sendo falado aqui.

Respondendo a objeções comuns

Como se pode ver, não estou generalizando, mas apenas constatando tendências. Tendências, obviamente, não podem ser tomadas como representando o todo, mas não podem também ser ignoradas como se fossem meras hipóteses quando são histórica e fartamente comprovadas. Mesmo assim, irmãos calvinistas ou luteranos mais sensíveis e apaixonados que lêem

estas linhas podem achar um exagero essa história de tendências negativas e tentar minimizá-las argumentando na mesma linha deste escriba, só que em relação ao arminianismo, dizendo que a visão arminiana também leva a algumas tendências negativas.

Nesse sentido, a afirmação mais comum seria a de que a visão arminiana tende ao liberalismo teológico; e que assim como há hipercalvinismo, há também teísmo aberto.

No caso específico do teísmo aberto, é irrisória a quantidade de cristãos de dentro do arminianismo que simpatizam com o teísmo aberto, enquanto o hipercalvinismo é muito mais comum do que se imagina no meio calvinista. Embora haja mais arminianos no mundo que calvinistas, há mais hipercalvinistas do que teístas abertos. Enquanto há denominações inteiras oficialmente hipercalvinistas, o teísmo aberto é uma teologia marginal no meio evangélico. Portanto, há um problema de senso das proporções aí. Mas, não só isso. Devido a uma peculiaridade do pensamento calvinista, o teísmo aberto surgiu no século 20 exatamente com um teólogo originalmente de tradição calvinista, e não diretamente entre arminianos.[86] Logo, não admira que um número ínfimo de arminianos embarcaram nessa.

Quanto ao liberalismo teológico, sim, há vários casos de cristãos de tradição arminiana que descambaram por esse caminho, mas a verdade é que isso não se constitui uma tendência, posto que se trata de algo que não é menos comum entre cristãos de tradição calvinista. Na verdade, eu arriscaria dizer que se fôssemos começar um campeonato de casos de liberalismo teológico dentro das tradições luteranas, calvinistas e arminianas, os calvinistas e luteranos provavelmente ganhariam, o que não significa dizer que o liberalismo teológico seja uma tendência calvinista ou luterana. Simplesmente, e infelizmente, casos de liberalismo teológico existem aos montes e mais ou menos na mesma quantidade tanto entre cristãos de tradição calvinista ou luterana quanto entre cristãos de tradição arminiana.

Entre os muitos exemplos de liberalismo teológico entre cristãos originalmente de tradição calvinista, podemos começar citando Friedrich Schleiermarcher (1768-1834), o primeiro calvinista convidado a lecionar na Universidade Martinho Lutero em Halle-Wittenberg, na Alemanha, e que defendia a união entre as igrejas calvinistas e luteranas na Prússia. Ele é considerado simplesmente "O pai da teologia liberal". É quase uma unanimidade entre os historiadores que, antes dele, havia deístas, ateus e livres pensadores, mas não "teologia liberal" como a conhecemos hoje, o que só nasceu, de fato, com Schleiermacher. Podemos citar ainda os norte-americanos Jonathan Mayhew e Henry Ward Beecher. E o que dizer de Horace Bushnell, chamado "O pai do liberalismo religioso norte-americano"?

No século 18, a Igreja Presbiteriana da Inglaterra caiu na heresia do arianismo e simplesmente desapareceu como denominação, enquanto o congregacionalismo inglês conseguiu sobreviver, mas sendo seriamente afetado pelo arianismo também.[87] A Igreja Presbiteriana só foi ressuscitada na Inglaterra 100 anos depois, mais precisamente em 1844, época em que havia em toda a Inglaterra apenas uma única congregação presbiteriana não-arianista. Entretanto, no século 20, mais precisamente em 1972, a IP se uniu à Igreja Congregacional, formando uma denominação extremamente liberal: a Igreja Reformada Unida. Enquanto isso, no mesmo século 18 em que os presbiterianos desapareciam como denominação por causa do arianismo, o arminianismo se dividia em dois movimentos contrastantes: um pequeno, que levava "ao arianismo, ao socianismo e ao unitarismo", e que, além de ser menor, com o passar do tempo "decresceu em número e influência" até praticamente desaparecer; e outro maior, que "permaneceu trinitário e evangélico", e que só "cresceu" com o passar do tempo.[88]

Ainda sobre casos de monergismo teologicamente liberal podemos citar nomes recentes como Charles Augustus Briggs, Rubem Alves, Douglas Ottati e Shirley Guthrie Jr. E o que dizer da "neo-ortodoxia" – um liberalismo

teológico mais *light* – do reformado Karl Barth? Ou da principal corrente da Igreja Presbiteriana norte-americana, que aderiu ao "casamento" gay e à ordenação de ministros homossexuais? E dos presbiterianos e congregacionais ingleses, que se uniram para fundar no século 20 a liberal Igreja Reformada da Inglaterra, que também ordena ministros homossexuais e realiza "casamentos" gays?

E os luteranos? Eles também não têm muitos teólogos liberais pioneiros e ilustres entre eles, tanto no passado como ainda hoje? É preciso citar a imensa lista?

A verdade é que o liberalismo teológico não é uma peculiaridade ou muito menos uma tendência específica nem entre arminianos, nem entre calvinistas, nem entre luteranos. Nem poderia, pois ela é um desvio das teologias oficiais adotadas por essas correntes. Por isso, é encontrado igualmente entre cristãos tanto de tradição original calvinista quanto de tradição original luterana ou arminiana. Isso difere totalmente daqueles aspectos que mencionei páginas atrás, que são – esses, sim – tendências peculiares e/ou preponderantes entre monergistas.

Arminianismo: a visão mais harmônica sobre a Doutrina Bíblica da Salvação e também a mais preponderante na história da Igreja

Além de tudo o que já foi dito, é importante frisar ainda que o entendimento arminiano da mecânica da Salvação à luz da Bíblia é, sem sombra de dúvida, o que mais se harmoniza com o que a Bíblia fala sobre o assunto, como já vimos suficientemente nesta seção de *Teologia*, de maneira que, mais do que uma questão de evitar eventuais tendências negativas a partir de uma determinada visão, compreender o arminianismo é conhecer a visão mais coerente sobre a mecânica da Salvação à luz da Bíblia.

Não por acaso, as posições que são convencionalmente chamadas de

“semipelagianismo” e “arminianismo” são as que mais estão alinhadas à visão sobre a mecânica da Salvação que preponderou na história do Cristianismo desde os seus primórdios até hoje, e que é denominada de “sinergismo”, como vimos na seção *História* deste livro.

O que é denominado genericamente como “sinergismo” não apenas foi preponderante nos primeiros 1.500 anos da história da Igreja – com o monergismo sequer existindo até o quinto século da Era Cristã –, como o que convencionou-se chamar de “calvinismo” ou “monergismo” sequer conseguiu ser posição unânime dentro do protestantismo ainda nos seus primórdios no século 16, de maneira que o que chamamos convencionalmente de “arminianismo” – que aparece no protestantismo ainda na primeira metade do século 16, bem antes de Armínio – acabaria avançando paulatina e ininterruptamente até se tornar a posição majoritária entre os evangélicos hoje, e isso já há dois séculos.

Notas

(1) Dislexia é a incapacidade de compreensão do que se lê em decorrência de uma lesão no sistema nervoso. É óbvio que, ao falar de dislexia de forma aspada e seguida da expressão “premeditada”, eu não estou me referindo a pessoas que sofrem de alguma lesão no sistema nervoso, mas a uma proposital, calculada e dissimulada tentativa de distorcer o significado óbvio do que está sendo dito para fazer crer – por mais inverossímil que seja – que você disse alguma coisa que, na verdade, você nem disse e nem queria dizer.

(2) MATOS, Alderi de Souza de, *Os Reformadores e a Lei – Valor, Semelhanças e Diferenças*, in: Portal Mackenzie, endereço: www.mackenzie.br/6968.html.

(3) MATOS, Ibid.

(4) *Luther’s Works*, 1972, Philadelphia: Fortress, volume 33, p. 259; e HALE, Philip, *An Interpretation of Luther’s The Bondage of Will*, publicado em 22 de março de 2012, em *Lutherans of Nebraska for Confessional Study*, acessível pela internet pelo endereço goo.gl/MoCvrW

(5) PICARD, A., *Luther et Lutheranisme de Denifle*, 1912-1913, Etude Faite d'apres les sources, volume III, pp. 364; e LUTHER, *Trishreden* ("Conversas à Mesa"), Weimer Edition, volume VI, p. 160.

(6) LINDBERG, Carter, *As Reformas na Europa*, Sinodal e IEPG, 2001, pp. 119 e 120.

(7) MATOS, Alderi de Souza, *Fundamentos da Teologia Histórica*, Mundo Cristão, 2007, p. 146.

(8) WALCH, Dr. Johannes Georg (editor), *Dr. Martin Luther's Saemmtliche Schriften*, St. Louis: Concordia Publishing House, N. D., volume 15, p. 2.590. Tudo o que sobrou dessa carta pode ser lido em inglês (tradução da erudita Erika Bullman Flores, do Projeto Wittenberg) no seguinte endereço: goo.gl/8784PV

(9) LOHSE, Bernhard, *A Fé Cristã Através dos Tempos*, 1972, Editora Sinodal, p. 176.

(10) LOHSE, Ibid., p. 192.

(11) MATOS, *Os Reformadores e a Lei*, Ibid.

(12) MATOS, *Os Reformadores e a Lei*, Ibid.

(13) SCHÜLER, Arnaldo, *Dicionário Enciclopédico de Teologia*, 2002, Concórdia Editora e Editora Ulbra, p. 51.

(14) O resumo do conceito de "lei" em Lutero que apresento aqui é feito a partir de outro resumo, este mais detalhado, encontrado em MATOS, *Os Reformadores e a Lei*, Ibid.

(15) GONZÁLEZ, Justo, *Introducción a la Historia de la Iglesia*, 2011, Abingdon Press, ver capítulo 6.

(16) GONZÁLEZ, Ibid.

(17) O resumo do conceito de "lei" em Zwinglius que apresentou aqui também é feito a partir do resumo já mencionado, e também mais detalhado, encontrado em MATOS, Ibid.

(18) MATOS, Ibid.

(19) O resumo do conceito de "lei" em Calvino que apresento aqui é igualmente feito a partir do resumo, bem mais extenso, desse conceito como detalhado em MATOS, *Os Reformadores e a Lei*, Ibid.

(20) MATOS, Ibid.

(21) GONZÁLEZ, Ibid.; e BINGHAM, D. Jeffrey, *A História da Igreja*, CPAD, 2007, p. 134.

(22) FROST, R. N., *Richard Sibbes God's Spreading Goodness*, 2012, Cor Deo Press, Vancouver, p. 49.

(23) WILLARD, Dallas, *A Renovação do Coração*, 2007, Mundo Cristão, p. 254.

(24) LLOYD-JONES, D. Martyn, *Romans, An Exposition of Chapter 6, The New Man*, 1973, Zondervan, p. 10.

(25) LLOYD-JONES, Ibid., pp. 9 e 10.

(26) "Ele [Whitefield] viveu os puritanos e seus escritos. Às vezes, até pregava sermões deles, quando muito pressionado. Wesley disse mais de uma vez que vira Whitefield claramente pregando Matthew Henry. [...] Era a mesma mensagem, e lá estava, pronta em Matthew Henry" (LLOYD-JONES, D. Martyn, *Os puritanos: suas origens e seus sucessores*, 1993, PES, p. 136).

(27) "Em seus *Diários* – vocês poderão ver isso na página 81 da última edição dos seus *Diários* –, referindo-se ao tema da justificação pela fé, ele [Whitefield] afirma significativamente: 'Embora isso não estivesse tão claro para mim como posteriormente'. Ele próprio admitiu que lhe faltava claro entendimento da justificação pela fé [por exemplo] em 1737, como devia ter. Se vocês lerem as páginas 193 e 194 em seus *Diários*, verão que os dois homens que o corrigiram nesse aspecto da verdade foram [os arminianos] John e Charles Wesley. Eles pregaram a justificação pela fé desde o princípio; Whitefield, não. E eles o ajudaram a chegar a um melhor equilíbrio nesse aspecto. Devemos ser honestos. Eu disse que Whitefield não era homem de partido, e eu não devo ser homem de partido. Toda honra a John e Charles Wesley por auxiliarem Whitefield a ver a importância e o lugar da justificação na mensagem do pregador" (LLOYD-JONES, Ibid., p. 131).

(28) HOOD, Jason B., *Heresy is Heresy, Not the Litmus test of Gospel Preaching*, artigo publicado em 24 de janeiro de 2011 no site da revista *The Christianity Today*, podendo ser acessado pelo seguinte endereço: goo.gl/PdefWt

(29) MATOS, *Os Reformadores e a Lei*, Ibid.

(30) MATOS, Ibid.

(31) WALLS, Jerry e DONGELL, Joseph, *Por que não sou calvinista*, 2014, Reflexão, p. 187.

(32) WALLS e DONGELL, Ibid., p. 185.

(33) PACKER, J. I., *Entre os Gigantes de Deus – Uma Visão Puritana da Vida Cristã*, 1996, Editora Fiel, pp. 197 e 198.

(34) PACKER, Ibid., pp. 198 e 199.

(35) HODGES, Zane C. e HODGES, Donald Clark, *The Gospel Under Siege*, 1992, Kerugma, Inc, p. VI, in HUNT, Dave, *Que Amor é Este?*, 2015, Reflexão, p. 682; KENDALL, R. T., *Calvin and English Calvinism to 1649*, 1979, Oxford University Press, p. 2.

(36) PIPER, John e Equipe Pastoral, *Tulip: What We Believe About the Five Points of Calvinism: Position Paper of the Pastoral Staff*, 1997, Desiring God Ministries, pp. 23 e 25; SPROUL, R. C., *Assurance of Salvation*, 1989, Ligonier Ministries, p. 20; e HUNT, Ibid., pp. 682, 684, 689 e 690.

(37) EDWARDS, Jonathan, *A Narrative of Surprising Conversions*, 1972, Sovereign Grace, pp. 34 e 47; e WALLS e DONGELL, Ibid., pp. 187 e 188.

(38) WALLS e DONGELL, Ibid., p. 188.

(39) RYKEN, Leland, *Santos no Mundo*, 1992, Editora Fiel, pp. 199 a 201.

(40) RYKEN, Ibid., pp. 201 e 202.

(41) RYKEN, Ibid., pp. 202 e 203.

(42) RYKEN, Ibid., pp. 207 e 208.

(43) RYKEN, Ibid., p. 208.

(44) RYKEN, Ibid., p. 209.

(45) FROST, Ibid, p. 48.

(46) FROST, Ibid, pp. 47 a 49.

(47) BOZEMAN, Theodore Dwight, *To Live Ancient Lives*, 1988, University of North Carolina Press, p. 160.

(48) BOZEMAN, Theodore Dwight, *Federal Theology and the National Convenant*, in *Church History*, volume 61, número 4, dezembro de 1992, pp. 394-407, citado em WOLOSKY, Shira, *Biblical Republicanism: John Cotton's 'Moses His Judicials' and American Hebraism*, artigo publicado no site da Universidade Hebraica de Jerusalém (new.huji.ac.il).

(49) BOULTON, Wayne G., *Is Legalism a Heresy?*, 1982, Paulist Press, p. 9.

(50) LINDBERG, Carter, *As Reformas na Europa*, 2001, Editora Sinodal, pp. 431 e 432.

(51) MCCULLOH, Gerald O. (editor), *A Fé e a Liberdade do Homem; a Influência Teológica de Jacó Arminio*, 2015, Reflexões, p. 73.

(52) WARNEK, Gustav, *Outline of a History of Protestant Missions from the Reformation to the Present Time*, 1901, Publishers of Evangelical Literature, p. 16. Uma cópia digitalizada desta obra conforme encontrada na Biblioteca do Seminário de Princeton pode ser linda na íntegra, gratuitamente, pelo seguinte link: goo.gl/JqNgKU

(53) WARNEK, pp. 16 e 17.

(54) WARNEK, p. 17.

(55) WARNEK, p. 17.

(56) WARNEK, pp. 17 a 22.

(57) WARNEK, p. 21.

(58) WARNEK, p. 21.

(59) WARNEK, p. 21.

(60) WARNEK, p. 21 e 22.

(61) WARNEK, p. 22.

(62) PACKER, J. I., Ibid., pp. 174, 322, 330-333.

(63) BUNYAN, John, *Reprobation Asserted*, in: OFFOR, G. (editor), *The Works of John Bunyan*, 1991, The Bath Press/Banner of Truth, volume 2, p. 348; e ALLEN, David L. e LEMKE, Steve W. (editors), *Whosoever Will – A Biblical Theological Critique of Five-Point Calvinism*, 2010, B&H Publishing Group, p. 98.

(64) *Articles of Faith of the Gospel Standard Aid and Poor Relief Societies*, artigo XXXIII. Todos os artigos podem ser lidos, por exemplo, neste endereço aqui: goo.gl/pE0uoi

(65) LLOYD-JONES, Ibid., p. 205.

(66) LLOYD-JONES, p. 182.

(67) LLOYD-JONES, p. 184.

(68) LLOYD-JONES, p. 185 e 186.

(69) LLOYD-JONES, p. 187.

(70) LLOYD-JONES, pp. 195 a 197.

(71) SLATTON, James H., *W. H. Whitsitt: The Man and the Controversy*, 2009, Mercer University Press, p. 169; e BARNES, W. W., *The Southern Baptist Convention, 1845-1953*, 1954, Broadman Press, pp. 113-116.

(72) OLSON, Roger, *Calvinism and Evangelism*, artigo publicado em 14 de fevereiro de

2015 no site de teologia www.patheos.com

(73) OLSON, Ibid.

(74) JOHNSON, Phillip R., *A Primer on Hyper-Calvinism*, o qual pode ser lido, por exemplo, no seguinte endereço: www.romans45.org/articles/hypercal.htm

(75) MURRAY, David, *The Five Distortions of Calvinism*, artigo publicado em 15 de outubro de 2015 no site HeadHeartHand.org, e que pode ser acesso neste endereço: goo.gl/NR9cEG

(76) SPURGEON, C. H., *Metropolitan Tabernacle Pulpit*, 1 Timothy 2.3,4, volume 26, pp. 49-52.

(77) Nos anos de 1880, vemos Spurgeon, durante a Controvérsia de Down-Grade entre os batistas britânicos (ocasião em que se opôs intransigentemente à entrada de heresias dentro da Igreja Batista), cedendo o púlpito de sua igreja frequentemente ao célebre pregador arminiano metodista Mark Guy Pearce (1842-1930), que, segundo a grande ativista britânica do direito das mulheres Emmeline Pethick-Lawrence (1867-1954), que era metodista, foi uma das principais influências sobre sua vida e pensamento. Spurgeon era amigo de Pearce, que, por sua vez, era amigo também do pregador arminiano Dwight Lyman Moody. E o "Príncipe dos Pregadores" entre os batistas e calvinistas, além de ceder o púlpito de sua igreja a Pearce, indicava fervorosamente aos membros de sua igreja e a conhecidos a leitura dos mais de 40 livros do pregador arminiano. Ademais, ao final de sua vida, Spurgeon escreveu que considerava hereges entre os protestantes apenas aqueles que negavam a expiação de Cristo, a inspiração plenária das Escrituras, a Trindade, a Queda, a personalidade do Espírito Santo, que chamavam a justificação pela fé de "imoral" e que pregavam a possibilidade de Salvação após a morte. Em nenhum momento ele cita o arminianismo como heresia (Ver SPURGEON, *Sword and the Trowel*, edição de novembro de 1887, artigo *A Fragment Upon the Down-Grade Contreoversy*). Não por acaso, em 1891, a maioria dos batistas particulares e gerais dos EUA se fundiram em um meio termo: o chamado "arminianismo de 4 pontos" ou "calvinismo de 2 pontos", também chamado de "calvinismo moderado" (Há ainda quem chame essa sua posição de "calvinismo de 3 pontos", por considerar a doutrina da Expiação Ilimitada como uma posição não necessariamente contrária ao calvinismo, posto que Calvino, ao final da vida, e muitos dos primeiros reformadores monergistas a defenderam, mesmo que contraditoriamente). A influência arminiana vergara a maioria dos batistas calvinistas.

(78) SPURGEON, C. H., *New Park Street Pulpit*, volume 4, 1858, p. 337.

(79) ERICKSON, Millard, *Introdução à Teologia Sistemática*, 2008, p. 390.

(80) LLOYD-JONES, Ibid., pp. 219 e 220.

(81) Sobre denominacionalismo, ver capítulo 2 de *A Sedução das Novas Teologias* (CPAD).

(82) GEORGE, Timothy, *Teologia dos Reformadores*, 1994, Vida Nova, p. 231.

(83) Quando perguntado sobre sua posição acerca do calvinismo, Wilberforce respondeu em carta a Robert Southey: "Confesso francamente que eu mesmo não sou um calvinista, mas também não sou um anticalvinista" (BEBBIGNTON, D. W., *Evangelicalism in Modern Britain – A History from the 1730s to the 1980s*, 2005, Routledge e o Taylor & Francis Group, p. 16). Ou seja, não obstante o parlamentar inglês não ser calvinista, ele não era inimigo dos calvinistas. Aliás, ele foi amigo tanto do calvinista moderado John Newton, um abolicionista ex-traficante de escravos, quanto do arminiano sempre antiescravidão John Wesley.

(84) CECIL, Richard, *Memoirs of the Ver. John Newton*, 1808, Londres, J. Hatchard, Piccadilly, pp. 225 e 226.

(85) PORTELA, Solano, *Cinco Pecados que Ameaçam os Calvinistas*, 1997, PES, p. 7.

(86) O pai do Teísmo Aberto é o renomado teólogo canadense Clark Pinnock (1915-2010), de tradição reformada, mas que rompeu com o calvinismo nos anos 80 e, em vez de fixar-se numa posição arminiana, que assumiu introdutoriamente, acabou descambando para o que ele chamaria depois de "Teísmo Aberto". Ora, não é por acaso que essa heresia surgiu com um teólogo originalmente de tradição calvinista. Afinal de contas, o fundamento lógico da doutrina do Teísmo Aberto é exatamente o pressuposto calvinista de que a onisciência divina implica necessariamente determinismo, algo com o qual o arminiano não concorda de forma alguma e tem razões de sobra para isso (ver o capítulo 4 da seção *Teologia* deste livro). Por crer piamente nesse pressuposto calvinista, os teístas abertos defendem o absurdo da "onisciência limitada" ou "onisciência em movimento", quando não defendem também uma onipotência igualmente limitada, conceitos estes que são uma contradição tanto bíblica como de termos. Em suma, o ex-reformado Pinnock, em reação às incoerências do sistema calvinista, mas ainda preso a um de seus pressupostos equivocados, acabou, concebendo pioneiramente o Teísmo Aberto, que foi esposado posteriormente pelo ex-batista Gregory Boyd e o ex-metodista John Sanders, ambos influenciados por Pinnock. Os frutos desse ensino do teólogo canadense viriam nos anos 90, quando o Teísmo Aberto começou realmente a crescer nos seminários, ganhando muitos seguidores. Já a

Teologia do Processo, que parece ter influenciado também o pensamento de Pinnock, foi encetada pelo filósofo anglicano norte-americano Charles Hartshorne (1897-2000) e pelos teólogos norte-americanos David Ray Griffin, originário de uma igreja de tradição reformada, e John Cobb, ex-metodista. Por sua vez, a Filosofia do Processo, que deu origem à Teologia do Processo, foi iniciada pelo filósofo britânico anglicano Alfred North Whitehead (1861-1947). Mais sobre o Teísmo Aberto, ver o capítulo 7 do meu livro *A Sedução das Novas Teologias* (CPAD).

(87) “A Igreja Presbiteriana daqueles dias [século 18] tinha caído na heresia do arianismo e, por fim, desapareceu totalmente. [...] O presbiterianismo tinha deixado de existir [no século 18]. Havia existido um presbiterianismo na Inglaterra, mas se tornara ariano em sua doutrina. A Confissão de Fé de Westminster não garante que não se possa errar doutrinariamente. Foram os presbiterianos que se desviaram mais e se tornaram culpados de arianismo, e o presbiterianismo morreu literalmente. A Igreja Presbiteriana da Inglaterra que temos hoje [até 1972] é coisa completamente nova, que só começou no século passado [século 19]. Com relação ao congregacionalismo, essas tendências arianas por um tempo afetaram até pessoas como Isaac Watts e Philip Doddridge” (LLOYD-JONES, Ibid., pp. 119, 204 e 205).

(88) MCCULLOH, Ibid., pp. 63 e 66.

9

A popularização do semipelagianismo: ausência de ensino arminiano

Como vimos na seção *História* deste livro, do século 16 ao 18, a principal corrente no meio protestante mundial era o que se convencionou chamar de calvinismo. Foi somente a partir do século 19 em diante que o arminianismo, que existia no meio protestante desde seus primórdios, passou a prevalecer como a principal corrente no meio protestante mundial. Entretanto, tal predomínio tem sofrido, embora timidamente, pequenos retrocessos em alguns lugares nos últimos anos, e por pelo menos três razões.

Em primeiro lugar, há muitos evangélicos arminianos que sequer conhecem de fato o arminianismo. A maior demonstração disso está em grande parte das pregações que ouvimos hoje em dia. Qualquer análise sobre o conteúdo da teologia popular evangélica brasileira revelará, com enorme clareza, que muito do que se tem esposado hoje em dia e recebe o nome de arminianismo se trata, na verdade, de uma distorção do verdadeiro arminianismo. O que se ouve em muitos púlpitos é mais semipelagianismo – e, em casos mais graves, até pelagianismo – do que realmente arminianismo.

Em segundo lugar, tivemos, nas últimas décadas, muitos livros e artigos opondo-se ao calvinismo na imprensa evangélica brasileira. Só que muitos deles pecaram por confundir calvinismo de forma geral com calvinismo fatalista, tornando seus argumentos facilmente rebatíveis por qualquer

calvinista bem treinado. Além disso, a quase totalidade desses textos dedicava-se muito mais a falar contra o calvinismo do que a explicar em detalhes o que ensina realmente o arminianismo. Por terem uma visão meramente fatalista do calvinismo e por não conhecerem perfeitamente o arminianismo, seus leitores acabam se tornando facilmente suscetíveis à teologia calvinista.

Em terceiro lugar, a rejeição cada vez maior no meio evangélico à onda triunfalista – e não poucas vezes também antropocentrista – do neopentecostalismo, o que é em si uma atitude muitíssimo boa, contribuiu involuntariamente para a ascensão do calvinismo entre alguns evangélicos. Muitos crentes, de "ressaca" com tantos hinos e mensagens centrados no homem, passaram a buscar literaturas e mensagens que exaltassem mais a soberania divina e acabaram desaguando em sites de conteúdo calvinista.

Ou seja, em linhas gerais, uma má compreensão do que é o arminianismo somada a uma aversão sadia de muitos evangélicos ao triunfalismo neopentecostal têm feito com que alguns se voltem para o calvinismo.

A onda neocalvinista norte-americana e seu declínio

Nas últimas décadas, tem havido uma queda vertiginosa na proporção de evangélicos nos Estados Unidos. Os números não mentem: em 1776, ano da Independência dos EUA, 97,6% da população era evangélica; 124 anos depois, em 1900, uma queda razoável para 90%; em 1990, uma queda abrupta para 60%; em 2004, outra queda significativa para 53%; em 2007, 51,3%; em 2008, 50%; e em 2012, 48%. Claro que a grande imigração de italianos, irlandeses e latinos no século 20 explica muito desse declínio, fazendo subir o número de católicos nos Estados Unidos. Porém, sabe-se que essa não é a única razão. A queda do protestantismo nos EUA é constante e cada vez mais acelerada.

Em reação a essa queda, como resposta a ela, surgiram vários movimentos

no meio evangélico norte-americano, dentre eles o movimento de igreja emergente e o reacionarismo calvinista.

Na edição de 17 de janeiro de 2008 da revista *Christianity Today*, o articulista Ken Walker escreveu: “Embora apenas 10% dos pastores da Convenção Batista do Sul se identifiquem como calvinistas, quase 30% dos recentemente diplomados em seus seminários se identificam como calvinistas, numa onda que pode provocar conflitos na denominação”.

Essa onda neocalvinista na Convenção Batista do Sul (CBS), principal denominação evangélica dos Estados Unidos, começou, na verdade, em 1982, tendo como seu principal nome o pastor batista calvinista Albert Mohler. A CBS foi fundada em 1845 e durante os seus primeiros 50 anos foi majoritariamente calvinista. Porém, desde o final do século 19 em diante, ela se tornou majoritariamente arminiana. Hoje, depois da onda calvinista iniciada em 1982, estima-se que 30% dos pastores da CBS são calvinistas, contra 10% há menos de 10 anos, razão pela qual, já na edição de 12 de março de 2009 da revista *Times*, o jornalista David Van Biema proclamava: “O calvinismo está de volta!”.

Um levantamento da LifeWay Research em 2012 revelou que 30% dos pastores e igrejas da CBS eram calvinistas, 66% arminianos e 4% não souberam responder. Diante desse quadro, na edição de 3 de janeiro de 2014 do jornal *The New York Times*, o jornalista Mark Oppenheimer escreveu que “os evangélicos [nos EUA] encontram-se em meio a um reavivamento do calvinismo. Números cada vez maiores de pregadores e professores ensinam as visões do reformador francês do século 16. Mark Driscoll, John Piper e Tim Keller – pregadores de megaigrejas e importantes escritores evangélicos – são todos calvinistas. A frequência em conferências e igrejas de influência calvinista está em alta, especialmente entre os fieis nas casas dos 20 e 30 anos de idade”.

Hoje, há desde calvinistas tradicionais cessacionistas, como R. C. Sproul e

John McArhtur Jr, a pregadores calvinistas não-cessacionistas como John Piper, Tim Keller, Mark Driscoll e Paul Washer. Estes últimos estão entre os mais populares no evangelicalismo norte-americano de agora.

Ora, como acontece quase que invariavelmente no evangelicalismo brasileiro das últimas décadas, tudo o que é moda nos Estados Unidos acaba virando moda aqui também. Foi assim com a teologia da prosperidade, com a confissão positiva, com a igreja emergente, com o teísmo aberto e com outros tantos modismos. Com esse mais recente – o neocalvinismo ou neopuritanismo, como chama a imprensa norte-americana, que, ao lado do teísmo aberto, era a principal moda entre os jovens seminaristas evangélicos norte-americanos no início do século 21 – não seria diferente. Além dos três fatores apresentados no início deste capítulo, o evangelicalismo brasileiro sofreu, nos últimos anos, uma pequena influência da onda neocalvinista recente. Mas, como toda onda, essa também tende a passar. Na verdade, ao que tudo indica, ela está mais para "marolinha" do que para uma grande onda.

Levantamentos recentes do conceituado Instituto Barna têm mostrado que, diferentemente do que diziam essas pesquisas feitas há poucos anos sobre esse assunto, a porcentagem de calvinistas e arminianos nas igrejas evangélicas dos Estados Unidos continua estável, informação que jogou um pouco de água na fervura no movimento neocalvinista, que, aliás, já parece se estabilizar e até regredir em alguns lugares. Hoje, o movimento neocalvinista norte-americano tende a ser mais um "gueto" do que um movimento que efetivamente contagia os evangélicos nos EUA, como parecia antes. Parece que a onda neocalvinista, como tantas outras ondas surgidas nos últimos anos, já está virando espuma.

Enquanto isso, o sinergismo evangélico e o pentecostalismo ainda continuam imensamente fortes. Eles não são e nunca foram meras ondas. Eles são uma realidade prevalecente e permanente, de maneira que não há dúvida

hoje de que a Igreja do Arrebatamento será bíblica e majoritariamente sinergista e pentecostal.

A solução para o combate ao sinergismo distorcido não é pregar o determinismo, mas ensinar o sinergismo bíblico

Em alguns artigos e ministrações nos últimos anos, tenho tratado extensamente sobre a prevalência do semipelagianismo em boa parte da teologia popular evangélica brasileira. Tenho lembrado que isso é fruto de, durante décadas, muitos doutrinadores arminianos terem se preocupado mais em combater o calvinismo do que em ensinar ao povo o que é, de fato, o arminianismo. Sem falar daqueles que fazem confusão sobre o que é arminianismo.

Lamentavelmente, alguns grandes nomes do evangelicalismo no século 20 que eram arminianos puros ajudaram involuntariamente a disseminar a confusão que ainda existe aqui e acolá em nossos dias entre semipelagianismo e arminianismo. Refiro-me principalmente a A. W. Tozer, Myer Pearlman e Henry Clarence Thiessen, que afirmavam estranhamente que não eram nem arminianos nem calvinistas, e fizeram escola. Só que, ao buscarmos saber deles a diferença entre o que diziam ser o arminianismo e o que eles julgavam ser o pensamento bíblico sobre a mecânica da Salvação, descobrimos que Tozer, Pearlman e Thiessen colocavam a Depravação Total e a Graça Preveniente sem saberem que esses eram ensinos puramente arminianos. Ou seja, o que eles chamavam de arminianismo nada mais era do que semipelagianismo. Logo, ao dizerem que não eram nem calvinistas nem arminianos, na verdade eles queriam dizer, sem saber, que não eram nem calvinistas nem semipelagianos, mas arminianos puros.

Qual a solução para o fim do semipelagianismo na teologia popular, que vemos prevalecer em muitos púlpitos e igrejas? É ensinar o arminianismo de

fato.

A solução para os excessos ou distorções na visão sinergista de muitos crentes de hoje é ensinar o arminianismo de fato, que tem sido pouquíssimo ensinado nas últimas décadas no meio evangélico, e não descambar para o determinismo, como alguns evangélicos, vitimados e ressacados pelas mensagens semipelagianas, fizeram e propõem.

Segue-se uma analogia. Não é perfeita, mas serve para fins ilustrativos.

Sabemos que nos aeroportos há uma norma que proíbe as pessoas de levarem para o avião objetos perfurantes em bagagens de mão. Imaginemos, portanto, um aeroporto que estabelece essa norma pela primeira vez, mas nunca a massificou entre o seu público, que sempre manteve o hábito de levar bagagem de mão. Logo, se tornarão frequentes os casos de passageiros encontrados com objetos perfurantes nas suas bagagens de mão. Mesmo assim, apesar do grande índice de casos, o aeroporto continua não massificando que a implicância com certos objetos em bagagens de mão não é aleatória, mas específica: ocorre exclusivamente em relação a objetos perfurantes. Daí, alguns passageiros resolvem abandonar de vez a sua tradição de viajar com bagagem de mão, e assim nunca mais são incomodados. Atitude eficiente, mas desnecessária. Bastava levar bagagens de mão sem objetos perfurantes, o que a maioria faria se o aeroporto massificasse que a proibição é só para objetos perfurantes.

Nessa analogia imperfeita, os evangélicos que aderiram ao calvinismo nos últimos anos por estarem ressacados pelos desvios do evangelicalismo pós-moderno são os que preferem não levar bagagem de mão, quando bastava não levar objetos perfurantes nas bagagens de mão.

A solução para o semipelagianismo popular é ensinar o arminianismo de fato, e não descambar para o determinismo.

Ensinemos, pois, o arminianismo, que, inclusive, faz parte da essência da maioria das denominações evangélicas do Brasil e do mundo.

EXEGESE

1

Romanos 9.6-29

O texto de Romanos 9.6-29, tantas vezes usado por teólogos calvinistas para defender uma eleição individual, refere-se claramente a uma eleição corporativa. Esse é o significado óbvio dessa passagem bíblica tanto a partir dos seus contextos mediato e imediato, que são claríssimos quanto ao sentido corporativo, como a partir das próprias passagens do Antigo Testamento que são evocadas no decorrer dessa passagem de Romanos, as quais, quando analisadas em seus respectivos contextos originais no AT, denotam claramente que o assunto de Paulo em Romanos 9 diz respeito mesmo a uma eleição corporativa.

Aliás, justamente por causa disso, é cada vez mais raro encontrar teólogos calvinistas que não reconheçam que Romanos 9 refere-se a uma eleição corporativa. Entretanto, mesmo os que o reconhecem ainda insistem em fazer uma interpretação pró-eleição individual a partir dessa passagem. Em suma, o argumento usado por eles para sustentar tal posicionamento é que conquanto Romanos 9 refira-se certamente a uma eleição corporativa, uma eleição corporativa não negaria qualquer espaço para uma consideração dos indivíduos, porque um corpo é formado por membros, de maneira que o texto de Romanos 9 poderia também, em um segundo plano e provavelmente, aludir a uma eleição individual. Ademais, asseveram que afirmar uma interpretação secundária de sentido individual nesse texto em nenhum momento feriria sua interpretação primária de escopo claramente corporativo.

O sentido primário não seria afetado pelo sentido secundário. Dessa forma, dizem, pode-se sustentar que o fato de Romanos 9 referir-se nitidamente a uma eleição corporativa não descartaria *in limine* a possibilidade de referir-se também, ainda que lateralmente, a uma eleição individual.

Ora, tal interpretação peca pelo seguinte ponto: é verdade que uma eleição corporativa não nega espaço para os indivíduos, mas a partir do momento que o sentido da eleição nesse texto é corporativo, qualquer participação dos indivíduos nessa eleição deve ser vista dentro do prisma do sentido original do texto, isto é, dentro de uma visão corporativa. E como se dá a participação dos indivíduos em uma eleição corporativa? Os indivíduos são eleitos por estarem ligados ao grupo.

Se o sentido primário do texto fosse a eleição individual, sendo a eleição corporativa um aspecto apenas secundário, os exegetas calvinistas estariam certos em ver o coletivo ser determinado por eleições individuais. Neste caso, qualquer menção à eleição de um grupo deveria estar subordinada à eleição dos indivíduos; o grupo em foco deveria ser visto como eleito apenas porque seria uma reunião daqueles individualmente eleitos. No entanto, é o contrário que acontece nessa passagem: o sentido primário é claramente a eleição corporativa, logo qualquer concepção de indivíduos eleitos deve ser a de indivíduos que são eleitos somente em ligação com o grupo. Não é o indivíduo que determina o grupo e seus benefícios, mas é o grupo a que os indivíduos estão ligados que determina sua identidade e os benefícios que têm. Não perceber isso é inverter a lógica clara da passagem.

O sentido secundário deve estar sempre subordinado ao primário, e não o contrário. Nunca, absolutamente nunca, um sentido secundário de uma passagem pode se chocar com seu sentido primário. Aquele só será válido enquanto estiver subordinado a este; caso contrário, não se trata de um sentido secundário do texto, mas de um sentido totalmente contrário ao que diz o texto.

Portanto, qualquer interpretação que veja no texto de Romanos 9 uma defesa da eleição individual está simplesmente se chocando frontalmente com o sentido do texto.

Esclarecido isso, vejamos as muitas evidências de que Romanos 9 refere-se a uma eleição corporativa. E comecemos pela mais básica de todas as evidências: a evidência dos próprios contextos mediato e imediato dessa passagem bíblica.

A evidência do contexto mediato

O contexto mediato do capítulo 9 de Romanos remete-nos claramente a uma eleição corporativa. Se não, vejamos.

Já na abertura da Epístola aos Romanos, o apóstolo Paulo refere-se aos judeus e aos gentios como dois grupos, ao afirmar que o Evangelho "é o poder de Deus para salvação de todo aquele que crê, primeiro do judeu e também do grego" (Rm 1.16). Em seguida, para provar seu ponto de que tanto os judeus quanto os gentios precisam de Salvação e que só o Evangelho pode proporcionar isso a ambos, ele mostra como os gentios estão chafurdados no pecado (Rm 1.18-32) e como os judeus não ficaram para trás, sendo ambos inescusáveis (Rm 2.5-12,17-25).

Uma vez demonstrado que tanto judeus quanto gentios estão sob condenação e serão julgados por Deus (Rm 2.5-11,23-27), Paulo abre o capítulo 3 perguntando: "Qual é, logo, a vantagem do judeu? Ou qual a utilidade da circuncisão?" (Rm 3.1). O apóstolo afirma que há vantagem, sim, em ser judeu (Rm 3.2); que os judeus são privilegiados, mas que isso só aumenta sua condenação, porque receberam muito mais do que todas as outras nações e ainda assim desobedeceram a Deus (Rm 3.4-8). Naturalmente, Paulo poderia, logo na sequência dessa afirmação, falar sobre como se dará então a restauração de Israel, uma vez que Deus fez gloriosas promessas a esse povo e, como ressalta o próprio apóstolo, apesar da

infidelidade do povo israelita, a sua incredulidade não havia aniquilado a fidelidade de Deus para com Israel (Rm 3.3). Entretanto, Paulo deixa para voltar a esse assunto somente no capítulo 9.

A partir do versículo 9 do capítulo 3, ele dá prosseguimento ao tema anterior de que judeus e gentios estão juntos sob condenação. Diz ele: “Pois quê? Somos nós [judeus] mais excelentes [por causa dessas vantagens de que falei há pouco]? De maneira nenhuma! Pois já dantes demonstramos [nos capítulos 1 e 2] que, tanto judeus como gregos, todos estão debaixo do pecado, como está escrito: Não há um justo, nem um sequer” (Rm 3.9-11). Afinal, “todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus” (Rm 3.23). Mas, então, o que devemos fazer?

O apóstolo frisa que há uma saída para ambos, judeus e gentios: Jesus (Rm 3.21-26). É a partir desse ponto que Paulo começa a falar da justificação pela fé em Jesus Cristo (Rm 3.27-31), e cita o exemplo de Abraão, que, sem lei, foi justificado apenas pela sua fé em Deus (Rm 4). Segue-se, então, toda a exposição do Evangelho, com Paulo falando que, uma vez justificados pela fé, temos paz com Deus (Rm 5.1-11); que, através de Cristo, o Segundo Adão, veio a graça de Deus sobre todos os homens (Rm 5.12-21); que a graça não nos deixa permanecer no pecado, mas nos livra do poder dele (Rm 6); e que, uma vez que estamos mortos para a lei, devemos servir a Deus em novidade de vida (Rm 7.1-6). Ele fala ainda sobre a luta entre carne e espírito (Rm 7.7-25) e acerca da nossa vida sob a graça, sendo guiados pelo Espírito Santo, que nos dá a certeza de que somos filhos de Deus e nos leva a vivermos uma vida de santidade (Rm 8.1-17).

Paulo conclui seu longo parênteses – aberto, lembremos, no versículo 9 do capítulo 3 – falando sobre a esperança do cristão (Rm 8.18-30) e louvando a Deus pela vitória que temos em Cristo, que é Deus conosco (Rm 8.31-39). É somente a partir do primeiro versículo do capítulo 9 de Romanos que ele volta ao tema do início do capitulo 3: a promessa de Deus a Israel, a eleição

do povo judeu, as vantagens decorrentes dessa eleição (“a adoção de filhos, e a glória, e os concertos, e a lei, e o culto, e as promessas”) e a incredulidade do povo (Rm 9.1-5); e quando o faz, é para finalmente adentrar a questão da restauração de Israel (Rm 9.6-11.32). O apóstolo vai encerrar esse assunto no final do capítulo 11, com um hino de adoração também (Rm 11.33-36), assim como fizera no encerramento do assunto anterior (Rm 8.31-39).

Portanto, o tema do capítulo 9 de Romanos não é salvação individual, mas as questões que envolvem as promessas e a aliança de Deus com Israel. O contexto mediato dessa passagem nos mostra claramente isso. Mas, não só ele. O contexto imediato é igualmente claro.

A evidência do contexto imediato

O capítulo 9 inicia com Paulo falando que as promessas de Deus a Israel não falharam, apesar da desobediência daquela nação (Rm 9.6). E elas não falharam, diz ele, por duas razões. Em primeiro lugar, porque há um Israel fiel dentro da nação Israel (Rm 9.6-8), ou seja, há um remanescente corporativo. Há fieis a Deus (“os filhos da promessa”) entre os judeus de forma geral (“os filhos da carne”); e para esses fieis, as promessas divinas estão de pé e se cumprindo. Esses fieis são aqueles judeus que receberam a Cristo (Rm 9.23,24,27-29). Em segundo lugar, as promessas também não falharam porque a rejeição ao Evangelho pela nação Israel (Rm 10), além de ser parcial (Rm 9.27; 11.1,2), é também temporária: Paulo afirma claramente que, um dia, toda a nação judaica aceitará a Salvação em Cristo – “E, assim, todo o Israel será salvo” (Rm 11.26). Isso acontecerá no final dos tempos (Zc 12.10-13.1).

Ou seja, tanto o contexto mediato como o imediato de Romanos 9.6-29 não remetem-nos a uma eleição individual. A mensagem de Romanos 9 a 11 é que, por meio da obra de Cristo, as promessas de Deus a Israel começam a se cumprir na Igreja e se completarão na restauração total da nação Israel no

final dos tempos, quando todo o povo judeu se voltará para Cristo. Portanto, dentro desse contexto, as referências às escolhas de Isaque frente a Ismael (Rm 9.7-9) e de Jacó frente a Esaú (Rm 9.10-13) só podem ser relativas ao plano e ao destino de Deus para o povo de Israel, e não à salvação ou à perdição dos indivíduos Ismael, Isaque, Esaú e Jacó. Aliás, a própria leitura dessas passagens deixa isso muito claro.

A ideia clara de Romanos 9.6-13 é afirmar que Deus não está sendo injusto porque escolheu cumprir suas promessas apenas em uma parte de Israel (os que recebem a Cristo) em vez de cumpri-las em todos os descendentes de Israel. A explicação de Paulo é que sempre houve um Israel dentro de Israel, numa referência clara aos judeus que são fieis – para quem as promessas estão de pé – em contraste com os judeus que são infieis, os quais não experimentarão o cumprimento das promessas divinas em suas vidas devido à sua infidelidade (Rm 9.6-8).

Para provar esse ponto, Paulo lembra os casos de Ismael (que, apesar de não ser mencionado diretamente na passagem, está implícito nela) e Isaque (Rm 9.7-9). Seu objetivo óbvio é provar biblicamente que não basta que um judeu seja filho de Abraão na carne para receber as bênçãos prometidas. Ismael, sabemos, era filho na carne de Abraão, e filho primogênito, mas não foi escolhido para gerar a nação eleita. Quem foi escolhido foi Isaque, o mais novo, fruto de uma promessa divina (Gn 17.16,21; 18.10). Logo, o que importa mesmo, diz Paulo, é ser filho de Abraão na fé, situação representada por Isaque, que foi fruto da fé de Abraão na promessa (Rm 9.6-9). Paulo enfatizará mais à frente que esse princípio se aplica aos gentios também que creram e receberam a Cristo: mesmo não sendo filhos na carne de Abraão, porque creram na promessa, foram enxertados na “oliveira” (eleição corporativa: por estarem em Cristo, entraram no grupo dos eleitos, a “oliveira” – Rm 11.17,18,24).

Por fim, para reforçar a verdade de que a ascendência não é suficiente para

definir o povo de Deus, Paulo cita um exemplo ainda mais forte do que o de Isaque e Ismael: se Ismael e Isaque eram filhos de Abraão, mas meio-irmãos, o que dizer de Esaú e Jacó, que tinham o mesmo pai e a mesma mãe biológicos, e eram filhos gêmeos de Isaque, o filho da promessa? Neste caso, Deus também escolheu apenas um deles para dar continuidade ao projeto de formação de uma nação especial, e o fez meramente com base em sua vontade, inclusive invertendo a hierarquia social padrão, na qual se esperava que o mais jovem servisse ao mais velho (Rm 9.12; Gn 25.23) – no caso, a nação representada pelo mais velho (Esaú/Edom) serviria à nação representada pelo mais novo (Jacó/Israel). Em nenhum momento está em tela alguma escolha eterna de indivíduos para a salvação ou para a perdição sem levar em conta suas decisões.

Lembrando ainda que, como bem coloca o téologo norte-americano Van Johnson, no Antigo Testamento, claramente "a eleição das nações feita por Deus não é determinativa para as pessoas dentro das nações". A eleição de Israel era uma decisão de Deus, mas "a participação de um israelita nas bênçãos auferidas pelo concerto dependia da resposta desse indivíduo a Deus".[1] Dessa forma, chegamos à segunda grande evidência: a evidência do próprio Antigo Testamento quanto a no que consiste a eleição de Israel.

A evidência do Antigo Testamento

Se o assunto em tela em Romanos 9 é a eleição do povo de Israel, logo essa eleição só pode ser de ordem corporativa, porque o conceito de eleição no Antigo Testamento, no que diz respeito a Israel, é *sempre* corporativo, nunca individual. A única coisa que é individual no Antigo Testamento é o chamado de crentes para uma missão específica, como o chamado de Isaías e Jeremias, que, mesmo assim, para se concretizar, exigia a resposta e a fidelidade deles ao chamado recebido (Is 6.8; Jr 1.4-8). Não há menção no Antigo Testamento a uma eleição individual para a salvação.

A Bíblia nos diz que Deus escolheu os descendentes de Abraão, Isaque e Jacó para formarem uma nação santa para Ele (Dt 4.37; 7.6-8). Diz a Bíblia que Jacó/Israel se tornou o representante dessa eleição corporativa, de maneira que Deus, mais à frente, por meio da lei mosaica, estabeleceu uma aliança com seus descendentes, os quais passaram a ser chamados de seu povo. O foco da aliança é sempre a nação Israel, de maneira que os gentios só se tornavam parte da aliança com Deus quando passavam a ser membros dessa nação ou, principalmente, participantes de sua fé.

Por ser a eleição corporativa, e não individual, os indivíduos só poderiam participar das bênçãos divinas se viessem a se associar ao povo eleito ou à sua fé. Era preciso essa associação. No Antigo Testamento, você se perderia eternamente, mesmo sendo judeu, se fosse pessoalmente infiel ao Deus do pacto corporativo; e você só seria salvo, fosse judeu ou não, se você se associasse, ao menos em termos de fé, ao Deus do pacto com Israel.

Esse conceito corporativo da eleição de Israel é tão forte que Paulo, em Romanos 9 a 11, assevera que a eleição corporativa de um Israel espiritual dentro do Israel nação, além de não ferir o pacto anterior de Deus com o povo de Israel (pois sempre houve, mesmo sob o antigo pacto, um Israel dentro de outro Israel – Rm 9.6-8), não elimina o pacto de Deus com a nação inteira. Ele continua intacto, apesar da incredulidade da maior parte da nação judaica. Diz Paulo: “Assim que, quanto ao evangelho, são inimigos por causa de vós; mas, quanto à eleição, amados por causa dos pais [Abraão, Isaque e Jacó]. Porque os dons e a vocação de Deus [em relação à nação Israel] são sem arrependimento” (Rm 11.28,29). Os judeus que recusaram o Messias não foram cortados da nação de Israel, mas apenas do Israel espiritual (fiel) e, mais à frente, como frisa o apóstolo, toda a nação judaica se converterá a Jesus (Rm 11.26). Dessa forma, muitos dos ramos que foram cortados (o Israel incrédulo, retirado do Israel fiel, e não da nação Israel) serão enxertados novamente na “oliveira” (o Israel fiel), cumprindo-se plenamente

o antigo pacto (Rm 11.23,25,26-32).

A evidência dos textos do Antigo Testamento mencionados pelo apóstolo Paulo

Finalmente, em terceiro lugar, temos a evidência dos próprios textos do Antigo Testamento mencionados por Paulo. Vejamos, inicialmente, o caso de Ismael e Isaque (Rm 9.7-9), depois o de Esaú e Jacó (Rm 9.10-13), do "Compadecer-me-ei de quem me compadecer" (Rm 9.15,16), dos "vasos da ira" e dos "vasos de misericórdia" (Rm 9.22,23), e do endurecimento do coração de Faraó (Rm 9.17,18).

1) Ismael e Isaque – Além de o argumento de Paulo em Romanos 9.8-9 claramente não aludir a uma eleição individual de Isaque para salvação e, consequentemente, a uma condenação à perdição de seu irmão Ismael, o próprio Antigo Testamento mostra-nos que a promessa lembrada por Paulo em Romanos 9.9, que foi feita originalmente em Gênesis 17.16,21 e 18.10, referia-se não a uma eleição individual para salvação, mas à escolha de Isaque para fazer surgir uma nação com a qual Deus estabeleceria uma aliança, conforme prometido a Abraão (Gn 17.1-16,19). Além disso, o Antigo Testamento também afirma que não apenas Isaque era homem de Deus, mas também Ismael (Gn 21.20), e que este morreu salvo, pois a expressão "E foi congregado ao seu povo", usada nas mortes de Abraão e Ismael (Gn 25.8; 25.17), era utilizada no Antigo Testamento geralmente em referência ao encontro do indivíduo crente com seus familiares crentes após a morte (Gn 35.29; 37.35; 49.29; Nm 27.13; 31.2; Dt 32.50; Jz 2.10; 2Sm 12.23; ver também Mt 22.31,32; At 13.36).

2) "O maior servirá ao menor" – Onde se encontra no Antigo Testamento a expressão evocada por Paulo de que "O maior servirá ao menor" (Rm 9.12)? E em que sentido isso foi dito lá? Essa expressão foi afirmada por Deus em Gênesis 25.23, e ali Deus não estava falando concernente aos indivíduos Esaú

e Jacó, mas às nações que eles representavam. Diz o texto de Gênesis: “E o Senhor lhes disse: Duas nações há no teu ventre, e dois povos se dividirão das tuas entranhas: um povo será mais forte do que o outro povo, e o maior servirá ao menor”.

Ou seja, Paulo não está falando em Romanos 9.10-12 de alguma eleição de Jacó para a salvação e, consequentemente, de Esaú ser condenado à perdição eterna. Ele está falando da escolha de Deus de fazer, da descendência de Jacó e da descendência de Esaú, duas nações, sendo que uma delas – a advinda de Jacó – seria a nação com a qual Ele havia prometido a Abraão fazer um concerto (Gn 17.1-22) e a outra seria uma segunda nação, menos forte que a que viria de Jacó e que serviria a esta. Portanto, esse texto fala da eleição de uma nação, representada por Jacó, e não da uma eleição de um indivíduo para salvação.

Aliás, é tão claro que o texto mencionado por Paulo se refere às duas nações representadas por Esaú e Jacó, e não aos indivíduos Esaú e Jacó, que a profecia que o apóstolo frisa em Romanos 9.12 (“O maior servirá o menor”), na qual Deus se refere claramente a algo a se cumprir entre essas duas nações por eles representadas (Gn 25.23; 27.40; Nm 24.18), nunca se cumpriu na vida dos indivíduos Jacó e Esaú, mas apenas na história das nações por eles representadas. Durante toda a vida dos gêmeos de Isaque, Esaú nunca serviu a Jacó. Ao contrário: Jacó se prostrava diante de Esaú, se considerava “servo” dele e chamava-o de seu “senhor” (Gn 33.3,5,8,13-15). E até mesmo anos depois, a família de Esaú continuou a ser superior à de Jacó, chegando até a ter cidades e reis muito antes dos judeus se tornarem uma nação (Gn 36.31,33).

Foi só a partir do reinado de Davi que a profecia de Gênesis 25.23 começou a se cumprir, quando os edomitas foram esmagadoramente vencidos por Israel por terem – ao que tudo indica – se levantado precipitada e gratuitamente contra os seus irmãos por se sentirem expostos após a vitória

de Israel contra a Síria, a qual acabou fragilizando o setor meridional do reino edomita (2Sm 8.14; 1Rs 11.15,16; Sl 60.8-12). O cumprimento da profecia se deu nos dias de Davi (1Cr 18.13); durante o reino de Salomão (1Rs 9.26; 2Cr 8.17,18), apesar de uma certa resistência por parte dos edomistas (1Rs 11.14-22); e se estendeu até o reinado de Acaz sobre Judá, quando, finalmente, os edomitas conseguiram se libertar do jugo judeu após várias revoltas malsucedidas (2Rs 8.20-22; 14.7,21,22; 2Cr 20.1,2,10,22; 21.8-10; 25.11-20; 28.16-20).

Entretanto, como Edom, depois de conquistar sua independência, continuou a fazer oposição a seu irmão Israel (Sl 137.7) e a usar a espada impiedosamente contra ele, Deus exerceu juízo devastador sobre Edom (Am 1.6,11,12; Jr 25.15-17,21; 49.7-22; Lm 4.21,22; Ez 25.12-14; 35.1-15; 36.3-5; Ob 1-16), fazendo, inclusive, com que os edomitas perdessem seu direito sobre a região que Ele havia lhes dado (cf. Dt 2.1-8 e, depois, Jl 3.19 e Am 9.11,12).

3) "Amei Jacó e aborreci Esaú" – A expressão "Amei Jacó e aborreci Esaú" (Rm 9.13) foi proferida em referência não aos indivíduos Esaú e Jacó, mas claramente às nações de Israel e Edom nos dias do profeta Malaquias. Ela foi proferida muitos anos depois de o juízo de Deus ter caído fortemente sobre os edomitas, mais precisamente cerca de 1,5 mil anos depois do nascimento de Esaú e Jacó. O texto do Antigo Testamento citado por Paulo ("Como está escrito") em Romanos 9.13 está exatamente em Malaquias 1.1-5, que diz:

> Peso da palavra do Senhor contra Israel, por ministério de Malaquias. Eu vos amei, diz o Senhor. Mas vós dizeis: Em que nos amaste? Não era Esaú irmão de Jacó?, disse o Senhor; todavia amei a Jacó e aborreci a Esaú; e fiz dos seus montes uma desolação, e dei a sua herança aos dragões do deserto. Ainda que Edom diga: Empobrecidos somos, porém tornaremos a edificar os lugares desertos, assim diz o Senhor dos Exércitos: Eles edificarão, e eu destruirei, e lhes chamarão Termo-de-Impiedade, e Povo-Contra-Quem-o-Senhor-Está-Irado-Para-Sempre. E os vossos olhos o verão, e direis: O Senhor seja

engrandecido desde os termos de Israel.

Deus aqui está dizendo ao povo de Israel que o ama, e que uma das provas disso é que, cerca de 100 anos antes, Ele havia exercido juízo contundente sobre Edom após este ter se levantado contra seu irmão Israel (Ml 1.1-3), de maneira que os edomitas praticamente haviam desaparecido como nação. Mesmo sendo os edomitas também filhos de Abraão, mesmo sendo irmãos de Israel, Deus não deixou de julgá-los em favor de seu povo Israel. Deus amou Israel ("Jacó") e aborreceu Edom ("Esaú"). Ele afirma, inclusive, que, após o juízo divino que caiu sobre os edomitas, estes não iriam conseguir reconstruir suas cidades (Ml 1.4). Enquanto isso, Israel, apesar de suas muitas falhas, estava sendo preservado de maneira que toda a nação israelita deveria agradecer a Deus por isso (Ml 1.5).

Outro detalhe é que nem sempre Deus aborreceu Edom. Durante a peregrinação do povo de Israel no deserto, Deus exortou seu povo a não odiar Edom, mas a tratá-lo como "seu irmão" (Dt 23.7,8); e a não pelejar contra os edomitas, mas reconhecer que o monte Seir era de direito dos filhos de Edom, pois Deus lhes tinha dado aquela terra, de maneira que os judeus não poderiam tocá-la (Dt 2.1-8). Até mesmo quando Edom recusou dar passagem a seu irmão Israel, nem mesmo assim Deus mandou castigar Edom (Nm 20.14-20). Em situação semelhante envolvendo outras nações, o procedimento foi diferente (Dt 2.26-37). Como já vimos, foi somente depois que Edom se levantou em guerra contra Israel na época de Davi que os edomitas passaram a servir ao seu irmão Israel, mas apenas por um tempo, como profetizado (Gn 27.40); até que, mais à frente, quando zombou da desgraça de sua nação-irmã, foi destruído como nação (Obadias 1-16).

Segundo o célebre historiador judeu Flávio Josefo, os poucos remanescentes dos edomitas, não podendo voltar para sua terra como profetizado, foram habitar ao sul das montanhas de Judá, na região do

Neguebe; depois, subiram ao norte até Hebrom, até habitarem definitivamente na região meridional de Judá, que passou a se chamar Idumeia. Por fim, eles foram convertidos à força ao judaísmo por volta do ano 130 a.C. pelo sumo sacerdote João Hircano (175-104 a.C.), um membro da dinastia dos hasmoneus que governou sobre a Judeia de 135 a 104 a.C.[2] Naturalmente, logo após essa conversão em massa ao judaísmo, os edomitas foram absorvidos pelos judeus, de maneira que passaram a não existir mais como povo. Edom vive hoje apenas no sangue de alguns israelitas.

Portanto, quando Paulo cita a declaração divina "Amei Jacó e aborreci Esaú", retirada do contexto de Malaquias e logo após lembrar a profecia de Gênesis de que "O maior servirá o menor", é para reforçar o cumprimento desta profecia de Gênesis. Ele está querendo enfatizar como essa profecia se cumpriu sobre essas duas nações, e que essa preferência de Deus pela nação israelita em detrimento da nação edomita, manifestada antes mesmo dos seus pais – Jacó e Esaú – nascerem, era uma prova de que ser "filho na carne" de Abraão não significava garantia das bênçãos e do favor divinos.

4) "Compadecer-me-ei de quem me compadecer e terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia" – Diante desses casos-argumentos usados por Paulo para provar seu ponto, surgiria naturalmente mais uma pergunta na mente dos eventuais leitores judeus do apóstolo, pergunta esta que ele antecipa sabiamente: "Que diremos, pois? Que há injustiça da parte de Deus?" (Rm 9.14a).

Mesmo sendo o povo do pacto, da lei, do culto, das promessas, da adoção de filhos e da glória (Rm 9.4), os judeus não seriam completamente aceitos no novo pacto que Deus estava estabelecendo por meio de Cristo, mas apenas uma minoria deles, formada pelos judeus que depositassem sua fé em Jesus; e estes ainda estariam em pé de igualdade com todos os gentios que fossem verdadeiros crentes em Cristo. Além disso, os gentios seriam maioria na nova aliança. Logo, a indignação: "Não pode ser! Se não há vantagem para os

descendentes de Abraão, então isso é injusto!”.

“Se é assim, há injustiça da parte de Deus!”, diriam alguns judeus orgulhosos diante dessa nova realidade. Ao que Paulo responde enfaticamente: “De maneira nenhuma!” (Rm 9.14b). E o porquê é apresentado logo na sequência (Rm 9.15), quando o apóstolo lembra o texto de Êxodo 33.19: “Compadecer-me-ei de quem me compadecer e terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia”. E ele ainda completa em seguida: “Assim, pois, isto não depende do que quer, nem do que corre, mas de Deus, que se compadece” (Rm 9.16).

Em outras palavras, a resposta de Paulo é: “Isso é assim por causa de algo de que vocês estão esquecidos: Deus é misericordioso! É pela sua misericórdia que isso vai acontecer. As bênçãos dEle não são mérito nosso, não é mérito de quem ‘corre’, mas fruto da sua misericórdia. Ele se compadece de quem Ele quiser. Ele tem seus próprios critérios para exercer misericórdia, e nós não temos nada que questionar seus critérios. Se Ele, segundo seus próprios critérios, quer usar de misericórdia para com os gentios, quem somos nós, judeus, para questionar isso? Por acaso nós não sabemos que Ele é um Deus misericordioso mesmo? Israel não sabe disso pela sua própria história?”

Lembrando que essa passagem de Êxodo 33 evocada por Paulo tem como contexto exatamente o destino da nação de Israel no deserto, que foi misericordiosamente mantido por Deus, após a intercessão de Moisés, em um momento crucial da história do povo judeu. Ou seja, o apóstolo está lembrando, por meio dessa passagem de Êxodo, que Deus é misericordiosamente soberano para escolher com qual povo Ele estabelecerá o seu pacto. Inicialmente, Deus decidiu fazer seu pacto apenas com os descendentes de Isaque, que não era o primogênito. Depois, decidiu fazer seu pacto apenas com os descendentes de Jacó, que também não era primogênito. E, mais à frente, pela sua misericórdia, decidiu preservar Israel no deserto,

em vez de limitar em Moisés e na sua descendência a aliança feita com Abraão, Isaque e Jacó (Êx 32.9,10). Ele atentou para a intercessão de Moisés pelo povo e para o arrependimento do próprio povo naquele dia (Êx 32.9-14; 31-34; 33.4-6; 12-17).

Paulo está dizendo que se Deus manteve durante os séculos a sua aliança com Israel, foi pela sua soberana misericórdia, e os judeus orgulhosos deveriam estar conscientes disso, em vez de reclamar da inclusão dos gentios por meio de um novo pacto através de Cristo. Os judeus deveriam aceitar o fato de que Deus agora estava, misericordiosa e soberanamente, ampliando o seu pacto com os "filhos da promessa", incluindo nele todos os que crêem, tanto dentre os judeus como dentre os gentios (Rm 9.24-33). Inclusive, por meio do Messias, que veio dos judeus (Rm 9.5), Ele estava cumprindo o que havia prometido a Abraão: "Em ti serão benditas todas as famílias da terra" (Gn 12.3).

Aliás, ainda no Antigo Testamento, Deus havia dado antecipações dessa promessa, como podemos ver nos casos de gentios abrigados no pacto divino com Israel por depositarem sua fé no Deus da nação israelita e se associarem a este povo. Refiro-me, por exemplo, aos casos de Raabe (Js 6.1-27), Rute (Rt 1-4) e Obede-Edom (2Sm 6.10-12; 1Cr 15.20,24,25). Há ainda o caso de outros gentios alcançados pela graça divina salvadora no Antigo Testamento mesmo não tendo ingressado no povo de Israel, mas por pelo menos se associarem à fé no Deus do pacto com Israel: Naamã (2Rs 5.1-19) e os ninivitas (Jn 3.1-10).

Enfim, Deus incluiria os gentios nessa nova aliança simplesmente porque Ele é misericordioso. E ao afirmar isso, não estamos dizendo que não há um critério na manifestação da misericórdia divina, como se ela fosse completamente incognoscível para o ser humano. Há, sim, critérios. A Bíblia nos apresenta pelo menos dois critérios pelos quais Deus, justa e soberanamente, se agrada em ter misericórdia.

Antes de tudo, a Bíblia afirma que Deus é amor (1Jo 4.8) e que não faz acepção de pessoas (At 10.34). Ele ama a humanidade e não apenas o povo judeu (Jo 3.16; 1Tm 2.3,4). Aliás, como já dissemos, o propósito de Deus ao escolher Israel era usá-lo como instrumento para levar finalmente a sua salvação a todo o mundo ("Todas as famílias da terra", Gn 12.3). Deus tem uma relação especial com Israel por causa da aliança estabelecida por Ele com Abraão, Isaque e Jacó, e não porque os israelitas fossem melhores do que os outros povos (Dt 7.6-9). Seu propósito primevo e primordial sempre foi conceder possibilidade de restauração ao ser humano como um todo, "usar de misericórdia para com todos" (Rm 9.32b). Israel seria um instrumento para isso. Jesus, o Cristo, vindo dos judeus (Rm 9.5), veio justamente para cumprir esse propósito divino maior (Jo 1.9,11,12,29; 3.14-18; 1Jo 2.2).

Paulo enfatiza: "É, porventura, Deus somente dos judeus? E não o é também dos gentios? Também dos gentios, certamente" (Rm 3.29). O amor incondicional de Deus pela humanidade caída leva-o a proporcionar a possibilidade de redenção a todos os seres humanos. Portanto, o primeiro critério divino para manifestação de sua misericórdia ao mundo é a não acepção de pessoas, ou seja, seu amor universal pela humanidade.

Em segundo lugar, uma vez concedida essa possibilidade de salvação a todos, Deus estabelece ainda que é preciso haver arrependimento sincero, um "sim" à sua graça manifestada, para que haja efetivamente perdão, reconciliação e bênçãos. Isto é, a misericórdia de Deus, uma vez manifestada, exige uma atitude responsável e sincera de nossa parte.

Em Êxodo 20.6, Deus assevera: "E faço misericórdia em milhares *aos que me amam e guardam os meus mandamentos*". Em Salmos 51.16,17, o rei Davi, que conhecia a Deus e vivenciou a sua misericórdia, afirma: "Porque te não comprazes em sacrifícios, senão eu os daria; tu não te deleitas em holocaustos. Os sacrifícios para Deus são o espírito quebrantado; a um

coração quebrantado e contrito não desprezarás, ó Deus". E em Isaías 55.7, Deus fala: "Deixe o ímpio o seu caminho, e o homem maligno os seus pensamentos, e se converta ao Senhor, que se compadecerá dele".

Em suma, os gentios podem agora ser incluídos na aliança, enxertados na "oliveira" (Rm 11.17), porque Deus não faz acepção de pessoas; mas, para que isso se efetive, é preciso que eles se voltem para Deus por meio de Cristo (Rm 1.16; 3.21-29; 11.32). Não se trata, portanto, de uma inclusão sem critério. Deus, segundo os critérios próprios da sua misericórdia, haveria de incluir gentios que, por meio da obra perfeita de Cristo, através da graça preveniente, resolvessem se voltar para Ele com arrependimento sincero e fé.

O que Paulo diz mais à frente sobre "vasos de ira" e "vasos de misericórdia" (Rm 9.19-24) demonstra claramente esse mesmo princípio da misericórdia de Deus. Mas, antes de nos debruçarmos sobre o significado desses "vasos", sigamos a sequência do raciocínio de Paulo, vendo agora o caso do endurecimento do coração de Faraó.

5) O endurecimento do coração de Faraó – Em Romanos 9.17,18, Paulo faz um duro alerta àqueles judeus que, em sua obstinação, não querem aceitar a salvação em Cristo e a misericordiosa soberania de Deus em incluir os gentios em sua aliança. Ele alerta-os lembrando o caso do endurecimento do coração de Faraó (Rm 9.17,18). E também aqui não está em perspectiva a predeterminação divina desde a eternidade de indivíduos para a salvação ou à perdição. Claramente, a expressão "te levantei" (Rm 9.17a) diz respeito à ascensão de Faraó ao trono do Egito, e não ao seu nascimento. O propósito dessa ascensão é explícito no texto: Deus diz que concedeu a ascensão de Faraó, naquele período específico da história, para nele "mostrar o meu poder e para que o meu nome seja anunciado em toda a terra" (Rm 9.17b).

Faraó não foi determinado desde o seu nascimento à perdição. Aquele personagem histórico, que por sucessão já subiria ao trono do Egito, tomou os caminhos que quis na vida. Deus apenas viabilizou para que ele subisse ao

trono daquele país em uma época específica para que fossem cumpridos seus propósitos para Israel, usando a própria disposição má do coração deste homem para o cumprimento de seu plano. Se Faraó eventualmente se perdeu depois, foi porque quis, como tantos outros faraós antes e depois dele, mas o texto nem entra nesse mérito. O contexto da passagem de Êxodo citada por Paulo em Romanos 9.17, que é exatamente Êxodo 9.16, vai contra qualquer interpretação de desígnio eterno para perdição. Se não, vejamos.

Em Êxodo 9, Deus fala diretamente a Faraó, por meio de Moisés, dizendo que as pragas que estarão vindo sobre o monarca e os egípcios serão para ele saber "que não há outro" como Deus "em toda a terra" (Êx 9.14) e para que ele, Faraó, por causa da sua arrogância, seja "destruído da terra". Em seguida, Deus diz ao monarca que o havia mantido vivo até aquele momento para "mostrar" o seu "poder" nele e para que o "nome" do Senhor "seja anunciado em toda a terra" (Êx 9.16). Ou seja, Deus afirma que poderia muito bem ter matado Faraó inicialmente, por causa da sua arrogância diante dEle ("Quem é o Senhor, cuja voz eu ouvirei?", Êx 5.2), mas o preservou vivo para que ele e seu povo opressor experimentassem as pragas e a destruição, e o nome do Deus vivo e verdadeiro fosse engrandecido e conhecido sobre toda a terra.

Então, depois de avisar a Faraó que poderia, se quisesse, tê-lo matado logo; depois de anunciar a Faraó que o deixara vivo apenas para enviar sobre ele e seu povo pragas terríveis, uma vez que o monarca permanecia duro; Deus pergunta-lhe ao final: "Tu ainda te levantas contra o meu povo para não o deixar ir?" (Êx 9.17). Bastava Faraó se render, mas ele endurece o seu coração e Deus lhe envia mais pragas. Portanto, o Faraó do Êxodo é citado em Romanos 9.17 como um exemplo de alguém obstinadamente impenitente, que, não obstante o alerta divino, persiste na sua incredulidade. A mensagem de Paulo aqui é para que os judeus não caiam no mesmo pecado de Faraó. Eles devem ter cuidado para não seguir o seu péssimo exemplo de incredulidade obstinada. Se não, acontecerá com eles o que se deu com

Faraó. Bem, e o que seu deu com este?

Antes de qualquer informação no texto bíblico sobre o endurecimento do coração de Faraó, é dito que Deus já sabia que Faraó não iria deixar o povo ir ("O rei do Egito não vos deixará ir, nem ainda por uma mão forte", Êx 3.19). Só depois é que é dito que Deus, como manifestação do seu juízo sobre o monarca, fez com que seu coração se endurecesse mais ainda para que Faraó e o Egito sofressem todas as pragas para sua própria destruição (Êx 4.21; 7.3,4). No original hebraico, o vocábulo traduzido por "endurecer" (*chazaq*) nas passagens de Êxodo sobre o coração de Faraó traz a ideia de "fortalecer". Ou seja, o monarca já estava com seu coração duro antes; Deus apenas o levou a endurecer-se mais ainda. Deus não forçou a sua vontade; Ele a favoreceu. Ele entregou o coração de Faraó totalmente à sua própria obstinação para exercer seu juízo sobre ele e manifestar a sua glória no Egito (Êx 7.3).

Como Orígenes dizia acerca dessa passagem sobre o endurecimento do coração de Faraó, "o mesmo sol que derrete a cera endurece o barro". O problema não é Deus, mas o tipo de coração. Havia uma disposição própria para o endurecimento no coração de Faraó. Logo, o efeito natural das pragas divinas no coração de Faraó seria um endurecimento ainda maior.

Portanto, Paulo está afirmando nessa passagem que o Senhor não se oporá à resistência de alguns judeus obstinados ao Evangelho, mas, como julgamento por essa atitude contumaz, agirá de forma a essa obstinação seguir livre curso, fluir e crescer em seus corações, para própria condenação deles. Paulo está dizendo: "Cuidado! Deus retribui à dureza do coração favorecendo mais endurecimento! Lembrem-se do caso de Faraó! Aquele que se compadece de quem quer também endurece a quem quer. Ele exerce o seu juízo como quer".

Esse princípio divino já foi apresentado por Paulo no início da Epístola aos Romanos, em relação à degeneração moral e espiritual dos gentios, quando

Deus permitiu que eles fossem entregues aos seus desejos pecaminosos (Rm 1.21-32). Paulo menciona esse princípio também em 2 Tessalonicenses 2.10,11, quando diz que Deus permitirá que o erro se aposse daqueles que, no final dos tempos, irão se recusar terminantemente a amar a verdade. Veja que, em todos esses casos, Deus está dando a essas pessoas o que elas já querem. Ele está apenas garantindo o que elas já desejam.

6) "Vasos para Honra", "Vasos para Desonra", "Vasos de Ira" e "Vasos de Misericórdia" – Diante do seu forte alerta usando o exemplo de Faraó, Paulo imagina que alguns judeus poderão responder-lhe ironicamente: "Por que se queixa Ele então? Porquanto, quem resiste à sua vontade?" (Rm 9.19). Em outras palavras: "Se é assim, então Deus não tem do que se queixar se nosso coração está endurecido. Se Ele vai endurecê-lo mais ainda para que seu juízo venha sobre nós, que o faça então". A tréplica de Paulo a essa resposta irônica consiste em ressaltar que é ridículo alguém questionar a misericórdia ou o juízo de Deus, porque, "ó homem, quem és tu, que a Deus replicas?" (Rm 9.20). Nós, seres humanos, somos criaturas imperfeitas ("barro"), enquanto Deus é o Criador de todas as coisas, sábio, perfeito, que dá ordem à desordem – Ele é "o oleiro".

Nunca a criatura pode querer saber mais do que o Criador; nunca o homem será mais sábio do que Deus no trato de qualquer assunto. Ele é Deus soberano, e nós... Quem somos nós diante dele? Como podemos nos julgar mais sábios do que Deus? Ele é quem sabe lidar com as nações, assim como o oleiro sabe trabalhar com o barro. E os povos? E Israel? São apenas barro na sua mão. Os que dentre a "massa" (Israel) aceitarem os termos divinos, serão "vasos de honra"; os que dentre a nação Israel não aceitarem, serão "vasos para desonra". "Ou não tem o oleiro poder sobre o barro, para da mesma massa [Israel] fazer um vaso para honra [o remanescente fiel] e outro para desonra [o restante infiel]?" (Rm 9.21).

Perceba que, quando analisamos esse versículo à luz do seu contexto, à luz

do raciocínio de Paulo nesse capítulo, vemos que não há determinismo calvinista nenhum nessa passagem. E, como nos outros casos, isso fica ainda mais claro quando olhamos para o texto do Antigo Testamento que Paulo evoca nessa passagem: Jeremias 18.1-11. Esse texto veterotestamentário não fala de determinismo. Leia especialmente os versículos de 6 a 11, que dão a interpretação dos versículos de 1 a 5. Sobre o sentido do texto de Romanos 9.21 à luz de Jeremias 18.1-11, Geisler declara com acerto:

> O retrato que essa expressão [de Romanos 9.21] evoca na mente ocidental é frequentemente determinista, se não fatalista, pois nela [aparentemente] a pessoa não tem escolha, mas é dominada por Deus. Entretanto, a mente hebraica não pensa dessa forma, considerando a parábola do oleiro em Jeremias 18. Nesse contexto, o bloco de barro tanto pode ser moldado como desfeito por Deus, dependendo da resposta moral de Israel a Deus, pois o profeta diz enfaticamente: 'Se essa nação que eu adverti converter-se da sua perversidade, então eu me arrependerei e não trarei sobre ela a desgraça que tinha planejado' (Jr 18.8). Assim, o elemento do não-arrependimento de Israel se torna o 'vaso para uso desonroso' e o grupo arrependido se torna um 'vaso para fins nobres'.[3]

Paulo vai usar outra vez essa figura do "vaso para honra" e "vaso para desonra" em 2 Timóteo 2.19-21, onde, aplicando agora a analogia à Igreja, os "vasos para desonra" representam aqueles que estão na igreja, mas não na Igreja (Corpo de Cristo), e os "vasos para honra" são aqueles que pertencem não apenas à igreja, mas à Igreja, os verdadeiramente fieis ("os que são seus", 2Tm 2.19b). Nessa passagem, também não há nenhum sentido determinista no uso dessa analogia. Escreve Paulo:

> Todavia, o fundamento de Deus fica firme, tendo este selo: O Senhor conhece os que são seus, e qualquer que profere o nome de Cristo aparte-se da iniquidade. Ora, numa grande casa não somente há vasos de ouro e de prata, mas também de pau e de barro; uns para honra, outros, porém, para desonra. De sorte que, se alguém se purificar destas coisas, será vaso para honra, santificado e idôneo para uso do Senhor, e preparado para

toda a boa obra.

Paulo frisa: “Se alguém se purificar destas coisas, será vaso para honra”. Isso fala claramente de uma atitude esperada por Deus que pode mudar o destino do “vaso”, e não de uma predeterminação divina incondicional sobre o destino do “vaso”. Logo, mais uma vez fica claro que não há determinismo calvinista na analogia dos vasos para honra e desonra. Sobre essa passagem de Paulo a Timóteo, Thiago Titillo ressalta ainda o seguinte:

> A palavra ‘utensílios’ [ou ‘vasos’] (gr. *skeue*) é a mesma usada pelo apóstolo anteriormente, em Romanos 9.21-23 (‘vaso’; ‘vasos’). No verso 21, ele usa o singular *skeuos*, e nos versos 22 e 23, sua forma plural (*skeue*). Igualmente, as palavras gregas *time* (‘honra’) e *atimia* (‘desonra’) aparecem nos dois contextos. Naturalmente, Paulo tinha a mesma realidade em mente nas duas passagens [de Romanos 9.21-23 e 2 Timóteo 2.19-21].
>
> Escrevendo a Timóteo, Paulo observa que, mesmo na Igreja, existem vários tipos de pessoas. Em seu aspecto visível, Judas (Mt 27.3-5; At 1.25), Himeneu, Alexandre, Fileto (1Tm 1.19,20; 2Tm 2.16-18), Demas (2Tm 4.10), os falsos mestres e seus seguidores (2Pe 2.1-22; Jd 11-13) também fizeram parte da Igreja.
>
> A orientação paulina para Timóteo é que se afaste das falsas doutrinas promovidas por falsos mestres, como Himeneu e Fileto, que pervertiam a fé dos crentes ao ensinar que a ressurreição já havia acontecido (vv.17.18). Mas, o mais interessante é que o verso 21 aponta a responsabilidade humana quanto ao tipo de vaso em que a pessoa se torna. Assim, na comunidade, uma pessoa dominada pelo erro – e, portanto, um vaso para desonra – pode purificar-se por meio da consagração ao ‘senhor da casa’ (2Tm 2.21), tornando-se desta forma um vaso para honra.[4]

Voltando para Romanos 9, na sequência, Paulo diz que Deus resolveu suportar durante muito tempo, com paciência, “os vasos da ira” – os pecados da nação judaica, do Israel étnico desviado – para que, mais à frente, pudesse “dar a conhecer as riquezas da sua glória nos vasos de misericórdia” – os judeus e os gentios que depositaram a sua fé em Cristo (Rm 9.24). E,

finalmente, concluindo seu raciocínio do capítulo 9, ele lembra a profecia de Oséias relativa ao ingresso dos gentios na aliança (Rm 9.25,26) e as profecias de Isaías referentes ao remanescente fiel de Israel no final dos tempos (Rm 9.27,29); enfatiza que Deus está, portanto, cumprindo a sua palavra (Rm 9.28); e ressalta que os gentios alcançaram a justiça pela fé em Cristo, enquanto os judeus procuravam a justiça no cumprimento da lei (Rm 9.30-33).

Mas, o que intriga alguns neste final do capítulo 9 de Romanos são as expressões "vasos da ira, preparados para perdição" (Rm 9.22) e "vasos de misericórdia, que para glória [Deus] já dantes preparou" (Rm 9.23). Outra vez, não há nada de determinismo incondicional para salvação ou para perdição aqui. Como explica Cranfield, uma comparação cuidadosa entre o que diz exatamente o original grego da expressão "preparados para perdição", do versículo 22, e o que diz o original grego da oração relativa "que para a glória já dantes preparou", do versículo 23, mostra que "o pensamento da predeterminação divina", conquanto seja possível na segunda expressão ("que para glória já dantes preparou"), "não está claramente expresso" na primeira expressão ("preparados para perdição").[5]

Van Johnson igualmente afirma que "há uma diferença significativa no modo como Paulo descreve o procedimento de Deus para com os vasos de ira (v.22) e os vasos de misericórdia (v.23). São somente os vasos de misericórdia que já dantes estão preparados [*proetoimazo*]. [...] O verbo grego que Paulo usa no versículo 22, o qual é traduzido por 'preparados', é *katartizo*. [...] Ele não transmite a ideia de que estes vasos foram criados de fato para a destruição. Antes, eles estão sendo habilitados [se habilitando] para a destruição. Em outras palavras, a ênfase não está no que tornou essas pessoas injustas, mas em como Deus está respondendo a essa injustiça".[6] Moody corrobora: "Ele [Deus] não os fez para a perdição, como muitos supõem que Paulo esteja falando. O particípio perfeito grego para

‘preparados’ é *katertismena* [de *katartizo*], indicando que, no caminho da perdição, um certo estágio foi alcançado. [...] Ele [Paulo] queria dizer que Deus pacientemente suportou os vasos da ira, que se haviam preparado para a destruição”.[7]

John Stott afirma o mesmo: “Embora Paulo se refira aos objetos ou vasos da misericórdia como tendo sido preparados de antemão para a glória (v.23), ele descreve os objetos ou vasos da ira de Deus simplesmente como preparados para a destruição, prontos e maduros para isso, sem indicar, contudo, o agente responsável por tal preparação. Deus certamente nunca ‘preparou’ ninguém para a destruição; não seria o caso que estes, em sua própria opção por praticar o mal, tenham preparado a si mesmos para tal?”.[8] Entre os Pais da Igreja anteriores a Agostinho, a visão era a mesma. Como lembra Thiago Titillo, João Crisóstomo (347-407), por exemplo, que lia a Bíblia em grego, afirmava sobre essa passagem que “prontos para a perdição” significa “preparados por aquilo que são e por suas obras”.[9]

Enfim, está mais do que claro que os “vasos de ira” não são determinados para perdição, mas são aqueles que se prepararam para a perdição, que se habilitaram para ela.

E os “vasos de misericórdia” que Deus “de antemão já preparou para glória”?

Não há porque ver essa expressão como sendo necessariamente uma alusão a uma predeterminação divina à salvação no sentido calvinista, por pelo menos quatro razões.

Em primeiro lugar, em nenhum texto da Bíblia encontramos os termos “eleição” e “predestinação” aplicados aos ímpios, mas somente aos crentes. Logo, é mais do que lógico que Paulo não se refira aos “vasos de ira” sendo “preparados de antemão para perdição” e se refira aos “vasos de misericórdia” como sendo “preparados de antemão para glória”. Paulo está falando, sim, de eleição aqui, mas somente no caso dos salvos e não no

sentido incondicional. Trata-se de uma eleição condicional e corporativa, como é a eleição dos santos tratada em toda a Bíblia (ver capítulo 5 da seção doutrinária deste livro).

Em segundo lugar, como já vimos, o próprio contexto dessa passagem trata o tempo todo de eleição corporativa, que é condicional. Portanto, é um contrassenso afirmar que o referido texto fale de predestinação incondicional de indivíduos para salvação.

Em terceiro lugar, quem são os "vasos de misericórdia" nessa passagem? Paulo diz quem são no versículo seguinte: os salvos em Cristo "dentre os judeus [remanescente corporativo fiel], mas também dentre os gentios" (Rm 9.24). Bem, o que diz Paulo mais à frente, nesta mesma seção (Romanos 9 a 11) e exatamente sobre esses "vasos de misericórdia", isto é, os judeus e gentios salvos em Cristo? Se vocês, gentios salvos – os "zambujeiros" enxertados na "oliveira" (o remanescente corporativo fiel de Israel) –, não "permanecerem na sua benignidade [debaixo da misericórdia de Deus], também [...] serás cortado" (Rm 11.17,22), ou seja, deixarão de ser "vasos de misericórdia". Da mesma forma, se os que hoje são "vasos de ira" – os judeus incrédulos – "não permanecerem na incredulidade, serão enxertados; porque poderoso é Deus para os tornar a enxertar" (Rm 11.23,24).

Finalmente, se há ainda alguma dúvida – se é que isso ainda seja possível a essa altura –, lembremo-nos que os "vasos da ira" do versículo 22 são os mesmos "vasos para desonra" do versículo 21; e os "vasos de misericórdia" do versículo 23 são os mesmos "vasos para honra" do versículo 21. Ora, a analogia de Jeremias 18.1-11, texto que fala da impenitência do povo de Israel e da paciência e misericórdia de Deus para com seu povo, evocada por Paulo nos versículos 20 e 21, e estendida nos versículos 22 e 23, não fala, como já vimos, de predestinação incondicional à salvação ou à perdição, e nem Paulo fala nesse sentido, como também já vimos ao analisar essa passagem. Portanto, não faz sentido ver os "vasos de misericórdia" como

salvos por uma predeterminação divina incondicional. O próprio texto e seus contextos remoto e imediato não permitem esse tipo de interpretação.

Por fim, quero sublinhar que a expressão “vasos de misericórdia” para se referir aos eleitos não é à toa. Ela reflete a misericórdia de Deus especialmente para com os gentios, que, pela graça divina, puderam ingressar no grupo dos “filhos da promessa”, na “oliveira”, mas atendendo a algumas condições estabelecidas pela própria misericórdia de Deus, como enfatizeialgumas páginas atrás ao comentar o versículo 15 de Romanos 9.

Notas

(1) ARRINGTON, French L. e STRONSTAD, Roger (editores), *Comentário Bíblico Pentecostal do Novo Testamento*, CPAD, 2003, p. 879.

(2) JOSEFO, Flávio, *História dos Hebreus*, CPAD, 2004. Ver o Livro Décimo Quarto de *Antiguidades Judaicas*.

(3) GEISLER, Norman, *Eleitos, mas livres: uma perspectiva equilibrada entre a eleição divina e o livre-arbítrio*, 2001, Editora Vida, p. 103.

(4) TITILLO, Thiago, *Eleição Condicional*, 2015, Reflexão, p. 84.

(5) CRANFIELD, C. E. B., *Comentário de Romanos Versículo por Versículo*, 2005, Vida Nova, p. 235.

(6) ARRINGTON e STRONSTAD, Ibid., p. 881.

(7) MOODY, in: ALLEN, Clifton J. (editor geral), *Comentário Bíblico Broadman Novo Testamento*, volume 10, 1987, Juerp, p. 272.

(8) STOTT, John, *A Mensagem de Romanos*, 2007, ABU, p. 329.

(9) CRISÓSTOMO, *Comentário às Cartas de São Paulo (1)*, 2010, Paulus, p. 325, in: TITILLO, Thiago, *Eleição Condicional*, 2015, Reflexão, p. 83.

2

Efésios 1.11

Afirma o apóstolo Paulo no texto de Efésios 1.11: “Nele, digo, em quem também fomos feitos herança, havendo sido predestinados, conforme o propósito daquele que faz todas as coisas, segundo o conselho da sua vontade”.

Com base nessa passagem, irmãos deterministas defendem que absolutamente tudo é predeterminado por Deus, uma vez que esse texto diz que Ele “faz todas as coisas”, e não apenas algumas, “segundo o conselho da sua vontade”, “conforme o seu propósito”. Entretanto, trata-se de uma interpretação equivocada dessa passagem.

Para começar, a construção gramatical desse texto de Paulo permite não uma, mas duas interpretações. A primeira interpretação possível desse texto é que ele está dizendo que todas as coisas são feitas por Deus segundo o seu propósito; a segunda é que ele está afirmando que todas as coisas que Deus faz são feitas conforme o seu propósito. A primeira interpretação sugere que todas as coisas são predeterminadas por Deus; a segunda interpretação sugere apenas que Deus faz as coisas conforme o seu propósito. Resta saber, portanto, qual das duas é a interpretação mais provável.

Para definirmos isso, é preciso olharmos atentamente para o contexto dessa passagem, pois é ele que vai determinar o sentido dela. E o que diz o contexto? Antes de tudo, ele denota que a eleição é corporativa (Ef 1.3-8,10), tema que abordamos no capítulo 5 da seção *Teologia* deste livro; e, em

segundo lugar, ele mostra que o termo “o conselho da sua vontade” se refere ao mesmo “mistério de sua vontade” do versículo 9. Esse mistério é retomado no capítulo 3 de Efésios e explicitado por Paulo. Ali, ele explica que, por meio de Cristo, os gentios são coerdeiros da promessa (Ef 3.3,6). Logo, a expressão “o conselho de sua vontade” se refere ao propósito de Deus de formar um só corpo com gentios e judeus (Ef 2.11-13; 3.6), corpo este chamado de Igreja (Ef 3.10). Esse é o mistério revelado de que fala Paulo (Ef 3.9,10). O propósito divino era a Igreja (Ef 3.10,11).

Portanto, a expressão “todas as coisas” de Efésios 1.11 se refere *especificamente*, conforme indica o contexto dessa passagem, a todas as coisas necessárias para o estabelecimento da Igreja, do Corpo de Cristo, congregando judeus e gentios, tanto os que já morreram em Deus crendo na promessa quanto os que hoje estão vivendo nEle por meio de Cristo (Ef 1.10). Esse texto não tem nada a ver com algum determinismo divino sobre cada coisa que acontece no universo.

Como já afirmamos no capítulo 4 da seção *Teologia*, Deus conhece e governa soberanamente tudo no universo, tudo que acontece, segundo os seus soberanos propósitos, sendo que em alguns casos Ele o faz determinando o que acontecerá e em outros, apenas administrando o que acontece, dando margem para o exercício da liberdade de suas criaturas, liberdade esta que foi concedida por Ele.

3

Isaías 45.7

Infelizmente, há quem, equivocadamente, veja no texto de Isaías 45.7 uma prova de que Deus ordena todas as coisas, inclusive o pecado, mas não é isso que esse texto está afirmando. Basta lê-lo com atenção para perceber o seu real sentido. Diz o referido texto: “Eu formo a luz e crio as trevas; eu faço a paz e crio o mal; eu, o Senhor, faço todas essas coisas”.

Essa passagem bíblica traz obviamente um paralelismo antitético, muito comum na cultura hebraica. Nesse tipo de paralelismo, coisas opostas são colocadas em contraste. No caso desse texto de Isaías, há dois paralelismos. No primeiro, são colocadas em oposição a luz e as trevas; e no segundo, a paz e o mal. Ora, sabemos que Deus é moralmente perfeito, sem pecado e impossível de pecar, pois, inclusive, não tenta e nem pode ser tentado (Dt 32.4; Mt 5.48; Hc 1.13; Hb 6.18; 1Jo 1.5; Tg 1.13). Enfim, Deus não é mau. Ele é bom e a sua bondade dura para sempre (Sl 136.1). Sendo assim, como Deus pode criar o mal?

Simplesmente, não é do mal moral que esse texto está falando. A referência aqui é claramente às calamidades enviadas por Deus como juízo sobre uma pessoa ou grupo. Basta atentarmos para o oposto de “mal” nesse paralelismo: a paz. Ora, o que é o oposto da paz, se não a calamidade?

Portanto, “mal”, nessa passagem, é uma referência às calamidades permitidas por Deus como juízo sobre a vida de uma pessoa, um grupo de pessoas ou uma nação. É o mesmo caso em outras passagens do Antigo

Testamento, como em Jeremias 18.11, quando, em resposta ao mal moral do povo de Judá, Deus diz que enviaria sobre eles o “mal” no sentido de juízo; como em Amós 3.6, que fala do anúncio de um juízo divino sobre uma cidade; e como em Lamentações 3.38, quando o profeta fala que da boca de Deus saem tanto bênçãos (“bem”) quanto juízo (“mal”).

Em suma, Deus não ordena o pecado, mas Ele ordena o juízo.

As calamidades que Deus ordena são chamadas de “mal” obviamente porque sua manifestação não provoca alegria, mas tristeza em quem a sofre. Mas, diz a Bíblia que se a pessoa que sofre o juízo divino se arrepender dos seus erros em decorrência desse juízo, verá que esse “mal” que lhe sobreveio da parte de Deus, na verdade, não é tanto um “mal”, pois objetivava a sua correção e, portanto, o bem em sua vida (Hb 12.11). Ou seja, mesmo quando Deus ordena o “mal”, no sentido de juízo, o faz visando ao bem. A vontade de Deus é “boa, agradável e perfeita” (Rm 12.2).

4

Provérbios 16.4

Provérbios 16.4 diz: “O Senhor fez todas as coisas para os seus próprios fins e até ao ímpio, para o dia do mal”. Com base nessa passagem, há quem sustente que há pessoas que são predestinadas à perdição. Tal conjetura, porém, além de não ter apoio nas Sagradas Escrituras, não tem o mínimo respaldo nessa própria passagem. Se não, vejamos.

Em primeiro lugar, essas pessoas que o texto afirma que foram destinadas ao “dia do mal” são “ímpios”, e a Bíblia afirma que Jesus morreu por todos os ímpios (Rm 5.6; Hb 2.9), tanto os que se converteriam como aqueles que pereceriam (1Tm 4.10; 2Pe 2.1). Logo, como os ímpios podem ter sido predestinados ao inferno, se Jesus morreu por todos eles e muitos deles serão salvos?

Em segundo lugar, a Bíblia diz que Deus não criou nenhum ser humano para a condenação eterna. Ela afirma que Deus ama todos os seres humanos (Jo 3.16), que seu desejo é que nenhum ser humano pereça (2Pe 3.9) e que o inferno foi preparado originalmente apenas “para o diabo e seus anjos” (Mt 25.41).

Por fim, uma análise correta desse texto indica que, como no caso do texto de Isaías analisado no capítulo anterior, a expressão “mal” aqui significa “calamidade”. Ou seja, esse “dia do mal” nada mais é do que uma referência não ao destino eterno dessas pessoas, mas a um dia de calamidade para o qual Deus prepara o ímpio, mui provavelmente como instrumento de seu juízo.

Embora há quem entenda aqui o ímpio sendo objeto desse juízo, sofrendo essa calamidade, o que é uma leitura possível, é mais provável que o texto se refira ao ímpio como instrumento desse juízo, como aquele que é suscitado por Deus para provocar essa calamidade que vai se abater conforme o propósito divino. A Bíblia diz que até a ira do ímpio, permitida por Deus, redundará, ao final, em louvor a Ele (Sl 76.10).

Em suma, esse texto está dizendo que Deus é um Deus de propósitos, que Ele faz todas as coisas de acordo com o fim almejado, inclusive preparar nações ímpias para serem seus instrumentos de juízo. Lembrando que há muitas passagens bíblicas que evidenciam isso, tais como Isaías 44.28; 45.1-8; 48.14,15; Jeremias 27.5-7; 50.9; 51.20-23; Amós 6.14 e Habacuque 1.5,6.

5

Mateus 11.20-24

O texto de Mateus 11.20-24 afirma: “Então começou ele a lançar em rosto às cidades onde se operou a maior parte dos seus prodígios o não se haverem arrependido, dizendo: Ai de ti, Corazim! Ai de ti, Betsaida! Porque se em Tiro e em Sidom fossem feitos os prodígios que em vós se fizeram, há muito que se teriam arrependido, com saco e com cinza. Por isso eu vos digo que haverá menos rigor para Tiro e Sidom, no dia do juízo, do que para vós. E tu, Cafarnaum, que te ergues até ao céu, serás abatida até ao inferno; porque, se em Sodoma tivessem sido feitos os prodígios que em ti se operaram, teria ela permanecido até hoje. Eu vos digo, porém, que haverá menos rigor para os de Sodoma, no dia do juízo, do que para ti”.

Diante desse texto, irmãos deterministas defendem que Deus não dá oportunidade a todos de serem salvos, porque essas palavras de Jesus sugeririam que mesmo Deus sabendo que os habitantes de Sodoma, Tiro e Sidom se converteriam se fossem realizados entre eles os mesmos milagres que foram realizados em Cafarnaum e Betsaida durante o ministério de Jesus, Ele não enviou ninguém para pregar ou realizar milagres similares naquelas cidades, garantindo a condenação das pessoas em Sodoma, Tiro e Sidom.

Em primeiro lugar, esse texto não está afirmando que Deus não enviou ou não enviaria sua mensagem ou milagres para essas cidades. Tanto é que a Bíblia informa que Ele enviou às cidades fenícias, ainda naqueles dias, o próprio Jesus, que operou milagres entre os fenícios, com o próprio

Evangelho de Mateus registrando um desses milagres (Mt 15.21-28). A Bíblia afirma que os habitantes de Tiro e Sidom ouviram a mensagem do evangelho dos lábios de Jesus várias vezes e estavam entre os muitos que viram e receberam seus milagres e a salvação (Mc 3.7,8; Lc 6.17-19). E as ações evangelísticas do ministério de Jesus e da Igreja nessa região foram tão profícuos naqueles dias, que Lucas conta que quando Paulo chegou a Tiro, encontrou ali uma comunidade de discípulos de Jesus estabelecida (At 21.3,4).

Ou seja, o que Jesus está dizendo em Mateus 11.20-24 é apenas que o povo judeu era mais incrédulo em relação à mensagem do evangelho do que os gentios, e não que os fenícios não teriam oportunidade de ouvirem o evangelho e receberem milagres de Jesus. Mesmo Sodoma e Gomorra tiveram o testemunho de Abraão, Melquisedeque e Ló. Não lhes faltou testemunho.

A Bíblia afirma que os reis de Sodoma e Gomorra conheceram pessoalmente a Abraão e a Melquisedeque, que foram bênção para aquelas cidades ímpias (Gn 15.10-24); e o próprio Ló, como podemos depreender da expressão “assentado à porta” (Gn 19.1), tinha posição de destaque entre o povo de Sodoma, e a Bíblia diz que ele viveu em justiça ali, não compactuando com a impiedade daquela cidade, como o próprio apóstolo Pedro frisa, dizendo que Deus “condenou à destruição as cidades de Sodoma e Gomorra, reduzindo-as a cinza, e pondo-as para exemplo aos que vivessem impiamente; e livrou o justo Ló, enfadado da vida dissoluta dos homens abomináveis (porque este justo, habitando entre eles, afligia todos os dias a sua alma justa, por isso via e ouvia sobre as suas obras injustas); assim, sabe o Senhor livrar da tentação os piedosos, e reservar os injustos para o dia do juízo, para serem castigados” (2Pe 2.6-9).

Na Antiguidade, os que ficavam assentados à porta das cidades eram os magistrados da cidade. As portas eram o lugar onde os tribunais locais se

reuniam. Isso também acontecia em Israel (“Subirá à [...] porta dos anciãos”, Dt 25.7). Na porta da cidade, eram dadas as sentenças. O próprio Deus, ao falar certa vez de um juízo que iria exercer, diz, figurativamente, que levaria os ofensores às portas de Israel para lhes dar a sentença (Jr 15.7). Portanto, Ló, ao fazer parte do grupo que ficava “assentado à porta”, ao assumir uma posição de destaque como magistrado daquelas cidades, estava dando testemunho da justiça para elas através de sua própria vida. E Ló também pregou a seus genros, os quais eram dali, tentando salvá-los da destruição que se abateria sobre Sodoma e Gomorra (Gn 19.14).

É verdade que Ló cometeu erros em sua vida, mas Deus o considerou justo (Gn 19.23-26,32,33; 2Pe 2.7). Inclusive, a Bíblia diz que Deus ouvia a oração de Ló, como no caso de seu pedido para não destruir Zoar (Gn 19.18-22).

Portanto, a passagem de Mateus 11.20-24 não serve para sustentar a tese de que Deus não concede oportunidade a todos os seres humanos ou que Ele age para garantir que só algumas pessoas sejam salvas e as demais sejam condenadas, sem terem, em vida, o testemunho de alguém ou de alguma coisa que lhes aponte para sua necessidade de voltarem-se para Deus.

Mesmo alguns dos nomes mais ímpios do Antigo Testamento tiveram o testemunho divino ao seu alcance: a geração pré-diluviana teve os testemunhos de Adão, de Sete e seus descendentes, de Enoque e tantos outros; a corrompida geração diluviana teve o testemunho de Noé; Sodoma e Gomorra tiveram o testemunho de Abraão, Melquisedeque e Ló; o Egito teve o testemunho de José e sua família; o Deus dos hebreus foi conhecido no Egito durante muito tempo; Faraó teve o testemunho de Moisés e do próprio Deus através dele; os povos ao redor de Israel, e mesmo alguns distantes, viram e ouviram muitas vezes do Deus de Israel (Amaleque, Filisteia, Midiã, Síria, Assíria, a distante Sabá etc); Saul teve o testemunho de Samuel; Jezabel teve o testemunho de Elias; os ninivitas tiveram o testemunho de Jonas; os caldeus e medo-persas tiveram o testemunho de Daniel e seus amigos, etc.

Além do que, à luz da Bíblia, cremos que mesmo os povos mais distantes foram alcançados por alguma luz da verdade pela qual Deus deverá julgar os seres humanos.

Em Romanos 1.18, Paulo afirma que todas as pessoas conhecem pelo menos o Deus Pai, pois a "ira de Deus se revela do céu contra a impiedade e perversão dos homens que detêm a verdade pela injustiça, porquanto o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou". Trata-se da revelação natural de Deus, ressaltada pelo salmista: "Os céus declaram a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra das suas mãos. Um dia faz declaração a outro dia, e uma noite mostra sabedoria a outra noite. Não há linguagem nem fala onde não se ouça a sua voz. A sua linha se estende por toda a terra, e as suas palavras até ao fim do mundo" (Sl 19.1-4).

Ou seja, desde a criação do mundo, os atributos invisíveis de Deus, sua natureza e poder, são claramente vistos e percebidos por meio daquilo que Ele criou. Por isso, afirma o apóstolo Paulo, os homens são indesculpáveis. Assevera ele que tudo o que os homens fazem de mal o fazem mesmo "tendo conhecimento de Deus" (Rm 1.21).

Portanto, Deus, de alguma forma, revela a Si mesmo a todo homem. Em algum momento da vida do homem, Deus se revela a ele. Pode ser um silvícola embrenhado na selva africana, um aborígene ainda não alcançado pela mensagem do evangelho ou um morador distante de um vilarejo asiático; em qualquer lugar do mundo, cada pessoa terá pelo menos conhecimento do Deus Pai, sendo, por isso, indesculpável quando escolher se afastar de Deus. E aqueles que, atraídos pela graça divina, que se manifesta a todos que vêm ao mundo (Jo 1.9), resolvem se voltar para Deus, Ele, de alguma forma, os ajudará a alcançá-lo. E ainda que estes que sinceramente buscam a Deus morram sem ter ouvido a mensagem do evangelho, Deus aplicará a obra de Cristo a eles, assim como os salvos do Antigo Testamento o foram pelos méritos de Cristo (Hb 2.9), mesmo não tendo ouvido a mensagem do

evangelho e só conhecendo sombras da verdade revelada em Cristo. Não eram os sacrifícios de animais no Antigo Testamento que tiravam o pecado, mas o sacrifício de Cristo para o qual eles apontavam (Hb 10.1-14).

A fé sempre foi a condição para a salvação (Sobre fé como condição para a Salvação, ver capítulo 6 da seção *Teologia*), e o alvo da fé para salvação sempre foi Deus (Sl 2.12). No tocante à fé, a única coisa que mudou do Antigo para o Novo Testamentos foi o conteúdo da fé do crente, que foi aperfeiçoado e ampliado. O que Deus, em todas as épocas, exige de uma pessoa sempre é baseado na quantidade de revelação que o ser humano recebeu dEle ou teve à sua disposição, sendo este julgado por tê-la aceitado e seguido ou rejeitado-a. E Deus sempre dispensou a sua graça para ajudar os que O buscam de coração (Jr 29.13). Em uma época em que não havia ainda evangelho, nem sequer Bíblia, Abraão creu em Deus e foi, assim, justificado (Gn 15.6; Rm 4.3-8). O mesmo pode ser dito de Adão, Abel, Sete e muitos de seus descendentes, bem como de Enoque, Noé, Jó, Isaque, Jacó etc.

Paulo afirma que os que rejeitam esse conhecimento revelado naturalmente sobre Deus Pai, não O glorificando “como Deus”, nem lhe “dando graças”, mas mudando “a glória do Deus incorruptível” pela “imagem à semelhança de homem corruptível, bem como de aves, quadrúpedes e répteis”, e se entregando “à impureza sexual, aos desejos pecaminosos dos seus corações, para desonrarem seu corpo entre si”, e “adorando a criaturas ao invés do Criador, o qual é bendito eternamente” (Rm 1.21-25), se perderão. Conclui-se daí que os que, reconhecendo Deus pela revelação natural, mesmo não conhecendo a revelação especial dEle, O glorificam como Deus e lhe dão graças por tudo, se apoiando exclusivamente nEle e não em um culto a homens, animais ou seres inanimados, além de procurarem se manter longe da impureza, serão salvos – claro, pelos méritos de Cristo.

Alguém pode objetar dizendo que esse texto de Romanos 1 afirma que todos os gentios são culpados, inclusive muitos deles se entregaram à

degeneração total. Sim, é verdade. De Romanos 1.18 a 2.16, é isso que Paulo está dizendo. Só que de Romanos 2.17 em diante, ele vai falar também que todos os judeus também e igualmente são culpados, e isso não significa que Paulo esteja sustentado que não houve judeus salvos no Antigo Testamento. Da mesma forma, ele não está sustentando aqui que não houve gentios salvos. O que ele está sustentando é que ninguém – seja gentio ou judeu – pode ser salvo pelos seus próprios méritos; ninguém é justo pelos seus próprios méritos diante de Deus. Somos salvos pela graça, pelos méritos de Cristo, os quais são aplicados em nossa vida mediante a fé que temos em Deus, e não pelas boas obras que pratiquemos.

Lembrando que há ainda casos de pessoas que não conhecem o evangelho, mas, ao responderem positivamente à ação preveniente da graça divina em seus corações, buscam a Deus e Ele se revela a elas, orientando-as acerca da verdade a respeito de Jesus, como no caso de Cornélio (At 10.1-6) e de muitos muçulmanos em nossos dias que, como tem sido noticiado largamente pela mídia especializada, têm tido revelações acerca de Jesus e sido salvos. Porque, como disse Jesus, os que vêm a Ele de maneira nenhuma serão lançados fora; Deus os fará chegar à Salvação (Jo 6.37).

Deus ordena que preguemos ao mundo a mensagem libertadora do evangelho (Mc 16.15,16) para aumentar as oportunidades de salvação para as pessoas (o amor de Deus é insistente e paciente – 2Pe 3.9; 1Co 13.7; Ap 2.21; 3.20) e não para que essas pessoas sejam inescusáveis, porque, independente da pregação do evangelho, essas pessoas já são inescusáveis. Se não fosse assim, qualquer pessoa que morresse sem nunca ter ouvido nada do evangelho poderia usar esse fato diante do tribunal de Deus como “álibi” para sua absolvição.

Como diz Paulo: “Porque as pessoas que Deus aceita não são aquelas que somente ouvem a lei, mas aquelas que fazem o que a lei manda. Os não-judeus não têm lei. Mas, quando fazem pela sua própria vontade o que a lei

manda, eles são a sua própria lei, embora não tenham lei. Eles mostram, pela sua maneira de agir, que têm a lei escrita no seu coração. A própria consciência deles mostra que isso é verdade, e os seus pensamentos, que às vezes os acusam e às vezes os defendem, também mostram isso. E, de acordo com o evangelho que eu anuncio, assim será naquele dia em que Deus, por meio de Cristo Jesus, julgará os pensamentos secretos de todas as pessoas” (Rm 1.13-16, NTLH).

6

Atos 13.48

Declara o texto de Atos 13.48: “E os gentios, ouvindo isto, alegraram-se, e glorificavam a palavra do Senhor; e creram todos quantos estavam ordenados para a vida eterna”.

A partir desse texto, alguns irmãos acreditam que só aceitam a Cristo aqueles que estão predestinados à vida eterna, pois o texto fala que os que creram foram “todos quantos estavam ordenados para a vida eterna”. Entretanto, como veremos, tal texto não pode ser usado de forma alguma na defesa dessa tese, embora algumas traduções bíblicas – como a reproduzida acima – optem por palavras que sugerem essa ideia. Aliás, para explicar porque algumas traduções optam por uma versão desse versículo que aponta nesse sentido, é preciso falar um pouco sobre a má influência da Vulgata – a tradição latina da Bíblia – na interpretação que nós, cristãos ocidentais, costumamos fazer de alguns textos bíblicos.

Antes, porém, de explicar essa questão das traduções, vamos analisar o contexto dessa passagem, pois ele já nos indica em qual sentido o vocábulo *tetagmenoi* – usado nessa passagem e que significa “ordenar”, “designar”, “organizar”, “dispor”, “preparar”, “pôr no lugar”, “determinar”, “estabelecer” e, na voz média, “fixar por si mesmo” – está sendo empregado nesse texto de Atos. Lembre-se que o contexto é sempre o fator determinante para identificar em qual acepção um determinado termo está sendo usado em uma passagem.

Lucas informa que quando a dupla de missionários Paulo e Barnabé chegaram a Antioquia da Psídia, era um sábado, então eles resolveram ir à sinagoga da cidade (At 13.14). Naquele lugar, Paulo teve a oportunidade de pregar o evangelho aos judeus (“varões israelitas”) e gentios (“vós outros que também temeis a Deus”) que ali estavam (At 13.16,26). Após expor a eles o evangelho (At 13.16-41), “os gentios” que ali estavam “rogaram que no sábado seguinte lhes fossem ditas as mesmas coisas” (At 13.42). Dentre os “judeus e prosélitos piedosos [isto é, gentios piedosos convertidos ao judaísmo]”, diz Lucas que “muitos” seguiram a Paulo e Barnabé, “os quais, falando-lhes, os exortavam a que permanecessem na graça de Deus” (At 13.43). Ou seja, mesmo não tendo, aparentemente, havido naquele sábado nenhuma conversão, a graça de Deus, através da pregação do evangelho, já estava trabalhando e preparando os corações, tanto que aquelas pessoas estavam visivelmente dispostas e ávidas a ouvir o evangelho.

No outro sábado, Paulo e Barnabé, conforme combinado, vieram para pregar novamente, só que desta feita a uma multidão. O texto diz que “ajuntou-se quase toda a cidade para ouvir a palavra de Deus” (At 13.44). Isto é, além de ter vindo um bom número de judeus, os gentios da cidade vieram em peso ouvir a Palavra. Esse acontecimento gerou inveja entre os judeus, com alguns tentando contradizer Paulo e até blasfemando enquanto ele falava (At 13.45). Diante dessa reação, disseram Paulo e Barnabé aos judeus daquela cidade: “Era mister que a vós se vos pregasse primeiro a palavra de Deus; mas, visto que a rejeitais, e não vos julgais dignos da vida eterna, eis que nos voltamos para os gentios; porque o Senhor assim no-lo mandou: eu te pus para luz dos gentios, a fim de que sejas para salvação até os confins da terra” (At 13.46,47).

Ou seja, Paulo e Barnabé, diante da resistência dos judeus, deixam estes de lado e se voltam para quem estava disposto a ouvir o evangelho, ou seja, para quem, diferentemente daqueles judeus, se julgavam dignos da vida eterna: os

gentios, que já haviam manifestado claramente disposição e avidez de ouvir a Palavra de Deus desde a pregação do sábado anterior (At 13.42). Estes, ao ouvirem as palavras de Paulo e Barnabé naquele sábado seguinte, “alegraram-se e glorificavam a palavra do Senhor”, ao que arremata Lucas: “Creram todos quantos estavam ordenados para a vida eterna” (At 13.48). Em outras palavras, creram todos aqueles que já haviam demonstrado estar dispostos à vida eterna desde quando ouviram a pregação do evangelho uma semana antes (At 13.42,43).

A narrativa de Lucas claramente realça a reação dos gentios em contraste com a reação dos judeus em relação à pregação do evangelho. A reação dos gentios descrita no versículo 48 é colocada em contraste exatamente com a reação dos judeus descrita no versículo 46: enquanto estes, nas palavras de Paulo e Barnabé, “não se julgavam dignos da vida eterna”, aqueles estavam abertos, dispostos, preparados, prontos à vida eterna.

Portanto, o vocábulo grego *tetagmenoi* tem, nessa passagem, pelo que o contexto indica, o sentido de “preparados”, “dispostos”, de maneira que a melhor tradução desse final de Atos 13.48 seria “creram todos aqueles que já estavam dispostos à vida eterna” ou “creram todos que já estavam prontos para a vida eterna”. Com um detalhe: na voz média, esse termo grego significa “fixar por si mesmo”, e ele parece estar nessa situação aqui, o que significa que esses gentios “haviam disposto a si mesmos à vida eterna” em resposta à ação divina em seus corações pela pregação da Palavra de Deus no primeiro sábado, ação esta evidenciada pelas palavras de Paulo e Barnabé aos gentios naquele dia para que “permanecessem na graça de Deus” que haviam recebido naquela primeira ministração (At 13.43) e pela presença em peso dos gentios para ouvir a Palavra de Deus novamente no sábado seguinte (At 13.44).

Agora, vamos àquela questão: por que, infelizmente, há traduções que optam pela acepção menos indicada do vocábulo *tetagmenoi* para esta

passagem, quando o contexto claramente aponta para outras acepções do termo como sendo mais indicadas? Isso se deve à má influência da Vulgata Latina sobre algumas traduções do texto bíblico.

A Vulgata é uma tradução da Bíblia para o latim, iniciada no fim do quarto século da Era Cristã e concluída no início do quinto por Jerônimo (347-420) a pedido de Dâmaso I (305-384), bispo de Roma, que solicitou essa tarefa mais especificamente no ano 382. A missão de Jerônimo consistia, na verdade, em uma revisão da Bíblia Latina Antiga usada pelos cristãos ocidentais e cujas versões eram as mais variadas. Conta Agostinho que "nos primeiros dias da fé, quando um manuscrito grego chegava às mãos de alguma pessoa, e ela pensava que possuía um pouco de fluência nas duas línguas, ela se aventurava a fazer uma tradução para o latim".[1] O resultado disso é que, como explica F. F. Bruce, chegou o momento em que "os vários textos [em latim, das Escrituras,] se tornaram por demais inconvenientes de serem tolerados por mais tempo, então o papa Dâmaso [...] comissionou seu secretário, Jerônimo, a realizar o trabalho de revisão [para produzir uma versão latina autorizada]. [...] Disseram a ele [Jerônimo] para ser cauteloso por causa dos 'irmãos mais fracos', que não gostavam de ver seus textos favoritos adulterados, mesmo no interesse de uma maior precisão. Mesmo assim, ele foi longe demais para o gosto de muitos, embora ele mesmo soubesse que não estava indo longe o suficiente".[2]

O historiador Philip Schaff afirma que "a Vulgata pode ser acusada, na verdade, de inúmeras falhas, imprecisões, contradições e tratamento arbitrário em certos temas".[3] Samuel Fisk e Samuel Berger chamam a Vulgata de "o texto mais vulgar e ilegítimo imaginável".[4] William P. Grady chama o texto final a que chegou Jerônimo na Vulgata de "monstruosidade" que "foi usada pelo Diabo para inaugurar a Idade das Trevas".[5]

Alguns desses graves erros são citados por Samuel Fisk: "Exemplos bem conhecidos de erros de longo prazo incluem todo o sistema de penitência

católico, extraído a partir do ‘fazer penitência’ da Vulgata, [...] quando o latim deveria ter seguido o grego ‘arrepender-se’. Da mesma forma, a palavra ‘sacramento’ foi uma leitura deturpada da Vulgata da palavra original para ‘mistério’. Ainda mais significativo, talvez, foi a tradução da palavra ‘presbítero’ (ancião) como ‘sacerdote’”.[6]

Pois bem, outro erro terrível da Vulgata foi traduzir *tetagmenoi* em Atos 13.48 por “ordenados”, e as versões Almeida e Corrigida Fiel e Almeida Revista e Corrigida, dentre outras versões, infelizmente “seguiram a Vulgata”.[7] Como já afirmei aqui e explica o teólogo Robert Shank ao comentar essa passagem bíblica, “como no caso de muitas palavras, [...] a determinação do seu significado em qualquer instância se torna uma questão de interpretação. É imperativo que plena consideração seja dada ao contexto ao se determinar o significado preciso de *tetagmenoi* em Atos 13.48. Falharam nisso aqueles que supuseram encontrar nesse versículo suporte para a tese [determinista] aqui debatida”.[8]

Henry Alford corrobora: “O significado de *tetagmenoi* deve ser determinado pelo contexto. Os judeus se julgavam indignos da vida eterna; os gentios, tantos quantos estavam dispostos à vida eterna, creram. [...] Sabemos que é Deus que opera em nós a vontade de crer, e que a preparação do coração é da parte dEle, mas encontrar nesse texto uma pré-ordenação para a vida eterna é forçar tanto a palavra quanto o contexto para um significado que eles não possuem”.[9]

Alford lembra o uso desse mesmo vocábulo em 1 Coríntios 16.15, onde ele aparece para descrever não pessoas que são ordenadas ao ministério, mas pessoas que se dedicam – se preparam, se dispõem – ao ministério; e em Romanos 13.1, onde o vocábulo tem o sentido de ordenado por Deus. Em ambos os casos, os agentes estão expressos: em 1 Coríntios 16.15, a família de Estéfanas; em Romanos 13.1, Deus. Já em Atos 13.48, ressalta ele, “a palavra é absoluta”, precisando do contexto para que o agente possa ser

definido; e comparando os versículos 46 e 48 de Atos 13, fica claro que o agente são “os próprios gentios”.[10]

Alford e Wordsworth chamam a atenção para a influência da Vulgata na tradução errada dessa passagem nas traduções ocidentais e para o fato de os Pais da Igreja orientais, que eram todos versados no grego, terem traduzido corretamente essa passagem: “Seria interessante inquirir qual influência tais construções como esta de *praeordinati* na versão da Vulgata tiveram sobre as mentes de homens como Agostinho [que não sabia grego, como ele mesmo confessa em sua obra *Confissões*] e seus seguidores na Igreja Ocidental, ao tratar das grandes questões do livre-arbítrio, da eleição, da reprovação e da perseverança final; e em alguns escritores das igrejas reformadas que, embora rejeitando a autoridade daquela versão, ainda assim foram influenciados por ela, afastando-se do sentido original aqui [At 13.48] e em Atos 2.47. A tendência dos Pais orientais, que liam o original grego, foi para uma direção diferente daquela da escola ocidental”.[11] Entre os Pais Gregos, só para citar um exemplo, Crisóstomo traduzia essa passagem corretamente.[12]

Acrescenta Shank: “O fato de que os Pais Gregos, totalmente versados no texto grego, visto ser essa a sua língua e linguagem de uso diário, não terem encontrado coisa alguma que sugerisse o conceito doutrinal pressuposto pela construção latina *praeordinati* indica que os tradutores da Vulgata erraram na sua tradução de *tetagmenoi*, ao adicionar o prefixo *prae* a *ordinati*, não somente devido ao fato de que *tetagmenoi* não possuir o prefixo *pro* (a palavra é *tasso*, não *protasso*), mas também em razão de que, como Alford observou, a palavra é absoluta, sem qualquer afirmação da agência particular envolvida. E o fato de que a agência humana é explicitamente afirmada no verso 46 [...] fortemente milita contra qualquer suposição de agência divina no verso 48, nem de um decreto eterno de eleição particular incondicional, uma suposição convidada pela infeliz e infundada adição do prefixo *prae*”.[13]

Meyer corrobora, reconhecendo que “foi arbitrariedade dogmática que

converteu essa passagem em uma prova do *decretum absolutum*".[14] Bartlet também reconhece que "ordenados para a vida eterna" é "uma tradução ruim".[15] T. Bloomfield, Joseph Bryant Rothertham, John William McGarvey e Norman Geisler asseveram o mesmo. Até o calvinista J. O. Buswell admite que a tradução correta não é "ordenados à vida eterna", mas "prontos para a vida eterna".[16]

Infelizmente, o erro da Vulgata, que "foi por mil anos a única Bíblia conhecida e lida na Europa Ocidental", com "todos os comentários" nesse período sendo "baseados no texto da Vulgata" e "pregadores baseando seus sermões nela",[17] foi amplamente disseminado, inclusive por protestantes. Merrill F. Unger destaca que "por muitos séculos" a Vulgata "foi a única Bíblia geralmente usada", de maneira que, "na época da Reforma, a Vulgata influenciou versões populares", sendo "a versão de Lutero do Novo Testamento em 1523 a mais importante". Nela, "a Vulgata teve grande peso"; e acrescenta Unger que "a partir de Lutero, a influência do latim chegou à nossa própria Versão Autorizada (King James Version – KJV)".[18] Daí para as demais versões mundo afora foi um pulo.

Portanto, usar Atos 13.48 como se tivesse um sentido determinista de Salvação é um tremendo erro. Seu sentido é totalmente oposto, afirmando apenas a resposta positiva dos corações tocados pela graça divina através da pregação do evangelho.

Notas

(1) BRUCE, F. F., *The Books and the Parchments*, Pickering and Inglis, 1950, p. 191, como citado em HUNT, Dave, *Que Amor é Este? – A Falsa Representação de Deus no Calvinismo*, 2015, Reflexão, p. 87.

(2) BRUCE, Ibid., pp. 194 e 195, coo citado em HUNT, Ibid., p. 87.

(3) SCHAFF, Philip, *History of the Christian Church*, volume 2, pp. 975 e 976.

(4) FISK, Samuel, *Calvinistic Paths Retraced*, 1985, Biblical Evangelism Press, p. 68; e BERGER, Samuel, *Cambridge History of the English Bible*, volume 3, 1963, Cambridge University Press, p. 414, como citados em HUNT, Dave, Ibid., p. 86.

(5) GRADY, William P., *Final Authority: A Christian's Guide to the King James Bible*, p. 35, como citado em HUNT, Dave, Ibid., p. 87.

(6) FISK, Ibid., p. 67; e HUNT, Ibid., p. 87.

(7) SHANK, Robert, *Eleitos no Filho – Um Estudo Sobre a Doutrina da Eleição*, 2015, Reflexão, p. 191.

(8) SHANK, Ibid., p. 191.

(9) ALFORD, Henry, *The Greek Testament*, pp. 153ss, como citado em SHANK, pp. 191 e 192.

(10) ALFORD, Ibid., como citado em SHANK, Ibid., p. 192.

(11) ALFORD, Ibid., como citado em SHANK, Ibid., p. 192.

(12) SHANK, Ibid., p. 195.

(13) SHANK, Ibid., pp. 192 e 193.

(14) SHANK, Ibid., p. 193.

(15) SHANK, Ibid., p. 195.

(16) SHANK, Ibid., pp. 194 e 195; e TITILLO, Thiago, *Eleição Condicional*, 2015, Reflexão, pp. 73 e 74; e GEISLER, Norman, *Eleitos, mas livres: uma perspectiva equilibrada entre a eleição divina e o livre-arbítrio*, 2001, Editora Vida, p. 46.

(17) SCHAFF, David, *Our Father's Faith and Ours*, p. 172; FISK, Ibid., p. 68; e HUNT, Ibid., p. 86.

(18) UNGER, Merrill F., *Unger's Bible Dictionary*, 1969, Moody Press, pp. 1151 a 1154; e HUNT, Ibid., p. 88.

7

Marcos 4.10-12, Mateus 11.25 e João 12.37-40

Diz o texto de Marcos 4.10-12: “E, quando se achou só, os que estavam junto dele com os doze interrogaram-no acerca da parábola. E ele disse-lhes: A vós vos é dado saber os mistérios do reino de Deus, mas aos que estão de fora todas estas coisas se dizem por parábolas, para que, vendo, vejam, e não percebam; e, ouvindo, ouçam, e não entendam; para que não se convertam, e lhes sejam perdoados os pecados”.

Diferentemente do que a leitura superficial desse texto pode sugerir à primeira vista, ele não fala de eleição incondicional. Jesus não está dizendo aqui, como alguns defendem, que falava por parábolas para que algumas pessoas não entendessem a mensagem de salvação e se perdessem eternamente. Basta uma leitura mais atenta desse texto para perceber isso.

Primeira coisa a ser notada: Jesus não está dizendo nesse texto que, ao proferir suas parábolas, estas eram entendidas imediatamente e apenas por aqueles que Ele queria que as entendessem. O texto em apreço diz que “os que estavam junto dele com os doze interrogaram-no acerca da parábola” (v.10) porque também não a haviam entendido. Aliás, a Bíblia afirma várias vezes que não apenas “os de fora” (ou seja, os que ouviam Jesus sem real interesse ou compromisso; muitos deles, inclusive, apenas procurando uma oportunidade para contradizê-lo – caso dos escribas e fariseus), mas também

os discípulos de Jesus, os que O seguiam fervorosa e sinceramente, não entendiam as parábolas do Mestre, de maneira que Jesus precisava explicar à parte a seus discípulos o significado delas (Mt 13.36-43; 15.15-20; Mc 4.10,33,34; 7.17-23; Lc 8.9-15; 12.41; Jo 16.29-31).

O próprio texto em apreço de Marcos 4 é um caso desses, de Jesus explicando aos discípulos uma dentre tantas parábolas que eles não haviam entendido (Mc 4.1-10,13-20). Lembrando ainda que antes mesmo de ascender ao Céu, Jesus ressuscitado ainda teve que explicar aos seus discípulos muitas coisas que eles não haviam entendido direito daquilo que Ele já havia lhes ensinado antes (Lc 24.44,45). E após a sua assunção, o Espírito ainda lhes guiaria nas demais coisas, inclusive lembrando coisas que Jesus havia ensinado a eles antes e que não poderiam esquecer (Jo 14.26).

Finalmente, o que Jesus está dizendo claramente nessa passagem em apreço é que a revelação do significado das parábolas que contava – as quais, repito, nem os de fora nem os de dentro entendiam quando as ouviam – só era dada para aqueles que se mostravam interessados em saber seu significado, procurando o Mestre depois para inquiri-lO humildemente a respeito; e não para aqueles presunçosos e arrogantes, que se mostravam desinteressados – e, consequentemente, fechados – para a mensagem do evangelho.

Diz Jesus que “os mistérios do Reino de Deus” (Mc 4.11) eram revelados somente àqueles que se mostravam humildemente abertos a entenderem e receberem a sua mensagem. Estes recebiam vida, enquanto os que se fechavam para o evangelho estavam se condenando, pois deliberadamente se esquivavam de receber a mensagem que poderia levá-los a Deus. Em outras palavras, faltava-lhes aquela disposição à vida eterna dos gentios de Antioquia da Psídia, da passagem bíblica analisada no capítulo anterior (At 13.48).

Ou seja, o problema de eles nunca entenderem as parábolas não estava em algum ato de Jesus, mas nos corações daqueles que ouviam e rejeitavam as

suas parábolas. Enquanto alguns ouviam essas parábolas e reagiam positivamente, buscando com Jesus o entendimento acerca delas, outros, diante das mesmas parábolas, reagiam orgulhosos, se fechando ainda mais para o evangelho. Assim, eles viam, mas não percebiam; ouviam, mas não entendiam (Mc 4.12). Só alguns se interessavam em entendê-las, e só a estes, portanto, eram revelados "os mistérios do reino de Deus" (Mc 4.11).

Esse mesmo princípio é visto nas célebres palavras de Jesus em Mateus 11.25: "Naquele tempo, respondendo Jesus, disse: Graças te dou, ó Pai, Senhor do céu e da terra, que ocultaste estas coisas aos sábios e entendidos, e as revelaste aos pequeninos". Ou seja, Jesus está dizendo: "Os arrogantes e presunçosos, que não estão dispostos a buscar de mim e aprender de mim, pois se julgam 'sábios e entendidos', não poderão entender mesmo, só 'os pequeninos', isto é, os humildes de coração".

Na sequência desse texto de Mateus, Jesus afirma que só há uma forma de conhecer em profundidade o Pai: através do Filho (Mt 11.27). Só Jesus pode revelar o Pai, mais ninguém. Alguém pode querer conhecer o Pai, mas se quiser fazê-lo sem ser pelo Filho, ignorando-O, não conseguirá. Porque o Pai não será revelado como a pessoa quer, mas como o "Filho quiser" (Mt 11.27); e aprouve ao Pai que fosse assim (Mt 11.27). Disse Jesus: "Ninguém vem ao Pai, senão por mim" (Jo 14.6).

Sendo assim, resta saber do Filho a quem Ele deseja revelar o Pai. A quem Ele revelará o Pai? Exatamente na sequência dessa passagem, em Mateus 11.28-30, temos a resposta. Jesus faz aqui o seguinte convite: "Vinde a mim, todos os que estais cansados e oprimidos, e eu vos aliviarei. Tomai sobre vós o meu jugo, e aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração; e encontrareis descanso para as vossas almas. Porque o meu jugo é suave e o meu fardo é leve". Ou seja, o Pai será revelado pelo Filho àqueles que vêm a Ele não orgulhosos, mas humildes, reconhecendo seu fardo e culpa ("cansados e oprimidos"), conscientes de seus pecados e de sua dependência

de Deus, e desejosos de “aprender” dEle para serem salvos.

“Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus; [...] Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque eles serão fartos” (Mt 5.3,6).

O mesmo princípio visto em Marcos 4.10-12 e Mateus 11.25 é visto na passagem de João 12.37-40, que diz: “E, ainda que tinha feito tantos sinais diante deles, não criam nele; para que se cumprisse a palavra do profeta Isaías, que diz: Senhor, quem creu na nossa pregação? E a quem foi revelado o braço do Senhor? Por isso não podiam crer, então Isaías disse outra vez: Cegou-lhes os olhos, e endureceu-lhes o coração, a fim de que não vejam com os olhos, e compreendam no coração, e se convertam, e eu os cure”.

Por que o coração desses homens foi endurecido? Por que seus olhos foram cegados? O versículo 37 responde: “Não criam nele”. Sua cegueira e coração duros eram resultado de sua própria incredulidade, e não de uma ação arbitrária de Deus sobre seus corações. Mas, alguém pode objetar dizendo que há ainda o problema de que, ao citar a profecia de Isaías, o texto parece sugerir que a incredulidade tenha sido resultado da profecia de Isaías. Entretanto, ao analisarmos a conjunção grega *hina* que aparece nessa passagem, que às vezes é traduzida com o sentido de propósito, vemos que ela traz aqui, nessa passagem em particular, mais provavelmente o sentido de resultado, como defendem exegetas de peso como B. F. Westcott, Gerrit Cornelius Berkouwer (calvinista), Robert Shank e F. F. Bruce,[1] dentre outros, inclusive muitos outros exegetas calvinistas, principalmente aqueles que são defensores da predestinação assimétrica (a maioria). Em suma, simplesmente a maioria dos exegetas bíblicos de peso – arminianos e a maioria dos calvinistas – reconhece que foi a incredulidade do povo que levou ao cumprimento da profecia de Isaías e não a profecia de Isaías que levou à incredulidade do povo.

E se ainda há alguma dúvida quanto ao significado desse texto de João, é só

nos voltarmos para essa profecia de Isaías que é evocada por Jesus nessa passagem e também na já vista de Marcos 4.10-12. Trata-se de Isaías 6.8-10, que diz: “Depois disto ouvi a voz do Senhor, que dizia: A quem enviarei, e quem há de ir por nós? Então disse eu: Eis-me aqui, envia-me a mim. Então disse Ele: Vai, e dize a este povo: Ouvis, de fato, e não entendeis, e vedes, em verdade, mas não percebeis. Engorda o coração deste povo, e faze-lhe pesados os ouvidos, e fecha-lhe os olhos; para que ele não veja com os seus olhos, e não ouça com os seus ouvidos, nem entenda com o seu coração, nem se converta e seja sarado”.

Ao ser chamado por Deus para profetizar a Judá, Isaías recebe a informação de que, infelizmente, o povo não lhe daria ouvidos (Is 6.9) e que, inclusive, as próprias palavras que Isaías transmitiria a eles da parte de Deus fariam com que o povo ficasse ainda mais fechado (Is 6.10). Como explica F. F. Bruce, “este seria o resultado do seu ministério, mas não era seu propósito (o propósito era ‘que se convertam e sejam curados’); no entanto, a tarefa é expressa como se Deus realmente o estivesse enviando para que seus ouvintes não lhe dessem ouvidos”. E por que ela é expressa assim? Bruce esclarece que “expressar o resultado como se fosse propósito” é “a maneira hebraica”, um idiomatismo hebraico, um hebraísmo, que “influenciou a linguagem de João”, embora Bruce ressalte que, devido ao contexto bíblico, a prudência exige que “não devemos forçar a conjunção *hina* para conferir-lhe [nessa passagem] todo o seu sentido clássico de propósito”.[2]

Muitos outros detalhes devem ser lembrados ainda sobre essa profecia. Por exemplo:

1) Ela foi proferida especificamente para o povo de Israel;

2) Israel não é uma nação que teve seus olhos cegados e o coração endurecido nem desde sempre e nem para sempre, pois nasceu como povo eleito de Deus, tendo, apenas posteriormente, momentos de cegueira e endurecimento em sua história.

3) A própria profecia de Isaías diz que essa cegueira específica em seus dias seria provisória (Is 6.11,12);

4) Muitos judeus foram salvos durante o ministério de Jesus e dos apóstolos – como os milhares que formaram a Igreja Primitiva em Jerusalém e os milhares de judeus de muitas outras cidades do Império Romano (At 14.1; 21.10) – e ainda hoje muitos se convertem, pois o endurecimento não ocorre em todo o Israel (Rm 11.25);

5) Como sublinha Shank, o mesmo Isaías que foi "comissionado a declarar tal solene censura e anunciar o julgamento iminente foi também chamado por Deus para declarar alguns dos apelos mais compassivos ao arrependimento, e as mais graciosas promessas de perdão e restauração encontradas em todas as Sagradas Escrituras, estando em tais súplicas Isaías 1.16-19; 43.25,26; 44.22 e 55.6,7"; portanto, "o significado da censura nacional solene registrada em Isaías 6.9,10 deve ser entendido à luz dos muitos apelos e promessas graciosas de Deus também declarados por seu servo Isaías";[3]

6) Em todas as profecias bíblicas vétero-testamentárias, mesmo quando o povo judeu estava com o coração endurecido, Deus continuava disposto a usar de misericórdia para com ele, como podemos ver especialmente no livro do profeta Jeremias (Jr 5.22-25; 6.8; 16-19; 7.3,5,7 etc), onde o paralelo entre Isaías 6.9,10 e Jeremias 5.21,23 e 6.10 é claríssimo;

7) E, por fim, nunca na Bíblia o endurecimento do coração é apresentado como advindo exclusivamente de uma ação divina, mas, sim, como um autoendurecimento (Êx 3.19) que é seguido por uma manifestação do juízo divino, fazendo com que o coração que deliberadamente se endureceu possa se manter endurecido até sofrer seu pagamento por isso (Êx 4.21; 7.3,4; Is 6.11-13). Essa ação de Deus é justamente uma consequência, um resultado. O endurecimento parte do próprio coração do homem, e não de Deus. O desejo inicial de Deus, sua vontade precedente, é justamente para que não endureçamos nossos corações, como podemos constatar nos enfáticos apelos

divinos de Salmos 95.8 e Hebreus 3.8.

Portanto, o texto de João não diz que Deus cegou os olhos e endureceu os corações e, por isso, essas pessoas não creram, mas exatamente o inverso: os olhos dessas pessoas foram cegados e seus corações foram endurecidos como consequência da sua incredulidade, como havia sido antevisto profeticamente por Isaías pela revelação divina que lhe foi dada.

Inclusive, outros textos similares do Novo Testamento que evocam essa profecia de Isaías deixam claro que essa cegueira e esse endurecimento são consequências originalmente da incredulidade do próprio povo, e não de um ato precedente arbitrário divino. Por exemplo: “E neles se cumpre a profecia de Isaías, que diz: Ouvindo, ouvireis, mas não compreendereis, e, vendo, vereis, mas não percebereis. Porque o coração deste povo está endurecido, e ouviram de mau grado com seus ouvidos, e fecharam seus olhos; para que não vejam com os olhos, e ouçam com os ouvidos, e compreendam com o coração, e se convertam, e eu os cure” (Mt 13.14,15).

Outra passagem que evidencia isso está em Atos: “E, como ficaram entre si discordes, despediram-se, dizendo Paulo esta palavra: Bem falou o Espírito Santo a nossos pais pelo profeta Isaías, dizendo: Vai a este povo, e dize: De ouvido ouvireis, e de maneira nenhuma entendereis; e, vendo vereis, e de maneira nenhuma percebereis. Porquanto o coração deste povo está endurecido, e com os ouvidos ouviram pesadamente, e fecharam os olhos, para que nunca com os olhos vejam, nem com os ouvidos ouçam, nem do coração entendam, e se convertam, e eu os cure. Seja-vos, pois, notório que esta salvação de Deus é enviada aos gentios, e eles a ouvirão” (At 28.25-28).

Veja que essas duas passagens deixam claro que foram os próprios judeus que cerraram seus olhos e endureceram seus corações pela sua incredulidade. Além disso, no próprio capítulo 12 de João, nessa mesma fala de Jesus, encontramos o Mestre afirmando que todos são atraídos à salvação (“Atrairei todos a mim”, Jo 12.32). Logo, se todos são atraídos à salvação, o que vemos

nos versículos 37 e 40 de João 12 é claramente uma referência àqueles que resistem à graça, endurecendo seus corações.

Notas

(1) WESTCOTT, B. F., *The Gospel According to St. John*, p. 185; BERKOUWER, G. C., *Divine Election*, p. 245; SHANK, Robert, *Eleitos no Filho*, 2015, Reflexão, pp. 177 a 180; e BRUCE, F. F., *João: Introdução e Comentário*, 1987, Vida Nova, pp. 233 e 234.

(2) BRUCE, Ibid., pp. 233 e 234.

(3) SHANK, Ibid., p. 173.

8

João 6.37-46 e 10.26-29

Diz o texto de João 6.37-46: “Todo o que o Pai me dá virá a mim; e o que vem a mim de maneira nenhuma o lançarei fora. Porque eu desci do céu, não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou. E a vontade do Pai que me enviou é esta: Que nenhum de todos aqueles que me deu se perca, mas que o ressuscite no último dia. Porquanto a vontade daquele que me enviou é esta: Que todo aquele que vê o Filho, e crê nele, tenha a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia. Murmuravam, pois, dele os judeus, porque dissera: Eu sou o pão que desceu do céu. E diziam: Não é este Jesus, o filho de José, cujo pai e mãe nós conhecemos? Como, pois, diz ele: Desci do céu? Respondeu, pois, Jesus, e disse-lhes: Não murmureis entre vós. Ninguém pode vir a mim, se o Pai que me enviou o não trouxer; e eu o ressuscitarei no último dia. Está escrito nos profetas: E serão todos ensinados por Deus. Portanto, todo aquele que do Pai ouviu e aprendeu vem a mim. Não que alguém visse ao Pai, a não ser aquele que é de Deus; este tem visto ao Pai”.

Diferentemente do que alguns irmãos em Cristo acreditam, esse texto não fala de eleição incondicional nem de graça irresistível. Para começar, os versículos 33 e 51 deste mesmo capítulo anunciam claramente, como tantos outros versículos do Evangelho de João (Jo 1.9,29; 3.16-19 etc), a universalidade da graça. Dizem eles: “Porque o pão de Deus é aquele que desce do céu e dá vida ao mundo” (v.33); e “Eu sou o pão vivo que desceu do

céu; se alguém comer deste pão, viverá para sempre; e o pão que eu der é a minha carne, que eu darei pela vida do mundo" (v.51). Diz Jesus que Ele, o Pão da Vida, "dá vida ao mundo" e foi oferecido "pela vida do mundo".

Em segundo lugar, ainda nesse mesmo discurso, Jesus ressalta que a apropriação dessa provisão universal de salvação, oferecida a todos, é pessoal e pela fé: "E Jesus lhes disse: Eu sou o pão da vida; aquele que vem a mim não terá fome, e quem crê em mim nunca terá sede" (Jo 6.35). E ainda: "Se alguém comer deste pão, viverá para sempre" (Jo 6.51).

Em toda a Bíblia, vemos que a fé não é consequência da salvação; ela vem primeiro. À luz da Bíblia, você não tem fé porque foi salvo, você é salvo mediante a fé. Há uma abundância de textos bíblicos que nos mostram que a fé vem primeiro (Mc 16.16; Jo 1.12; 6.47; 11.25; 20.31; At 16.31; Rm 1.16; 10.9; 1Co 1.21; Hb 10.39 etc). Paulo assevera que somos salvos "pela graça, por meio da fé" (Ef 2.8).

É verdade que só pode ver o Reino de Deus quem é nascido de Deus (Jo 3.3), só que Jesus também afirma que ver o Reino de Deus é o mesmo que entrar no Reino de Deus (Jo 3.3 c/c 3.5); e para entrar no Reino de Deus, segundo o próprio Jesus, é preciso antes crer e se arrepender (Mc 1.14,15), de maneira que o que Jesus estava dizendo a Nicodemos é que só pode ver o Reino de Deus quem creu no Evangelho e se arrependeu verdadeiramente de seus pecados, nascendo, assim, de novo em Cristo, pela operação do Espírito Santo e como consequência desse ato de fé e entrega. Paulo diz que só é nascido de Deus quem está em Cristo (2Co 5.17), e João declara que alguém só pode estar em Cristo mediante a fé nEle (1Jo 2.24; 4.15).

Nesse mesmo discurso em João 6, versículos antes, o Mestre afirma a seus ouvintes que para alguém tornar-se agradável a Deus, é preciso antes um ato pessoal de fé nEle – este é, por assim dizer, segundo Jesus, a única "obra" esperada por Deus para esse fim (Jo 6.29). Digo "por assim dizer" porque, como já vimos nos capítulos 3 e 6 da seção *Teologia* deste livro, fé,

biblicamente, não é uma obra. Na verdade, o que Jesus está dizendo nessa passagem de João 6.29 é que, em relação a tornar-se agradável a Deus, a fé deve tomar o lugar que as boas obras têm na mente dos religiosos. As boas obras, sabemos, apenas seguem a verdadeira fé, como enfatiza Tiago (Tg 2.26).

Em terceiro lugar, esse texto diz que o Pai traz, que o Pai atrai: "Ninguém pode vir a mim, se o Pai que me enviou não o trouxer" (Jo 6.44). Mas, essa atração é forçada? Não. Esse "trouxer" não é irresistível, uma vez que o termo traduzido aqui dessa forma é, no original grego, *elkõ,* que tem principalmente o sentido de "atrair", de "induzir alguém a vir". Nem sempre seu sentido é "arrastar". Ou seja, Deus atrai; Ele não força. Ele não violenta a liberdade humana concedida pela Sua graça e soberania. Além disso, é preciso perguntar ainda: "Quem é traído? Apenas alguns?". Não. Jesus disse que "todos" são atraídos a Ele (Jo 12.32), e o vocábulo usado nessa passagem de João 12.32 para "atrair" é o mesmíssimo *elkô* de João 6.44.

Portanto, quando o texto bíblico afirma que "Todo o que o Pai me dá vira a mim; e o que vem a mim de maneira nenhuma lançarei fora" (Jo 6.37), isso não fala de eleição incondicional, mas de duas coisas:

1) Que a salvação é toda ela uma ação divina, pois é Deus quem atrai, é Deus quem toma a iniciativa; é Deus quem não apenas providencia a salvação (é o Pai quem dá Jesus, o Pão da Vida, ao mundo – Jo 6.32-35), mas, pela sua graça, também possibilita fé nos corações e atrai as pessoas à Salvação. Isto é, os que vêm a Cristo não vêm porque desejaram vir por si mesmos, mas porque o Pai os atraiu antes. Sim, eles responderam positivamente a essa atração divina, mas foi Deus quem tomou a iniciativa, dando-lhes a capacidade de crer e atraindo-os, de maneira que a Salvação é toda ela um processo divino. Não são essas pessoas que se dão ao Filho, mas é o Pai, que toca, atrai e prepara seus corações; é Ele que as dá ao Filho.

2) Da segurança em Cristo. Jesus, atendendo à vontade do Pai, garante que

não lançará fora nenhum dos que, levados pelo Pai pela ação do Espírito, se voltarem para Ele. O desejo do Pai é claro: “Que nenhum de todos aqueles que me deu se perca, mas que o ressuscite no último dia” (Jo 6.39). O Pai dá ao Filho e Este garante a segurança dos que vêm a Ele. É preciso, porém, alimentar-se de Jesus para permanecer nEle, para viver por meio dEle (Jo 6.54,56,57).

No versículo 37, no original grego, o termo traduzido por “dá” é *didõmi*, que, segundo Vine, “é usado com vários significados de acordo com o contexto”, podendo ser traduzido, por exemplo, como “entregar”, como em Lucas 7.15 e 19.13; como “oferecer”, como em Lucas 2.24 e Apocalipse 8.3; como “fazer”, no sentido de “mostrar”, como em Mateus 24.24; como “conceder”, como em Marcos 10.37 e Lucas 1.74; e como “permitir”, como em Marcos 10.37, Atos 11.18 e Apocalipse 13.14,15.[1] E nesse mesmo versículo 37, o vocábulo grego traduzido por “virá”, conforme explica Vincent, “enfatiza a ideia de alcançar ou chegar”, enquanto o termo “vem”, que aparece na segunda parte do mesmo versículo, é “um verbo diferente que enfatiza o processo de vir”.[2]

Portanto, a primeira parte do versículo 37 se refere à ação do Pai (“dá”, “virá”) e a segunda parte, à ação do homem (“aquele que vem a mim”), concluindo com a reação de Jesus (“não lançarei fora”). Logo, podemos parafrasear esse versículo assim: “Todo aquele que o Pai entrega/oferece/permite/concede a mim alcançará/chegará a mim, e aquele que está se dirigindo a mim de maneira nenhuma será rejeitado por mim”. Por que Jesus não lançará fora? Porque “a vontade do Pai que me enviou é esta: que nenhum de todos aqueles que me deu se perca, mas que o ressuscite no último dia” (Jo 6.39) e “Eu desci do Céu não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou” (Jo 6.38).

Porém, essa vontade de salvar a todos, de fazer com que todos não se percam, é uma vontade precedente. O versículo 40 diz que há uma

condicional estabelecida pela vontade do próprio Pai: “Porquanto a vontade daquele que me enviou é esta: que todo aquele que vê o Filho, e crê nele, tenha a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia” (Jo 6.40). O Pai quer que nenhum se perca, mas que todos sejam ressuscitados no último dia, mas só não se perderão e ressuscitarão no último dia, conforme estabelecido pelo próprio Pai, “todo aquele que vê o Filho e crê nele”.

Em suma, devido à ação do Pai, conseguiremos, sem dúvida, chegar a Jesus e, se estamos nos dirigindo a Cristo, Ele não nos rejeitará, pois Ele não rejeita aqueles que vêm a Ele. Mas, quem são os que vêm a Cristo? É o contexto que estabelece o significado; e, nele, é o próprio Jesus quem responde: “Todo aquele que vê o Filho e crê nEle” (Jo 6.40). Isto é, somente os que creem vêm. Até porque é preciso vir com fé a Ele para ser recebido por Deus (Jo 6.28,29).

Vejamos mais passagens do contexto: todos são atraídos (Jo 12.32), mas os que recebem a Salvação são apenas os que creem (Jo 6.35,40). Jesus afirma ainda que “serão todos ensinados por Deus”; porém, destes, só virão a Ele “aquele que do Pai ouviu e aprendeu de mim” (Jo 6.45), isto é, aqueles que se dispuseram a ouvir e aprender. Outro detalhe: a oportunidade de Salvação é oferecida por Jesus não só a seus discípulos, mas também aos que resistiam ao seu convite para vir (Jo 6.51-58). Portanto, o ensino de Deus está disponível a todos; o Pai atrai a todos, de maneira que os que vêm é porque foram atraídos pelo Pai; mas, nem todos recebem a Salvação, porque nem todos creem, nem todos se dispõem a ouvir e aprender.

Portanto, sobre a expressão “o Pai me dá”, como Gossip conclui a partir do contexto dessa passagem, “tudo o que ela diz” é somente “que se somos cristãos, então somos dEle, não por causa de alguma coisa que tenhamos feito, mas unicamente porque Deus se propôs a nos ganhar”.[3] Ir além disso, vendo aqui uma eleição incondicional e uma graça irresistível, diante das afirmações de graça universal e de necessidade de fé para receber a Salvação,

as quais permeiam o contexto, é forçá-lo. Esse texto apenas enfatiza a procedência divina da Salvação e a sua segurança em Cristo para todos que vêm a Ele. Nas palavras de R. C. H. Lenski:

> A graça de Deus é universal. Ele daria todos os homens a Jesus. A única razão por que Ele não faz dessa forma é que muitos homens obstinadamente recusam fazer parte desse dom. Por outro lado, a graça de Deus é, sozinha, eficaz. Todo aquele que crê, crê única e inteiramente em virtude desta graça. Dessa forma, as palavras de Deus acerca do dom do Pai e sua chegada a Ele levanta a questão para esses galileus: Eles querem fazer parte desse dom ou pretendem excluir a si mesmos? "Chegará a mim" implica que Jesus aceita o dom. "Aquele que vem a mim" torna a questão um ato individual, pessoal e voluntário. A atração do Pai (v.44) é pela graça apenas, sendo, assim, eficaz e completamente suficiente, capaz de mudar o indisposto em disposto, mas não por coerção, não irresistivelmente. O homem pode obstinadamente recusar a vir. Todavia, quando ele vem, ele assim o faz somente através do bendito poder da graça.
>
> Sobre aquele que assim vem (o particípio presente somente descrevendo a pessoa como tal) Jesus diz 'de maneira nenhuma o lançarei fora', um pronunciado litotes para 'muito certamente receberei'. O Filho não poderia contradizer a vontade do seu Pai. Por trás da ida do indivíduo a Jesus está a doação do Pai ('que me deu', v.39) desse indivíduo a Jesus. E da mesma forma, chegar a Jesus significa completa recepção por Jesus. E fala-se dessa recepção de maneira tão intensa não porque Jesus não recusaria ninguém que fosse a Ele, mas porque Jesus não poderia possivelmente desviar-se da vontade de seu Pai.[4]

Joseph H. Mayfield lembra ainda que, em todo esse discurso de Jesus em João 6, "os verbos 'vem' e 'crê' no presente retratam uma ação continuada e persistente, e são importantes nesta seção. A implicação é que deixar de vir ou de ter fé também significa a descontinuidade da satisfação da fome e da sede".[5] Para entender melhor o assunto da segurança em Cristo, veja o capítulo 7 da seção *Teologia*.

Vejamos agora a passagem de João 10.26-29, começando pelo versículo 26. Diz Jesus: "Mas vós não credes porque não sois das minhas ovelhas, como já

vo-lo tenho dito". Como essa passagem diz que os judeus que faziam oposição a Jesus não criam nEle porque não eram das suas "ovelhas", há quem use esse texto para sustentar a tese de que só podem crer aqueles que teriam sido escolhidos incondicionalmente por Deus desde toda a eternidade para a salvação. Porém, não é isso que esse texto diz.

A questão aqui é quem são as "ovelhas". Quem Jesus chama de "minhas ovelhas"? Pessoas escolhidas incondicionalmente por Deus desde toda a eternidade para a salvação? Não. O próprio texto diz quem são. O próprio Jesus explica no verso seguinte: "As minhas ovelhas ouvem a minha voz, e eu conheço-as, e elas me seguem" (Jo 10.27). Ou seja, as ovelhas de Jesus são todos aqueles que dão ouvidos à sua voz e O seguem. Esses são conhecidos de Jesus, isto é, Ele tem um relacionamento real com elas, porque elas, fazendo bom uso da graça divina, se dispõem a ouvi-lO e segui-lO.

Portanto, Jesus está afirmando em João 10.26 não uma eleição incondicional, mas o fato de que aqueles que não creem nEle têm essa atitude porque não se dispõem a ouvi-lO humildemente. Eles não querem ouvir Jesus, não querem entendê-lO. Muito ao contrário. Diz o texto bíblico que eles mal ouviam uma declaração doutrinária de Jesus que não compreendiam e já queriam apedrejá-lO como blasfemador (Jo 10.14-21,31). Mas, havia a possibilidade, afirmada por Jesus, de eles mudarem de atitude, se tornando ovelhas dEle também: "Se não faço as obras de meu Pai, não me acrediteis. Mas, se as faço, e não credes em mim, crede nas obras; para que conheçais e acrediteis que o Pai está em mim e eu nele" (Jo 10.37,38).

Quanto ao que é dito nos versículos 28 a 29, trata-se de algo também facilmente entendido à luz do versículo 27: aqueles que ouvem e seguem a Jesus recebem dEle a vida eterna e estão seguros – nada os arrebatará de suas mãos e eles nunca perecerão. Essa é uma promessa fiel e verdadeira para aqueles que *ouvem* e *seguem* a Jesus. Aqueles que resistem a ouvi-lO e segui-lO não estão sob essa promessa. Há segurança plena apenas se estivermos em

Cristo, isto é, se nos mantivermos crendo verdadeiramente nEle e apoiando-se nEle. Os que respondem à ação da graça de Deus em seus corações com essa disposição têm sempre o auxílio do Espírito Santo para assegurar a sua perseverança e vitória na vida cristã.

Notas

(1) VINE, W. E., UNGER, Merril F. e WHITE JR, William, *Dicionário Vine*, CPAD, 2002, pp. 486, 599, 804 e 831.

(2) VINCENT, Marvin R., *Vincent – Estudo no Vocabulário Grego do Novo Testamento*, volume 2, CPAD, 2013, p. 122.

(3) MAYFIELD, Joseph H. e EARLE, Ralph, *Comentário Bíblico Beacon*, volume 7, CPAD, 2014, p. 72.

(4) Trecho de LENSKI, R. C. H., *The Interpretation of St. John's Gospel, 1-10*, Augsburg Fortress Publishers, 2008, in: goo.gl/wImeA1

(5) MAYFIELD e EARLE, Ibid., p. 72.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, *A Graça (II)*, Coleção Patrística, volume 13, Paulus, 2014.

AKIN, Daniel L. (editor), *A Theology for the Church*, Nashville: B&H Academic, 2007.

ALLEN, Clifton J. (editor geral), *Comentário Bíblico Broadman Novo Testamento*, volume 10, Juerp, 1987.

ALLEN, David L. e LEMKE, Steve W. (editors), *Whosoever Will – A Biblical Theological Critique of Five-Point Calvinism*, B&H Publishing Group, 2010.

ALTHAUS, Paul, *The Theology of Martin Luther*, Philadelphia, Fortress Press, 1966.

AMBRÓSIO, *Exposition of the Holy Gospel According to Saint Luke*, trad. T. Tomkinson, Center for Tradicionalist Orthodox Studies, 1998.

AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*, volume 2, Loyola, 2002.

AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*, volume 4, Loyola, 2005.

ARMÍNIO, Jacó, *As Obras de Armínio*, volumes 1, 2 e 3, CPAD, 2015.

ARRINGTON, French L. e STRONSTAD, Roger; *Comentário Bíblico Pentecostal do Novo Testamento*, CPAD, 2004.

Articles of Faith of the Gospel Standard Aid and Poor Relief Societies, artigo XXXIII. Todos os artigos podem ser lidos, por exemplo, neste endereço aqui: goo.gl/pE0uoi

ASSELT, Willem J. van, *Protestantse Scholastiek*, artigo publicado em *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis*, ano 4, edição 3, setembro de 2001.

BAKER, J. Wayne, *Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect*, artigo publicado no *The Sixteenth Century Journal*, volume 29, edição de número 2 do ano de 1998.

BANGS, Carl O., *Armínio – Um Estudo da Reforma Holandesa*, Editora Reflexão, 2015.

BARNES, W. W., *The Southern Baptist Convention, 1845-1953*, Broadman Press, 1954.

BARON, Frank, *Faustus on Trial: The Origins of Johann Spies's 'Historia' in an Age of Witch Hunting*, Max Niemeyer Verlag, 1992.

BAVINCK, Herman, *Reformed Dogmatics*, volume 2, Baker Academic, 2004.

BAVINCK, Herman, *Reformed Dogmatics: Abridged in One Volume*, editor John Bolt, Baker Academic, 2011.

BAXTER, Richard, *Universal Redemption of Mankind by the Lord Jesus Christ*, The Rising Sun in Cornhill, Londres, 1694.

BAYER, Oswald, *A Teologia de Martim Lutero: Uma Atualização*, Sinodal, 2007.

BEBBIGNTON, D. W., *Evangelicalism in Modern Britain – A History from the 1730s to the 1980s*, 1989, Unwin Hyman, republicado em 2005 pela Routledge e o Taylor & Francis Group.

BENRATH, Karl, *Bernardino Ochino de Siena*, James Nisbet & Co., Londres, tradução de Helen Zimmern, 1876. Pode ser lido gratuitamente no seguinte endereço: goo.gl/bEiu5Y

BERGER, Samuel, *Cambridge History of the English Bible*, volume 3, Cambridge University Press, 1963.

BERGSTÉN, Eurico, *Introdução à Teologia Sistemática*, CPAD, 1999.

BERKHOF, Louis, *Teologia Sistemática*, Cultura Cristã.

BERGER, Karol, *Bach's Cycle, Mozart's Arrow: An Essay on the Origins of Musical Modernity*, University of California Press, 2006.

BERNARDO, *Carta ao Papa Inocêncio cobre certas Heresias de Pedro Abelardo*.

BERNARDO, *Sobre o Cântico dos Cânticos*, *Homilia LXXXI*.

BERNARDO, *Tratado sobre a Graça e o Livre-Arbítrio*.

BERKOUWER, G. C., *Divine Election*, Eerdmans, 1960.

BETHUNE-BAKER, J. M., *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine to the Time of the Council of Chalcedon*, Methuen & Co., Londres, 1903.

BETTENSON, Henry e MAUNDER, Chris, *Documents of the Christian Church*, Oxford University Press, quarta edição, 2011.

BEZA, Teodoro, *Confissão de Fé do Crente*.

BiblicalTraining.org (goo.gl/u0AGGB).

BIE, Jan Pieter de; LOOSJES, Jacob; *Biographisch woordenboek van protestantsche godgeleerden in Nederland*, volume III, Martinus Nijhoff, Haia, 2011.

BINGHAM, D. Jeffrey, *A História da Igreja*, CPAD, 2007.

Biografisch Woordenboek Gelderland, in: goo.gl/Dlazxy

BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne, *História da Filosofia Cristã*, Editora Vozes, 1982.

BOER, William den, *"Cum delectu": Jacob Arminius's Praise for and Critique of Calvin and His Theology*, revista *Church History and Religious Culture*, edição 91, 2011.

BOER, William den, *God's Twofold Love: The Theology of Jacob Arminius (1559-1609)*, Vandenhoeck and Ruprecht, 2010.

BOETTNER, Loraine, *The Reformed Doctrine of Predestination*, Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1932.

BOICE, J. M., *As Epístolas de João*, CPAD, 2006.

BOULTON, Wayne G., *Is Legalism a Heresy?*, Paulist Press, 1982.

BOZEMAN, Theodore Dwight, *To Live Ancient Lives*, University of North

Carolina Press, 1988.

BOZEMAN, Theodore Dwight, *Federal Theology and the National Convenant*, in *Church History*, volume 61, número 4, dezembro de 1992.

BRANDT, Caspar, *The Life of James Arminius*, tradução de John Guthrie, Ward & Co. (Londres) e Lang, Adamson, & Co. (Glasgow), 1854. A obra pode ser lida gratuitamente no site da Internet Archive pelo seguinte endereço: goo.gl/lo69x7

BRAY, Gerald, *Acrobat Theologian – It's not easy to take a balanced view of doctrines like predestination and Communion, but Cramner did*, artigo publicado na revista *Christian History*, edição 48, 1995, editada pelo Christian History Institute.

BRAY, Gerald, *Documents of the English Reformation*, Fortress, 1994.

BREDENHOF, Wes, *The Sad Case of Francesco Spiera*, 2010, p. 2. O autor é pastor reformado canadense. Este seu artigo pode ser lido na íntegra aqui: goo.gl/BmGuvZ

BRINT, Steven e SCHROEDEL, Jean Reith (editors), *Evangelicals and Democracy in America*, volume 1 (*Religion and Society*), Russel Sage Foundation, 2009.

BROWER, Jeffrey E. e GUILFOY, Kevin, *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, 2004.

BRUCE, F. F., *The Books and the Parchments*, Pickering and Inglis, 1950.

BRUCE, F. F., *João: Introdução e Comentário*, Vida Nova, 1987.

BRUNNER, Emil, *Dogmatic*, volume I ("The Christian Doctrine of God"), The Westminster Press.

BRYANT, Barry E., *Original Sin*, in: ABRAHAM, William J. e KIRBY, James E., *The Oxford Handbook of Methodist Studies*, Oxford University Press, 2009.

BRYDON, Michael, *The Evolving Reputation of Richard Hooker: An Examination of Responses, 1600-1714*, Oxford University Press, 2006.

BUNYAN, John, *Reprobation Asserted*, in: OFFOR, G. (editor), *The Works of John Bunyan*, The Bath Press/Banner of Truth, volume 2, 1991.

BURNETT, Amy Nelson e CAMPI, Emídio, *A Companion to the Swiss Reformation*, Brill, 2016.

BUTLER, Alban, *The Lives of the Fathers, Martyrs, and Other Principal Saints*, Dublin: James Duffy, Volume V, 1866.

CAIRNS, Earle E., *O Cristianismo Através dos Séculos – Uma História da Igreja Cristã*, Vida Nova, 2004.

CALVIN, John, *Tracts relating to the reformation*, volume 1 ("*With his Life by Teodoro Beza*"), Edinburgh, The Calvin Translation Society, 1844-1851.

CALVIN, John, *Commentary on the Book of Psalms*, tradução de James Anderson, volume 1, Eerdmans, 1948.

CALVIN, John, *Letters of John Calvin*, The Banner of Truth Trust, 1980.

CALVIN, John, *Concerning the Eternal Predestination of God*, James Clarke & Co., 1982.

CALVINO, João, *Institutas da Religião Cristã*.

CAMPI, Emídio, *Scholarly Knowledge – Textbooks in early modern Europe*, Librairie Droz S. A., 2008.

CAMPI, Emídio, *Shifting Patterns of Reformed Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

CARTWRIGHT, Steven (editor), *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, Brill, 2013.

CASTAÑEDA, Epifanio Diaz Iglesias (tradutor), *Historia General de La Iglesia*, tomo II, Imprenta de Ancos, Madrid, 1852.

CASTELO, Paulo Afonso Nascimento, *Jonathan Edwards e o Livre-Arbítrio: Uma Breve Análise de seus Principais Conceitos e Controvérsias*, in: revista *Fides Reformata*, XVIII, número 2, 2013.

CECIL, Richard, *Memoirs of the Ver. John Newton*, Londres, J. Hatchard, Piccadilly, 1808.

CHADWICK, O., *John Cassian – A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge University Press, 1968.

CHAFER, Lewis Sperry, *Teologia Sistemática*, volume 2, Hagnos, 2003.

CHAPMAN, John, *Catholic Encyclopedia*, volume 6, Nova York, Robert Appleton Company, 1909.

Christian Cyclopedia, do site das Igrejas Luteranas do Sínodo de Missouri. Endereço: goo.gl/mV4Mme

CLARKE, F. Stuart, *The Ground of Election: Jacobus Arminius' Doctrine of the Work and Person of Christ*, Wipf & Stock Pub, 2006.

COFFEY, John, *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in 17h-Century England*, Boydell & Brewer, 2006.

COLIE, Rosalie L., *Light and Enlightenment*, Cambridge University Press, 1957.

COLLINS, Kenneth J., *Teologia de John Wesley*, CPAD, 2010.

COLLINSON, Patrick, *Archbishop Grindal, 1519-1583: The Struggle for a Reformed Church*, University of California Press, 1979.

COLLINSON, Patrick, *From Cranmer to Sancroft*, Hambledon Continuum, 2006.

CONDE, Emílio, *Tesouro de Conhecimentos Bíblicos*, CPAD, 2013.

CONDREN, C., *The Creation of Richard Hooker's Public Authority: Rhetoric Reputation and Reassessment*, in *Journal of Religious History*, 21/1, 1997.

CORRIE, George Elwes (editor), *Sermons By Hugh Latimer*, Cambridge University Press, 1844.

COTTRELL, Jack, *Soberania de Deus e Livre-Arbítrio*, artigo publicado no site Arminianismo.com em 2 de fevereiro de 2007, tradução de Paulo César Antunes. O link para acessá-lo é goo.gl/wlaRGT

COTTRET, Bernard, *Calvin: A Biography*, Eerdmans, 2000.

COTTRET, Bernard, *Calvino: La Fuerza y la Fragilidad – Biografía*,

Editorial Complutense, 2002.

COUTINHO, Samuel Paulo, *Jacó Armínio: Regeneração e Fé*, 2013, artigo publicado no site deusamouomundo.com

CRANFIELD, C. E. B., *Comentário de Romanos Versículo por Versículo*, Vida Nova, 2005.

CRISÓSTOMO, João, *Comentário às Cartas de São Paulo (1)*, Paulus, 2010.

CRISTIANI, L., *Jean Cassien, La Spiritualité Du Désert*, volume 2, S. Wandrille, 1946.

CROSS, Richard, *Anti-Pelagianism and the Resistibility of Grace*, revista *Faith and Philosophy*, edição 22, 2005.

CUNNINGHAM, W., *Historical Theology*, Banner of Truth, volume 2, 1994.

DANIEL, Silas, *A Sedução das Novas Teologias*, CPAD, 2008.

DANIÉLOU, J.; MARROU, H. I., *The Christian Centuries*, volume 1 ("*The First Six Hundred Years*"), Paulist Press, 1978.

DAU, William Herman Theodore [1864-1944], *Luther Examined and Reexamined: A Review of Catholic Criticism and a Plea for Reevaluation*, St. Louis (Missouri, EUA), Concordia Publishing House, 1917.

DE JONG, Peter Y. (editor), *Crisis in the Reformed Church*, Reformed Fellowship Inc., 2008.

DENLINGER, Aaron, *Calvin's Understanding of Adam's Relationship to His Posterity: Recent Assertions of the Reformer's 'Federalism' Evaluated*, artigo publicado na revista *Calvin Theological Journal*, número 442, 2009.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMAN, Peter; *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Moral*, Loyola e Paulinas (coedição), 2007.

DOUTY, Norman F., *Did Christ Die Only for the Elect?*, Wipf and Stock Publishers, 1998.

DUEWEL, Wesley, *A Grande Salvação*, Candeia, 1999.

DUNN, John, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, 1982.

DUPONT, Anthony, *Gratia in Augustine's Sermones ad Populum during the Pelagian Controversy*, Brill, 2012.

DURANT, *Story of Civilization*, volume 3, Simon and Shuster, 1950.

DYKSTRA, Russel J., *Thomas Bradwardine: Forgotten Medieval Augustinian*, in: *Protestant Reformed Theological Journal*, edição de novembro de 2001, volume 35, número 1, uma publicação das Igrejas Reformadas Protestantes na América (PRCA).

EARLY Jr., Joe, *The Life and Writings of Thomas Helwys*, Mercer University Press, 2009.

ECCLESHALL, R., *Richard Hooker and the Peculiarities of the English: The Reception of the 'Ecclesiastical Polity' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, *History of Political Thought*, volume 2, 1981.

EDWARDS, Jonathan, *A Narrative of Surprising Conversions*, Sovereign Grace, 1972.

EDWARDS, Jonathan, *The Works of Jonathan Edwards*, Hendrickson Publishers, volume 1, 2007.

ELLIS, Mark, *Simon Episcopius' Doctrine of Original Sin*, New York: Peter Lang, 2006.

ELWELL, Walter A., *Evangelical Dictionary of Theology*, Baker Publishing Group, 1984.

EMERY, John (editor), *The Works of the Rev. John Wesley*, volume 5, 3ª edição, Nova York, The Metodist Concern, 1831.

ENNS, Paul, *The Moody Handbook of Theology*, Moody Publishers, 2008.

EPISCOPIUS, Simon, *Confession of Faith of Those Called Arminians*, London, Heart and Bible, 1684.

ERICKSON, Millard, *Introdução à Teologia Sistemática*, 2008.

ERIKSSON, Bart, *Luther on Sin and Salvation: Implications for the*

Homossexuality Debate, Sínodo de Alberta, Canadá, junho de 2005, no site da Igreja Evangélica Luterana do Canadá – www.elcic.ca.

EVANS, Jeremy A., *Reflections on Determinism and Human Freedom*, in *Whosoever Will: A Biblical-Theological Critique of Five-Point Calvinism* (Nashville: B&H Academic, 2010).

FAHBUSCH, Erwin, *The Encyclopedia of Christianity*, volume 5, Eerdmans e Brill, 2008.

FEINBERG, John S., *God, Freedom and Evil in Calvinist Thinking*, in: SCHREINER, Thomas R. e WARE, Bruce A. (editores), *The Grace of God, The Bondage of the Will*, volume 2, Baker, 1995.

FILHO, Edgar José Jorge, *Moral e História em John Locke*, Editora Loyola, 1992.

FISK, Samuel, *Calvinistic Paths Retraced*, Biblical Evangelism Press, 1985.

FORLINES, F. Leroy, *Classical Arminianism: A Theology of Salvation*, Nashville: Randall House, 2011.

FROST, R. N., *Richard Sibbes God's Spreading Goodness*, Cor Deo Press, Vancouver, 2012.

GARRETT, James Leo, *Teologia Sistematica: Tomo I, Biblica, Historica, Evangelica*, Casa Batista de Publicaciones, 2006.

GASCOIGNE, J., *Church and State Unified: Hooker's Rationale for the English Post-Reformation Order*, in *Journal of Religious History*, 21/1, 1997.

GASSMANN, Günther; LARSON, Duane H.; OLDENBURG, Mark W.; *Historical Dictionary of Lutheranism*, Scarecrow Press, 2011.

GEISLER, Norman, *Eleitos, mas livres: uma perspectiva equilibrada entre a eleição divina e o livre-arbítrio*, Editora Vida, 2001.

GEISLER, Norman, *Teologia Sistemática*, volume 2, CPAD, 2010.

GEORGE, Timothy, *Teologia dos Reformadores*, Vida Nova, 1994.

GILMONT, Jean François, *John Calvin and the Printed Book*, Truman

State University Press, 2005.

GONZÁLES, Justo L., *Uma História do Pensamento Cristão – Da Reforma Protestante ao Século 20*, volume 1, São Paulo, Cultura Cristã, 2004.

GONZÁLEZ, Justo, *Introducción a la Historia de la Iglesia*, Abingdon Press, 2011.

GOODWIN, John, *Imputatio Fidei – Or A Treatise of Justification*, Londres, R. O. and G. D., 1642.

GOOLD, W. H. (editor), *The Works of John Owen*, Robert Carter and Brothers, Nova York, volume 10, 1852.

GORDON, Bruce, *Calvin*, Londres, New Haven, 2009.

GRADY, William P., *Final Authority: A Christian's Guide to the King James Bible*, Grady Publications, 1993.

GRAYBILL, Gregory, *Evangelical Free Will: Phillipp Melanchthon's Doctrinal Journey on the Origins of Faith*, Oxford University Press, 2010.

GREATHOUSE, William; METZ, Donald; CARVER, Frank, *Comentário Bíblico Beacon*, volume 8, CPAD, 2006.

GREEF, Wulfert, *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide*, Westminster John Knox Press, 2008.

GROSSI, Vitorino; LADARIA, Luis-F.; LÉCRIVAIN, Philippe; e SESBÖUÉ, Bernard (direção), *História dos Dogmas*, volume 2 ("*O Homem e Sua Salvação – Séculos V a XVII*"), Edições Loyola, 2003.

GUELZO, A. C., *From Calvinist Methaphysics to Republican Theory: Jonathan Edwards and James Dana on Freedom of the Will*, in: *Journal of the History of Ideas*, volume 56, número 3, 1995.

HAGSTOTZ, Gideon David e HAGSTOTZ, Hilda Boettcher, *Heroes of Reformation*, Hartland Publications, 1996.

HALE, Philip, *An Interpretation of Luther's The Bondage of Will*, publicado em 22 de março de 2012, em *Lutherans of Nebraska for Confessional Study*, acessível pela internet pelo endereço goo.gl/MoCvrW

HANKO, Herman, *The Relation Between the Lutheran and Calvin Reformation*, in: hopeprc.org, seção "*Pamphlets*".

HANSELMA, Thea B. van, *João Calvino era assim*, Vida Evangélica, 1968.

HARRISON, A. W., *The Beginnings of Arminianism to the Synod of Dort*, London University Press, 1926.

HESSELINK, I. John, *Reactions to Bouwmsa's Portrait of 'John Calvin'*, In: NEUSER, Wilhelm H. (org.), *Calvinus Sacrae Scripture Professor*, Eerdemans, 1994.

HICKS, John Mark, *The Theology of Grace in the Thought of Jacobus Arminius and Philip van Limborch*, dissertação de doutorado no Westminster Theological Seminary, 1985.

HIGGINS, John R.; DUSING, Michael L.; TALLMAN, Frank D., *An Introduction to Theology: A Classical Pentecostal Perspective*, Kendall/Hunt Pub., 1993.

HIMMELFARB, Gertrude, *Os Caminhos para a Modernidade*, É Realizações, 2011.

HODGES, Zane C. e HODGES, Donald Clark, *The Gospel Under Siege*, Kerugma, Inc, 1992.

HOENDERDAAL, G. J., *The Debate about Arminius outside the Netherlands*, in: SCHEURLEER, Th. H. Lunsingh e MEYES, G. H. M. Psthumus (editores), *Leiden University in the Seventeenth Century*, Leiden University Press, 1975.

HOEKEMA, Anthony A., *Created in God's Image*, Eardmans Publishing Company, 1986.

HOEKSEMA, Homer, *The Voice of Our Fathers*, Reformed Free Publishing Association, 2013.

HOLTROP, Philip C., *Bolsec Controversy On Predestination From 1551 to 1555 – The Statements Of Jerome Bolsec, And The Responses Of John*

Calvin, Teodoro Beza, And Other Reformed Theologians, obra em dois volumes, Mellen Press, 1993.

HOOD, Jason B., *Heresy is Heresy, Not the Litmus test of Gospel Preaching*, artigo publicado em 24 de janeiro de 2011 no site da revista *The Christianity Today*, podendo ser acessado pelo seguinte endereço: goo.gl/PdefWt

HORTON, Stanley (editor), *Teologia Sistemática – Uma Perspectiva Pentecostal*, CPAD, 1996.

HORTON, Stanley e MENZIES, William, *Doutrinas Bíblicas*, CPAD, 2005.

HUMPHREYS, A. R., *The Augustan World: Society, Thought, and Letteres in Eighteeenth-Century England*, Harper & Row, Nova York, 1963.

HUNT, Dave, *Que amor é este? – A falsa representação de Deus no Calvinismo*, Editora Reflexão, 2015.

HUNT, Dave, *Que amor é este?*, mensagem reproduzida no link goo.gl/jEzAKP

ITTERZON, G. P. van, in NAUTA, D.; GOOT, A. de; BERG, J. van den, *Biografisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme* II, Kampen, 1983.

JACKSON, Samuel Macauley (editor), *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, volume 2, Baker Book House, 1977.

JACKSON, Samuel Macauley (editor), *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, volume 7, Baker Book House, 1953.

JAMES, Frank A., *Peter Martyr Vermigli and Predestination: The Augustinian Inheritance of an Italian Reformer*, Oxford University Press, 1998.

JAMES, Frank A. (editores), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, Brill, 2009.

JANZ, Denis R., *A Reformation Reader*, Fortress Press, 2008.

JEWETT, Paul King, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

JOHNSON, Phillip R., *A Primer on Hyper-Calvinism*, o qual pode ser lido no seguinte endereço: www.romans45.org/articles/hypercal.htm

JOSEFO, Flávio, *História dos Hebreus*, CPAD, 2004.

KEATHLY, Kenneth Donald, *Salvation and Sovereignty: A Molinist Approach*, Nashville: B&H Academic, edição 88, 2010.

KEMPIS, Thomas a, *A Imitação de Cristo*.

KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrine*, Londres, A. and C. Black, 1977.

KELLY, J. N. D., *Patrística – Origem e Desenvolvimento das Doutrinas Centrais da Fé Cristã*, Vida Nova, 2015.

KLEIST, Aaron J., *Striving with Grace: Views of Free Will in Anglo-Saxon England*, 2008, University of Toronto Press, p. 61.

KOLB, Robert, *Bound Choice, Election, and Wittenberg Theological Method: From Martin Luther to the Formula of Concord*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005.

KYLE, Richard, *Evangelicalism: An Americanized Chirstianity*, Transaction Publishers, 2009.

LAMBERS, C. H. Ris, *De Kerkhervorming op de Veluwe 1523-1578. Bijdrage tot de geschiedenis van het Protestantisme in Noord-Nederland*, Barneveld, 1890.

LANE, A. N. S., *Did Calvin Believe in Freewill?*, in: *Vox Evangelica*, edição 12, 1981.

LAQUEUR, Thomas Walter, *Religion and Reséctability: Sunday Schools and Working-CLass Culture, 1780-1850*, New Haven, 1976.

LELIÈVRE, Mateo, *John Wesley – Sua vida e Obra*, Editora Vida, 1997.

LENZENWEGER, Josef; STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B.; AMON, Karl; ZINHOBLER, Rudolf, *História da Igreja Católica*, Loyola,

2006.

LENSKI, R. C. H., *The Interpretation of St. John's Gospel, 1-10*, Augsburg Fortress Publishers, 2008.

LEVERING, Matthew, *Predestination – Biblical and Theological Paths*, Oxford University Press, 2011.

LEWIS, C. S., *Cristianismo Puro e Simples*, Martins Fontes, 2005.

LIM, Paul Chang-Ha, *In Pursuit of Purit, Unity, and Liberty: Richard Baxter's Puritan Ecclesiology in Its Seventeenth-Century Context*, Brill, 2004.

LINDBERG, Carter, *As Reformas na Europa*, Sinodal, 2001.

LLOYD-JONES, D. Martyn, *Romans, An Exposition of Chapter 6, The New Man*, Zondervan, 1973.

LLOYD-JONES, D. M., *Os Puritanos: suas origens e seus sucessores*, PES, 1993.

LOCKE, John, *The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration*, Oxford University Press, 1946.

LOHSE, Bernhard, *A Fé Cristã Através dos Tempos*, 1972, Editora Sinodal.

LUCCI, Diego, *Scripture and Deism: The Biblical Criticism of the Eighteenth-century British Deists*, Peter Lang AG, European Academic Publishers, 2008.

LUTERO, Martinho, *Pelo Evangelho de Cristo: Obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma*, Walter O. Schlupp (tradutor), Porto Alegre, Concórdia & São Leopoldo: Sinodal, 1984.

LUTERO, Martinho, *Obras Selecionadas*, volume 5, Sinodal, 1987.

LUTERO, Martinho, *Obra Completa*, volume 12 (*Interpretação do Antigo Testamento e Textos Selecionados da Preleção sobre Gênesis*), Sinodal, 2014.

Luther's Works, volume 6, Fortress Press, Concordia Publishing House, 1900-1986.

Luther's Works, volume 31, Philadelphia: Fortress, 1972.

Luther's Works, volume 33, Philadelphia: Fortress, 1972.

Luther's Work, volume 35, Weimar Edition, 1883-2009.

LUTHER, *Trishreden* ("Conversas à Mesa"), Weimar Edition, volume VI.

MACCULLOCH, D., *Richard Hooker's Reputation*, in *English Historical Review*, número 107, 2002.

MAIA, Carlos Kleber, *Depravação Total*, Editora Reflexão, 2015.

MALDAMÉ, Jean-Michel, *O pecado original*, Editora Loyola, 2013.

MARSHALL, I. Howard, *Predestination in the New Testament*, in: PINNOCK, Clark (editor), *Grace Unlimited*, Bethany Fellowship, 1975.

MARSHALL, John, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge University Press, 2006.

MARTIN, Joseph Walford, *Religious Radicals in Tudor English*, Hambledon Press, 1989.

MATOS, Alderi de Souza, *Fundamentos da Teologia Histórica*, Mundo Cristão, 2007.

MATOS, Alderi Souza de, *Um Vaso de Barro: a Dimensão Humana de João Calvino*, In: revista *Fides Reformata*, XIV, número 2, 2009.

MATOS, Alderi de Souza de, *Os Reformadores e a Lei – Valor, Semelhanças e Diferenças*, in: Portal Mackenzie, endereço: www.mackenzie.br/6968.html.

MATZAV, Don, *Martin Luther and the Doctrine of Predestination*, revista *Issues, Etc*, outubro de 1996, volume 1, número 8.

MCCULLOH, Geraldo O., *A Fé e a Liberdade do Homem: A Influência Teológica de Jacó Armínio*, Editora Reflexão, 2015.

MCFADDEN, W., *The Life and Works of Antonio del Corro, 1527-1591*, Queen's University of Belfast Ph.D. thesis, 1953.

MCGRATH, Alister, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 1998, Cambridge University Press.

MCGRATH, Alister, *A Vida de João Calvino*, Cultura Cristã, 2004.

MCSORLEY, Harry J., *Luther: Right or Wrong? – An Ecumenical-theological Study of Luther's Major Work, The Bondage of the Will*, Newman Press (Nova York) e Augsburg Publishing House (Minnesota), 1969.

MELANCHTHON, Felipe, *On the Death of Luther*. Este sermão pode ser lido na íntegra no site Bartleby.com, pelo seguinte endereço: goo.gl/lydzPZ

MERTON, Thomas; O'CONNELL, Patrick F., *Cassian and the Fathers*, Cistercian Publications, 2005.

MONDONI, Danilo, *História da Igreja na Antiguidade*, Loyola, 2006.

MORSINK, G., *Joannes Anastasius Veluanus (Jan Gerritsz. Versteghe), Levensloop en ontwikkeling*, Kampen, 1986.

MORTIMER, Sarah, *Reason and Religion in the English Revolution*, Cambridge University Press, 2010.

MOTLEY, John Lothrop, *The Life and Death of John of Barneveld, Adovocate of Holland, With a View of the Primary Causes and Movements of the Thirty Years' War*, volumes 1 e 2, Nova York, Harper & Brothers, 1874.

MUENSCHER, William, *Elements of Dogmatic History*, A. H. Maltby, tradução de James Murdock, 1830. O ebook gratuito desta obra pode ser adquirido no seguinte endereço: goo.gl/AAkFVF

MULLER, R. A., *Jonathan Edwards and the Absence of Free Choice: a Parting of Ways in the Reformed Tradition*, in: *Jonathan Edwards Studies*, volume 1, número 1, 2001.

MURRAY, David, *The Five Distortions of Calvinism*, artigo publicado em 15 de outubro de 2015 no site HeadHeartHand.org, e que pode ser acesso neste endereço: goo.gl/NR9cEG

MURRAY, John, *The Imputation of Adam's Sin*, Presbiterian and Reformed Publishing Co., 1959.

NAPHY, William G., *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*, Westminster John Knox. Press, 1994.

NASH, Albert, *Perseverance and Apostasy: being a argument in proof of the Arminian Doctrine*, N. Tibbals & Son, Nova York, 1871.

NEIL, Bronwen, *Leo the Great*, Routledge, 2009.

NEW, John F. H., *Anglican and Puritan: the Basis of Their Opposition, 1558-1640*, Stanford University Press, 1964.

NEWMAN, A. H., *A Manual of Church History*, volume 2, Judson Press, 1933.

NICHOLS, James, *The Works of James Arminius*, volume 1, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown and Green, 1825.

NICHOLS, James, *The Writings of James Arminius*, volume 1, Baker Book House, 1956.

NIJENHUIS, Willem, *Adrianus Saravia (ca. 1532-1613: a Dutch Calvinista, First Reformend Defender of the English Episcopal Church Order on the Basis of the Ius Divinum*, E. J. Brill, 1980.

NOBBS, Douglas, *Theocracy and Toleration*, Cambridge University Press, 1938.

NULL, Ashley, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance: Renewing the Power to Love*, Oxford University Press, 2006.

OBERMAN, Heiko Augustinus Oberman, *Archbishop Bradwardine: A Fourtheenth Century Augustinian – A Study of His Theology in its Historical Context*, Medieval Academy of America e da Oxford Press, 1959.

OBERMAN, Heiko A. (editor), *Studies in Medieval and Reformation Thought*, volume XVIII (DONNELY, John Patrick, *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace*), Leiden, E. J. Brill, 1976.

OBERMAN, Heiko, *Initia Calvino: the Matrix of Calvin's Reformation*, Eerdemans, 1994.

O'DONNELL, James J., *The Ruin of the Roman Empire*, Profile Books, 2009.

OGDEN, Russel, *The Freedom Book: Choosing Your Future*, WestBow Press, 2011.

OLSON, Roger, *História da Teologia Cristã*, Editora Vida, 2002.

OLSON, Roger, *Teologia Arminiana: Mitos e Realidades*, 2013, Editora Reflexão.

OLSON, Roger e WINN, Christian, *Reclaiming Pietism: Retrieving an Evangelical Tradition*, 2015, Eerdmans.

OLSON, Roger, *The Almost Completely Unknown Difference that Makes All the Difference…*, artigo publicado em 17 de dezembro de 2012 no site www.patheos.com

OLSON, Roger, *Calvinism and Evangelism*, artigo publicado em 14 de fevereiro de 2015 no site de teologia www.patheos.com

Os *Artigos Saxões de Visitação* – in: goo.gl/6RQWjO

OWEN, John, *Pneumatology or a Discourse Concerning the Holy Spirit*, Londres, 1674. A obra na íntegra pode ser acessada no site da Christian Classics Ethereal Library (www.ccel.org).

PACKER, J. I., *Entre os Gigantes de Deus – Uma Visão Puritana da Vida Cristã*, Editora Fiel, 1996.

PACKER, J. I., *A Evangelização e a Soberania de Deus*, Cultura Cristã, 2002.

PACKER, John William, *The Transformation of Anglicanism, 1643-1660: With Special Reference to Henry Hammond*, Manchester University Press, 1969.

PACUK, Wilhelm, *The Heritage of the Reformation*, Beacon Press, 1950.

PALMER, Edwin Hartshorn, *The Encyclopedia of Christianity*, volume 2, National Foundation for Christian Education, 1968.

PELIKAN, Jaroslav, *A Tradição Cristã – Uma História do Desenvolvimento da Doutrina*, volume 1, Shedd Publicações, 2014.

PETTEGREE, Andrew (editor), *The Reformation World*, Routledge, 2000.

PICARD, A., *Luther et Lutheranisme de Denifle*, Etude Faite d'apres les sources, volume III, 1912-1913.

PICIRILLI, Robert, *Arminius and the Deity of Christ*, *Evangelical Quarterly*, edição 70, 1998.

PICIRILLI, Robert E., *Grace, Faith, Free Will*, Nashville: Randall House, 2002.

PINK, A. W., *The Satisfaction of Christ*, 1955, Zondervan, p. 20.

PINNOCK, Clark H. e WAGNER, John D. (editores), *Graça para todos: a dinâmica arminiana da salvação*, 2016, Reflexão, p. 15.

PINNOCK, Clark, *From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology*, em *The Grace of God and the Will of Man: A Case for Arminianism*, Zondervan, 1989.

PINSON, J. Matthew, *Are Arminians Necessarily Synergists?*, artigo publicado em 19 de fevereiro de 2014 no site do Welch College (acessível pelo endereço: goo.gl/895ouz).

PIPER, John e Equipe Pastoral, *Tulip: What We Believe About the Five Points of Calvinism: Position Paper of the Pastoral Staff*, Desiring God Ministries, 1997.

PLANTINGA, Alvin, *Divine Knowledge*, in: EVANS, Stephen e WESTPHAL, Merold (editores), *Christian Perspectives on Religious Knowledge*, Eerdmans, 1993.

PLANTINGA, Alvin, *Deus, a Liberdade e o Mal*, Vida Nova, 2012.

PLASS, Ewald, *What Luther Says*, volume I, Concordia Publishing House, 2006.

PLUMB, J. H., *England in the Eighteenth Century*, Penguin Books, Londres, 1950.

PORTELA, Solano, *Cinco Pecados que Ameaçam os Calvinistas*, PES, 1997.

POYNDER, John (tradutor e prefaciador), *The Evil and Danger of*

Apostacy, as Exemplified in the History of Francis Spira, Londres, James Nisbet, 1832. Exemplar da Biblioteca da Universidade de Harvard (EUA). Pode ser acessado aqui: goo.gl/2N4RRe

PURDY, Sean; KARNAL, Leandro; FERNANDES, Luiz Estevam; e MORAIS, Marcus Vinícius, *História dos Estados Unidos; Das Origens ao Século XXI*, Editora Contexto, 2011.

RAMSEY, Boniface, *John Cassian: The Conferences*, Newman Press, 1997.

RAMSEY, Boniface, *Saint Augustin – Selected Writings on Grace and Pelagianism*, Augustinian Heritage Institute, 2011.

RICHARD, James William, *Felipe Melanchthon, the Protestant preceptor of Germany (1497-1560)*, G. P. Putnam's Sons, New York and London, 1898.

RICHARDSON, Don, *Fator Melquisedeque*, Vida Nova, 2002.

RIETH, Ricardo Willy, *O pensamento teológico de Filipe Melanchthon (1497-1560)*, artigo da revista *Estudos Teológicos*, volume 37, número 3, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia da IECLB, 1997.

RHODES, Ron, *A Extensão da Expiação*, artigo que pode ser lido no seguinte link: goo.gl/7mioT0

ROBERTSON, Archibald, *Regnum Dei: Eight Lectures on the Kingdom of God in History of Christian Thought*, Wipf and Stock Publishers, 2004.

ROBINSON, Hastings (editor), *Original Letters Relative to the English Reformation*, Cambridge University Press, volume 1, 1846-47.

ROBINSON, Robert, *Ecclesiastical Researches*, Church History Research & Archives, 1984.

ROMERO, Tomàs Martínez (editor), *Les Lletres hispàniques als segles XVI, XVII i XVIII*, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2005.

RUPP, E. GORDON e WATSON, Felipe S. (editores), *Erasmo: Livre-Arbítrio e Salvação*, Editora Reflexões, 2014.

RYKEN, Leland, *Santos no Mundo*, Editora Fiel, 1992.

SALLEY, C. Louise, *A French Humanist's Chef-D'Oeuvre: The Commentaries on Seneca's 'De Clementia' by John Calvin*, in: *Articles on Calvin and Calvinism*, Nova York, Garland Publishing Co., 1992.

SALVADOR, José Gonçalves, *Arminianismo e Metodismo: Subsídios para o Estudo da História das Doutrinas Cristãs*, São Paulo, Junta Geral de Educação Cristã da Igreja Metodista do Brasil, S/D.

SAVONIUS-WROTH, S. J.; SCHUURMAN, Paul; e WALMSLEY, Jonathan, *The Continuum Companion to Locke*, Continuum International Publishing Group, 2010.

SCHAFF, David S., *Our Father's Faith and Ours: a Comparison Between Protestantism and Romanism*, G. P. Putnam's Sons, 1928.

SCHAFF, Phillip, *History of the Christian Church*, volume III (*Nicene and Post-Nicene Christianity. A.D. 311-600*), Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1997.

SCHAFF, Phillip, *History of the Christian Church*, volume V (*The Middle Age*), Eerdmans, 1988.

SCHAFF, Philip, *History of the Christian Church*, volume VII, Eerdmans, 1955.

SCHAFF, Phillip, *History of the Christian Church*, volume VIII, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1997.

SCHAFF, Philip, *The Creeds of Christendom: History of the Creeds*, volume 1, Cosimo Classics, 2007.

SCHAFF, Philip, *The Creeds of Christendom: History of the Creeds*, Baker Book House, volume 3, 1990.

SCHLOSSBERG, Herbert, *The Silent Revolution and the Making of Victorian England*, Ohio State University Press, 2000.

SCHÜLER, Arnaldo, *Dicionário Enciclopédico de Teologia*, Concórdia Editora e Editora Ulbra, 2002.

SCHWARTZ, W. Andrew e BECHTOLD, John M. (editores), *Embracing the Past – Forging the Future: A New Generation of Wesleyan Theology*.

SCOTUS, João Duns, *Prólogo da Ordinato* (tradução, introdução e notas de Roberto Hofmeister Pich), volume V da *Coleção Pensamento Franciscano*, EDIPUCRS e Editora Universitária São Francisco, 2003.

SELDERHUIS, Herman e WRIEDT, Markus, *Bildung und Konfession: Theologenausbildung im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Mohr Siebeck, 2006.

SELDERHUIS, Herman J., *John Calvin: A Pilgrim's Life*, IVP Academics, 2009.

SELDERHUIS, Herman J. (editor), *A Companion to Reformed Ortodoxy*, volume 40, Brill, 2013.

SELLERS, C. Norman, *Election and Perseverance*, Schoettle Publishing Co., 1987.

SEMMEL, Bernard, *The Methodist Revolution*, Basic Books, 1973.

SENN, Franck C. (editor), *Lutheran Spirituality*, Paulist Press, 1986.

SESBOÜE, Bernard; GROSSI, Vitorino; LADARIA, Luis-F.; LÉCRIVAIN, Philippe, *História dos Dogmas*, volume 2 ("O homem e sua salvação"), Loyola, 2003.

SHANK, Robert, *Eleitos no Filho*, Editora Reflexão, 2015.

SHEDD, Russell P. (editor), *Bíblia Vida Nova*, Vida Nova, 1976.

SHEDD, William G. T., *Theological Essays*, Klock & Klock, 1981.

SHELTON, W. Brian, *Prevenient Grace as a Reappraised Doctrine*, artigo publicado em 14 de outubro de 2015 no site Catalystresources.org (Pode ser lido no endereço: goo.gl/pWTTLf).

SHULTZ JR, Gary L., *A Multi-Intentioned View of the Extent of the Atonement*, Wipf & Stock, 2013.

SIERHUIS, Freya, *The Literature of the Arminian Controversy*, Oxford University Press, 2015.

SLATTON, James H., *W. H. Whitsitt: The Man and the Controversy*, Mercer University Press, 2009.

SPIJKER, Willem van't, *Calvin: A Brief Guide to História Life and Thought*, Westminster John Knox Press, 2009.

SPRINGER, Ernie (editor), *Sermons on Election and Reprobation*, Old Path Publications, 1996.

SPROUL, R. C., *Thy Brother's Keeper*, Wolgemuth & Hyatt, 1988.

SPROUL, R. C., *Assurance of Salvation*, Ligonier Ministries, 1989.

SPURGEON, C. H., *Metropolitan Tabernacle Pulpit*, 1 Timothy 2.3,4, volume 26.

SPURGEON, C. H., *New Park Street Pulpit*, volume 4, 1858.

SPURGEON, C. H., *A Fragment Upon the Down-Grade Contreoversy* (artigo), in: *Sword and the Trowel*, edição de novembro de 1887.

STAMPS, Donald, *Bíblia de Estudo Pentecostal*, CPAD, 1995.

STANGLLI, Keith D.; MCCALL, Thomas H., *Jacobus Arminius: Theologian of Grace*, Oxford Universisty Press, 2012.

STILWELL, Gary A., *Where Was God: Evil, Theodicy, and Modern Science*, Outskirts Press, 2009.

STOTT, John, *A Mensagem de Romanos*, ABU, 2007.

STOUGHTON, John, *History of Religion in England*, volume V, Hodder & Stoughton, 1881.

STRONG. A. H., *Teologia Sistemática*, volume 2, Hagnos, 2003.

STUCCO, Guido, *God's Eternal Gift: A History of the Catholic Doctrine of Predestination from Augustine to the Renaissance*, Xlibris Corporation, 2009.

SWEENEY, Douglas A., *Was Luther a Calvinist?*, artigo publicado em 15 de julho de 2014 no site *The Gospel Coalition*, acessível no seguinte endereço: goo.gl/MBCw0g

SURBURG, Mark, *Lutheran 'synergism' and the regenerate will*, artigo publicado em 24 de março de 2014 no blog pessoal do pastor Mark

(“Surburg’s Blog”) e acessível pelo seguinte endereço: goo.gl/KPSKDl

TESKE, R. J., *General Introduction in Answer to the Pelagians*, volume 4 – *To the Monks of Hadrumetum and Provence* (*The Works of Saint Augustin*, I/26), New City Press, 1999.

The Arminian Magazine, ano 1790, volume XIII.

The Christian Observer (conducted by members of the Established Church), volume 27 (edições referentes ao ano de 1827), Londres, 1828, impresso por Ellerton and Henderson e publicado por J. Hatchard and Son (A versão digital deste livro, mais precisamente o PDF da edição original, está disponível na íntegra e gratuitamente pelo Google Books no seguinte endereço: goo.gl/3wbswo).

THIESSEN, H. C., *Palestras Introdutórias à Teologia Sistemática*, Batista Regular, 1987.

TITILLO, Thiago Velozo, *A Gênese da Predestinação na História da Teologia Cristã*, Fonte Editorial, 2014.

TITILLO, Thiago, *Eleição Condicional*, Editora Reflexão, 2015.

TRACY, James D. e RAGNOW, Marguerite (editores), *Religion and the Early Modern State: Views from China, Russia, and the West*, Cambridge University Press, 2004.

TYACKE, N. R. N., *Arminianism in England in Religion and Politics foram 1604 to 1640*, Orxford D.Phil. thesis, 1969.

TYACKE, Nicholas, *Aspects of English Protestantism c. 1530-1700*, Manchester University Press, 2001.

UNGER, Merrill F., *Unger’s Bible Dictionary*, Moody Press, 1969.

VAN ASSELT, W. J., *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603-1669)*, Brill, 2001.

VEEN, J. S. van, ‘Kettersche geestelijken op de Veluwe 1548’, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 6, 1909.

VENEMA, Cornelis P., *Heinrich Bullinger and the Doctrine of*

Predestination: Author of 'The Other Reformed Tradition'?, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002.

VINE, W. E., UNGER, Merril F. e WHITE JR, William, *Dicionário Vine*, CPAD, 2002.

VOLTAIRE, *The Works of Voltaire*, E. R. DuMont, volume 4, 1901.

WALCH, Dr. Johannes Georg (editor), *Dr. Martin Luther's Saemmtliche Schriften*, St. Louis: Concordia Publishing House, N. D., volume 15.

WALLACE-HADRILL, John Michael, *The Frankish Church*, Oxford: Clarendon, 1983.

WALLACE Jr, Charles, *Susanna Wesley: The Complete Writings*, Oxford University Press, 1997.

WALLACE Jr, Dewey D., *Puritans and Predestination: Grace in English Protestant Theology, 1525-1695*, Wipf and Stock Publishers, 2004.

WALLS, Jerry L. e DONGELL Joseph R., *Por que não sou calvinista*, Editora Reflexão, 2014.

WARDLE, Addie Grace, *History of the Sunday School Movement in the Methodist Episcopal Church*, The Methodist Book Concern, 1918.

WARFIELD, B. B., *Calvin and Augustine*, edição de Samuel G. Craig, Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1956.

WARNEK, Gustav, *Outline of a History of Protestant Missions from the Reformation to the Present Time*, Publishers of Evangelical Literature, 1901. Uma cópia digitalizada desta obra conforme encontrada na Biblioteca do Seminário de Princeton pode ser linda na íntegra, gratuitamente, pelo seguinte link: goo.gl/JqNgKU

WATERLAND, David, *A Supplement to the Case of Arian Subscription Considered: In Answer to a Late Pamphlet Entituled "The Case of Subscription to the XXXIX Articles Considered"*, Londres, W. and J. Innys, 1722. A versão digital deste livro pode ser lida gratuitamente no seguinte endereço: goo.gl/LbISj2

WATSON, Felipe S., *Deixa Deus ser Deus – Uma Interpretação da Teologia de Martinho Lutero*, Editora da Ulbra, 2005.

WESLEY, John, *The Doctrine of Original Sin: According to Scripture, Reason and Experience*, in: *The Work's of John Wesley*, volume 9, Grand Rapids, MI: Zondervan, S/D.

WESLEY, John, *Explanatory Notes upon New Testament*, The Epworth Press, Londres, 1966.

WESLEY, John, *Sermon on the Way to the Kingdom*.

WESTCOTT, Brooke Foss, *The Gospel According to St. John*, John Murray, Londres, 1896. Uma cópia digitalizada completa desta obra pode ser acessada pelo seguinte endereço: goo.gl/in26Ik

WHITE, Peter, *Predestination, Policy and Polemic: Conflict and Consensus in the English Church from the Reformation to the Civil War*, Cambridge University Press, 1992.

WILEY, Orton e CULBERTSON, Paul T., *Introdução à Teologia Cristã*, volume 3, Casa Nazarena de Publicações, 2013.

WILEY, H. O., *Christian Theology*, volume 2, disponível na internet pelo link goo.gl/DBXqkY.

WILLARD, Dallas, *A Renovação do Coração*, Mundo Cristão, 2007.

WILLIAMS, Norman Powell, *The Grace of God*, Longmans, Green and Co., 1930.

WILLIAMS, J. Rodman, *Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal*, Vida Nova, 2011.

WILLIAMS, Sthephen N., *The Election of Grace – A Riddle Without a Resolution?*, 2015, Eerdmans Publishing Company.

WILLIAMS, Watkin W. (tradutor e autor das notas), *The Treatise of St. Bernard, Abbat of Clairvaux, Concerning Grace and Free Will*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1920.

WISSING, W. van; KEMPERINK, R. M.; KUYS, J. A. E.; PELZERS, E.;

Biografisch Woordenboek Gelderland, volume 1, *Bekende en onbekende mannen en vrouwen uit de Gelderse geschiedenis*, Verloren Hilversum, 1998.

WITHERINGTON, Ben, *The Problem with Evangelical Theology: Testing the Exegetical Foundations of Calvinism, Dispensationalism, and Wesleyanism*, Baylor University Press, 2005.

WITT, William G., *Creation, Redemption, and Grace in the Theology of Jacobus Arminius*, dissertação de doutorado na Universidade de Notredame, 1993.

WOLOSKY, Shira, *Biblical Republicanism: John Cotton's 'Moses His Judicials' and American Hebraism*, artigo publicado no site da Universidade Hebraica de Jerusalém (new.huji.ac.il).

WOOD, Arthur Skevington, *The Declaration of Sentiments: The Theological Testament of Arminius*, revista acadêmica *Evangelical Quarterly*, edição 65, 1993.

YOUNG, F.; EDWARDS, M.; e PARVIS, P. (editores); *Studia Patristica – papers presented at the Fourtheenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*, volume XLIII, *Augustine and Other Latin Writes*, PEETERS, 2006.

ZIMMERMANN, Jens, *Re-envisioning Christian Humanism – Education and the Restoration of Humanity*, Oxford University Press, 2017.

<u>Obras da patrística citadas</u>

AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*.

AGOSTINHO, *As Duas Almas – Contra os Maniqueus*.

AGOSTINHO, *A Exposição de Certas Proposições da Epístola de Paulo aos Romanos*.

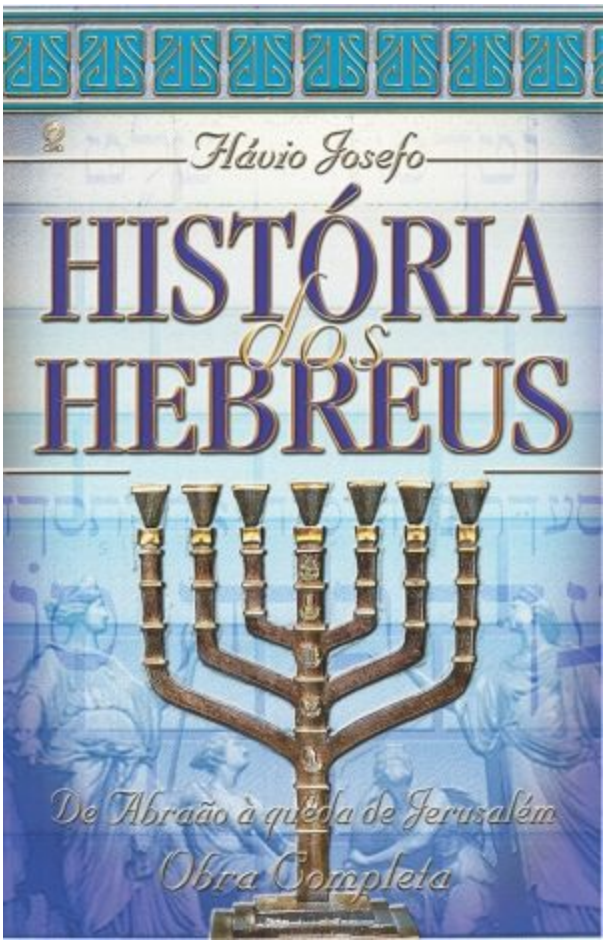
AGOSTINHO, *A Ordem*.

AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*.

AGOSTINHO, *Correção aos Donatistas*.
AGOSTINHO, *Da Graça de Cristo e o Pecado Original*.
AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*.
AGOSTINHO, *Resposta a Duas Cartas de Pelagianos*.
AGOSTINHO, *Retratações*.
AGOSTINHO, *Sermões no Novo Testamento*.
AGOSTINHO, *Sobre diversas questões a Simpliciano*.
AGOSTINHO, *Sobre o Bem do Casamento*.
AGOSTINHO, *Sobre o casamento e a concupiscência*.
AGOSTINHO, *Sobre o Espírito e a Letra*.
AGOSTINHO, *Sobre Méritos e Remissão dos Pecados*.
AGOSTINHO, *Sobre a Predestinação dos Santos*.
AGOSTINHO, *Sobre Repreensão e Graça*.
AGOSTINHO, *Solilóquios*.
AMBROSIASTER, *Comentário às Treze Epístolas de São Paulo*.
AMBROSIASTER, *Sobre a Morte de Seu Irmão*.
AMBRÓSIO, *Sobre a Fé*.
AMBRÓSIO, *Exposição do Evangelho de Lucas*.
AMBRÓSIO, *Sobre Salmos 118*.
AMBRÓSIO. *Exortação à Virgindade*.
AMBRÓSIO, *Sobre Caim e Abel*.
ARNÓBIO, *Contra os Pagãos*.
ATANÁSIO, *Da encarnação*.
ATANÁSIO, *Sermão contra os Arianos*.
ATENÁGORAS, *Apelo em Favor dos Cristãos*.
BASÍLIO, *Sobre o Espírito Santo*.
BASÍLIO, *Sobre Salmos 49*.
BOÉCIO, *A Consolação da Filosofia*.
CIPRIANO, *Testemunho a Quirino*.

CIRILO, *Leituras*.
CIRILO, *Catequese*.
CIRILO DE ALEXANDRIA, *Leituras Catequéticas*.
CIRILO DE ALEXANDRIA, *Sermão sobre a "Recta Fide"*.
CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*.
CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Pedagogo*.
CLEMENTE DE ROMA, *Primeira Carta aos Coríntios*.
CRISÓSTOMO, *Homilias em Hebreus*.
CRISÓSTOMO, *Primeira Homilia sobre a Carta aos Romanos*.
CRISÓSTOMO, *Homilias em Mateus*.
CRISÓSTOMO, *Homilia em Efésios*.
CRISÓSTOMO, *Homilia sobre a Traição de Judas*.
CRISÓSTOMO, *Homilias no Evangelho de João*.
Didaquê.
Epístola de Barnabé.
Epístola a Diogneto.
EUSÉBIO, *Preparação para o Evangelho*.
EUSÉBIO, *Demonstração do Evangelho*.
GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Sermão 45*.
GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Sermão 2 para Páscoa*.
GREGÓRIO DE NISSA, *Sobre a Virgindade*.
HILÁRIO, *Tratado Sobre os Salmos*.
HIPÓLITO DE PORTUS, *Refutação de Todas as Heresias*.
IRENEU, *Contra as Heresias*.
JERÔNIMO, *Contra os Pelagianos*.
JERÔNIMO, *Comentários sobre Jeremias*.
JERÔNIMO, *Cartas de São Jerônimo*.
JERÔNIMO, *Contra os Pelagianos*.
JOÃO DAMASCENO, *Exata Exposição da Fé Ortodoxa*.

JUSTINO, *Diálogos*.
JUSTINO, *Apologia Primeira*.
JUSTINO, *Diálogo com Trifão*.
METÓDIO, *O Banquete das Dez Virgens*.
METÓDIO, *Concernente ao Livre-Arbítrio*.
O Pastor de Hermas.
ORÍGENES, *Sobre os Princípios*.
ORÍGENES, *Comentários sobre Gênesis*.
ORÍGENES, *Sobre os Princípios*.
PAULO OSÓRIO, *Defesa contra o ensino de Pelágio sobre o Livre-Arbítrio*.
PELÁGIO, *Sobre a vida cristã*.
POLICARPO, *Filipenses*.
PRÓSPERO, *Carta a Rufino sobre a Graça e o Livre-Arbítrio*.
PRÓSPERO, *Chamado às Nações*.
TACIANO, *Cartas*.
TEODORETO, *Interpretação de Romanos*.
TEODORETO, *Diálogos*.
TEÓFILO, *Livro a Autólico*.
TERTULIANO, *Contra Marcião*.
TERTULIANO, *Sobre o Arrependimento*.
VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*.
MÁRIO VITORINO, *Comentário à Epístola de Paulo aos Filipenses*.


Flávio Josefo
HISTÓRIA DOS HEBREUS
De Abraão à queda de Jerusalém
Obra Completa

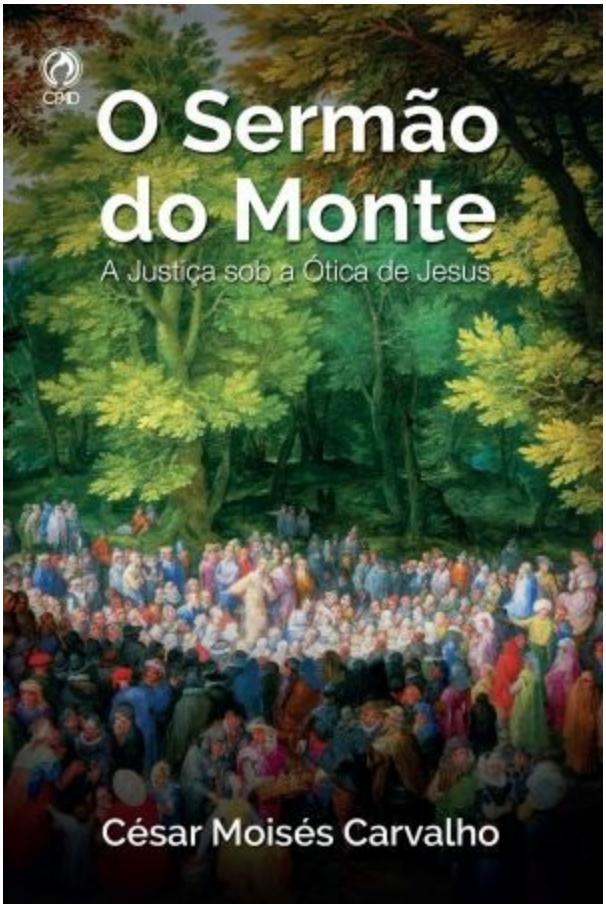
História dos Hebreus

Josefo, Flávio
9788526313491
1568 páginas

Compre agora e leia

Em História dos Hebreus o autor escreve com detalhes os grandes movimentos históricos judaicos e romanos. Qualquer estudante da Bíblia terá em Flávio Josefo descrições minuciosas de personagens do Novo Testamento (Evangelhos e Atos), tais como: Pilatos, os Agripas, os Herodes e inúmeros outros pormenores do mundo greco-romano, tornando esta obra, depois da Bíblia, a maior fonte de informação sobre o povo Judeu. Um produto CPAD.

Compre agora e leia


CPAD
O Sermão do Monte
A Justiça sob a Ótica de Jesus
César Moisés Carvalho

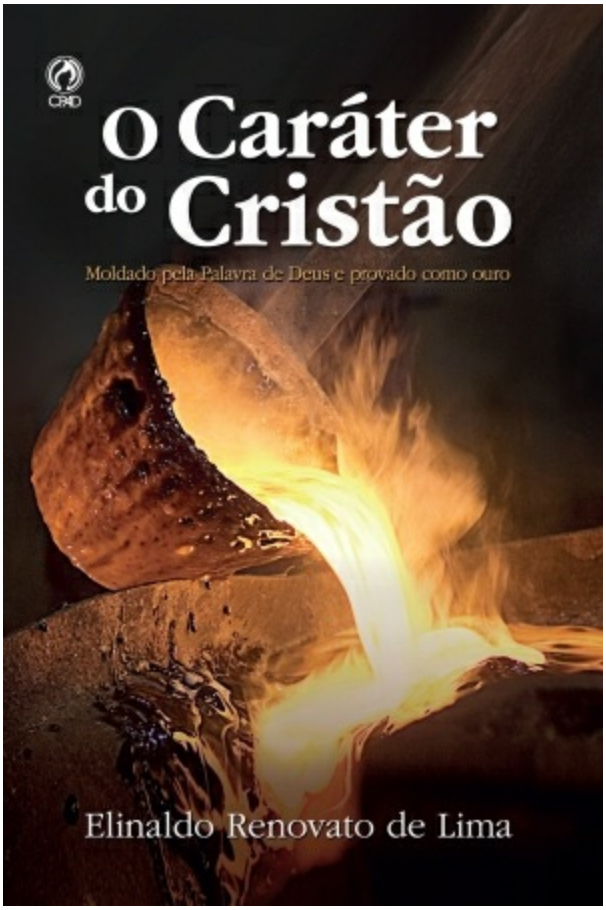
O Sermão do Monte

Carvalho, César Moisés
9788526314436
160 páginas

Compre agora e leia

Estudar o Sermão do Monte é um desafio pois a familiaridade com o material e a aparente facilidade dos seus enunciados esconde o fato de que se trata de um texto de difícil interpretação e, ainda pior, aplicabilidade. Nesta obra, os capítulos foram organizados obedecendo a estrutura da revista Lições Bíblicas Jovens, porém desenvolvidos em forma de comentário bíblico valorizando, sobretudo, o aspecto teológico do mais popular e célebre dos sermões proferidos pelo Mestre. Um Produto CPAD.

Compre agora e leia


O Caráter do Cristão
Moldado pela Palavra de Deus e provado como ouro
Elinaldo Renovato de Lima

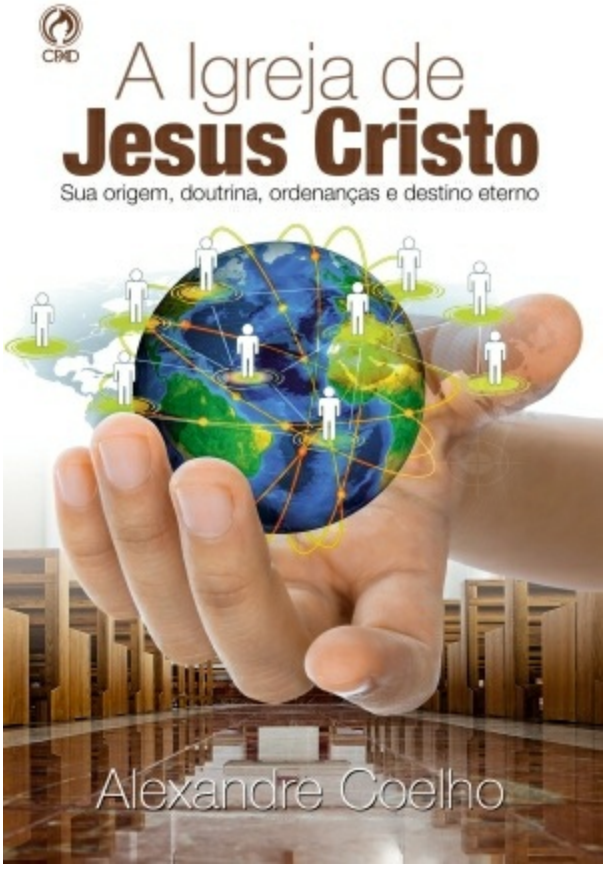
O Caráter do Cristão

de Lima, Elinaldo Renovato
9788526314429
160 páginas

Compre agora e leia

O pastor Elinaldo Renovato prepara um estudo completo de personagens bíblicos que nos ajudarão a entender o verdadeiro caráter Cristão. Começando com Abel, passando por Isaque, Jacó, Rute e Maria, e terminando com nosso maior referencial, Jesus, este livro é um alerta à igreja com relação aos maus exemplos deste mundo e um chamamento a termos a Bíblia como maior parâmetro de caráter.

Compre agora e leia


CPAD
A Igreja de
Jesus Cristo
Sua origem, doutrina, ordenanças e destino eterno
Alexandre Coelho

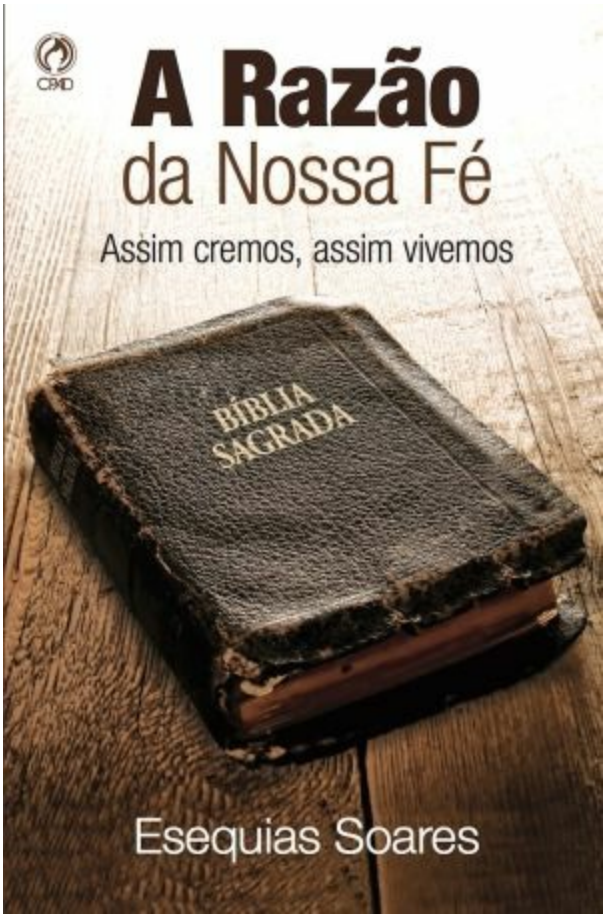
A Igreja de Jesus Cristo

Coelho, Alexandre
9788526314320
160 páginas

Compre agora e leia

"Temos um chamado radical para os nossos dias: ser da igreja e colabora com ela. Diante de tantas críticas que são feitas contra a igreja, precisamos nos posicionar e agir de forma coerente com a nossa fé. Devemos ter uma postura de fazer algo por nossa igreja." O que é a Igreja? No que ou em quem ela se fundamenta? Quais são seus objetivos? O que são ordenanças? Neste livro, o pastor Alexandre Coelho discorre sobre diversos temas de grande relevância tanto acerca das doutrinas da igreja quanto sobre a vida e da prática eclesiástica de uma igreja viva e cheia do Espírito Santo. Um Produto CPAD.

Compre agora e leia


CPAD
A Razão
da Nossa Fé
Assim cremos, assim vivemos
BÍBLIA SAGRADA
Esequias Soares

A razão da nossa fé

Soares, Esequias
9788526314832
160 páginas

Compre agora e leia

Os credos e as confissões de fé têm sempre as suas explicações complementares e adicionais para torná-los mais claros. Esses documentos, como disse McGrath, são "interpretações precisas e autorizadas das Escrituras". Isso significa que se tratam de doutrinas oficiais de uma igreja ou denominação, que norteiam a vida religiosa de seus membros. O Cremos das Assembleias de Deus, desde 1969, tem servido como um guia doutrinário básico para a denominação. No entanto, a exigência da atualidade pedia algo mais amplo. Com a promulgação da Declaração de Fé na 43ª Assembleia Geral da CGADB, o Cremos continua mantendo a sua importância, agora como uma síntese de nossa doutrina. A Declaração de Fé é uma coletânea de crenças e práticas oficiais da denominação, estruturadas de forma simples e sistemática, que mostra para a sociedade aquilo que nós cremos. Trata-se de um documento de extraordinária importância na vida da Igreja, pois serve como sumário doutrinário da Bíblia para ajudar irmãos e irmãs na compreensão das Escrituras e também para proteger a Igreja contra as falsas doutrinas. O livro que o leitor tem em mãos é um comentário bíblico, teológico e histórico de cada ponto doutrinário do Cremos, que visa a uma compreensão mais ampla das nossas crenças e práticas.

Compre agora e leia