

TÓPICOS ESPECIAIS EM TEOLOGIA SISTEMÁTICA

A doutrina de Deus e os mandatos divinos



Fábio de Sousa Neto
Alessandra Carlos Costa Grangeiro



TÓPICOS ESPECIAIS EM TEOLOGIA SISTEMÁTICA

A doutrina de Deus e os mandatos divinos



Fábio de Sousa Neto
Alessandra Carlos Costa Grangeiro



CONSELHO SUPERIOR (CONSUPE)

Gláucia Loureiro de Paula
Presidente

CONSELHO DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO (CONSEPE)

Alessandra Grangeiro
Presidente

DIRETORIA

Gláucia Loureiro de Paula
Diretor Geral

Alessandra Grangeiro
Diretora Acadêmica

Rogeh Alves Bueno
Diretor Administrativo-Financeiro

ÓRGÃOS COMPLEMENTARES E DE APOIO TÉCNICO/ACADÊMICO

Carlos Aurélio Grangeiro de Sousa
Secretário Acadêmico

Alessandra Grangeiro
Coordenadora de Curso

Fábio de Sousa Neto
Coordenador do Programa de Pós-graduação

Eurípedes Pereira de Brito
Coordenador de Estágio

Diessyka Fernanda Monteiro
Coordenadora da Extensão e da Comissão Própria de Avaliação (CPA)

Dannilo Ribeiro Garcês Bueno
Bibliotecário

Fábio de Sousa Neto
Diagramação

Capa

Atanásio de Alexandria – domínio público/Agostinho de Hipona – Philippe de Champaigne (1645-1650).

CIP - DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

S725t Sousa Neto, Fábio de.

Tópicos especiais em teologia sistemática: o ser de Deus e os mandatos divinos. / Fábio de Sousa Neto e Alessandra Carlos Costa Grangeiro – Fasseb: Goiânia, 2023.

171 p. ; 29 cm.

ISBN: 978-85-61926-39-7 (Livro eletrônico)

1. Deus. 2. Deus – Atributos. 3. Mandato divino. 4. Teologia sistemática. I. Título. II. Subtítulo. III. Grangeiro, Alessandra Carlos Costa.

Catálogo: Dannilo Ribeiro Garcês Bueno, Bibliotecário, CRB1: 2162

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
Uma nota sobre a teologia sistemática.....	7
UNIDADE I – O SER DE DEUS E SEUS ATRIBUTOS.....	11
INTRODUÇÃO.....	11
META.....	11
OBJETIVOS.....	11
EXTRUTURA.....	12
AULA 1 – A existência de Deus, o conhecimento sobre Deus e seus nomes.....	12
AULA 2 – A triunidade de Deus.....	12
AULA 3 – Atributos incommunicáveis de Deus.....	12
AULA 4 – Atributos comunicáveis ou de bondade de Deus.....	12
AULA 1 – A EXISTÊNCIA DE DEUS, O CONHECIMENTO SOBRE DEUS E SEUS NOMES.	13
META.....	13
OBJETIVO.....	13
CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	13
A existência de Deus na Escritura.....	15
A existência de Deus na criação	15
Os argumentos racionais como tentativa de afirmar a existência de Deus.....	18
<i>O argumento ontológico.....</i>	<i>20</i>
<i>O argumento moral.....</i>	<i>22</i>
<i>O argumento cosmológico.....</i>	<i>23</i>
<i>O argumento teleológico ou do design.....</i>	<i>25</i>
<i>O argumento estético</i>	<i>27</i>
Os nomes de Deus.....	30
SÍNTESE DA AULA	37
AULA 2 – A TRIUNIDADE DE DEUS.....	38
META.....	38
OBJETIVOS.....	38
CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	38
A doutrina da Trindade sua complexidade e consequências.....	39
A problemática da pessoalidade divina	41
A tripessoalidade de Deus	44

A doutrina da Trindade como apresentada nas Escrituras.....	50
Trindade Ontológica e Trindade econômica.....	55
A subsistência tripessoal.	55
A subsistência pessoal por meio das <i>opera ad intra</i>.	55
A Trindade econômica.	61
As “<i>opera ad extra</i>” como resultado da ação da Trindade econômica.....	62
SÍNTESE DA AULA	67
AULA 3 – ATRIBUTOS INCOMUNICÁVEIS DE DEUS.	69
META.....	69
OBJETIVOS.....	69
CONSIDERAÇÕES INICIAIS.	69
A POSSIBILIDADE DE SE CONHECER A DEUS POR MEIO DE SUA REVELAÇÃO E ATRIBUTOS.	70
As perfeições: os atributos de grandeza ou incommunicáveis de Deus.	74
<i>Auto-existência ou asseidade de Deus.</i>	74
<i>Imutabilidade.</i>	75
<i>A infinitude ou infinidade de Deus.</i>	81
<i>A unicidade, simplicidade ou unidade de Deus.</i>	82
SÍNTESE DA AULA	86
AULA 4 – ATRIBUTOS COMUNICÁVEIS OU DE BONDADE DE DEUS.	88
META.....	88
OBJETIVOS.....	88
CONSIDERAÇÕES INICIAIS.	88
Atributos de bondade: a pureza moral de Deus.	90
Atributos de bondade: a integridade de Deus.....	94
Atributos de bondade: o amor de Deus.	100
SÍNTESE DA AULA	107
UNIDADE II – OS MANDATOS DIVINOS OU CRIACIONAIS	108
INTRODUÇÃO.....	108
META.....	108
OBJETIVOS.....	109
EXTRUTURA.	109
AULA 5 – Uma nota sobre a soberania, a providência e os mandatos divinos.....	109
AULA 6 – O Mandato Cultural.....	109
AULA 7 – O Mandato Espiritual.	109

AULA 8 – O Mandato Social.....	109
AULA 5 – UMA NOTA SOBRE A SOBERANIA, A PROVIDÊNCIA E OS MANDATOS DIVINOS.....	110
META.....	110
OBJETIVOS.....	110
CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	110
O conceito de soberania como aplicado à Deus e seu fundamento bíblico.....	111
A soberania de Deus e a liberdade humana: o problema do pecado e a questão da salvação.....	115
<i>Uma nota sobre soberania de Deus e seus decretos na herança pentecostal.....</i>	<i>122</i>
SÍNTESE DA AULA	125
AULA 6 – O MANDATO CULTURAL.....	127
META.....	127
OBJETIVOS.....	127
CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	127
Um breve inventário do tema teológico dos mandatos criacionais: o mandato cultural.....	128
O mandato cultural: o lugar do ser humano no cosmo.....	132
A possibilidade da cultura sob a graça comum: entre reformados e pentecostais.....	135
SÍNTESE DA AULA	144
AULA 7 – O MANDATO ESPIRITUAL.....	147
META.....	147
OBJETIVOS.....	147
CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	147
O tópico teológico do mandato espiritual: o ponto de partida.....	147
A inescapável direção religiosa humana: as inclinações do coração.....	149
“A vida como ela é”: o mandato espiritual como expressão litúrgica do viver. ...	152
SÍNTESE DA AULA	155
AULA 8 – O MANDATO SOCIAL.....	156
META.....	156
OBJETIVOS.....	156
CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	156
O fundamento do mandato social.....	157
A <i>imago dei</i> e a antítese nos relacionamentos.....	158
SÍNTESE DA AULA	162
REFERÊNCIAS	162

TÓPICOS ESPECIAIS EM TEOLOGIA SISTEMÁTICA: O SER DE DEUS E OS MANDATOS DIVINOS

Fábio de Sousa Neto¹

INTRODUÇÃO

O título “Tópicos Especiais em Teologia Sistemática: o Ser de Deus e os Mandatos divinos” pretende apresentar parte do que os especialistas tem conhecido como Teontologia: o campo da teologia que se debruça sobre o ser de Deus. Como desdobramento da Teontologia, tem-se aquilo que se pode apresentar como os Mandatos divinos, ou Mandatos criacionais. Esse tópico também se relaciona à importante doutrina da soberania de Deus e envolve a totalidade da vida humana nos relacionamentos com Deus, com a sociedade e a cultura.

A exploração desse *loci* teológico pretende se amparar sobretudo, na própria Escritura e em farta produção bibliográfica com ênfase em uma matriz conservadora, ortodoxa, aliada à uma perspectiva crítica humilde, claro, reconhecendo aquilo que Poythress (2016, p. 51) denominou de uma “teologia sinfônica”. Ou seja, lembrando Justino Mártir (100-165), no afã de coletar as “sementes da verdade” múltiplos instrumentos musicais são convocados “para expressar as variações de um tema sinfônico”.

Isso certamente implica em diálogo com outras perspectivas. Lembrando que muitas propostas de Teologia Sistemática operam justamente assim, adquirindo por vezes um tom apologetico. De todo modo, uma teologia de gueto e o tom belicista será evitado. O propósito final é contribuir para uma melhor compreensão do discurso teológico, uma vez que toda produção teológica é sempre limitada e não deve ser confundida com a Escritura, muito embora dela deva se originar. O leitor também verificará um número expressivo de autores inscritos em várias tradições; pais da antiga Igreja, reformados e pentecostais. Não recusamos o diálogo com autores considerados liberais, em razão do impacto de suas produções sobre o pensamento cristão ocidental. O recurso às Escrituras

¹¹ Mestre em história (PUC/GO). Pós-graduado em Teologia Sistemática (FASSEB). Graduado em História (PUC/GO). Professor na FASSEB com experiência nas seguintes disciplinas: Novo Testamento, Introdução à Filosofia, História da Igreja e Direitos Humanos.

auxiliará para testar as fidelidades de todos os autores, entre os quais humildemente este escritor se inclui.

Uma nota sobre a teologia sistemática.

A palavra teologia é derivada de dois termos gregos; *θεός* (Deus) + *λόγος* (palavra, discurso), portanto, em perspectiva cristã é a fala ou discurso acerca de Deus, suas relações com o mundo e os seres humanos. Entretanto, percebemos uma problemática sutil ocultada sob o significado de teologia como discurso. Essa acepção pode sugerir que o máximo que se pode fazer em teologia é tomar como objeto variadas reflexões sobre Deus, tangenciar apenas os fenômenos, os posicionamentos de sujeitos históricos, sejam eles de natureza pessoal ou institucional. Claro, isso tem relação com às fontes da teologia.

Portanto, se entre outras fontes, toma-se como a principal, o autoritativo testemunho das Escrituras, admite-se que o que se está desenvolvendo é uma reflexão sobre a revelação de Deus, no que se refere a si mesmo, o ser humano e ao todo da criação. Aqui é preciso pontuar que tudo isso também é uma questão de pressuposto. Caso se considere apenas o significado básico de discurso, algo em terceira mão, o pressuposto orientador da reflexão teológica apontará provavelmente para as bases kantianas assumidas na teologia liberal. Aqui vale um apontamento interessante sobre as bases iluministas no pensamento daquele que é considerado o pai da Teologia Liberal, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), pois:

Sua teologia também se dá conta que já não é possível falar de Deus. Somente é possível falar sobre o sentimento religioso, sobre a experiência religiosa, sobre aquela subjetividade que conduz a um certo sentimento de transcendência. Este é o grande problema da teologia da Ilustração: os teólogos podiam falar sobre as formas religiosas através da história, sobre a instituição eclesiástica, sobre a história do pensamento cristão e sobre o pensamento dogmático. Mas não podiam falar diretamente de Deus (SANTANA FILHO, 2007, p. 39).

Nesse sentido, talvez fosse preciso atentar para uma declaração importante: “a teologia é teocêntrica do começo ao fim” (WILLIAMS, 2011, p. 13). Logo, a teologia quando sistemática, se mostra como uma tentativa de: “organizar, sistematizar, a reflexão teológica” (ALEXANDER; ROSNER, 2009, p. 141).

De todo modo, é possível identificar as origens de uma prática de sistematização dos dogmas ou doutrinas cristãs desde os primeiros séculos da Igreja. Contudo, observou-

se maior interesse e ampliação dessa prática a partir da baixa Idade Média. Embora Alister McGrath (2005, p. 47) reconheça que a igreja primitiva não tenha desenvolvido nada que se aproximasse de uma “Teologia Sistemática”, na antiguidade, Irineu de Lion (c.130 – c. 200) se viu obrigado a apresentar os “aspectos centrais do pensamento cristão” em oposição ao gnosticismo.

Aparentemente essa ausência encontra dupla justificativa: a marginalidade da Igreja exigia esforços diferentes, pois os cristãos lutavam para sobreviver e defender sua fé contra preconceitos e acusações levianas. Algo mais próximo à uma Teologia Sistemática floresceu no período patrístico posterior (311–451), onde a conjuntura favorável permitiu um vigoroso desenvolvimento do pensamento cristão. O pensador anglicano registra ainda que foi com Agostinho de Hipona (354–430) em sua obra apologética *De civitate Dei* que o bispo africano acabou por: “elaborar uma apresentação e uma explicação sistemáticas das linhas principais da fé cristã” (MCGRATH, 2005, p. 47).

Mas afinal, o que é Teologia Sistemática? O teólogo pentecostal J. Rodman Williams (1918-2008), percebe certos limites na definição. Segundo ele: “sob certos aspectos a expressão “teologia sistemática” seria uma tautologia, pois a teologia em si é uma explicação ordenada e, assim, implica em procedimentos sistemáticos” (WILLIAMS, 2012, p. 14).

Outra dificuldade comum vem de certo borramento entre teologia sistemática e dogmática, uma vez que essa última também se ocupa com a doutrina ou dogma. Uma saída possível seria distinguir pelo menos uma acepção mais específica para a dogmática: o estudo e apresentação encadeada das doutrinas cristãs a partir de uma ênfase confessional. Esse seria o caso da Dogmática Reformada de Herman Bavinck (1854–1921). Em todo caso o borramento se justifica em razão dos pressupostos que orienta a produção da reflexão dogmática, onde se assume, sem nenhum constrangimento, esta ou aquela perspectiva.

Na esteira de Williams (2012), Costa (2015) observa certa indistinção entre Teologia Sistemática ou Dogmática. Segundo ele, desde Orígenes (185–253) em seu “*De Principiis*”, Agostinho (354–430) com seu “*Enchiridion*”, passando por Pedro Lombardo (1100–1160) com seu “*Libri Quattuor Sententiarum*”, Tomás de Aquino (1225–1274) com a “*Suma Teológica*”, Philipp Melanchthon (1497–1560) e seu “*Loci Communes*”, as *Institutio christianae religionis* de João Calvino (1509–1564) até à “Dogmática

Reformada” de Bavinck ou à Dogmática da Igreja de Karl Barth (1886–1968), todas essas numerosas obras podem ser agrupadas sob o título de “Teologia Sistemática”.

Entretanto, o autor opera uma distinção geoteológica, ou seja, a partir do lugar onde tais obras são produzidas, assim, “Teologia Sistemática” seria uma designação comum entre pensadores localizados nos Estados Unidos, enquanto o título “Dogmática” teria a preferência dos Holandeses e Alemães (COSTA, 2015, p. 117-118).

Contudo, há outra forma de definir a Teologia Sistemática, seria aquela de natureza disciplinar. Por exemplo, no escopo de demarcar os principais campos ou áreas da Teologia, Enns (2014, p. 160) apresenta a seguinte classificação: Teologia Bíblica, Teologia Histórica, Teologia Dogmática, Teologia Cristã e Teologia Própria.

Enquanto isso, Costa (2015) apresenta quatro principais campos com algumas sutis diferenças. Nesse caso, a Teologia Bíblica seria uma disciplina incorporada pela Teologia Exegética. Assim, mesmo admitindo outras variações, tem-se a seguinte classificação: Teologia Exegética, Teologia Histórica, Teologia Sistemática ou Dogmática e Teologia Prática. Portanto, tanto Enns (2014) quanto Costa (2015) incluem a Teologia Sistemática como uma importante área da Teologia.

Para melhor entender o objeto da Teologia Sistemática, talvez fosse pertinente apresentar o objeto de outro campo: a Teologia Prática. Nesse caso, trata-se, conforme Costa (2015, p. 115): “da aplicação prática das doutrinas bíblicas à vida da Igreja, envolvendo homilética, Educação Cristã, Liturgia, e a Teologia Pastoral”. Seria o ponto de intersecção entre a reflexão acadêmica e a comunidade de fé, a igreja.

No outro vértice, a Dogmática ou Teologia Sistemática propõe considerar a totalidade da Revelação Especial de Deus registrada nas Escrituras, e agrupar sob a forma de um sistema, os conteúdos anunciados, de modo a integrá-los em suas relações internas sem desconsiderar as verdades externas encontradas em toda criação. Assim sendo, a principal fonte da Teologia Sistemática é a Bíblia.

Por fim, uma outra explicação seria pertinente. A Teologia Sistemática, ao agrupar os temas da Escritura sob a forma de tópicos costuma partir, ou da doutrina da Palavra de Deus, ou do Ser de Deus. Por exemplo, Louis Berkhof (1873–1957) abre sua Sistemática com o primeiro tópico, enquanto Herman Bavinck (1854–1921) inclui em seus prolegômenos os conceitos de revelação e de Escritura.

Esses dois modos genealógicos da Sistemática, na verdade apontam para uma preocupação de ordem epistemológica: a questão do conhecimento de Deus. Talvez por isso, Charles Hodge (1797–1878) em seus prolegômenos tenha preferido iniciar com a

questão do método: o teológico, o especulativo, o místico e o indutivo. O passo seguinte foi abordar à fonte primária da teologia: as Escrituras.

No caso da fé cristã, muito embora se admita que o conhecimento de Deus é o alvo superior que o ser humano possa alcançar (Pv 2:3-5), isso só poderá ocorrer caso Deus decida se revelar. Portanto, os dois tópicos: doutrina da Palavra de Deus, e o Ser de Deus estão inevitavelmente entrelaçados.

Pensando nessa questão epistemológica é que Williams (2011) nos apresenta dois problemas. O primeiro, diz respeito ao próprio ser de Deus, à uma questão de ordem ontológica e comparada a própria natureza humana: Deus é infinito, o ser humano finito. Ele, conforme a linguagem de Rudolf Otto seria percebido como: “*mysterium tremendum*” (OTTO, 2007, p. 45) não sendo passível de observação racional ou concebido como objeto de investigação. O segundo diz respeito à condição humana pecaminosa que alarga ainda mais o abismo entre a criatura finita e pecadora e o Deus infinito e santo.

Portanto, é nesse sentido que a Teologia toma como seu objeto principal, não o próprio ser de Deus, mas sua revelação geral e sobretudo, especial em Cristo como nos é apresentada na Escritura. De outro modo, caso Deus não se revelasse, não seria possível conhecê-lo. Portanto, na perspectiva desse autor, toma-se as Escrituras como objeto e fonte da reflexão teológica com o adendo de outro pressuposto fundamental: a Escritura como revelação especial de Deus.

Dito isso, passemos a enunciar os tópicos específicos a serem investigados neste trabalho. De certo modo, partiremos na tentativa de responder duas interrogações básicas, quais sejam: quem Deus é? E o que Deus fez e continua fazendo? Portanto, o desenvolvimento se dará em dois blocos. Sob o primeiro bloco intitulado, “o ser de Deus e seus atributos”, será abordado de forma encadeada os seguintes tópicos: a existência de Deus, o conhecimento de Deus, a trindade de Deus, os nomes de Deus, os atributos incomunicáveis de Deus e os atributos comunicáveis de Deus. Já no segundo bloco sob o título, “os mandatos divinos ou criacionais”, será apresentado os seguintes temas: a soberania e a providência de Deus e sua relação com os mandatos divinos, o mandato espiritual, o mandato social, e o mandato cultural.

UNIDADE I – O SER DE DEUS E SEUS ATRIBUTOS

INTRODUÇÃO.

Nesse primeiro bloco a discussão será desenvolvida a partir da Teontologia, ou Teologia Própria, ou seja, a ênfase será dada ao Ser de Deus e diz respeito a tentativa de responder aquela primeira interrogação: quem Deus é? Em resposta, a reflexão terá como ponto de partida o tema sobre a existência de Deus e mesmo admitindo que o ser de Deus não poder ser objeto do conhecimento no sentido de ser plenamente compreendido ou dominado, admite-se a partir de sua autorrevelação a possibilidade de conhecê-lo.

O ponto seguinte deverá abordar os nomes de Deus, tema instigante e também pertinente à sua revelação, pois teria relação com seu caráter, natureza e personalidade. Além disso, será apresentado um dos temas centrais do cristianismo, um dos grandes mistérios da fé: a Trindade. Muito embora seja um tema complexo, os dados das Escrituras servem como convite para o estudo da questão, incluindo as questões da personalidade e da tripersonalidade de Deus.

Por fim, encerrando essa unidade, será abordado o tema sobre os atributos ou perfeições de Deus, incluindo aqueles que lhes são próprios, que caracterizam o ser divino em sua transcendência: os atributos incommunicáveis, naturais ou de grandeza. Quanto aos atributos comunicáveis, morais ou de bondade de Deus, como se verificará, são aqueles que possibilitam pontos de contato com sua criação, indicando ao mesmo tempo sua pessoalidade e abertura relacional para com suas criaturas.

META.

Nessa unidade introdutória, espera-se que o acadêmico possa se apropriar de algumas leituras sobre a Teontologia, sobretudo, do *loci* teológico sobre a existência de Deus, a possibilidade de conhecê-lo, mesmo que não seja plenamente compreendido. Além disso, espera-se que o leitor seja capaz de reconhecer a doutrina cristã da trindade e identificar os atributos incommunicáveis e comunicáveis de Deus.

OBJETIVOS.

- Refletir sobre a existência de Deus, a possibilidade de conhecê-lo e a relação do Ser de Deus com os significados de seus nomes.

- Apresentar a doutrina cristã da Trindade.
- Explorar os atributos incommunicáveis de Deus.
- Apresentar uma reflexão sobre os atributos comunicáveis ou de bondade de Deus.

EXTRUTURA.

AULA 1 – A existência de Deus, o conhecimento sobre Deus e seus nomes.

AULA 2 – A triunidade de Deus.

AULA 3 – Atributos incommunicáveis de Deus.

AULA 4 – Atributos comunicáveis ou de bondade de Deus.

AULA 1 – A EXISTÊNCIA DE DEUS, O CONHECIMENTO SOBRE DEUS E SEUS NOMES.

META

Nesta aula, espera-se que o leitor seja capaz de compreender com razoável clareza o tema da existência do ser divino, as possibilidades de se conhecer a Deus a partir de sua autorrevelação e da revelação geral. Além disso, se discorrerá sobre a relação entre seu caráter e seus nomes vista como resultante de sua intenção de se revelar.

OBJETIVO.

- Refletir sobre a existência de Deus, as possibilidades de conhecê-lo e a relação entre os significados de seus nomes com sua natureza e caráter.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.

Certamente há muitas representações sobre a expressão “Deus”, ou mais precisamente, conceitos múltiplos sobre Deus. As variadas representações podem ser elencadas sob os termos: teísmo, ateísmo, politeísmo, monoteísmo, panteísmo, henoteísmo, além das ideias contemporâneas identificadas sob as nomenclaturas: “energia positiva, orixá ou gaia”. Essa ambiguidade tem gerado o que se tem apresentado como “eclipse de Deus” (BRAKEMEIER, 2010, p. 32).

Além disso, questiona-se na contemporaneidade sobre a relevância da reflexão sobre Deus uma vez que sua existência tem sido negada com recorrência. Algumas representações sociais sugerem o avanço do ateísmo e da secularização das sociedades ocidentais. Por outro lado, a investigação científica sugere uma ausência de vestígios de um Deus pessoal no cosmo, logo, Deus não seria necessário para explicar o mundo. Nesse sentido: “Deus é hipótese desnecessária” (BRAKEMEIER, 2010, p. 32). Para alguns, a fé nele não traz nenhuma vantagem, para outros não haveria benefícios éticos em crer, uma vez que os cristãos não se apresentam como melhores que outros e os pecados dos cristãos através da história assombram nosso próprio tempo.

Diante dos desafios de seu tempo, a teologia tentou explicar Deus a partir da racionalidade, isso levou a formulação dos argumentos clássicos, ou “as provas de Deus”. Esses princípios lógicos defendidos por Tomás de Aquino (1225–1274) conduziram a formulação dos argumentos: ontológico, cosmológico, teleológico e moral. Immanuel

Kant (1724–1804) tratou de demolir tais argumentos com exceção do último, mesmo assim, o discurso científico contemporâneo o rejeita absolutamente uma vez que se emancipou de Deus.

Tentar provar o deus da filosofia talvez não seja uma tarefa impossível, mas o Deus revelado em Jesus não pode ser contido, dominado, pacificado pelo concurso da razão e por métodos científicos. Claro, as evidências que apontam para o criador não são desprezadas e a despeito de Deus não poder ser demonstrado pelos métodos científicos, como demonstrou Paulo no discurso do Areópago: ele não é “desconhecido”, não é nenhum estranho, posto que: “nele vivemos, e nos movemos, e existimos” (BJ – At 17:28).

Ele é o Deus que se revela. Além disso, as percepções sobre Deus não se encontram apenas no nível da razão ou do intelecto, mas diz respeito a integralidade do ser humano: “seu corpo, sua psique, seus sentidos, suas emoções” (BRAKEMEIER, 2010, p. 34). É nesse sentido que James K. A. Smith (1970 –) fala da espiritualidade pentecostal que para além de uma concepção cognitivista, é capaz de afirmar que “sente Deus”. Isso se traduz também em um tipo de conhecimento, um “saber afetivo”, conceito que o autor toma de empréstimo de Steven J. Land (1993), algo: “que se encontra em um registro anterior à articulação proposicional” (SMITH, 2020, p. 64).

Certamente não há razão para desacreditar que a iluminação divina no ato da exploração da Escritura atravesse o ser humano como um todo, incluindo suas emoções e afetos. Disso tinha certeza Agostinho (2004, p. 263) ao exclamar: “Feriste-me o coração com a vossa palavra e amei-Vos”. De todo modo, aqui está explícito duas verdades entrelaçadas: a autorrevelação de Deus e a pessoalidade de Deus, pois revelação é comunicação singular, algo oposto à teoria da projeção como defendida por Ludwig Feuerbach (1804-1872), que por sua vez influenciou Karl Marx (1818–1883) levando à afirmação de que a religião é “ópio do povo”.

Portanto, o ato da comunicação exige um sujeito, um ser, uma pessoalidade. Como afirmou Brakemeier (2010, p. 39): Deus mesmo: “é o fundamento da pessoalidade como tal. Criou as “pessoas” humanas. Por isso também ele mesmo só pode ser invocado como pessoa”. Esse é o ponto de partida para a reflexão teológica, assumindo a Escritura como Palavra de Deus. Lugar especial de comunicação divina à criatura humana.

A existência de Deus na Escritura.

As Escrituras tão somente apresentam Deus. Essa é sua pressuposição básica sem nenhuma preocupação em provar sua existência. Afinal, o homem e a mulher da Bíblia são pessoas que creem. Há um Deus pessoal que é vivo e exerce vigilância sobre toda criação. Aliás, as palavras inaugurais das Escrituras apresentam uma declaração: “No princípio criou Deus os céus e a terra” (Gn 1:1), portanto, a existência de Deus nas Escrituras “é um fato consumado” (CAMPOS, 2012, p. 30).

Além disso, entre tantas declarações sobre Deus, recomenda o escritor aos Hebreus: “[...]. Pois aquele que se aproxima de Deus deve crer que ele existe e que recompensa os que o procuram.” (BJ – Hb 11:6). Duas outras evidências sobre Deus relacionadas às Escrituras são o testemunho do próprio Jesus e do Espírito Santo.

Em relação a Jesus, um de seus principais propósitos nesse mundo, foi revelar o próprio Pai. É assim que as Escrituras nos apresentam suas declarações: “Todas as coisas me foram entregues por meu Pai, e ninguém conhece o Filho, senão o Pai; e ninguém conhece o Pai, senão o Filho, e aquele a quem o Filho o quiser revelar”. (Mt 11:27). Aliás, esse foi o tema de um dos diálogos de Jesus com seus discípulos, dizia:

Se vós me conhecêsseis a mim, também conheceríeis a meu Pai; e já desde agora o conheceis, e o tendes visto.
Disse-lhe Filipe: Senhor, mostra-nos o Pai, o que nos basta.
Disse-lhe Jesus: Estou há tanto tempo convosco, e não me tendes conhecido, Filipe? Quem me vê a mim vê o Pai; e como dizes tu: Mostra-nos o Pai?
Não crês tu que eu estou no Pai, e que o Pai está em mim? As palavras que eu vos digo não as digo de mim mesmo, mas o Pai, que está em mim, é quem faz as obras.
Crede-me que estou no Pai, e o Pai em mim; crede-me, ao menos, por causa das mesmas obras. (JO 14:7-11).

A existência de Deus na criação

No entanto, a declaração bíblica registrada acima, o texto inaugural das Escrituras (Gn 1:1) aponta para um outro lugar onde se encontra testemunho sobre a existência de Deus: a criação, sobretudo, em sua obra prima, o ser humano. Esse, possui, em razão de sua natureza distintiva, certa consciência inata sobre Deus. Essa afirmação vem a reboque de outra declaração bíblica: “E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou” (Gn 1:27). É essa condição especial de criado à imagem de Deus que possibilitou ao ser humano conservar mesmo após a

queda aquilo que João Calvino (1509–1564) denominou de *semen religionis* e *sensus divinitatis*. Sobre isso declarou o reformador de Genebra em suas Institutas:

Ora, como os próprios pagãos confessam, não existe nação tão bárbara, nenhum povo tão selvagem que não tenha impressa no coração a existência de algum Deus. E, por outro lado, aqueles que parecem não diferir quase nada dos animais irracionais, não obstante sempre conservam uma semente da religião, de tal modo esta concepção universal arraigou-se em todos os espíritos e se fixou em todos os corações.

Portanto, visto que desde o princípio do mundo não há região nem cidade nem mesmo casa alguma que não tenha nada de religião, nesse fato nós temos uma confissão tácita de que há um senso da Divindade gravado no coração de todos os seres humanos. (CALVINO, 2002 p. 56).

Essa noção de Deus pertence à religião natural, ou aquele tipo de revelação compreendida como geral. Logo, haveria um padrão observado mesmo na natureza humana sendo o ateísmo uma inclinação antinatural. Contudo, é preciso pontuar que como consequência da queda, essa religião natural, ou a revelação geral, não é suficiente para manifestar a vontade de Deus, seu amor e misericórdia, consequentemente por meio da religião natural, há relampejos sobre o ser de Deus, como: “poder, divindade e justiça” (CAMPOS, 2002, p. 32), algo que ao longo da história dos povos e civilizações tem provocado pavor, medo e admiração.

Em trabalho recente o antropólogo Roque de Barros Laraia (2005) chamou a atenção para um núcleo comum entre as cosmogonias Tupi-Guarani, sobretudo do povo *Kaapor* no Estado do Maranhão e a narrativa bíblica da criação. Além de identificar um ser superior corrigindo um equívoco histórico cometido pelo jesuíta Manoel da Nóbrega que associou esse ser com Tupã, também identificou na cosmogonia Tupi uma narrativa da criação que mesmo apresentando sensíveis diferenças, acaba tocando os imaginários cristãos pois se percebe nela uma tentativa de explicar a experiência da perda da imortalidade, a morte e as tragédias humanas. Dizia:

É interessante notar que a Eva cristã foi punida por ter colhido uma fruta proibida; a “Eva tupi” por não querer colher o milho e obedecer à ordem de Mahyra. Os dois fatos são antagônicos, mas resultaram em uma mesma consequência: a perda da imortalidade por parte dos homens. (LARAIA, 2005, p. 13).

Religião aparece aqui como linguagem, signo que pretende dizer, anunciar, comunicar algo que a experiência e outras linguagens encontram dificuldades em explicar. Nota-se, entretanto, que mesmo não sendo a intenção original de Laraia (2005),

se verifica em sua pesquisa as evidências dos argumentos de João Calvino (1509–1564), ao defender que independente da dinâmica cultural ou civilizatória dos povos, se verifica sempre “uma semente da religião” [...] “um senso da Divindade gravado no coração de todos os seres humanos” (CALVINO, 2002 p. 56).

Contudo, conforme observa Campos (2002), as práticas dos cultos pagãos também são um testemunho da insuficiência dessa revelação, uma vez que a exigência de sacrifícios obedece a um princípio fundamental: apaziguar a ira de suas divindades. De outro modo, por causa da queda, *semen religionis* e *sensus divinitatis* foram corrompidos conduzindo os seres humanos para o paganismo, levando-os a confundir a criatura com o criador.

Essa seria uma explicação teológica para a pluralidade de religiões no mundo, até mesmo para a divinização da natureza ou autodivinização humana explicitada hoje sob inclinações humanistas ou sob o peso do consumismo, da autoconstituição identitária, exigências de autonomia individual frente as estruturas sociais e abertura moral no campo da sexualidade. Tudo isso aponta para o coração apóstata do ser humano seduzido pela proposta ilusória da antiga serpente que lhe prometeu a própria divindade. A autonomização iluminista foi outro aporte interessante.

Sobre essa semente da religião é possível fazer outras constatações. Paulo falou disso no discurso em Atenas após expor os conteúdos da fé, declarando o fato de um Deus absoluto, criador, mantenedor de sua criação em cuja realidade encontra-se evidências, pegadas, marcas, sinalizações do próprio criador possibilitando: “Tudo isso para que procurassem a divindade, e mesmo às apalpadelas, se esforçassem para a encontrá-la, embora não esteja longe de cada um de nós.” (BJ – At 17:27). Essa passagem aponta ao mesmo tempo para à religião natural, à revelação geral, sua insuficiência e o desejo de Deus em se revelar.

Entretanto, mesmo com as limitações impostas pela queda, quando qualquer parte da criação passa a ser isolada recebendo maior atenção em detrimento do próprio Deus causando a idolatria, o todo da criação ainda é o “palco da glória de Deus”, assim, a “natureza”, continua espelhando a grandeza de seu artífice. Portanto, conforme o lirismo do salmista a criação se apresenta como um tipo de linguagem, um signo não verbal, mensagem estranha, uma música não convencional, mas grandiloquente e que aponta sempre para a glória do criador, pois:

Os céus contam a glória de Deus,
 e o firmamento proclama a obra de suas mãos.
 O dia entrega a mensagem a outro dia,
 e a noite a faz conhecer a outra noite.
 Não há termos, não há palavras,
 Nenhuma voz que deles se ouça;
 e por toda a terra sua linha aparece,
 e até os confins do mundo sua linguagem. (BJ – Sl 19:2-5).

O próprio João Calvino (1509–1564) afirmava sem nenhuma reserva: “para onde quer que voltemos os olhos, não há o mais diminuto rincão do mundo em que não refulja ao menos alguma centelha da glória de Deus” (CALVINO, 2002 p. 61). Sobre o salmo atribuído à Davi diz ainda Jacó Arminio (2015, p. 72): “o firmamento soa como uma trombeta, e proclama que é “obra da destra do Altíssimo”.

Os argumentos racionais como tentativa de afirmar a existência de Deus.

Por algum tempo, alguns pensadores cristãos consideravam que precisavam dar “provas de Deus” diante de um mundo que se achava em vias de desencantamento, cada vez mais compreendido à luz da razão e, portanto, da filosofia grega questionadora. À luz da história da igreja ou da teologia histórica e filosófica, essa abordagem se desenvolveu ainda no período inicial do cristianismo com destaque para Justino o Mártir (100–165) e “sua doutrina do *logos spermatikos*” (MACGRATH, 2005, p. 44-45).

Segundo Justino, os sinais da verdade de Deus podiam ser percebidos entre escritores pagãos, haveria indícios dessa verdade na filosofia grega clássica. Justino estava atento ao conceito grego de *Logos* e vasculhava os pré-socráticos e mesmo Platão afirmando que foram capazes de perceberem mesmo que de forma opaca essa verdade.

No período germinal do cristianismo essa aproximação entre o mundo greco-romano clássico e a fé cristã não foi recebida de forma amistosa, pois como pontua Alister MacGrath (2005, p. 52) a cultura clássica era identificada com o opressor que naquele contexto perseguia os cristãos. Entretanto, essa situação foi dramaticamente alterada no período patrístico posterior após a adesão do imperador Constantino I à fé cristã. Portanto, o questionamento que os cristãos faziam naquele contexto era: se Roma agora era serva do evangelho, sua cultura também não seria?

A resposta definitiva da igreja ocidental viria com Agostinho de Hipona (354–430) sob a “apropriação crítica da cultura clássica”, ou seja, para o doutor da graça, à semelhança dos hebreus no êxodo que levaram consigo os tesouros do Egito e deles

fizeram melhor uso: “o que quer que fosse bom, verdadeiro ou belo poderia ser utilizado a serviço do evangelho” (MACGRATH, 2005, p. 53-54).

Contudo, maior ênfase se deu a partir da idade média quando naquele período da história ocidental se redescobriu um naturalismo de base aristotélica. Com a emergência da teologia natural, alguns escolásticos propuseram chegar ao conhecimento de Deus por meio do concurso da razão e da natureza. É assim que o teólogo Millard Erickson (1932 –) apresenta a questão, pois:

O cerne da teologia natural é a ideia de que é possível chegar a um conhecimento genuíno de Deus baseando-se apenas na razão, sem um compromisso de fé anterior com as crenças do cristianismo e sem nenhuma dependência de alguma autoridade especial, tais como uma instituição (a igreja) ou um documento (a Bíblia). (ERICKSON, 1997, p. 44).

Antes de prosseguir, registra-se aqui uma nota sobre o significado de “teologia natural”. O teólogo pentecostal Rodman Williams (2011) apresenta uma definição bastante ampla. Para ele:

Teologia natural é o esforço de construir uma doutrina a respeito do conhecimento de Deus sem apelo à Bíblia ou à revelação especial, utilizando apenas os dados que podem ser extraídos da natureza, existência humana, história etc. Essa teologia natural pode ser buscada como uma substituta da teologia revelada (teologia firmada na revelação especial) ou como uma fonte de base racional para ela. Em ambos os casos, a premissa da teologia natural é que há certo conhecimento básico e objetivo de Deus que pode ser explicado e que qualquer pessoa racional desejosa de pensar claramente chegará a essa verdade. Assim, a teologia natural, embora admita limites naquilo que possa atingir, alega possuir valor positivo. Em especial, é o que se diz, ela é valiosa num mundo que dá prioridade à razão sobre a revelação. (WILLIAMS, 2011, p. 31).

Foi assim que o teólogo medieval Tomás de Aquino (1225–1274) ofereceu cinco princípios lógicos a partir dos quais seria possível deduzir a existência de Deus. As chamadas “provas de Deus” ou argumentos lógicos sobre sua existência foram elaboradas a partir daqueles princípios, destacando os seguintes argumentos: ontológico, cosmológico, teleológico e moral.

Para esse teólogo medieval, toda criação apresenta dentro de uma relação causal com o criador, “similitudes” ou seja: a assinatura de Deus pode ser vista na criação. Mesmo assim, MacGrath (2005, p. 290) entende que Aquino nunca se dedicou a “provar a existência de Deus”, isso seria uma imposição arbitrária ao pensamento de Aquino, realizado por escritores em período posterior. Portanto:

a partir de sua obra, fica perfeitamente claro que sua fé na existência de Deus não se deve a qualquer dessas considerações que ele cita tão brevemente: sua principal razão para crer na existência de Deus encontra-se na própria revelação de Deus. Tomás de Aquino esperava que seus leitores compartilhassem de sua fé em Deus, e não que ele tivesse que fazer prova disso antes de qualquer coisa (MACGRATH, 2005, p. 290).

Dito isso, retornemos às considerações do reformado Campos (2002, p. 37) que acrescenta em sua explanação os argumentos, estético e do consenso universal. Isso sugere o peso de sua tradição sob a influência de João Calvino (1509–1564) que também fez importantes observações sobre a teologia natural incluindo sua admiração pelas ciências naturais como meio de captar o reflexo de Deus no “teatro” da criação. Veja bem, esse é um substrato comum também à Aquino para quem a premissa básica seria: “o mundo reflete a imagem de Deus, seu criador” (MACGRATH, 2005, p. 294).

Para Calvino, as ciências naturais como a astronomia e a medicina tornam claras a ordem da criação, demonstrando, portanto, a própria sabedoria divina. Além da influência de Tomás de Aquino (1225–1274) ou de Anselmo da Cantuária (1033–1109), possivelmente a principal fonte de Calvino fora o próprio Agostinho para quem o discurso teológico a partir de suas leituras críticas de Marco Varrão e Sêneca se dividiria em três gêneros: Teologia mística ou fabulosa, Teologia Natural e Teologia Civil. (AGOSTINHO, 1990a, p. 241-242). Tanto a primeira quanto a última foram desqualificadas por Agostinho, restando a Teologia Natural, sobretudo, a partir das contribuições dos filósofos platônicos.

Em nossos contextos, tanto o luterano Brakemeier (2010) quanto o reformado Campos (2012) consideram os argumentos racionais no mínimo problemáticos. Como dizia o primeiro: “Deus foge à verificação especulativa, racional, empírica e se subtrai à conquista irreverente” (BRAKEMEIER, 2010, p. 33) e nesse sentido, como dizia Lutero ele continua *absconditus*, podendo ser conhecido apenas mediante sua autorrevelação.

Entretanto, mesmo sendo considerados argumentos: “desnecessários (além de ineficazes) tanto para aqueles que creem como para os incrédulos” Campos (2012, p. 36) entende que não devem ser totalmente desprezados tendo em vista seu valor para alguns cristãos. A título de informação, vamos passar ligeiramente alguns desses argumentos.

O argumento ontológico.

O ponto de partida desse argumento vem na afirmação de que “a existência real de Deus advém de sua existência necessária em nosso pensamento”. Esse pressuposto básico foi elaborado inicialmente por Anselmo de Cantuária (1033–1109), arcebispo da Cantuária antes do rompimento da igreja inglesa com a Igreja Católica Romana. Segundo esse argumento, não se tem apenas uma noção de Deus, mas a humanidade se realizaria com essa ideia. Além disso, não seria qualquer divindade, mas um Deus absoluto, superior. Esse imaginário seria encontrado basicamente entre todos os povos do mundo. Novamente retornamos à cosmogonia Tupi como apresentada pela abordagem antropológica de Laraia (2005).

Louis Berkhof (1873–1957) acrescenta que esse argumento fora desenvolvido por vários autores além do próprio Anselmo, entre eles; René Descartes e Samuel Clark. Além disso, fora desconstruído por Kant e sustentado por Hegel. Contudo, entende que sua forma mais elaborada se deve a Anselmo que o propôs da seguinte forma: “o homem tem a ideia de um ser absolutamente perfeito; que a existência é atributo de perfeição; e que, portanto, um ser absolutamente perfeito tem que existir” (BERKHOF, 2012, p. 25).

Outro importante teólogo da chamada teologia da cultura, Paul Tillich (1886–1965) avalia esse argumento dessa vez sob outra problematização: a eliminação da pergunta sobre Deus, ou seja, o argumento em si não seria importante, mas a pergunta sobre Deus sim! Dessa forma, a pergunta iria além da metafísica medieval, da antiga discussão entre realismo e nominalismo. Dizia o teólogo alemão:

A destruição do argumento ontológico não é perigosa. O que é perigoso é a destruição de uma abordagem que elabora a possibilidade da pergunta por Deus. Esta abordagem é o sentido e a verdade do argumento ontológico. (TILLICH, 2005, p. 216).

Tillich (2005) estava em sintonia com a filosofia existencialista e descobre os argumentos lógicos, não como argumentos ou provas de Deus, mas naquilo que os sustentam e os tornam possíveis: a finitude humana, ou seja, “Eles são expressões da pergunta por Deus que está implícita na finitude humana” (TILLICH, 2005, p. 2014). No fundo, para esse pensador, os argumentos a favor da existência de Deus na verdade teriam mais relação com a condição humana do que com o próprio ser de Deus.

Outro teólogo importante, Herman Bavinck (1854–1921), aponta a fragilidade desse argumento uma vez que procura “inferir a existência de Deus a partir do pensamento” (BAVINCK, 2012, p. 55). Segundo ele, como contra-argumento é possível

afirmar que seres imaginários inexistentes também povoam os pensamentos. De todo modo, o pensador holandês reconhece algo positivo no argumento, tendo em vista a possibilidade da confrontação entre confiar no testemunho da consciência ou perda da esperança.

Isso faz lembrar a conhecida “aposta de Pascal”, ou seja, o filósofo do século XVII argumentava justamente a partir das ditas provas racionais, que crer em Deus era a resposta mais inteligente que o ser humano poderia dar. Na hipótese de haver Deus, o que se perde ao rejeitá-lo é infinitamente superior as perdas irrisórias advindas de um engano. Caso se confirme sua existência, os ganhos são incomparáveis. Por isso dizia: “O que esperais vós? Pesemos o ganho e a perda tomando o partido de crer em Deus. Se vós ganhais, ganhais tudo; se vós perderdes, vós não perdereis nada. Apostais, pois, sem hesitar” (PASCAL, 2010 p. 33).

O argumento moral.

Esse argumento deriva da ideia de um legislador universal. A verificação de um senso ético comum aos seres humanos, uma exigência moral universal pressupõe a existência de um ser que garante certo ordenamento e harmonia de todas as coisas, compreendendo certa voz da consciência e senso de justiça. Acrescenta-se ainda, o “medo da morte e do juízo, arrependimento e recompensa e punição” (BAVINCK, 2012, p. 55). Isso se desdobra na verificação das assimetrias sociais, desigualdades, exploração sob vários matizes e toda sorte de injustiças, seguido de um desejo profundo de um acerto de contas.

Portanto, como se observa, esse argumento deriva dos fenômenos éticos observados em todas as sociedades humanas. Justamente entre as ditas “provas de Deus”, essa foi a que resistiu aos argumentos do filósofo Immanuel Kant, que aliás a chancelou. Conforme Berkhof (2012, p. 26), o ponto de partida foi seu imperativo categórico a partir do qual defendeu a existência de Deus a ideia de alguém que como juiz supremo tem direitos absolutos sobre o homem².

² Neste trabalho, a palavra homem é assumida em sua acepção bíblica como aparece em Gn 1:27; 5:1-2, portanto, no sentido usual da teologia clássica e como aparece nos discursos anteriores à politização da identidade. Portanto, homem é assumido aqui como termo genérico para designar a humanidade, composta em termos de diferenciação biológica e complementar, onde se percebe uma identificação linear entre órgão sexual e sexualidade. É bom lembrar que o uso bíblico do termo como generalização, aponta para à equivalência e dignidade inerente à ambos. A mulher está ao lado do homem em seu valor e dignidade, algo enfatizado nas Escrituras pela condição especial de criados à imagem de Deus.

Wolfhart Pannenberg (1928–2014) ao explorar esse tema, identifica na história do pensamento teológico algumas resistências consideráveis à teologia natural como àquelas por parte de Friedrich Schleiermacher (1768–1834) e as impressões de Albrecht Ritschl (1822–1889). Esse último entendia que a doutrina cristã de Deus teria recebido considerável influência da teologia natural, essa, por conseguinte, só teria sido possível pela intromissão da metafísica grega, sobretudo, da filosofia platônica e aristotélica.

Tanto Schleiermacher (1768–1834) quanto Ritschl (1822–1889) operaram suas reflexões no âmbito da dita Teologia Liberal como resposta aos avanços do iluminismo. É bom lembrar que esses dois teólogos além serem considerados os pais dessa abordagem teológica, também se inscreviam na tradição pietista alemã, provavelmente, recebendo influências do romantismo, tal qual o já citado Pascal.

Pannenberg (2009) abre um parêntese para questionar o próprio Ritschl, uma vez que o mesmo não teria percebido a: “importância fundamental da pergunta por Deus por parte da filosofia para a fé de gentios no Deus judaico como um Deus de toda a humanidade, e com isso também para a possibilidade histórica de uma Igreja gentílico-cristã como tal” (PANNENBERG, 2009, p. 149). Essa interrogação de Pannenberg não é desimportante e pode estender a outra provocação: no plano da vontade divina em se revelar, não coube um lugar para as categorias gregas de pensamento?

Nesse ponto retorna-se ao imperativo categórico de Kant e uma nota de rodapé na Teologia Sistemática de Pannenberg é no mínimo curiosa. Segundo ele, Ritschl entendia que as demonstrações cosmológica, teleológica e ontológica, eram todas metafísicas, enquanto o argumento moral como encontrado em Kant seria resultante de uma influência da visão de mundo genuinamente cristã. (Ibidem, 2009, p. 149).

De todo modo, como pontua Campos (2019, p. 39-40), mesmo que o argumento moral seja algo frágil para convencer alguém sobre a existência de Deus, a consciência moral dos seres humanos é um testemunho de sua distinção e da esperança que move suas vidas em direção à vitória final sobre o mal.

O argumento cosmológico

Esse argumento em perspectiva cristã foi elaborado inicialmente por Anselmo da Cantuária (1033–1109) ganhando expressão com Tomás de Aquino (1225–1274). A palavra “*Kosmos*” de origem grega se refere ao pensamento filosófico grego, sobretudo de Aristóteles, mas encontrado também em autores latinos clássicos como Cícero.

Kosmos significaria certo “arranjo ordenado” e foi utilizado como categoria filosófica para explorar o mundo a partir de relações causais.

As cinco vias de acesso a Deus propostas por Tomás de Aquino foram elaboradas exatamente nessa relação. Sendo a primeira via exatamente aquilo que se pode chamar de argumento cosmológico, ou um deles. Essa via pode ser intitulada de “O primeiro motor, ou o motor imóvel”. Aquino parte da busca pela origem do movimento ou mudança observada no mundo. Os filósofos pré-socráticos mais antigos já haviam constatado exatamente isso, mas quem primeiro problematizou a observação de que tudo está em constante mudança foi Heráclito para quem “tudo flui” (*πάντα ῥεῖ*).

Contudo, foi Aristóteles quem propôs uma explicação mais robusta. Para ele todo o movimento está encadeado numa relação de causa e efeito, mas essa relação não poderia assumir uma digressão infinita, havendo, portanto, uma causa primeira e não causada, o motor imóvel. Aquino então assume, a sua maneira, que essa causa primeira, a origem de todo o movimento é Deus. Portanto, dizia: “É então necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro, e este, todos entendem: é Deus” (AQUINO, 2009, p. 166). Sobre isso pontua McGrath (2005):

[...] fica evidente que Tomás de Aquino exclui a possibilidade de que exista uma série causal infinita para um determinado fato. Em algum ponto, a cadeia de causalidade acaba em uma primeira causa. Para ele, não há dúvida de que essa causa é Deus. (MCGRATH, 2005, p. 298).

Grudem (1999, p. 23) observa que há duas variações básicas do argumento cosmológico: a horizontal e a vertical. A primeira foi consagrada por Boaventura (1217-1274) a partir da contribuição de pensadores árabes, a outra foi aquela associada à Tomás de Aquino. A diferença básica entre elas é que a abordagem horizontal, pressupõe uma “Causa original” e a vertical “uma Causa atual”. Essa última forma do argumento tem como ponto de partida as causas contingenciais e enfatizando, portanto, uma causalidade de conservação.

A variação horizontal é conhecida também como “*kalam*”, significando “eterno”, palavra de origem árabe indicando também a escola de pensamento que originalmente a produziu. Um dos grandes defensores dessa variação é William Lane Craig (1949) cuja atuação recente tem reacendido os debates. Esse pensador cristão apresenta o argumento a partir do seguinte silogismo:

Se tudo que começa a existir possui uma causa, e se o universo teve um começo, concluímos, portanto, que o universo tem uma causa para sua existência... Transcendendo todo o universo, existe uma causa que lhe deu origem (MCGRATH, 2005, p. 299).

McGrath (2005) advoga a importância desse argumento ainda hoje, tendo em vista as discussões sobre a origem do universo a partir da cosmologia contemporânea, o seja, o universo precisa ser explicado e se observa em nosso próprio tempo esforços contínuos para entender esse objeto que à luz do discurso científico continua de certa forma incógnito.

O argumento teleológico ou do design

O vocábulo teleológico vem de duas palavras gregas, *τέλος* (*telos*) e *λόγος* (*logos*). O termo *telos* foi amplamente utilizado nos escritos do filósofo Aristóteles, designando o objetivo ou fim de toda atividade humana, enquanto *logos* é um termo da antiga retórica, que acabou entrando no vocabulário filosófico ocidental significando, discurso, palavra, argumento lógico, ou “expressão do pensamento” (VINE; UNGER; WHITE JR. 2004, p. 845).

Portanto, no caso específico do argumento aqui em vista, o primeiro termo carrega o significado de propósito ou inteligência e o segundo diz respeito aos argumentos, às inferências obtidas a partir dos dados da natureza que refletiria justamente o “design, a finalidade e a inteligência orientada para o objetivo (*telos*) para a existência de um grande *designer*, deus.” (MEISTER, 2018, p. 312).

Segundo Berkhof (2012) o argumento teleológico é um prolongamento do anterior, apresentando também relações causais. Ele pode ser apresentado assim: “Em toda parte o mundo revela inteligência, ordem, harmonia e propósito, e assim implica a existência de um ser inteligente e com propósito, apropriado para a produção de um mundo como este.” (BERKHOF, 2012, p 25).

Esse autor também chama a atenção para a leitura kantiana desse argumento, destacando sua superioridade em relação ao cosmológico, justamente por apontar com clareza que “que o mundo contém evidências de inteligência e propósito”. No entanto, Kant não considerava esse argumento como uma “prova de Deus”, ou de um criador, antes, apontaria para “um arquiteto que modelou o mundo”. (*Ibidem*, 2012, p. 25).

O autor destaca ainda as impressões de Hegel, e dos que chamou de “teólogos sociais” e de “neoteístas”. Segundo ele, Hegel o validava, mesmo admitindo ser um argumento dependente. O segundo grupo trata de rejeitar não só esse argumento, mas, todos os outros, os neoteístas o acolhe.

O teólogo norte americano Norman Geisler (1932–2019) deu especial atenção ao argumento teleológico ou do *designer*. Segundo ele, haveria muitas variações desse argumento sendo a mais conhecida aquela derivada de William Paley (1743-1805) e hoje relacionada ao chamado “*designer* inteligente”. Esse autor teria utilizado a famosa analogia do construtor de relógios para apresentar o argumento, ou seja:

Da mesma forma que cada relógio é construído por alguém, e como o funcionamento do universo é muitíssimo mais complexo do que o de um relógio, temos que deve haver um Construtor do Universo. Em suma, o argumento teleológico argumenta a partir do projeto (design) a favor de um Projetista (Designer) Inteligente: (1) Todos os projetos implicam um projetista. (2) Existe um grande projeto para o universo. (3) Portanto, também deve haver um Grande Projetista na origem do universo. (GEISLER, 2010, p. 27).

Atendo à primeira premissa, Geisler (2010) pontua que ela advém da própria experiência. Assim, ao se observar um projeto complexo, a dedução lógica com base na experiência prévia é que essa complexidade exigiu um projetista. Além disso, quanto mais complexidade for exibida no projeto, maior será a inteligência necessária para produzi-lo. Exemplifica com um exemplo da literatura ocidental: “Mil macacos sentados em máquinas de escrever, ao longo de milhões de anos, jamais produziriam um a peça do porte de Hamlet. Só que Shakespeare escreveu esta obra magnífica na primeira tentativa” (Ibidem, p. 27).

Nessa mesma relação dizia Hodge (2001, p. 162): “a inteligência indicada pelo desígnio não reside na coisa designada. Ela deve residir num agente externo”. De outro modo: “inteligência no efeito implica inteligência na causa”. Por fim, segundo perspectivas mais atuais sobre o *design* inteligente, é possível afirmar:

A comunidade do design inteligente, [...], vê a si mesma como tendo resolvido a solução certa para o problema das origens. Ao encontrar sinais claros de inteligência na cosmologia (como no ajuste fino do universo) e na biologia (como nas estruturas nano projetadas em todas as células vivas), ela vai tão longe em inferir o design na natureza quanto a evidência científica permite. (DEMBSKI, 2018, p. 205).

Como se observa, a partir de uma nova abordagem o antigo argumento teleológico ou do *designer* ganha fôlego sob o que se tem identificado como Teoria do Design Inteligente (TDI). Portanto, advogam seus principais proponentes que a abordagem seria científica, algo observado recentemente em congresso dedicado ao tema em uma importante universidade brasileira quando se registrou que: “[...] a TDI procura se basear exclusivamente nos argumentos sobre a origem da vida e não apenas em pressuposições”. (MACKENZIE, 2019, s/p). O leitor poderá aprofundar o assunto consultando a bibliografia inserida no final desse texto. Passemos agora ao próximo argumento.

O argumento estético

A constatação de que há beleza no universo e a capacidade humana para contemplá-la leva ao seguinte silogismo: o universo apresenta beleza, o ser humano é capaz de captá-la e apreciá-la, logo, isso conduziria a uma inteligência por trás dessa relação e da realidade do belo. Na avaliação de Campos (2002, p. 43), esse argumento só funcionaria para os que creem, ou seja, sob a órbita da fé cristã. Ao invés de assumir esse argumento como prova, o autor sugere que seja admitido assim como os outros argumentos racionais como “testemunhos da existência de Deus”.

Ao abordar a teoria do conhecimento sob a relação sujeito e objeto, Paul Tillich (2005) chama a atenção para algo interessante no campo da estética. Segundo o autor:

A intenção de encontrar a verdade é apenas um elemento da função estética. A intenção principal é expressar qualidades do ser que podem ser captadas somente pela criatividade artística. O resultado desta criatividade foi chamado de o “belo” e foi combinado, às vezes, com a “verdade”, às vezes ainda com o “bom”, às vezes com ambos, numa tríade de valores supremos. (TILLICH, 2005, p. 524).

Para o autor, essa concepção tornou-se obsoleta com as mudanças paradigmáticas ao longo do tempo. Essa abordagem tinha relação com o antigo pensamento grego que imiscuía o belo e o bom. Segundo Tillich (2005), essa relação teria de perdido na avaliação estética recente restando, contudo, a possibilidade de um “poder expressivo ou expressividade”, sugerindo a finalidade da função estética: “isto é, a de se expressar”. (Ibidem, 524).

A interrogação aqui é: essa relação poderia ser transferida para o campo da natureza? Ou seja, retoma-se aqui um tema agostiniano à luz do pensamento grego que também o alimentava, ou seja: de que toda beleza é beleza de Deus. Teríamos então uma teologia estética, ou estética da teologia? Talvez. Registra McGrath (2005) avaliando as obras de Jonathan Edwards (1703–1758) e do pensador suíço Hans Urs von Balthasar (1905–1988), autores cujas obras estariam eivadas de “êxtase estético” ou com ênfase na “importância teológica da beleza”. Pontua ainda:

Diversos teólogos formularam teologias naturais que se baseiam na sensação de beleza que é despertada pela contemplação do mundo que nos cerca. É provável que a exploração mais eloquente desse tema seja aquela feita pelo célebre teólogo estado-unidense Jonathan Edwards. (MCGRATH, 2005, p. 259).

Em outro lugar a partir das contribuições de Edwards à teologia natural, o mesmo autor recupera o tema da criação como “expressão artística” de Deus, destacando que haveria: “uma ligação natural entre o conceito de criação como “expressão artística” e o conceito extremamente importante de “beleza”.” (MACGRATH, 2005, p. 355).

O argumento mais interessante aqui diz respeito à noção de que a criação é expressão de Deus, ou seja, é arte divina, e sendo assim, recuperando o que diz Tillich (2005) se encontraria nela, certa finalidade da função estética: expressão divina que aponta para um Deus pessoal, uma sabedoria infinitamente superior. A grande tela da criação emerge como expressividade divina, ou como dizia a Confissão Helvética: Deus possuiria dois livros, as Escrituras e a natureza (ERICKSON, 1997, p. 165).

Um dos mais citados pensadores franceses do século XX, Michel Foucault (1926–1984) explora essa relação em termos semióticos, imaginários e epistemológico em seu livro “As Palavras e as Coisas”. Segundo esse autor até o limiar do período moderno, ou seja, penetrando os tempos da Reforma, o mundo era assumido como “similitude”, havia certa mágica no mundo, sinais de Deus espalhados por todo lugar e esperando para serem decifrados.

Nesse jogo entre “palavras e coisas” no mundo, tudo era mágico evocando sempre algo superior, divino. Tudo funcionava como linguagem da similitude. O mundo, a natureza apresentavam-se como linguagem, signo, espelho, exigindo um tipo curioso

de exegese, uma forma mesma de saber, uma epistemologia que embora já marcada pelo humanismo, era encantada. Diria o autor:

Chamemos hermenêutica ao conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem fazer falar os signos e descobrir seu sentido; chamemos semiologia ao conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem distinguir onde estão os signos, definir o que os institui como signos, conhecer seus liames e as leis de seu encadeamento: o século XVI superpôs semiologia e hermenêutica na forma da similitude. Buscar o sentido é trazer à luz o que se assemelha. Buscar a lei dos signos é descobrir as coisas que são semelhantes. A gramática dos seres é sua exegese. E a linguagem que eles falam não narra outra coisa senão a sintaxe que os liga. A natureza das coisas, sua coexistência, o encadeamento que [pág. 40] as vincula e pelo que se comunicam não é diferente de sua semelhança. E esta só aparece na rede de signos que, de um extremo ao outro, percorre o mundo. A “natureza” está inserida na fina espessura que mantém, uma acima da outra, semiologia e hermenêutica; ela só é misteriosa e velada, só se oferece ao conhecimento por ela às vezes confundido, na medida em que essa superposição não se faz sem um ligeiro desnível das semelhanças. De imediato, o crivo não é claro; a transparência se acha turva desde o primeiro lance. Aparece um espaço sombrio que será necessário progressivamente aclarar. E aí que está a “natureza” e é isso que é mister aplicar-se a conhecer. Tudo seria imediato e evidente se a hermenêutica da semelhança e a semiologia das assinalações coincidissem sem a menor oscilação. (FOUCAULT, 2016, p. 40-41).

Conforme Foucault (2016, p.82) antes da “idade clássica”, os signos estavam depositados no mundo como uma “linguagem prévia” de Deus, esperando para serem descobertos pelos homens. Mesmo assim, antes mesmo de serem descobertos, continuavam lá, dormentes, em sua qualidade irreduzível de signo, não dependendo do sujeito significante inaugurado no século seguinte. Esse tipo de saber só iria ser alterado a partir do século XVII (a idade clássica).

Sob influência cartesiana, newtoniana, a natureza passa a ser calculada, quantificada, matematizada, inaugurando um novo tipo de saber que rompe com a ilimitada relação entre “palavras e coisas” estabelecido entre parentescos, semelhanças e afinidades (FOUCAULT, 2016, p. 75): o racionalismo empobrece o mundo. Mesmo assim, entre os deístas as “leis da natureza” ainda representavam certos vestígios de um Deus, desde agora, ausente ou em vias de abandonar sua criação.

A própria linguagem da natureza se tornou desde então menos clara, exigindo maior esforço dos homens para desvelar um Deus ainda mais *absconditus*: a ciência e o método se tornaram então a única via possível de acesso à uma divindade opaca e cada vez mais oculta até desaparecer por completo sob um mundo agora racionalizado. Para

muitos racionalistas de hoje, Deus é somente um conceito, é palavra fria, sem pessoalidade, é projeção humana, ilusão, válvula de escape, fraqueza, um anestésico para as dores e dramas que marcam nossa finitude e desgraças da humanidade.

Bom, em resposta a isso, passemos então a considerar a revelação, os nomes de Deus como comunicação, expressão de sua natureza e caráter. Uma Deus que deseja ser conhecido por palavras, para além dos conceitos, um Deus imanente, encarnado e, portanto, entre nós, por nós e para nós. Um nome implica também em pessoalidade? Veremos.

Os nomes de Deus.

Como é possível observar, em nossa temporalidade, o nome dado a alguém segue uma orientação mais estética e possui a intensão de distinguir uma pessoa, garantir certa individualidade. Alguns pais quando procuram nomear os filhos, também vasculham o significado dos nomes, contudo, o que parece mover suas escolhas é a sonoridade do nome e as tendências da época.

Nos tempos antigos sob os contextos do homem e da mulher da bíblia, nomear alguém tinha algo mais. Procurava-se entender suas características mais distintivas, sua personalidade ou fatos marcantes relacionados ao nascimento. Tinha ainda relação com a experiência e os desejos dos pais, suas expectativas com a prole. Outra leitura possível diz respeito as relações de poder. Nomear alguém implicava em controle, ou conhecimento profundo sobre a pessoa, ou seja, “uma forma de afirmar autoridade sobre quem recebe o nome” (WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2018, p. 59).

O primeiro caso pode ser exemplificado quando da nomeação de Eva por Adão, uma vez que a mulher seria a “mãe de todos os viventes” (Gn 3:20). Nessa mesma direção, outro exemplo encontra sua expressão quando da escolha do nome de Moisés, por uma princesa egípcia, cujo significado diz respeito à sobrevivência da criança, ao ser “tirado das águas” (Ex 2:10).

O segundo exemplo diz respeito a nomeação dos seres vivos por Adão (Gn 2:19). Esse ato de nomear era um indicativo da atividade do homem sobre a criação de Deus, ou seja, de supervisão, agente e representante de Deus no mundo. O próprio nome dado a Jesus se relacionava à sua missão, o alvo de sua vida e a sua natureza. Assim registra o

evangelho sobre a orientação angelical: “E dará à luz um filho e chamarás o seu nome Jesus; porque ele salvará o seu povo dos seus pecados” (Mt 1:21).

Como se percebe, a sugestão do nome Jesus pela entidade pneumática teve correspondência com a revelação de Deus, logo, como pontua Campos (2012, p. 84): “A grande diferença entre os nomes dados aos homens e os dados a Deus é que estes últimos foram dados pelo próprio Deus. Deus revelou os seus próprios nomes ao seu povo”. A ação de Deus em delegar ao primeiro homem a autoridade de nomear a criação (Gn 2:19), e as mudanças de nomes operadas por Deus em relação as personalidades do antigo testamento são um indicativo do tipo de relacionamento que Deus deseja estabelecer com seus filhos, demarcando ao mesmo tempo, autoridade e intimidade.

Por vezes, os nomes de alguns personagens do Antigo Testamento foram mudados e imiscuídos ao nome divino, indicando as intervenções de Deus em suas vidas, a escolha mesma de tais indivíduos como seus servos. A marca ou sinal dessa submissão a Deus era a mudança operada no nome. Tem-se os casos emblemáticos de Abraão, Sara (Gn 17:15) e do patriarca Jacó. Sobre esse último, registra-se o curioso episódio de sua luta travada contra aquele que foi identificado como sendo Deus, uma epifania divina. Vencido, recebeu duas marcas como símbolo de escolha e submissão: uma física e outra simbólica com a alteração do nome Jacó para Israel (Gn 32:25-28).

Portanto, os nomes de Deus teriam relação com suas ações, manifestando sua vontade e assim deixando evidente sua personalidade e o desejo de se revelar, de se dar a conhecer. Vejamos alguns exemplos.

Elohim (o Deus poderoso). Deriva-se de “*El*”, que traduzido significa: “aquele que é forte”. Essa era também a forma comum para se referir aos deuses falsos do paganismo. Entretanto, a forma plural majestática “*Elohim*” era um demarcador identitário, afastando-o dos deuses imaginários dos povos antigos e enfatizando sua majestade, soberania e superioridade. Está relacionado à atividade criadora sugerindo também a ideia de pluralidade, ou seja, alguns percebem nele, indícios da Trindade.

Conforme Campos (2012, p. 85): “É o nome mais usado e aparece mais de 2.200 vezes no Antigo Testamento”. Para fazer distinção entre o Deus de Israel e das nações pagãs outros nomes são combinados a partir da expressão genérica “*El*”. Vejamos:

El-Shaddai (o Deus todo poderoso). Designa a autorrevelação de Deus no período patriarcal, foi o nome apresentado à Abraão aparecendo pela primeira vez justamente na ocasião do pacto de Deus com o velho patriarca (Gn 17:1-2). Sendo assim, esse nome tem “importância pactual” (*Ibidem*, 86), recuperado sempre que se quer garantias de que suas promessas irão se cumprir entre o povo da aliança.

El Elyon (o Deus altíssimo). Denota a superioridade de Deus sobre todas as coisas indicando seu domínio e controle sobre a criação. Aparece pela primeira vez na ocasião em que Abraão liberta Ló de seus inimigos e recupera os despojos (Gn 14). Na sequência, encontra-se com Melquisedeque rei de Salém a quem entrega o dízimo. Esse era sacerdote de “*El Elyon*” e a entrega dos dízimos era o reconhecimento de que Deus era o possuidor de todas as coisas.

El Olam (o Deus eterno). As duas únicas referências bíblicas a esse nome indicam a constância ou a permanência de Deus (Gn 21:33 e Is 40:28). “Ele sempre foi o que sempre será” (CAMPOS, 2012, p. 87). O profeta profere com segurança sua profecia, tendo em vista a fonte inabalável de seu ministério: Deus. A consolação dessa profecia se fundamenta na garantia dada por um Deus que não muda. Se proferiu algo em relação a seu povo ou qualquer indivíduo, sua palavra há de se cumprir.

Mas Deus também é conhecido por outros nomes. *Adonai* é um deles. Embora a palavra hebraica “*Adon*” possa se referir aos seres humanos em posição e autoridade, em referência a Deus indica domínio e superioridade, sobretudo, em comparação às divindades imaginárias do antigo paganismo. *Adonai* é Senhor de todos, único governador dos povos e nações e assim registra o grande legislador: “Pois o Senhor, vosso Deus, é o Deus dos deuses e o Senhor dos senhores, o Deus grande, poderoso e temível [...]” (ARA - Dt 10:17). Parte dos eventos narrados no Antigo Testamento como o êxodo, a entrada em Canaã, as diásporas de Israel e Judá apontam para o governo soberano de *Adonai*. O profetismo dá testemunho disso.

Iavé, também grafado como *Iahweh* é outro nome pelo qual Deus se deu a conhecer. Trata-se do nome particular de Deus e frequentemente usado nas Escrituras do Antigo Testamento (CAMPOS, 2012, p. 89). Conforme Walton; Matthews e Chavalas (2018, p. 99), é: “O nome pessoal do Deus de Israel”, desenvolvido a partir do verbo hebraico “ser”.

Na revelação dada à Moisés a partir do fenômeno da sarça ardente, a voz divina pronunciou algo acerca de si mesmo, ou seja, aquele que se revelava afirmou: “Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque, e o Deus de Jacó” (ARA-Êx 3:6). Para Walton; Matthews e Chavalas (2018, p. 99) o texto dessa autodeclaração divina sugere a compreensão que os Israelitas tinham de seu Deus a partir do “conceito de divindade protetora”. Contudo, algo notável aqui é a pergunta por Deus, tendo como resposta uma nova revelação dada exclusivamente à Moisés. O texto da Bíblia de Jerusalém traz a seguinte resposta: “Disse Deus a Moisés: Eu sou aquele que é”. Disse mais: “assim dirás aos Israelitas: ‘EU SOU me enviou até vós’” (BJ-Êx 3:14).

Segundo a leitura crítica das notas da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 106), essa narrativa seria um dos pontos altos do antigo testamento apresentando na perícopes dois problemas: um de ordem filológica relacionado à etimologia do nome, o outro exegético e teológico. O primeiro teria relação com a dificuldade de estabelecer uma tradução adequada a partir do verbo que dá origem ao nome pessoal de Deus, sobretudo, em se tratando da crítica bíblica à luz das tradições ditas, javista e eloísta.

Mesmo assim, em se tratando da explicação encontrada no verso 14, as traduções literais poderiam ser apresentadas assim: “Eu sou o que sou”, ou, “Eu serei quem eu serei”, e ainda, “Eu sou aquele que sou” que segundo as regras da sintaxe hebraica corresponderia a tradução da Bíblia de Jerusalém: “Eu sou aquele que é”, ou “Eu sou o existente”. Essa teria sido a compreensão dos tradutores da Septuaginta ao verter essa passagem para o grego.

O problema teológico aqui apresentado diz respeito, ao mesmo tempo, à transcendência e imanência de Deus, ou seja, mesmo que seu nome seja revelado, ele permanece um mistério, contudo, essa ação divina manifesta também seu envolvimento na história de um povo e conseqüentemente de toda humanidade. Assim: “Esta passagem contém em potência os desenvolvimentos que a sequência da revelação lhe dará (cf. Ap 1,8: Ele era, Ele é e Ele vem, o Senhor de tudo)”. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 106).

Além disso, o tetragrama dos antigos hebreus “YHWH” seria procedente da mesma raiz do verbo “ser”, no hebraico “*hayah*”. A forma híbrida *Yahweh* seria uma manipulação dessa raiz indicando propositadamente certa ambigüidade, uma vez que “o nome *Yahweh* por si mesmo, inspira admiração e espanto” (CHAMPLIN, 2018, p. 375).

Outra conotação possível diz respeito ao propósito dessa revelação especial dada à Moisés: a redenção do povo de Israel e a promessa de sua presença constante entre seu povo. Isso justifica a declaração: “Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque, e o Deus de Jacó” (ARA-Êx 3:6), uma forma de trazer à memória os antigos pactos e o cumprimento unilateral de suas promessas baseadas em seu caráter imutável. *Yahweh* portanto, é o Deus que se revela em contexto redentivo, é o “Deus da libertação” (CAMPOS, 2012, p. 90).

Outros nomes compostos e derivados de *Yahweh* se avolumam nas Escrituras veterotestamentárias apontando sempre os qualificativos divinos e suas variadas ações em benefício de seu povo. Registra-se aqui apenas alguns exemplos como se segue:

Yahweh Jireh: “O Senhor proverá” (Gn 22:14). Esse nome indica as ações providenciais de Deus em favor dos seus; *Yahweh Mecedishkem*: “O Senhor, que vos santifica” (Ex 31:13). Ao separar seu povo para si mesmo, Deus também os limpa nos aspectos moral e espiritual; *Yahweh Nissi*: “O Senhor é minha bandeira”. Diz respeito ao fundamento da vitória, por ele e firmados nele, batalha-se ao “lado da justiça e da decência” (CAMPOS, 2012, p. 91); *Yahweh Rohi*: “O Senhor é meu pastor”. Manifesta os cuidados e a preocupação amorosa de Deus para com seu povo.

Interessante que a metáfora do pastor é utilizada em referência a Deus Pai e ao próprio Jesus. Este, é o “bom” e o “supremo pastor” (Jo 10:11-14; 1Pe 5:4). Como se observa, a importância dessas metáforas masculinas sobre Deus são uma boa razão para negar a proposta desconstrucionista da teologia feminista de matiz liberal ou sob as hermenêuticas pós-modernas, pois como pontuou Brakemeier (2010, p. 3,7): “o que serve de metáfora para Deus é o que em toda perfeição sobrou de bom e exemplar. Por isso, paternidade humana pode, com as devidas cautelas, ilustrar o agir de Deus”.

No Novo Testamento, Deus também é nominado. Contudo, como afirma Campos (2012, p. 92) diferentemente da riqueza apresentada no Antigo Testamento, os nomes de Deus no Novo Testamento se prestam a generalizações, se limitam a identificar títulos e funções divinas. O termo mais genérico é *Theós* traduzido como “deus”, nem sempre aludindo ao Deus da Bíblia, vindo também a se referir a pessoas com algum tipo de autoridade (Jo 10:34). O que identificará a divindade é o contexto e o qualificativo que por vezes o aproxima dos nomes apresentados no Antigo Testamento, tais como: *El*, *Adon* e *Yahweh*.

Outros nomes ou títulos são *Kyrios*: “Senhor” e *Pater*: “Pai”. O primeiro, aparece com frequência considerável no Novo Testamento e qualifica *Theós*. A qualificação que esse título confere se aproxima dos significados vinculados aos nomes de Deus no Antigo Testamento, sobretudo, com *Adon* e *Yahweh*, portanto, com ênfase redentiva. Convém ressaltar que “*Kyrios* não é prerrogativa exclusiva de Deus, o Pai. O filho de Deus também é chamado Senhor” (CAMPOS, 2012, p. 94). Interessante que o mesmo texto utilizado pelos defensores da doutrina da *kenosis* (Fl 2: 6-11) também ressalta o título *Kyrios* conferido pelo Pai a Jesus.

O “nome que é sobre todo o nome” (Fp 2:9) o qualifica como o redentor dignificado e exaltado, devendo, portanto, receber adoração de todos os seres vivos, incluindo os seres pneumáticos (1Pd 3:22). Como diz a letra da música clássica de Georg Friedrich Händel (1685–1789) “*The Messiah Hallelujah*” dentro em breve: *The kingdom of this world is become The kingdom of our Lord, and of His Christ*, letra claramente inspirada no registro bíblico: “Os reinos do mundo vieram a ser de nosso Senhor e do seu Cristo, e ele reinará para todo o sempre” (Ap 11:15).

Esta, certamente foi a inspiração para o tipo iconográfico dos bizantinos o “Cristo Pantocrator”. Mesmo no auge do império romano do Oriente, onde o próprio imperador possuía prerrogativas de mando sobre a igreja ortodoxa, as influências da teologia grega começaram a orientar a produção iconográfica onde a doutrina das duas naturezas de Cristo e a ênfase em sua divindade possibilitaram a representação do filho de Deus como o “Cristo todo poderoso”, em cuja sombra, até o maior homem daquele tempo, Justiniano I (482–565), se refugiava.

Conforme as Escrituras, o Senhor Jesus, o “Cristo Pantocrator” já reina, exercendo seu domínio sobre todo o cosmo, poderes e autoridades, como o confirma Pedro: “O qual está à destra de Deus, tendo subido ao céu, havendo-se-lhe sujeitado os anjos, e as autoridades, e as potências”. Paulo enfaticamente disse: “Tudo foi criado por ele e para ele” (Cl 1:16). Abraham Kuyper (1837–1920) não estava exagerando quando afirmou:

Nem um único espaço de nosso mundo mental pode ser hermeticamente selado em relação ao restante, e não há um único centímetro quadrado em todos os domínios da existência humana sobre o qual Cristo, que é soberano sobre tudo, não clame: é meu! (KUYPER, *apud* CARVALHO, 2009, p. 57).

Dito isso, é possível afirmar, considerando a tripessoalidade de Deus, que o Espírito Santo também é chamado de *Kyrios*. Ele mesmo é Senhor, pois é pessoa divina sendo exatamente sua divindade o qualificativo justificador desse título (CAMPOS, 2012, p. 95). Sobre isso afirma as Escrituras:

Ora, o Senhor é o Espírito; e, onde está o Espírito do Senhor, aí há liberdade. E todos nós, com o rosto desvendado, contemplando, como por espelho, a glória do Senhor, somos transformados, de glória em glória, na sua própria imagem, como pelo Senhor, o Espírito. (ARA – 2 Co 3:17,18).

O texto acima está afirmando que Espírito é Senhor absoluto, o grande administrador da redenção. Aquele que está conformando a imagem do cristão à própria imagem de Cristo. Na economia divina ou da Trindade, percebe-se cooperação do Senhor o Espírito Santo, na obra da redenção.

O Novo Testamento também emprega o termo “Pai” para se referir a Deus. Aliás, esse nome está além de um simples título. Diferentemente das generalizações encontradas sob os títulos divinos nessa parte das Escrituras, a paternidade de Deus ganha sentido muito mais intenso do que seu emprego no Antigo Testamento. Como pontuou Campos (2012, p. 98) a paternidade divina é um tema apenas latente no Antigo Testamento. Mas é um ensino “patente no Novo testamento”.

Em acepção trinitária, Deus é Pai do Senhor Jesus. Nesse sentido, é uma paternidade única compreendida exclusivamente nas “relações intratrinitárias”. É bom lembrar que a evocação da paternidade única de Deus em relação a Jesus foi motivo de ódio por parte dos judeus, uma vez que eles mesmos entenderam claramente o que Jesus reclamava: a mesma essência divina, autoridade e honra. (Jo 5:17-18, 23).

Entretanto, os seres humanos também desfrutam da paternidade de Deus, claro, em sentido distinto de Jesus, em razão de sua filiação divina nas relações intratrinitárias. É Pai dos filhos de Adão pois foram adotados na família de Deus pela obra da salvação. Na carta aos Gálatas Paulo traduz a paternidade de Deus Pai como resultado da obra redentora de seu filho Jesus em favor dos outrora “escravos”.

Os redimidos foram alçados à digna posição de filhos adotivos de Deus garantindo-lhes um tipo de relacionamento intimista pelo Espírito no qual se pode dizer “*Abba Pater*”. De escravos, para filhos herdeiros, eis a posição dos crentes em Deus! (Gl 4:1-7). Mais uma vez, reitera-se um bom motivo para manter as metáforas masculinas sobre Deus como apresentadas nas Escrituras.

SÍNTESE DA AULA

Finalizando a primeira aula, far-se-á agora uma recuperação dos principais conteúdos apresentados. Até aqui a abordagem se deu em torno da “Teologia Própria” ou “Teontologia” considerada em termos prolegômenos. O ponto de partida foi o Ser de Deus com ênfase no tema de sua existência, da possibilidade de conhecê-lo. Sendo assim, para efeito de síntese, a exploração tangenciou os seguintes pontos:

- A existência de Deus foi considerada a partir de sua autorrevelação nas Escrituras e na criação. Isso conduziu aos conceitos de revelação especial e geral e consequentemente à Teologia Natural.
- Os argumentos racionais surgiram como resultado do encontro da fé cristã com o pensamento filosófico desde a antiguidade. Contudo, maior ênfase se deu a partir da teologia medieval tomista inaugurando a “Teologia Natural”.
- Embora negada pelos liberais, neo-ortodoxos como Barth e mesmo diminuída por ortodoxos como Campos, na contemporaneidade se observa renovado interesse nessa abordagem como no caso do argumento *kalam*.
- Os nomes de Deus foram um recurso importante no processo de autorrevelação divina manifestando seu caráter, vontade e ações direcionadas a seu povo.

AULA 2 – A TRIUNIDADE DE DEUS.

META

Nesta aula, espera-se que o discente reconheça a importância da doutrina cristã da Trindade, mesmo admitindo ser o grande mistério da fé. Além disso, espera-se que o leitor compreenda que a despeito de sua complexidade, os inúmeros *insights* bíblicos são um estímulo para o estudo dedicado do tema.

OBJETIVOS.

- Explorar introdutoriamente a doutrina cristã da Trindade, contemplando, entre outros, o problema da personalidade divina, suas bases bíblica e histórica, seu fundamento teológico, importância e aplicação.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.

A doutrina da Trindade é a verdade central da fé Cristã. É o elemento distintivo entre o cristianismo bíblico e qualquer outro sistema religioso positivado, ou seja, apresentado sob a forma de dogma ou codificação doutrinária. A base ortodoxa do cristianismo em suas variadas expressões ou confessionalidades possuem em comum a afirmação de que há um só Deus subsistindo em três Pessoas, ou seja, afirma-se uma tripessoalidade em Deus, ao mesmo tempo em que se recusa um triteísmo.

Essa complexidade é assumida pelos críticos como algo irracional. Contudo, o exercício de compreensão do dogma trinitário a partir dos *insights* bíblicos demonstra o contrário, pois se trata de revelação, ou seja, dada à compreensão, não o contrário. Se assim fosse, não haveria intencionalidade alguma de revelação. O problema não é a racionalidade, mas o racionalismo absolutista que deseja compreender a totalidade em todas as dimensões do possível.

No caso da autorevelação de Deus, a distância do Ser divino e suas criaturas racionais é tão absurda que compreendê-lo em absoluto é uma impossibilidade. Isso se deve ao chamado abismo ontológico e aos efeitos da queda. Mesmo assim, revelação implica em comunicação. “Tirar o véu” é o sentido literal dessa palavra, o que implica em compreensão mais adequada sobre aquilo que estava oculto numa forma opaca de visão ou entendimento. Quem tira o véu é o próprio Deus que não deseja permanecer

incógnito, *absconditus*. Nesse sentido, há de se interrogar se a capacidade humana de produzir linguagem não é um ponto de contato, uma chave que permite pela via divina a própria transcendência humana?

Há de se refletir também sobre o ato divino em se revelar quando da exigência de uma atividade semiótica, linguística, códigos de linguagem envolvidos nesse processo, assim como um atravessamento de todo o ser daquele que está foi e está sendo envolvido na ação revelacional atingindo assim até mesmo os afetos ou sentimentos como bem disse Agostinho (2004, p. 263): “Feriste-me o coração com a vossa palavra e amei-Vos”.

A revelação não exige suspensão da razão, tão pouco das emoções. Esse binarismo é quebrado pelo Deus que se revela e a razão se torna apenas um recurso auxiliar. Afinal, o Deus que se manifesta em plenitude Trinitária reclama a plenitude humana nessa recondução relacional assentada na revelação. Com isso, não se quer afirmar aqui o conceito de revelação ou de Palavra de Deus como defendido na neo-ortodoxia barthiana, ou seja, que a revelação especial de Deus nas Escrituras se encontra exclusivamente no salto possibilitado pela crise existencial. A revelação está objetivamente depositada nos oráculos bíblicos. Por isso o recurso continuo e suficiente às Escrituras.

Sendo assim, muito embora a doutrina da Trindade se depreenda das Escrituras, verifica-se que sua formulação adquiriu uma linguagem específica ao longo dos primeiros quatro séculos da história da Igreja. Isso significa que houve necessidade de uma elaboração linguística, discursiva e conceitual uma vez que se pretendia dar maior clareza doutrinária em um mundo atravessado pela especulação filosófica grega e uma paisagem religiosa plural e complexa.

Além disso, de forma mais específica, conforme nos lembra McRoberts (1996, p. 158): “a igreja formulou a doutrina da Trindade em razão do grande debate a respeito do relacionamento entre Jesus de Nazaré e o Pai”. Veremos tudo isso na sequência.

A doutrina da Trindade sua complexidade e consequências

O teólogo batista norte-americano Millard Erickson (1932 –) chamou a atenção para algo controverso na Teologia quando se quer estudar a natureza de Deus. Nessa relação o autor entendeu que há certa tendência em submeter Deus a uma autópsia, classificar seus atributos metodicamente à guisa dos “livros de anatomia”. (ERICKSON,

1997, p. 100). O que o autor quer dizer é que o objetivo do estudo sobre Deus não deve se perder em pura especulação, mas conduzir a maior comunhão e intimidade com ele. João Calvino disse algo semelhante, pois: “O Ser essencial de Deus devemos adorar, não pesquisar com curiosidade” (CALVINO, 2002, p. 65).

Não é sem razão que o autor admite a complexidade da doutrina da Trindade, não sem antes pontuar que essa doutrina caracteriza e distingue o cristianismo de todas as outras religiões, ou seja: “O cristianismo é a única grande religião que faz essa afirmação acerca de Deus”. (ERICKSON, 2015, p. 315). Em outro lugar diz algo curioso:

[...] essa doutrina não é declarada de forma aberta ou explícita nas Escrituras. No entanto, mentes devotas têm sido levadas a ela quando procuram fazer justiça ao testemunho das Escrituras (ERICKSON, 1997, p. 127).

Pode soar estranho o que o autor destacou acima. Contudo, em outro lugar anuncia que foi a doutrina mais antiga a ser plenamente elaborada e isso em um contexto de resposta à “uma série de visões que pareciam questionar o ensinamento bíblico” (ERICKSON, 2015, p. 317). Além disso, defende que essa doutrina possui implicações práticas, como na adoração e oração.

Alerta ainda, que determinadas ênfases tendem a ser lidas sob o prisma do unitarismo, sugerindo a partir de uma leitura por apropriação que a tradição reformada costuma enfatizar o Pai, os pietistas o filho e os pentecostais o Espírito. Essa leitura pode estar equivocada, tendo em vista, por exemplo, as afirmações do pentecostalismo de quatro pontos marcado não só por uma pneumatologia eloquente, mas também por certo escatologismo e uma soteriologia superlativa.

Para esse pentecostalismo é Jesus quem “salva, cura, batiza com o Espírito Santo e brevemente voltará” (DAYTON, 2018). Ou seja, a tradição *filioque* sobre a procedência do Espírito Santo firmada no ocidente no Sínodo de Toledo em 589 da era cristã após uma “longa discussão” (BERKHOF, 2012, p. 91) se evidencia aqui numa dimensão ainda mais expressiva. Nesse ponto, recuperando a afirmação de Erickson (2015, p. 317) sobre as implicações práticas da doutrina da Trindade percebidas na adoração e na oração, um hino de autoria de um dos primeiros pastores nacionais das Assembleias de Deus, Adriano Nobre (VINGREN, 2018, p. 96) demonstra claramente a ênfase trinitária pentecostal:

Glória a Deus, o Pai Eterno,
Cujo trono é os céus;
O universo lhe pertence.

Glória, sim, ao nosso Deus.
 Eu te louvo! Eu te louvo!
 Oh! Jesus meu salvador!
 Dai-lhe glórias, ó remidos!
 Pois seu sangue limpa o pecador.
 Glória ao Filho mui amado,
 Que merece o louvor,
 Demos glória ao Seu nome,
 Ao Cordeiro, ao Redentor.
 Demos nós, ao Santo Espírito,
 Mil louvores por seu dom;
 Por Sua graça tão imensa,
 Glória a Ele, Ele é bom!
 Glória, glória ao Pai bendito,
 Glória, glória a Jesus
 Glória dai ao Santo Espírito,
 Ao Deus trino, nossa luz. (NOBRE, 2008, 12-13).

Dito isso, a despeito das declarações de Erickson (2015) sobre a ausência de declarações bíblicas diretas sobre a Trindade, seu ponto de partida são os *insights* bíblicos sobre o tema, ou as evidências, avançando na sequência para as afirmações históricas. Contudo, Campos (2012, p. 105) faz uma ressalva importante antes de adentrar propriamente a doutrina da Trindade. Segundo ele, é preciso abordar primeiro o intrincado problema da personalidade de Deus para depois avançar para um problema ainda maior: a tripessoalidade de Deus.

A problemática da pessoalidade divina

Desde o mundo antigo até à contemporaneidade a problemática da pessoalidade de Deus segue em linha de continuidade sendo uma questão de máxima importância. O chamado “eclipse de Deus” geralmente é considerado um fenômeno de nosso tempo, contudo, desde os tempos mais remotos e em diversos contextos o que se pode conhecer como Deus foi apresentado como algo impessoal, uma força, energia, um poder, confundido com a natureza ou com todas as coisas.

Essa concepção antiga ora denominada de panteísmo adquire uma nova roupagem sob o signo da Nova Era e de algumas teologias críticas. Isso pode ser observado sob o “movimento feminista de ‘re-imaginação’ da fé” que promete desconstruir a linguagem bíblica sobre Deus substituindo-a por uma feminina à luz das antigas religiões da fertilidade (JONES, 2002, p. 175-176).

O desconstrucionismo operado para “resgatar as dimensões femininas de Deus” acaba por construir uma outra concepção de divindade. Conforme Jones (2002, p. 177) essa intencionalidade se percebe nas declarações da teóloga católica Rosemary Ruether

(1936–) cuja proposta de desconstrução evoca: “nosso poder para nomear a nós mesmos [...] e a Deus”. Jones (2002) identifica nesse movimento certo retorno do paganismo imiscuído com um toque de fé cristã.

Mas a confusão não acaba aqui. O autor registra uma análise da cultura e da religião feita pelo pensador anglicano Os Guinness (1941–) tendo como objeto a “revolução cultural” iniciada na década de 1960. Guinness (1944, p. 228-229) teria predito que as religiões orientais dariam um “abraço fraternal” nas sociedades ocidentais, algo que acabaria por “estrangular” o cristianismo. O “beijo da morte” seria a adoção da “tolerância oriental” como “um valor democrático inquestionável” (GUINNESS, 1994 *apud*, JONES, 2002, p. 188).

Outra abordagem que acabou negando a pessoalidade divina foi aquela do deísmo, uma vez que rejeitou a possibilidade de Deus se relacionar com sua criação, sobretudo, com os seres humanos (CAMPOS, 2012, p. 106). O Deus do deísmo é ausente, desinteressado, absorto em total transcendência, incomunicável e, portanto, inacessível.

Entretanto, no que se refere a fé cristã, as Escrituras apresentam um Deus que se comunica, se relaciona, manifesta sua vontade, ama, se entristece com o mal, se compadece e age sobre sua criação com cuidados providenciais (Gn 7:1). Além disso, o Deus que se revela possui consciência de sua divindade, de sua identidade exclusiva e assim afirma por meio do ministério profético: “Eu sou o Senhor, e não há outro; além de mim não há Deus” (ARA – Is 45:5). Na base da doutrina cristã da Trindade opera a atividade relacional entre, Pai, Filho e Espírito Santo.

Contata-se, porém, diferentes modos pelos quais alguns teólogos mais célebres abordam a questão. Paul Tillich (2005) anuncia que Deus não é uma pessoa numa acepção conceitual comum, implicando, portanto, uma existência contingencial, finita. Nesse sentido Deus não existe! Antes do leitor se deixar conduzir por certo estranhamento ou desconforto, Erickson (2015) se mostrou bastante justo ao analisar a assertiva de Tillich e conclui:

Embora isso pareça uma afirmação depreciativa de Deus, não é. Ao contrário, ela pretendia ser um elogio. [...] Tillich queria dizer que Deus não existe meramente – Deus é! Seres finitos existem; Deus é, e ele é a base da existência de tudo. (ERICKSON, 2015, p. 301).

Mesmo assim a abordagem de Tillich (2015) ao associar o ser de Deus como o princípio do ser de tudo o que existe, ou seja, localizando Deus dentro dos objetos e não

fora, acaba esbarrando no panenteísmo. O relacionamento com Deus só se daria de forma mediada. Assim, ao experimentar um relacionamento profundo com outras pessoas e mesmo com seres não humanos, se estaria experimentando a própria “transcendência de Deus”. Ao transpor um tipo de relacionamento superficial com tais seres, isso se traduz em relacionamento com Deus. (*Ibidem*, 301).

A teologia da cultura de Tillich (2015) questiona a partir da filosofia exigindo uma resposta teológica, sendo a principal interrogação a pergunta do ser: “porque existe alguma coisa em vez de não existir nada?”. A resposta de Tillich é o fundamento do ser, o poder de ser está em tudo e isso faz exatamente com que seja. Tillich bebe no existencialismo e sai pela tangente evitando a resposta cristã: “Deus”. O princípio de Tillich é antropológico. Como ele mesmo declara: “A questão de Deus deve ser formulada porque a ameaça do não-ser, que o ser humano experimenta como angústia, leva-o à questão do ser que vence o não-ser e da coragem que supera a angústia” (TILLICH, 2015, p. 2016).

Brakemeier (2010) também tangencia a problemática, desta vez admitindo a personalidade ou pessoalidade de Deus, muito embora, chame a atenção para os limites do que se entende por pessoa. Deus não seria pessoa no sentido comum, transcendendo essa categoria. Contudo, a pessoalidade de Deus deve ser considerada a partir de sua ação comunicativa, intenção de se revelar, capacidade de relacionamento, implicando um “eu”, um “tu” ou um “nós”.

Além disso, a pessoalidade de Deus pode ser apresentada a partir da noção de sujeito: alguém que fala, age, sente, possui autoconsciência, liberdade e responsabilidade. Isso sugere pessoalidade e mais, numa aproximação com Tillich (2005), ele seria o fundamento de toda pessoalidade. Portanto, adverte o autor: “quem nega a pessoalidade de Deus, nega-lhe a possibilidade de comunicação” (BRAKEMEIER, 2010, p. 38).

Sobre isso dizia Tillich (2005, p. 251) com sua escrita ambígua: “Deus é o fundamento de tudo que é pessoal e traz em si mesmo o poder ontológico da personalidade. Ele não é uma pessoa, mas não é menos do que uma pessoa”. Abordando a questão de forma mais clara, pontua o teólogo pentecostal J. Rodman Williams (1918–2008):

Não há na Palavra de Deus nenhum indício de que ele seja pessoal em virtude de o homem tê-lo designado como tal. É sempre exatamente o oposto: o

homem é pessoal por decisão divina. Deus não é uma realidade personificada; antes, ele é quem personaliza. (WILLIAMS, 2011, p. 44).

Justamente nesse ponto Williams (2011) trata de alfinetar Paul Tillich (1886–1965) e sua designação entendida como mais adequada para se referir a Deus como “o fundamento do ser”. A designação “ser pessoal” não seria um termo meramente simbólico, mas antes, apontaria para a própria essência “completamente pessoal” de Deus. Aliás, em Deus a noção de pessoalidade adquire uma riqueza incalculável, uma vez que ele é tripessoal, ou seja: “é a plenitude da pessoalidade” (WILLIAMS, 2011, p. 44).

De forma inequívoca o autor conclui que o entendimento da pessoalidade de Deus é uma resposta para um mundo cada vez mais coisificado. Em nossos contextos as pessoas por vezes tornam-se “um nome sem rosto, um dente da engrenagem, um número num cartão” (*ibidem*, p. 45). Nota-se que as relações se deterioram ao ponto de substituir pessoas por objetos ou artefatos tecnológicos. De outro modo, trata-se pessoas como se fossem coisas, daí a constatação evidente de abusos, de exploração e manipulação humanas. Sendo assim, registra o autor:

há uma necessidade desesperada de recuperar a dimensão do pessoal. A resposta, em última instância, está em Deus voltar a ser compreendido como pessoa, pois é no relacionamento pessoal com ele que todos os relacionamentos são personalizados. (WILLIAMS, 2011, p. 45).

A pessoalidade de Deus e sua relação intratrinitária também é um modelo arquetípico para todo relacionamento, como diz Campos (2012, p. 109): “Antes mesmo que houvesse qualquer outra coisa além do ser divino, as pessoas da Trindade já se relacionavam, sentindo amor uma pela outra e alegrando-se mutuamente”. Por fim, sem pretender esgotar o assunto, à questão da pessoalidade de Deus se apresenta agora entretecida à unicidade de Deus e ao conceito de monoteísmo. Os significados desses termos encontram evidências na Bíblia e mais, as Escrituras os reclamam como verdade absoluta e ponto fundamental da fé. O desafio seguinte é pensar a pessoalidade de Deus em termos trinitários.

A tripessoalidade de Deus

Por tripessoalidade de Deus afirma-se ao mesmo tempo sua unicidade essencial e personalidade múltipla, neste caso tripla: Pai, Filho e Espírito Santo. Além disso, a fé

cristã não afirma a possibilidade de um triteísmo e endossa sem nenhuma reserva a declaração de fé do monoteísmo judaico como apresentada no *Shemá Israel*: “Ouve, Israel, o Senhor, nosso Deus, é o único Senhor” (ARA – Dt 6:4). Antes de dar sequência à exploração do significado da tripessoalidade de Deus, apresenta-se aqui uma concepção simplificada sobre o significado da palavra ou doutrina da Trindade:

Quer dizer que Deus é um a triunidade: Ele é uma pluralidade dentro da unidade. Deus tem um a pluralidade de pessoas e um a unidade de essência; Deus é três pessoas em uma natureza. Há apenas um “Quê” (essência) em Deus, mas há três “Quens” (pessoas) dentro desse um Quê. Deus tem três “eus” nesse um “ele” — há três Sujeitos em um Objeto (GEISLER, 2010, p. 790).

Nessa relação entre unidade e pluralidade Wolfhart Pannenberg (1928–2014) examinou a tripessoalidade de Deus considerando as investidas de pensadores como Ritschl (1822–1889), Schleiermacher (1768–1834) e Karl Barth (1886–1968). Após sua apreciação crítica concluiu:

As afirmações cristãs sobre o Deus uno, sobre sua essência e seus atributos, referem-se ao Deus triúno manifesto na relação de Jesus com o Pai. Por isso elas podem ser discutidas somente em conexão com a doutrina da Trindade. (PANNENBERG, 2009, p. 407).

O que o referido autor faz é trazer para o mesmo plano a problemática da pessoalidade e tripessoalidade de Deus, rompendo, portanto, com as aparentes contradições. A doutrina da Trindade ganha expressão no pensamento do autor. De fato, Pannenberg (2009) tem razão e como afirma Tillich (2005, p. 256): “Qualquer exposição da doutrina cristã da trindade deve começar com a afirmação cristológica de que Jesus é o Cristo”.

O que quer que Tillich (2005) queria dizer, algo evidente é que a própria doutrina da Trindade foi elaborada tendo como ponto de partida a problemática da divindade de Cristo afirmada a partir dos *insights* bíblicos e em resposta aos desafios contextuais postos pelos monarquianismos e as muitas formas de gnosticismo, entre elas, o marcionismo e o arianismo.

Em termos cronológicos primeiro isso se evidenciou nas batalhas de Tertuliano (160–220) contra o gnosticismo de Marcião de Sinope (c. 85 – 160) cujo dualismo o levou a afirmar a existência de várias divindades e seres intermediários. Para o heresiarca, a divindade conhecida no Antigo Testamento era um Deus perverso ao passo que o Deus

apresentado no Novo Testamento como o Pai de Jesus Cristo era um ser bondoso. Essa intrincada trama levou Tertuliano a afirmar a unidade das Escrituras e a produzir termos teológicos inovadores como: *Trinitas*, *Persona* e *Substantia*. (MCGRATH, 2005, p. 376).

Segundo McGrath (2005) por causa da influência de Tertuliano, *Trinitas*, ou Trindade, se tornou um termo majoritário e normativo na igreja ocidental. O termo “*Persona*” foi utilizado para traduzir o vocábulo grego *hypostasis*, (substância) que naquela conjuntura estava sendo popularizado nas igrejas de fala grega. “*Persona*” possui uma tradução literal interessante: “uma máscara”. Conforme o teólogo anglicano, a ideia por trás da expressão: “uma substância, três pessoas”, estava prenhe de significado cultural e se referia a apresentação teatral.

Naquele contexto, os atores faziam uso de máscaras com o objetivo de clarificar para sua audiência quais dos diferentes personagens estava sendo interpretado. Nessa relação, a ideia de *Persona* passou a significar o papel que alguém representava e assim numa acepção teológica subentendia que:

[...] um único Deus desempenhava três papéis distintos, embora estivessem relacionados no grande drama da redenção humana. Por trás da pluralidade dos papéis encontrava-se um único ator. A complexidade do processo de criação e de redenção não implicava existência de vários deuses; significava, simplesmente, que havia um único Deus, que agia de múltiplas maneiras na “economia (plano) da salvação” (MCGRATH, 2005, p. 375).

O desafio seguinte e praticamente apresentado sob o mesmo plano cronológico dizia respeito aos dois tipos de monarquianismo: o modalista e o dinâmico. Segundo MacGrath (2005, p. 382) o termo “modalismo” foi criado pelo teólogo alemão Adolf von Harnack (1851–1930) “para descrever o elemento comum a um grupo de heresias relacionadas à Trindade, que eram associadas, ao final do século II, a Noetus e Praxeas e, no século III, a Sabélio”. Por isso, esse tipo de monarquianismo foi conhecido também como “sabelianismo na igreja oriental e patripassianismo na ocidental” (CAMPOS, 2002, p. 124). Consideremos agora algumas características do monarquianismo modalista:

(1) possuía uma cristologia com inclinação docética, ou seja, negava a humanidade de Cristo; (2) Assentia com a divindade de Cristo, contudo, o Filho era apenas um modo de manifestação divina; (3) destacava a unicidade de Deus e por conseguinte negava a existência de pessoas distintas e por conseguinte a tripessoalidade de Deus; (4) a Trindade foi concebida em termos revelacional e econômico, ou seja, Deus

se revelou cronologicamente de modos diferentes, primeiro como Pai, depois como Filho e por fim como Espírito Santo. Dessa forma, negava a Trindade ontológica³.

O outro tipo de monarquianismo, o dinâmico, era também unitarista, contudo, apresentou algumas distinções quais sejam; diferentemente do primeiro tipo que negava a humanidade de Jesus, este último começava negando sua plena divindade. Além de endossar o unitarismo que rejeitava a tripessoalidade divina, defendia uma monarquia (*mono+arche*), o governo de um só. Nessa relação o Espírito Santo era concebido como uma força, um poder impessoal de Deus. Quanto ao Filho, o “*Logos*”, não era considerado um ser ontologicamente divino, mas ascendeu à essa categoria no batismo.

O que Paulo de Samósata (200–275), o articulador dessas ideias e bispo de Antioquia dizia era que Jesus seria “*homoousios*”, com o sentido de “*pessoa*” idêntica ao Pai e não como essência, como se verificou posteriormente no uso dado pelos ortodoxos no Concílio de Nicéia. Portanto, o heresiarca não diferenciava as pessoas da Trindade. Além disso, o *Logos* existia apenas na “*nous*” ou na mente de Cristo como algo impessoal.

O sínodo de Antioquia organizado em 268 da era cristã rejeitou as propostas desse heresiarca e o Concílio de Nicéia (c. 325) também condenou esse tipo de monarquianismo ordenando o rebatismo dos seguidores de Paulo de Samósata considerando-os como não cristãos por causa de seu unitarismo. O termo “*homoousios*” utilizado nesse concílio contra Ário, tinha o sentido de “essência” ou “natureza” e não de pessoa como entendia o bispo antioqueno (CAMPOS, 2002, p. 125).

O desafio seguinte dizia respeito ao contexto do primeiro concílio ecumênico da Igreja realizado em Nicéia em 325 da era cristã. Convocado justamente para responder a controvérsia provocada pelo presbítero Ário de Alexandria (250–336) que defendia a ideia de que Cristo era uma criatura, a primeira delas, preexistente ao todo da criação mais em sua relação de filiação, surgido do Pai em algum momento na eternidade, por isso o termo adotado por Ário para se referir à natureza de Cristo: *homoiousios* (essência ou natureza similar). A resposta da Igreja se baseou nas contribuições de Atanásio (296–373) que se tornou o “campeão da ortodoxia”, mesmo sofrendo inúmeros desterros e perseguições.

³ Esse termo teológico diz respeito a natureza de Deus, quem ele é de fato. Em filosofia ontologia é o estudo do ser, da existência.

O símbolo de fé que foi produzido no Concílio de Nicéia refletiu à “regra de fé”, aliás, Atanásio (296–373) teria sido o primeiro a utilizar o termo “cânon” para se referir aos livros do Novo Testamento. Como declarou Geisler (2010, p. 266): “Atanásio cita frequentemente as Escrituras como possuindo autoridade e a palavra final na resolução de questões doutrinárias”. Para a ortodoxia de Nicéia, Cristo não possuiria uma natureza distinta ou inferior à do Pai, pelo contrário era *housios* (essência ou mesma natureza), ou seja, compartilhava da mesma essência: “um em existência ou um em substância”. Afirmando assim e de forma inegociável a plena divindade de Cristo.

Logo, uma consulta “*en passant*” na teologia histórica ou na historiografia da igreja é suficiente para perceber que a elaboração conceitual dessa doutrina foi baseada na “regra de fé”, na confissão da igreja a partir dos *insights* das Escrituras com vistas ao desafio da heterodoxia de base gnóstica.

A problemática foi sendo elaborada e respondida de forma processual, passando por Inácio, Tertuliano, pela cristologia de Atanásio e dos pais capadócios avançando para o século V quando a doutrina ganha seus contornos definitivos no primeiro Concílio de Toledo realizado em 397 da era cristã e culminando no Concílio de Calcedônia em 451 quando Agostinho já havia deixado suas importantes contribuições.

Como se nota, a doutrina da Trindade foi elaborada como consequência da afirmação cristológica da divindade de Cristo exigindo explicações sobre a relação de Jesus com o Pai. Esse exercício teológico foi abordado sob aquilo que Irineu (130–202) concebeu como “economia da salvação”, termo que foi central para as discussões posteriores sobre a Trindade, ou a “Trindade econômica”. O que Irineu ofereceu foi uma resposta ao multifacetado gnosticismo, que sob Marcião tratou de distinguir o Deus criador no Antigo Testamento do Deus redentor do Novo Testamento.

Portanto, para Irineu (130–202), quanto a “economia da salvação” um único Deus seria ao mesmo tempo o criador e o administrador da redenção desde o ato inaugural da criação até o último dia. Aqui há um ponto de contato entre Irineu e Tertuliano uma vez que:

Tertuliano defende que a substância é o que une os três aspectos da economia (plano) da salvação; a personalidade é o que os diferencia. As três pessoas da Trindade são distintas, embora não se dividam (*distincti non divisi*); distintas, contudo, não separadas ou independentes uma da outra (*discreti non separati*). Assim, a complexidade da experiência humana da redenção resulta de distintas atuações das três pessoas da Trindade, que agem de formas diversas, embora

coordenadas, na história da humanidade, sem que ocorra perda alguma de unidade total da Trindade (MCGRATH, 2005, p. 378).

Percebe-se que a “economia da salvação” e a “Trindade econômica” se entrecruzam e adquire expressão com o termo teológico denominado de “*pericórese*” que significa “interpenetração mútua”. Isso foi necessário porque ato contínuo, a partir das contribuições dos pais capadócijs, sobretudo de Basílio de Cesaréia (c. 330–379), o Espírito Santo não podia ser ignorado em sua divindade e pessoalidade. Restava agora estabelecer como se dava esta tríplice relação.

É possível dizer ainda, que os orientais enfatizavam a individualidade de cada *hypostases* (pessoas) preservando a unidade de Deus ao destacar que tanto o Filho quanto o Espírito Santo derivam do Pai. Como pontua McGrath (2005, p. 378) essa abordagem sugeria que a Trindade era composta por três *hypostases* autônomas por isso a importância da “*pericórese*” e da teoria da “apropriação” para eliminar essa problemática. O autor considera ainda que embora essas teorias alcançaram sua maturidade em momento posterior do desenvolvimento do dogma, podem ser encontradas em Irineu, Tertuliano e sobretudo em Gregório de Nissa (330–395), um dos capadócijs.

Notadamente, a abordagem ocidental de base agostiniana preferiu considerar as pessoas da Trindade em termos relacionais, considerando o vínculo do amor. De outro modo, partia da unidade de Deus demonstrada nas obras da revelação e da redenção. Essa abordagem relacional parece favorecer a *pericórese*, conceito já apresentado e que se tornou de uso comum a partir do século VI da era cristã, conceito que permitia “a manutenção da individualidade das três pessoas, destacando, ao mesmo tempo, o fato de que cada pessoa compartilha da vida das demais”. (MCGRATH, 2005, p. 380).

O conceito de “apropriação” resulta da *pericórese* permitindo afirmar que embora na economia da Trindade se evidencie papéis específicos como na criação ou na redenção, todas as obras individuais contam com a participação efetiva de cada pessoa da Trindade. De outro modo, como afirma McGrath (ibidem, p. 380): “tomadas em conjunto, as doutrinas da *pericórese* e da apropriação nos permitem pensar na Trindade como uma “comunhão do ser”, na qual tudo é compartilhado, unido e trocado mutuamente”.

Essa diferença sutil entre as abordagens oriental e ocidental tomou outra proporção com os debates sobre a cláusula *filioque*, culminando no “Grande Cisma do Oriente” em 1054 da era cristã. Certamente outras questões se somaram para a

manutenção das diferenças encontrando seu lugar na cultura, como no caso da língua ou em outras representações incluindo a iconografia. A controvérsia iconoclasta possivelmente foi alimentada pelas distintas ênfases teológicas.

Evidentemente, não se está afirmando aqui que não havia Trindade antes dessa conjuntura, dos desafios apresentados à Igreja antiga. É preciso pontuar que a Trindade não foi uma construção dogmática, fruto de pura abstração filosófica, antes, o que ainda não era tão claro era a linguagem utilizada para se referir a Deus em sua tripessoalidade, algo que ainda provoca inúmeras incompreensões, prova disso é a insistência de um tipo de gnosticismo ariano presente entre as Testemunhas de Jeová. Vejamos alguns *insights* bíblicos que apoiam a doutrina da Trindade.

A doutrina da Trindade como apresentada nas Escrituras.

A exposição sobre a Trindade como exalada das páginas das Escrituras não fora deixada por último como demérito à revelação. Espera-se que tenha ficado claro que embora o termo “Trindade” não seja encontrado na Bíblia encontra-se evidências da tripessoalidade de Deus em toda Escritura e de forma mais clarificada no Novo Testamento. De fato, embora esse trabalho seja de Teologia Sistemática, as próximas linhas evidenciarão os métodos da Teologia Bíblica. A ressalva feita sobre a clarividência doutrinária do Novo Testamento atende ao conceito de revelação progressiva e em termos hermenêuticos o dogma trinitário deverá ser apresentado à luz do Novo Testamento que servirá de guia para a compreensão do Antigo Testamento. Esses vestígios ou evidências da Trindade podem ser encontradas nas seguintes passagens das Escrituras:

O importante prólogo de João sem dúvida é uma das mais célebres passagens. Aliás, como afirma Erickson (1997, p. 132): “É no quarto evangelho que encontramos o indício mais significativo de uma Trindade de equivalentes”. O prólogo apresenta uma afirmação clara da divindade da “Palavra” como se nota no texto em grego: “*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*” que em tradução literal diz: “Em (o) princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto a Deus, e Deus era o Verbo” (NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GREGO-PORTUGUÊS, 2004, p. 340).

Como sabemos o significado do termo “*λόγος*”? Não se trata aqui do velho conceito filosófico em Heráclito (540–470 a.C), entendido como um princípio ou razão universal, ou na perspectiva dos Estoicos como sendo um princípio divino ordenador do

cosmo. O caso joanino diz respeito a uma pessoa, um sujeito pré-existente que assumiu forma humana. O verso 14 demonstra isso claramente como se segue: “*Καί ὁ λόγος σαρκὶ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*”. Novamente em tradução mais literal tem-se: “E o Verbo carne se fez e morou entre nós, e vimos a glória dele, glória como de (o Filho) único de (o) Pai, pleno de graça e de verdade” (*Ibidem*, 341).

Erickson (*ibidem*, p. 133) observa que ao mesmo tempo em essa passagem demonstra uma distinção entre o Pai e o Filho, a preposição grega “*προς*” (*pros*) não demonstra apenas uma “proximidade física em relação ao Pai, mas também uma intimidade de comunhão”. Implicitamente tem-se uma apresentação da Trindade ontológica, indicando uma pluralidade na unidade. A abordagem relacional de Agostinho encontra aqui forte indício.

Outra evidência se encontra na narrativa sobre o batismo de Jesus (Mt 3: 13-17; Mc 1:9-11; Lc 3:21-23; Jo 1:32-34). Os relatos evangélicos dão conta de que três “Pessoas” ou *hypostases* se apresentam simultaneamente em um mesmo evento: o Filho está diante de João Batista para ser batizado, o Espírito desce sobre ele na forma de uma pomba e o Pai brada com sua voz desde os céus. Outro vestígio, desta vez demarcado a unidade da Trindade se verifica na fórmula batismal (Mt 28:16-20; Mc 16:15-18).

A bênção apostólica também é apresentada sob uma estrutura trinitária: “a graça, o amor e a comunhão” são atividades abençoadoras que demarcam ao mesmo tempo a pluralidade divina e sua pessoalidade. A Graça do Filho, o amor do Pai e a comunhão do Espírito são ao mesmo tempo, bênçãos e propriedades de um Deus tripessoal (CAMPOS, 2005, p. 113). Notadamente à luz do Novo Testamento, a bênção araônica no livro de Números apresenta uma estrutura trinitária onde o nome divino aparece três vezes seguida de três bênçãos: “O Senhor te abençoe e te guarde; o Senhor faça resplandecer o rosto sobre ti e tenha misericórdia de ti; o Senhor sobre ti levante o rosto e te dê a paz” (ARA – Nm 6:24-26).

No texto paulino sobre os dons, ministérios e diversidade de serviço observados na Igreja (1 Co 12: 4-6), novamente a estrutura é trinitária: verifica-se muitos dons, mas um só “Espírito”, há vários tipos de serviço, mas um só “Senhor” e variedade de atuações, mas o bom desempenho é garantido pelo “Pai”. Na carta aos Efésios a unidade do corpo que é a Igreja é garantida pelo Deus triúno: “há um só Espírito, um só Senhor e um só

Deus Pai” (Ef 4:4-6). Outras passagens se multiplicam no Novo Testamento, mas essas por ora são suficientes para demonstrar a estrutura trinitária dessas passagens.

Na primeira carta católica de Pedro (1Pe 1:1-2) novamente as três pessoas da Trindade aparecem atuando no mesmo plano soteriológico, ou seja, na salvação humana. Essa atuação trinitária é apresentada sob aspectos distintos e complementares: o Pai elege por sua presciência, o Filho redime por seu sacrifício e o Espírito santifica os redimidos.

Na carta de Judas (20-22) a Trindade também atua de modos diferentes na vida dos crentes: o Pai guarda em seu amor, o Filho expressa a misericórdia divina e inspira a confiança dos salvos e o Espírito os edifica na fé. O texto clássico de 1 João 5:7 embora evidencie claramente a Trindade, é tratado sob suspeição uma vez que não aparece na ampla maioria dos códices gregos e latinos (BAVINCK, 1991, *apud* CAMPOS, 2002, p. 114-115).

O ensino de Jesus é outra referência básica para a doutrina da Trindade. Ao chamar Deus de Pai atribuindo-lhe pessoalidade, volição e espiritualidade (Jo 4:23-24) além de assinalar igualdade entre eles, ou seja, reclamando para si a mesma essência do Pai, isso denota tanto sua divindade quanto sua múltipla pessoalidade. Era justamente isso que entendeu os judeus que o resistiram, pois: “[...] ainda mais procuravam matá-lo, porque não somente violava o sábado, mas também dizia que Deus era seu próprio Pai, fazendo-se igual a Deus.

Sob o conceito de revelação progressiva, o Antigo Testamento se mostra à luz do Novo Testamento uma fonte riquíssima de uma revelação trinitária. É nessa relação que passagens como registradas no livro de Isaías 48:16 parecem sugerir que são palavras do Verbo divino antes da encarnação apontando para o envio do Filho e do Espírito para executar a obra da salvação na história. (CAMPOS, 2002, p. 115).

O capítulo 61:1-3 é o salto messiânico do profeta. Essa passagem é vista claramente como uma referência explícita à Trindade. Nota-se nela Deus Pai, o Espírito e o ungido, palavra que se conhece como Messias, ou seja, o Filho de Deus Jesus Cristo. Foi exatamente esse texto que foi recuperado por Jesus na sinagoga de Nazaré quando ao final da leitura afirmou: “Hoje, se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir”. (ARA – Lc 4:21).

O primeiro nome divino expresso nas Escrituras do Antigo Testamento, embora sob forte influência do monoteísmo hebreu, o plural de majestade em “*Elohim*” sugere, à luz do Novo Testamento ou da revelação progressiva exatamente a pluralidade de pessoas. O que se observa nessa inferência é que a obra da criação é ação conjunta de um mesmo Deus em sua tripessoalidade. Campos (2002, p. 116) chama a atenção para algo curioso: A palavra “criador” como apresentada nas passagens de Jó 35:10; Sl 149:2; Ec 12:1 e Is 54:5 está no original hebraico no plural, ou seja, “criadores”. Por exemplo, a King James de 1611 apresenta Eclesiastes 12:1 da seguinte forma: “Lembra-te agora dos teus Criadores [...]”. (KJ – Ec 12:1).

No sentido da revelação progressiva outro registro no Antigo Testamento considerado literalmente no Novo Testamento foi o Salmo 45. Nele se diz: “O teu trono, ó Deus, é para todo o sempre; cetro de equidade é o cetro do teu reino. Amas a justiça e odeias a iniquidade; por isso, Deus, o teu Deus, te ungiu com o óleo de alegria, como a nenhum dos teus companheiros” (ARA – Sl 45: 6-7). Esse texto foi recuperado pelo autor aos Hebreus que o interpretou como uma referência messiânica, ao próprio Jesus (Hb 1:8-9) que do Pai: “é o resplendor da glória e a expressão exata do seu Ser [...]” (ARA – Hb 1:3).

Outras evidências que não parecem ser coincidências são as repetições tríplices do divino nome como na bênção araônica (Nm 6:24-26) ou a tríplice doxologia dos seres pneumáticos conhecidos como Serafins em Is 6:3. Ou mesmo na interrogação divina: “A quem enviarei, e quem há de ir por nós?” (ARA – Is 6:8). Alguns poderiam sugerir um pano de fundo mitológico mesopotâmico como no caso do chamado “Conselho dos deuses”, ou o “Conselho de *Elohim*”.

De fato, um certo conselho aparece no livro dos Salmos: “Deus preside, na assembleia divina, em meio aos deuses ele julga” (BJ – Sl 82:1). Essa passagem sugere uma assembleia composta por seres pneumáticos. Contudo, embora o contexto da passagem de Isaías se evidencie a presença desses mesmos seres, os Serafins e do próprio profeta, há outras passagens bíblicas que indicam uma pluralidade divina em uma relação comunicacional como a que se segue: “Também disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança” (ARA – Gn 1:26).

Como se nota, a flexão “façamos” do verbo “fazer” diz respeito à 1ª pessoa do plural no modo imperativo afirmativo. Logo, a flexão verbal indica à pessoa do discurso,

que neste caso representa o conselho divino que resolveu empreender uma ação criadora dando origem à humanidade. Portanto, esse conselho parece se referir às decisões e ações tomadas nas relações intratrinitárias implicando, portanto, em um “nós”. Evidentemente, há outros casos bíblicos similares que sugere uma pluralidade de agentes, tal qual aparece em Gn 11:7 cuja flexão “desçamos” possui o mesmo sentido de Gn 1:26, ou seja, um ato comunicacional em Deus, numa relação intratrinitária.

Notadamente, essas evidências não se resumem à flexão verbal, mas no uso do próprio pronome “nós” como encontrado na narrativa da queda: “Então, disse o Senhor Deus: Eis que o homem se tornou como um de nós [...]” (ARA – Gn 3:22). Outra evidência da tripessoalidade divina diz respeito a um agente específico manifesto no Antigo Testamento. Trata-se do “Anjo do Senhor”. Esse personagem incógnito surge em diversos contextos e assume o lugar do próprio Deus.

Por exemplo, na passagem em que Deus solicita a Abraão o sacrifício de Isaque, o texto apresenta primeiro um pedido direto de Deus, mas quando está para o cumprir, é o Anjo do Senhor que o interrompe e diz: “Não estendas a mão sobre o rapaz e nada lhe faças; pois agora sei que temes a Deus, porquanto não me negaste o filho, o teu único filho. (ARA – 22:12). Nota-se agora que tais palavras indicam que o pedido saiu do Anjo do Senhor.

No conhecido episódio da vocação de Moisés no monte Horebe, as Escrituras afirmam: “Apareceu-lhe o Anjo do Senhor numa chama de fogo, no meio de uma sarça”. Nota-se que durante o diálogo aquele ser se identifica como “o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó” (ARA – Êx 3:2). Sendo assim, à luz do Novo Testamento é que os “Pais da igreja, mesmo antes de Agostinho, eram unânimes no entendimento de que o Anjo de Jeová era o *Logos*, ou o Verbo divino aparecendo teofanicamente” (CAMPOS, 2002, p. 121).

A igreja cristã através dos tempos tem crido que Jesus o Verbo divino atuava nos tempos antigos de forma imaterial, não encarnada. Essa é a conclusão do apóstolo na primeira carta aos Coríntios ao recuperar exemplos do passado para direcionar as práticas naquela trabalhosa comunidade. Dizia Paulo que parte das ações providenciais de Deus em favor de Israel durante a peregrinação contou com a assistência de Cristo, pois: “beberam da mesma fonte espiritual; porque bebiam de uma pedra espiritual que os seguia. E a pedra era Cristo” (ARA – 1Co 10:4).

A pré-existência de Cristo também se confirma no relato do quarto evangelho quando o autor registra as palavras de Jesus endereçadas aos judeus: “Abraão, vosso pai, alegrou-se por ver o meu dia, viu-o e regozijou-se”. E prosseguiu dizendo: “Em verdade, em verdade eu vos digo: antes que Abraão existisse, Eu Sou.” (ARA – Jo 8:56-58). Recuperando a linguagem teológica de Atanásio (296–373) e dos Pais Capadócijs, Cristo nos é apresentado como uma das *hypóstases*, “um modo de subsistência”, uma Pessoa no Ser ou essência divina.

Trindade Ontológica e Trindade econômica.

Por Trindade ontológica se quer afirmar aquilo que Deus é, sua natureza ou essência (CAMPOS, 2002, p. 131). O termo “ontológico” em filosofia diz respeito ao estudo do ser, da existência. Possivelmente essa é um conceito derivado dos estudos do filósofo grego Aristóteles que procurou explorar ou classificar os seres a partir de suas propriedades gerais, elaborando para isso, “categorias metafísicas como “substância” ou “essência”.” (DICKINSON, 2018, p. 265). Obviamente, falar sobre Trindade ontológica é um exercício lógico, mas que se fundamenta nas Escrituras. Os principais pontos explorados conduzem à subsistência das três Pessoas e às relações intratrinitárias.

A subsistência tripessoal.

Esse é um ponto especialmente interessante porque aponta para a autoconsciência de Deus que se mostra independente de todo o cosmo e simplesmente é desde a eternidade. É a tripessoalidade de Deus em uma só essência a base dessa consciência. E isso conduz à outra questão: às obras intratrinitárias, ou à comunicação interna no Ser de Deus. Vejamos:

A subsistência pessoal por meio das *opera ad intra*.

São as obras que se realizam no interior do Ser divino desde a eternidade e independem das relações externas ao Ser de Deus. Portanto, essas obras “*ad intra*” são eternas, imutáveis, “pessoais e essenciais”. Não são derivadas da vontade divina, mas de sua própria natureza, portanto, tem a ver com o que Deus é. O contrário disso, resultaria numa ação da vontade divina que o levou em algum momento a se tornar Deus.

No entanto, “nunca houve um tempo em que Ele não tenha sido o que sempre foi” (CAMPOS, 2002, p. 131). Sendo assim, as “*opera ad intra*” estão relacionadas com:

(1) a paternidade de Deus; (2) a geração do Filho pelo Pai; e (3) a processão do Espírito do Pai e do Filho. Essas “*opera ad intra*” não são contingentes, mas essenciais e dizem respeito à subsistência das três Pessoas no Ser divino. A igreja teve que formular essa relação e a inscreveu sob a forma de declaração de fé a partir da própria “regra de fé” como se observa no Credo niceno-constantinopolitano (c. 381):

Cremos em um Deus Pai Todo Poderoso, Criador do céu e da terra, e todas as coisas visíveis e invisíveis: em um só Senhor Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus, gerado do Pai antes de todos os mundos, Deus de Deus, Luz de Deus, verdadeira Luz de Deus verdadeiro, gerado, não criado, consubstancial com o Pai por quem todas as coisas foram feitas; que, por amor de nós e para nossa salvação desceu dos céus, e tomando a nossa carne Virgem Maria por obra do Espírito Santo, fez-se homem, e foi crucificado por nós sob Pôncio Pilatos, padeceu e foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras, subiu ao céu e está sentado à direita de Deus Pai. Ele virá novamente em glória para julgar os vivos e os mortos, e o seu reino não terá fim. E eu creio no Espírito Santo, Senhor e Doador de vida, procede do Pai e do Filho, que com o Pai e o Filho é adorado e glorificado, que falou através dos profetas. E eu acredito que uma, santa, católica e apostólica. Confesso um só batismo para remissão dos pecados, e espero a ressurreição dos mortos e a vida do mundo vindouro. Amém. (In; GRUDEM, 1999, p. 996).

Muito embora a cláusula *filioque*⁴ tenha sido inserida como interpolação no credo Niceno recitado no terceiro Concílio de Toledo em c. 589 (CAIRNS, 1995, p. 109), isso em nada alterou a compreensão fundamental sobre as “*opera ad intra*”, uma vez que a plena divindade e pessoalidade do Espírito Santo era defendida desde muito, partindo das Escrituras e incluindo sua eloquente defesa por um dos Capadócijs, o já citado Basílio de Cesareia (c. 330–379).

De todo modo, há de se pensar que sem essas “*opera ad intra*”, na eternidade Deus seria um Ser incomunicável, sem consciência e, portanto, incapaz de operações “*ad extra*”, talvez uma entidade similar ao conceito panteísta ou, quando muito, aproximado da divindade do deísmo. Isso leva a consideração de que nem mesmo haveria criação ou no mínimo, qualquer ação comunicativa na criação. Assim o universo existe porque primeiro houve comunicação, relacionamento, vontade, expressão e ação intratrinitária.

Como ponderou Bavinck (2012, p. 350) o Senhor é “Deus vivo e ativo”, ou seja: “a Existência Suprema e a Vida Suprema, essência pura e, ao mesmo tempo atividade pura e total”. Em outro lugar sob as proposições de Atanásio pontuou:

⁴ A Clausula *filioque* diz respeito ao acréscimo da expressão “e do Filho” para declarar a confissão da igreja ocidental sobre a procedência do Espírito Santo.

A vida de Deus é divinamente rica: é fecunda, implica ação, produtividade. A doutrina da Trindade, por isso, fala da geração do Filho e da procedência do Espírito. Ambos os atos são essencialmente distintos da obra de criação: aqueles são relações imanes, esta é obra *ad extra*. Aqueles são suficientes em si mesmos: Deus não precisa da criação. Ele é vida, bem-aventurança, glória em si mesmo. Não obstante, a criação está muito estreitamente relacionada com essa fecundidade. Pois, em primeiro lugar, como Atanásio corretamente observou, se o ser divino não fosse produtivo e não pudesse se comunicar internamente (*ad intra*), então também não haveria qualquer revelação de Deus *ad extra*, isto é, qualquer comunicação de Deus em suas criaturas e para elas. A doutrina da incomunicabilidade de Deus, com sua negação implícita da geração do Filho e da procedência do Espírito, traz dentro de si o corolário da existência de um mundo separado de Deus, fora dele e oposto a ele. Nesse caso, Deus é absolutamente oculto, "profundezas cósmicas", "silêncio absoluto", "o inconsciente", "o sem causa". O mundo não o revela e não há possibilidade de conhecê-lo. (BAVINCK, 2012, p. 340).

Em seguida nos ateremos um pouco mais sobre essas “*opera ad intra*” nos termos da paternidade, filiação e processão. A primeira designa a expressão bíblica que atribui paternidade a Deus. Contudo, diferentemente da paternidade humana que pode ser identificada cronologicamente, “nunca houve época em que a primeira Pessoa da Trindade não tenha sido Deus, o Pai” (CAMPOS, 2002, p. 132).

Os antigos teólogos cristãos utilizavam dois conceitos teológicos morfológicamente muito parecidos para tentar explicar essa relação intratrinitária: *αγεννητος* (*agennetos* – não gerado) e *γεννητος* (*gennetos* – gerado). Nota-se que a diferença sutil está concentrada no prefixo que identifica o primeiro termo como sendo negativo. A intenção desses primeiros pensadores da igreja era afirmar a relação de paternidade e filiação como sendo uma propriedade eterna do Ser divino: sempre houve um Pai e um Filho no Ser de Deus. Isso não implica dizer que o Filho teve um começo, mas que eternamente é gerado do Pai. Portanto, a linguagem bíblica demonstra uma relação positiva desse atributo de Deus, o Pai em relação à pessoa divina do Filho (CAMPOS, 2002, p. 133).

O segundo atributo sob a “*opera ad intra*” diz respeito à filiação. Assim como o atributo da paternidade é exclusiva de Deus, o Pai, a filiação é única e exclusivamente de Deus, o Filho, exceptuando portanto, as outras Pessoas da divindade. Sendo assim, o Filho não foi criado, não veio a existir em algum momento no tempo como defendia Ário de Alexandria (250–336) ou as Testemunhas de Jeová. Ele é Filho desde sempre, o Filho eternamente gerado do Pai.

Antes, porém, é preciso dizer que a doutrina da geração do Filho encontra apoio nas Escrituras. Jesus chama Deus de Pai, e se declarou seu Filho (Mc 14:61-62; Jo 19:7). O próprio Deus, o Pai, testemunha sobre a filiação de Cristo (Mt 3:17; 17:5; Hb 1:8). É possível afirmar que entre todos os seres com inteligência e volição encontra-se testemunho acerca da filiação de Jesus, entre eles: os anjos (Lc 1:31,35), demônios (Mt 8:28-29; Mc 3:11; Lc 4:41), os discípulos (Mt 16:15-16; Jo 13:49; 11:27; At 8:37) e alguns homens ímpios (Mt 27:54).

Outros textos sugerem a geração eterna de Jesus. Por inferência a palavra primogênito diz respeito ao primado de Cristo (Sl 89:20, 26-27; Hb 1:6). Por outro lado, há evidências de que o Filho não apenas foi gerado, mas possui a mesma essência do Pai, pois: “Deus nunca foi visto por alguém. O Filho unigênito, que está no seio do Pai, esse o revelou” (ARA – Jo 1:18).

A tradução literal desse versículo é ainda mais intrigante. Aparecem aqui duas palavras gregas: *μονογενής θεός* (*Theos monogenes*), que são traduzidas como “Filho unigênito”. A versão Almeida Revista e Atualizada apresenta uma tradução direta e, portanto, mais acertada: “o Deus unigênito” (ARA – Jo 1:18). Campos (2002, p. 135) destaca que uma expressão sinônima apropriada para *monogenes* seria: “único gerado”. Além disso, há certo consenso no cristianismo de que a “Sabedoria” como personificada pelo autor sagrado no livro dos Provérbios (Pv 8:24-25) deve ser resgatada à luz do Novo Testamento como sendo a personificação do próprio Filho de Deus.

Evidentemente, a identificação no quarto evangelho de um *λόγος*, (Palavra/Verbo), um *υἱός* (Filho) como sendo *θεοῦ* (Deus) procedente do “seio do Pai” e *μονογενής* (único por geração) é um testemunho inequívoco da divindade, filiação e geração eterna do Filho de Deus, Jesus Cristo nosso Senhor. Passemos agora ao terceiro aspecto das “*opera ad intra*”: a processão.

A processão diz respeito ao Espírito Santo e suas relações com as demais Pessoas da Trindade: o Pai e o Filho. Tem-se, portanto, como propriedade pessoal e exclusiva do Espírito Santo a dupla procedência: do Pai e do Filho. Sendo assim, jamais existiu um momento em que essa relação não fosse assim, logo, o Espírito Santo sempre e eternamente foi o mesmo, e exatamente encontrado numa relação intratrinitária em termos de procedência.

A linguagem das Escrituras apresenta o Espírito Santo como procedendo tanto do Pai (Jo 15:26) quanto do Filho (Jo 16:7). Essa Pessoa da Trindade é apresentada como sendo o Espírito de Deus (1 Jo 4:2; 1Co 3:16) e também como o Espírito de Cristo (Fl 1:19; 1Pe 1:11), ou de ambos ao mesmo tempo (Rm 8:9). Mesmo assim, a afirmação contundente da procedência do Espírito como sendo também do Filho causou certo desconforto na igreja antiga, cindindo essa igreja em duas partes: Oriental e Ocidental. Na sequência, abriremos um parêntese para apresentar uma explicação mais sólida sobre essa questão incluindo uma digressão histórica e uma apreciação crítica.

O rompimento definitivo ocorreu em 1054 da era cristã. Isso foi resultado das diferenças teológicas construídas historicamente entre os grupos cristãos sob o mundo greco-romano e suas tendências separatistas sob as diferenças culturais entre romanos latinos e gregos bizantinos. Certamente questões de ordem geopolítica também provocaram o cisma após a divisão política e administrativa do velho império romano a partir de Constantino I e a situação específica do Ocidente com as ditas “invasões bárbaras” que conduziram a derrocada do Império Romano Ocidental.

Interessante é a observação do medievalista brasileiro Hilário Franco Júnior (1948) que dá a entender nessa relação histórica, incluindo as diferenças teológicas, as razões profundas dos enfrentamentos entre a Rússia e os países Ocidentais, uma vez que a Rússia desde o século X se proclamou herdeira do império bizantino incluindo a desconfiança em relação ao Ocidente (FRANCO JR; ANDRADE, 1985, p. 94-95).

Admitindo a permanência de certa mentalidade coletiva nos termos de uma longa duração, é possível pensar que os ressentimentos atravessam o tempo e chegam aos atuais contextos sob a forma de conflitos e choque cultural. É bom lembrar que após o fiasco da quarta cruzada (c. 1202) com o desvio da rota em direção à Constantinopla e seu subsequente saque, isso acabou enfraquecendo o império bizantino que no final foi destruído pelos Otomanos pouco tempo depois. O golpe de misericórdia foi a tomada de Constantinopla em 1453 da era cristã.

O que houve na sequência foi um grande fluxo da cultura bizantina que “inundou o Ocidente de eruditos e manuscritos gregos” (CAIRNS, 1995, p. 132), mas que migrou sobretudo para as zonas de influência do império bizantino que incluía a Rússia. Os ressentimentos tem raízes históricas e comportam boa dose de antigos conflitos e representações diferentes, incluindo a produção do labor teológico.

As “*opera ad intra*”, sobretudo, sob as relações do Espírito Santo no Ser divino deveriam servir de modelo arquetípico para todas as relações, incluindo o plano das relações interpessoais, sociais, multiculturais e mesmo geopolítica. Talvez foi nesse sentido que Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) pensou a igreja como o “centro oculto do Estado”, cumprindo uma tarefa messiânica, profética, originada na vontade de Deus, e, portanto, apontando para o “significado e a promessa do próprio Estado: “direcionar as pessoas para sua plenitude através da justiça e de uma ação criadora de ordem” (BONHOEFFER, 2017, p. 59). Tudo isso, entende o autor, culmina na cruz onde a ordem estatal é ao mesmo tempo abolida e cumprida.

Dito isso, retoma-se a título de uma conclusão não exaustiva, a questão da procedência do Espírito Santo. Muito embora o diferente entendimento das igrejas Orientais e Ocidentais sobre a procedência do Espírito Santo, e as tensões provocadas pela inserção da cláusula *filioque* ao Credo Niceno por volta de 589 da era cristã, Grudem (1999, p. 181) sinaliza positivamente em favor do posicionamento da igreja Ocidental. Novamente as evidências ou bases são bíblicas.

Os textos que levaram à *filioque* ou a dupla procedência do Espírito como sendo do Pai e do Filho são recuperados do quarto evangelho. Temos assim a procedência a partir do Filho: “Mas eu vos digo a verdade: convém-vos que eu vá, porque, se eu não for, o Consolador não virá para vós outros; se, porém, eu for, eu vo-lo enviarei (Jo 16:7). Depois, a procedência a partir do Pai: “Quando, porém, vier o Consolador, que eu vos enviarei da parte do Pai, o Espírito da verdade, que dele procede, esse dará testemunho de mim” (Jo 15:26).

Evidentemente essas duas passagens indicam a dupla procedência sem, contudo, afirmar uma origem, começo ou derivação da Pessoa do Espírito Santo, mas: “o modo pelo qual o Espírito Santo eternamente se relaciona com o Pai e com o Filho” (CAMPOS, 2002, p. 137).

Convém afirmar ainda, que embora o Espírito Santo proceda do Pai e do Filho, e seja claramente identificado como um ser espiritual, portanto, imaterial, a Escritura o apresenta como dotado de pessoalidade, possuindo volição (At 13:2), se comunicando (Rm 8:26) e apresentando sentimentos (Ef 4:30). Esses aspectos são suficientes para caracterizar pessoalidade. O testemunho da Escritura não se contenta com não menos que isso.

Como se nota, as “*opera ad intra*” vistas sob os ângulos da paternidade, filiação e processão, são a base para a afirmação da doutrina da tripessoalidade de Deus. A seguir, veremos um pouco mais sobre a triunidade de Deus sob o prisma dos papéis ou modos próprios de operação: a economia da Trindade.

A Trindade econômica.

O vocábulo economia é derivada do grego *οικονόμος* palavra aqui transliterada como *oikonomos*. Esse termo por sua vez vem de duas palavras gregas distintas: *οικος* (*casa*) + *νόμος* (*lei*) e dizia respeito à maneira como as famílias administravam o lar. Tem-se aqui a formatação do conceito original de administração ou administrador. Esse conceito está registrado em algumas passagens das Escrituras (Lc 12:42; 16:3; Rm 16:23) e está ligado ao conceito moderno de economia.

Portanto, em teologia diz respeito ao modo como as Pessoas divinas executam determinadas ações considerando tanto a unidade quanto a diversidade em Deus, mas com ênfase em cada Pessoa da divindade. Essas ações vistas sob o ângulo de cada Pessoa divina têm a ver com a criação nos termos da providência e redenção, daí a justificativa para o conceito de Trindade econômica.

Mesmo assim, o teólogo Wayne Grudem (1948 –) considera o termo obsoleto preferindo falar em “funções primordiais diferentes em relação ao mundo” ou sobre as “diferentes formas como as três pessoas agem no seu relacionamento com o mundo e umas com as outras por toda a eternidade” (GRUDEM, 1999, p. 183).

Esse agir de Deus no mundo é realizado por meio do Filho e do Espírito Santo. Assim o Pai é a fonte primordial de toda atividade operada dentro de si e para si; o Filho é o meio através do qual o Pai opera, assim, não age por si mesmo, mas faz tudo a mandato do Pai; e o Espírito é a fronteira de toda atividade, cuja ação também não está baseada em si próprio, mas executa os desígnios do Pai e do Filho.

Como se percebe no parágrafo acima, a questão relacionada a economia da Trindade diz respeito a subordinação de função e não de essência como cria Ário de Alexandria (c. 250–336). O Deus triúno opera de forma econômica de modo que o Pai trabalha por meio do Filho e do Espírito e ao fazê-lo percebe-se certa subordinação de função, ou seja, o Pai decreta, comanda ou dá a direção às duas Pessoas seguintes,

enquanto o Espírito age tendo como *leitmotiv* a vontade do Pai e do Filho simultaneamente.

Essa relação subordinada no Deus triúno em relação à criação, ou mais especificamente em relação aos redimidos se observa nos seguintes pontos: o Filho foi enviado pelo Pai e a ele obedece, como se verifica nas Escrituras. Logo, o que se evidencia é que o Filho está sob a autoridade do Pai. Essa ordem logicamente não poderia ser invertida, uma vez que é próprio do Pai ser obedecido e do Filho realizar a vontade do Pai. Se fosse o oposto, haveria uma contradição intratrinitária. Isso se confirma na economia da salvação, pois o Filho recebeu autoridade para consumá-la e essa autoridade será devolvida ao Pai quando da consumação (1Co 15:28).

Nota-se também certa subordinação do Espírito ao Pai e ao Filho. Já se evidenciou que o Espírito Santo foi enviado pelo Pai (Jo 14:26) e pelo Filho (Jo 16:7) com o objetivo de consolar os crentes. Nessa missão, nota-se dupla subordinação, não só ao Pai, mas opera a partir de uma designação do Filho (Jo 16:13-14). É preciso aqui fazer uma ressalva: essa dupla subordinação não implica em inferioridade de essência, mas somente uma sujeição em termos de economia ou funções.

Esse tipo de subordinação nas relações intratrinitárias, ou na economia divina tem a ver com as “*opera ad extra*”, ou seja, aquilo que Deus faz para fora de si, para o mundo. Em razão disso alguns teólogos entenderam que há uma relação entre a Trindade econômica e a denominada Trindade imanente. Assim:

Na aplicação à relação de Trindade imanente e econômica, a idéia expressa justamente por causa disso não uma teogonia, mas a dinâmica interior da auto-identidade do Deus trinitário em sua relação com a criação. (sic) (PANENBERG, 2009, p. 527).

As “*opera ad extra*” como resultado da ação da Trindade econômica.

Já vimos que há certa economia percebida na Trindade. Isso foi verificado em suas relações internas e em relação aos redimidos. Contudo, as ações de cada Pessoa do Ser de Deus podem ser observadas externamente, ou seja, para fora de si e em relação ao todo da criação. Como dito, tais obras se relacionam à criação, providência e redenção.

Essas obras não são essenciais para o Ser divino, ou seja, não constituem parte dele, senão obras de sua vontade. Sendo assim, elas podem ser classificadas tecnicamente

como obra da graça (*opus gratiae*) e obra da natureza (*opus naturae*). Essa última se relaciona à criação e com a obra da providência ou criação continuada (*continuata creatio*). Todas essas atividades são comuns às três Pessoas divinas, contudo, se evidencia a partir da economia trinitária que determinadas obras são mais específicas de uma Pessoa do que de outra. Vejamos.

A *opus naturae*

Toda criação é uma obra completa do Deus uno e trino. Contudo, as Escrituras dão maior evidência a Deus, o Pai. Várias passagens bíblicas registram a criação como sendo uma obra de Deus, o Pai (Gn 1:1; Sl 33:6-9; Is 54:5). O profetismo anunciava tanto a paternidade quanto a criação como tendo origem em Deus (Mt 2:10). Os apóstolos após serem soltos da prisão em Jerusalém reuniram-se com a igreja e oraram pedindo autoridade para a proclamação do evangelho (At 4:24). Sua oração começa com uma doxologia que credita a Deus o Pai a obra da criação. Subtende-se nessa oração coletiva a distinção entre o Pai e o Filho.

Registra-se também que ao Filho é creditada a obra da criação como se observa no quanto evangelho e na literatura epistolar. Assim: “Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez” (ARA – Jo 1:3). Na carta aos Colossenses salta a eloquente declaração apostólica de que: “[...] nele, foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, quer principados, quer potestades. Tudo foi criado por meio dele e para ele (ARA – Cl 1:16).

O escritor aos Hebreus destacou que em relação ao Filho, Deus, o Pai o: “constituiu herdeiro de todas as coisas, pelo qual também fez o universo” (Hb 1:2). Na narrativa da criação o Espírito de Deus também é apresentado agindo quando “pairava por sobre as águas” (Gn 1:2). A atividade criadora do Espírito Santo também se evidencia na declaração de Jó: “O Espírito de Deus me fez, e o sopro do Todo-Poderoso me dá vida” (Jó 33:4). Nota-se, portanto, que a *opus naturae* é uma operação trinitária realizada como “*opera ad extra*”, para fora de si para o benefício dos seres criados e para seu louvor.

A *continuata creatio*

A obra da criação foi concluída como declara as Escrituras: “E, havendo Deus terminado no dia sétimo a sua obra, que fizera, descansou nesse dia de toda a sua obra

que tinha feito” (ARA – Gn 2:2). É bom lembrar mais uma vez que os caracteres que identificam a Deus neste texto é אֱלֹהִים (Elohim) é um plural majestático, mas que sob a revelação progressiva e, portanto, à luz do Novo Testamento aponta para a Trindade.

Entretanto, o mesmo e único Deus que criou e concluiu sua obra dá sequência ao trabalho no sentido de preservar e sustentar tudo o que fez. Quando da encarnação Deus mesmo desceu em seu mundo, penetrando a história, e quando o fez, tratou de restabelecer parte de sua criação, como um preâmbulo daquilo que ainda está por vir. Por isso quando o Senhor Jesus operou a cura do enfermo em Jerusalém em um dia de sábado declarou enfaticamente: “meu Pai trabalha até agora e eu trabalho também” (Jo 5:17).

A palavra sábado é derivada do hebraico “*shabbath*” que significa descansar, concluir o trabalho (WIEERSBE, 2006, p. 21). Assim, o *shabbath* bíblico dizia respeito à consumação da *opus naturae*. Isso nunca significou que Deus estava exausto com a execução de sua obra, mas colocou um ponto final no que fazia pois encontrou prazer em sua arte. Tudo era perfeito por isso a expressão de contentamento: “Viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom” (ARA – Gn 1:31).

Por ser criação, todo o cosmo necessita de cuidados e supervisão. Toda criação é dependente do Criador. Jesus deixou isso muito claro aos discípulos quando os instigava a avançarem em sua missão. Não deveriam temer absolutamente nada a não ser o próprio Deus. Além disso, seus escolhidos eram para ele preciosos e fez uma comparação: “Não se vendem dois pardais por um asse? E nenhum deles cairá em terra sem o consentimento de vosso Pai. E, quanto a vós outros, até os cabelos todos da cabeça estão contados (ARA – Mt 10: 29-31).

Isso é uma declaração tácita da obra da providência. Até mesmo a mais insignificante e frágil das criaturas recebe atenção do criador. Deus valoriza e aprecia sua obra. A expressão de prazer declarada no livro dos princípios não é mero estilo literário ou retórica. O Deus uno e trino aprovou o que fez. Assim, cada uma das Pessoas divinas atua na sustentação e provisão de sua obra.

Na prosa poética do livro de Jó, *Yahweh* discursa introduzindo algumas interrogações que aludem à criação e a providência: “Onde estavas tu, quando eu lançava os fundamentos da terra? Dize-mo, se tens entendimento” (ARA – Jó 38:4). A interrogação seguinte é retórica e diz: “Quem prepara aos corvos o seu alimento, quando os seus pintainhos gritam a Deus e andam vagueando, por não terem que comer?” (ARA – Jó 38:41). Nota-se que a literatura sapiencial testemunha ao mesmo tempo sobre a assombrosa criação e sua manutenção por parte do criador.

Nessa tarefa, o Filho também contribui pois age “sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder” (ARA – Hb 1:3). O profeta ao falar da grandeza de Deus na criação e a sabedoria necessária para essa grande obra interroga: “Quem guiou o Espírito do Senhor? Ou, como seu conselheiro, o ensinou?” (ARA–Is 40:13). Evidentemente ao Espírito Santo também cabe a obra da providência. Portanto, as “*opera ad extra*” são conduzidas pela Trindade, daí aquela relação entre Trindade econômica e Trindade imanente, pois ao mesmo tempo em que cada uma das Pessoas age ativamente na criação, suas obras são também indivisíveis.

Consequentemente há outros espaços onde se nota a ação providencial de Deus como na inspiração das Escrituras e na redenção. Embora seja comum atribuir a inspiração das Escrituras ao Espírito Santo, nota-se que toda Trindade se envolveu. Essa afirmação parece óbvia uma vez que o Deus que se revela o faz a partir de si mesmo, logo o que se tem é a revelação do Deus triúno: Pai, Filho e Espírito Santo.

Disse Paulo à Timóteo: “Toda a Escritura é inspirada por Deus”. Aqui não há referência a uma Pessoa específica, o que subtece a Deus em sua plenitude de pessoalidade. Pedro falando sobre a mediação profética afirmou: “[...] nunca jamais qualquer profecia foi dada por vontade humana; entretanto, homens [santos] falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo” (ARA – 2Pe 1:21).

Sobre a obra da graça por meio de Cristo afirmou o mesmo apóstolo que tudo foi profetizado no Antigo Testamento, cuja ação profética só foi possível por causa do “Espírito de Cristo, que neles estava” (1Pe 1:11). Sabe-se como foi dito, que o termo “Espírito de Cristo” diz respeito a procedência do Espírito Santo em relação ao Filho. Sendo assim é possível afirmar que as três Pessoas da Trindade também cooperam na economia da salvação.

A *opus gratiae* e a economia da salvação

A *opus gratiae* também se inclui nas “*opera ad extra*”, ou seja, é algo realizado por Deus num movimento para fora de si, mas desta vez direcionado aos seres humanos caídos. Ao realizar esse movimento em direção aos pecadores verifica-se uma operação trinitária onde cada Pessoa participa ativamente. Tem-se, portanto, a economia da salvação.

Por economia da salvação se quer afirmar o modo como a salvação fora e é administrada pelo Deus Uno e Trino. Logo, o que se verifica são atividades distintas das Pessoas da Trindade no planejamento, execução e desdobramento contínuo da salvação

aplicada à vida do crente. Assim, a origem da Salvação é Deus, o Pai, nos termos de sua eleição em amor; a execução da salvação é obra de Deus o Filho, pela aspersão de seu sangue; e a aplicação da salvação como processo contínuo na vida do crente é obra de Deus, o Espírito Santo.

Essas atividades econômicas se depreendem das Escrituras, especialmente da carta católica dirigida às igrejas antigas em torno da bacia do mediterrâneo. Dizia o autor a seus destinatários: “eleitos, segundo a presciência de Deus Pai, em santificação do Espírito, para a obediência e a aspersão do sangue de Jesus Cristo, graça e paz vos sejam multiplicadas” (1 Pedro 1:2). Texto semelhante se encontra na segunda carta de Paulo à igreja em Tessalônica (2 Ts 2:13-14).

Por certo, há outros textos que comportam ideia semelhante apontando para o fato de que todas as Pessoas da Trindade cooperam com a obra de salvação. Para além de mera especulação, verifica-se à luz da doutrina da Trindade a seguinte constatação da realidade por parte do pecador:

Este percebe, na sua miséria, que houve a necessidade de uma pessoa divina que resolveu salvá-lo, elegendo-o para a vida; também percebe que o Deus ofendido providenciou uma outra pessoa divina para satisfazer as suas exigências por - causa das ofensas do pecador; percebe ainda que há a necessidade de uma terceira pessoa divina para santificar pessoalmente a sua vida, a fim de que possa desfrutar da redenção planejada pelo Pai e assegurada pelo Filho. Esta é a obra graciosa da Trindade que todo o pecador remido reconhece, após ser instruído nesse ensino pelas Santas Escrituras (CAMPOS, 2012, p. 143).

Portanto, o testemunho das Escrituras e a própria experiência dos crentes sinalizam que toda a Trindade é responsável pela criação, preservação e redenção da criação, sobretudo, da humanidade. Ainda é possível abordar cada Pessoa do Ser de Deus de forma separada, contudo, esse espaço não permite prolongar mais o tema.

De todo modo, o leitor poderá interrogar: qual a aplicabilidade dessa doutrina tão abstrata ou seus efeitos práticos? Esse tipo de pergunta é comum em uma sociedade tão pragmática e utilitarista, sobretudo, sob o peso do aparente antagonismo entre reflexão, pensamento e a prática assumida como “algo mais real” ou “tangível”. Contudo esse conceito de realidade é empobrecido, uma vez que o que é real vai além do aparente e da materialidade. É bom lembrar que o pensamento, a reflexão e toda abstração diz respeito ao modo como se vive. Aliás, um modo tipicamente humano.

Dessa forma, o sentido adotado para aplicabilidade da doutrina da Trindade diz respeito ao modo como se vive e não somente se tal conhecimento será útil para quem o detém. Assim, a aplicabilidade dessa doutrina tem a ver com a própria salvação, pois toda arquitetura da salvação ou seu planejamento está aqui em jogo.

Caso não houvesse uma revelação trinitária, não haveria um Deus pessoal, pois como já foi ventilado nos parágrafos acima, pessoalidade implica em abertura relacional. Logo, como isso seria possível se Deus não fosse tripessoal desde sempre? Com quem se relacionaria na eternidade? Mas, uma vez que em Deus há três Pessoas, Ele nunca experimentou a solidão, por isso, os seres humanos são o que são, pois concluiu o próprio Deus: “Não é bom que o homem esteja só” (Gn 2:18).

Nesse sentido tem razão Paul Tillich (2005, p. 251) quando afirma que: “Deus é o fundamento de tudo que é pessoal”. A solidão não é desejada por humanos em estado saudável e consciente. Mesmo a solidão que a humanidade sente em relação a Deus, pois ainda que se observe uma rejeição deliberada sempre haverá algo ocupando o lugar de Deus no coração. Pode ser uma teoria política ou uma visão social de mundo, ou qualquer coisa criada. É a conhecida idolatria, aquilo que possui o coração. Certo estava o doutor da graça pois percebeu a inquietação existencial humana quando disse: “porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós” (AGOSTINHO, 2004, p. 37).

Além disso, se a Trindade não fosse real, não haveria uma eficiente salvação, já que nenhum homem pode salvar a si mesmo, tendo, portanto, necessidade de uma substituição vicária vinda de cima como concluiu o próprio Atanásio contra o erro ariano. Portanto, em tudo a inestimável doutrina da Trindade se faz necessária à vida do crente, uma vez que revela a realidade plena em Deus em sua relação com o mundo. Nesse ponto talvez esteja a culminância daquela relação entre Trindade econômica e Trindade imanente.

SÍNTESE DA AULA

Concluindo a segunda aula, vamos lembrar de forma sintética os principais conteúdos apresentados. Até aqui a abordagem se deu em torno da “Doutrina da Trindade” considerando seu desenvolvimento à luz das Escrituras, da Teologia Sistemática e Histórica. Sendo assim, para efeito de síntese, a exploração tangenciou os seguintes pontos:

- A doutrina da Trindade sua complexidade e consequências.
- A problemática da pessoalidade divina e a tripessoalidade de Deus.
- A doutrina da Trindade como apresentada nas Escrituras.
- A Trindade Ontológica e a Trindade econômica. A subsistência tripessoal de Deus entre as *opera ad intra* e as *opera ad extra*.

AULA 3 – ATRIBUTOS INCOMUNICÁVEIS DE DEUS.

META

Ao final desta aula, espera-se que o leitor consiga compreender a importância de se debruçar sobre os atributos de Deus. Mesmo reconhecendo que todo conhecimento sobre Deus jamais poderá ser exaustivo além dos limites da própria compreensão e linguagem, contudo, é reconfortante saber que Ele mesmo decidiu não permanecer incógnito, mas deseja se revelar por meio de seus atributos.

OBJETIVOS.

- Apresentar uma discussão preliminar sobre as perfeições de Deus entendidas como algo exclusivo de seu Ser, os atributos de grandeza ou incommunicáveis.
- Explorar a partir dos *insights* bíblicos e da tarefa teológica temas como a asseidade de Deus, sua imutabilidade, infinidade, unicidade e a possibilidade de aplicação prática dessas doutrinas.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.

Como já foi ventilado, há muitos equívocos ou ideias sobre Deus, algo que tem provocado o que Martin Mordechai Buber (1878–1965) chamou de o “eclipse de Deus”. Isso ocorre quando uma sombra passageira tenta obstruir a luz absoluta. E parece que era justamente isso que Buber queria dizer pois: “*Que el sol se eclipse es un acontecimiento entre él y nuestros ojos, no algo que sucede dentro del sol mismo*” (BUBER, 2003, p. 55). Essa penumbra que se manifesta entre nossos olhos e o sol, insinua-se como fenômeno do momento histórico em que vivemos. (Ibidem, p. 55).

Isso não se verifica tão somente sob os vários conceitos sobre seres superiores entre as religiões pagãs, mas, como dizia Blaise Pascal, há também o “Deus dos filósofos” (PASCAL 2001, p. 370), a divindade submetida à razão, como verificado no pensamento de Baruch Spinoza (1632 – 1677) ou em Immanuel Kant (1724–1804) que acabaram por reduzir a Deus ao espectro fenomenológico. O suposto último golpe foi dado por Friedrich W. Nietzsche (1844–1900) ao declarar a morte de deus.

Claro, o que o pensador alemão afirma, não é a morte da Trindade ontológica, do Deus vivo, mas o falecimento da ideia de Deus em cuja órbita entendia que a sociedade ocidental havia sido edificada. Justamente o que morre é o próprio deus dos filósofos.

Insinua-se, portanto, que nem mesmo os pensadores pós nietzscheanos se ocupariam mais com a dita “pergunta sobre Deus”. O que de fato não ocorreu, ou seja, nem mesmo a ideia de Deus sucumbiu, senão a relação com seu epicentro original a Europa. Ela se deslocou e adquiriu outras proporções.

Mesmo assim, as declarações de Buber (2003) parecem válidas, pois ao eclipsar Deus, ou assassinar seu nome, aquele que detém o nome permanece intocável em sua eternidade, mas em termos metafóricos, quem sofre na verdade são aqueles que nessa relação são assumidos como genitivos subjetivos e assim: “nós, os "assassinos", somos deixados para morrer, domiciliados na escuridão” (BUBER, 2003, p. 56).

Feita a ressalva, partimos não da “ideia de Deus”, como visto, isso significaria eclipsá-lo. Logo, o ponto de partida é sua autorevelação como ato comunicativo de um Deus que não deseja permanecer incógnito. Para além do “livro da criação ou da natureza”, o livro da revelação especial deseja apresentar Deus a partir de seus atributos. São as “perfeições de Deus” que mostram sua natureza, e manifestam pelo menos em parte, quem ele é.

A POSSIBILIDADE DE SE CONHECER A DEUS POR MEIO DE SUA REVELAÇÃO E ATRIBUTOS.

Interessante que na tentativa dos escolásticos de desenvolver uma teologia natural, os mesmos desenvolveram três modos para se conhecer a Deus ou seus atributos: a *Via Causalitatis*, a *Via Negationis* e a *Via Eminentiae*.

A primeira via é contemplativa, parte dos efeitos em direção retroativa à causa. Já abordamos essa via sob o argumento racional conhecido como cosmológico, sobretudo, em sua acepção vertical como defendida por Aquino. A segunda via tem a ver com a dita teologia apofática. Parte das imperfeições observadas na criação e simplesmente as elimina do Ser perfeito de Deus. A última via é positiva, observa-se coisas boas na criação e as atribui no grau mais elevado ao Ser de Deus.

Sem desprezar esses métodos escolásticos, há de se considerar que possuem fragilidades. O consenso na teologia de base conservadora ou ortodoxa fundamentada nas Escrituras é que a fonte fidedigna para o conhecimento acerca de Deus é sua própria revelação.

Verdade seja dita, mesmo após a consumação, Deus continuará de certa forma oculto, impossível de ser dominado como objeto do saber humano. Mesmo assim, desde

já à luz das Escrituras e da revelação geral: “[...] o que de Deus se pode conhecer é manifesto [...]” (Rm 1:19). Sobre isso dizia Erickson (1997, p. 48): “É difícil interpretar expressões como “o que de Deus se pode conhecer” e “é manifesto” (v. 19) como uma referência a outra coisa, a não ser uma verdade objetiva, cognoscível acerca de Deus”.

Sendo assim, é a revelação especial de Deus a via para esse conhecimento, possível por meio dos atributos ou perfeições de Deus. A parte da revelação, já dizia Calvino, o único tipo de conhecimento de Deus é aquele possibilitado pela “semente da religião” que apenas permite afirmar que existe um Deus. Nada mais que isso (CALVINO, 2002, p. 58).

Mas afinal, o que são os atributos de Deus? Primeiro é necessário pontuar que atributos são qualidades, características ou propriedades que definem um ser. No entanto, sabe-se que Deus não pode ser definido, uma vez que não é possível compreendê-lo em absoluto. Nesse sentido, mesmo se revelando, por causa de sua natureza, Deus permanece incomparável e transcendente. Continua sendo o “totalmente outro”. Assim, o que se verifica é a possibilidade de “uma descrição parcial de algumas coisas que conhecemos sobre Deus.” (CAMPOS, 2002, p. 163).

Portanto, sendo Deus um ser pessoal, seus atributos ou perfeições são qualidades essenciais. Nesse sentido, adverte Campos (2002) não há diferença entre atributos e a essência de Deus. Nesse ponto, interroga-se sobre se a revelação é proposicional ou pessoal. Como defendia os teólogos existencialistas, ela seria pessoal, um encontro possibilitado pelo salto de fé, por isso a defesa comum na neo-ortodoxia: a Bíblia torna-se a Palavra de Deus.

O salto de fé ou no absurdo, implicaria, portanto, na confiança em alguém, neste caso, na apresentação que Deus faz de si mesmo a partir de um encontro pessoal. Por outro lado, a revelação assumida como transmissão de verdades proposicionais exige uma concepção de fé assumida como aquiescência ou crença nas verdades transmitidas.

Após analisar essas duas concepções, Erickson (1997, p. 64) apresenta uma síntese que endossamos, ou seja, a revelação deve ser assumida tanto como comunicação propositiva quanto pessoal. Imprescindível, porém, é o fato de que para se confiar é preciso conhecer aquele em quem se deposita a fé. Deus fez e faz exatamente isso comunicando quem ele é e conseqüentemente convidando aquele (a) a quem se revela a um relacionamento pessoal.

Não é sem razão que McGrath (2005) endossa parte das ideias de Emil Brunner (1889–1966) de revelação apresentada nos termos da “verdade como encontro”. As

reservas quanto ao conceito de revelação em Brunner dizem respeito a rejeição do autor à dimensão cognitiva da revelação, mas sua ênfase na comunicação pessoal de Deus faz justiça a “dois elementos de entendimento correto da revelação: ela é histórica e pessoal”. (MCGRATH, 2005, p. 427). Isso também acaba dando mais clareza ao conceito de “Palavra Deus”, por vezes tão ambíguo em neoortodoxos como Karl Barth (1886–1968).

Nesse ponto, o leitor já percebe que está sendo conduzido à duas interrogações básicas e complexas: Deus pode ser conhecido? Ou Deus pode ser compreendido? Isso tem a ver com a cognoscibilidade e a incognoscibilidade de Deus. Partindo do negativo, por sua natureza e profundidade insondável, Deus é o mistério dos mistérios, contudo, nosso conhecimento sobre Deus é possível, sempre limitado ao que dele recebemos por sua revelação. Assim, Deus pode ser conhecido, mas não compreendido.

Aliás, a cognoscibilidade de Deus insinua-se como base para todo a forma de conhecimento e saber. Isso é o que pode ser apresentado como a base de uma genuína epistemologia cristã. No que se refere a uma “teologia de cima”, o ponto de partida para o conhecimento é o próprio Ser de Deus, algo transmitido à suas criaturas ditas racionais: o ser humano. Isso conduz à antropologia bíblica, pois, feitos à imagem de Deus, os homens e mulheres conseguem estabelecer relações com o mundo criado, com outros seres vivos e com o próprio Deus. Refletindo sobre isso afirmou Francis Schaeffer:

Assim o homem, tendo sido criado à imagem de Deus, foi destinado a usufruir com Ele uma relação pessoal. A relação do homem é ascensional (para cima), não apenas descensional (para baixo). Quanto tratamos com pessoas do século 21, essa diferença assume importância crucial. O homem moderno visualiza sua relação descensionalmente, em termos do animal e da máquina. A Bíblia rejeita esse conceito de natureza e sentido do homem. (SCHAEFFER, 2014, p. 32-33).

O que Schaeffer (2014) está dizendo é que o ser humano em razão de sua condição especial, possui pessoalidade e consciência. Isso o torna capaz de abstrair, de entender, atribuir sentido à criação ou aos artefatos culturais, mas, acima de tudo é capaz de se relacionar com seu criador. Nesse sentido, até a apreciação estética surge como possibilidade de transcendência inerente à condição humana. A consciência de si e de que algo existe para além de si, a relação entre um eu os outros ou um tu, desencadeia múltiplas relações que permitem interrogar sobre meu lugar no mundo e o que afinal está na fonte, na origem de todo esse espetáculo estético que se nos apresenta aos sentidos.

Os seres humanos em tempos imemoriais estabeleceram essas relações que os levaram à “pergunta sobre Deus”. Tillich (2005, p. 214) entendeu essa relação a partir da

condição existencial humana marcada pela finitude. Agostinho percebeu tudo isso, e ofereceu uma alternativa. Para ele essa é uma pergunta necessária quando o ser humano se depara com a carência de amar.

Logo, tudo isso seria desencadeado pela revelação de Deus que atinge em cheio o coração, ferindo-o irreversivelmente e o tornando sensível à linguagem estética. É isso mesmo! Por isso a afirmação de que as linguagens se apresentam como possibilidade de transcendência, uma vez que todos os signos depositados na natureza ou elaborados pelos humanos discursam sobre Deus. Isso é possível apenas aos seres racionais. Nessa altura é bom ouvir o bispo de Hipona que dizia:

Mas não se manifesta esta beleza a todos os que possuem sentidos perfeitos? Por que não fala a todos do mesmo modo? Os animais, pequenos ou grandes, vêem a beleza, mas não a podem interrogar. Não lhes foi dada a razão – juiz que julga o que os sentidos anunciam. Os homens, pelo contrário, podem-na interrogar, para verem as perfeições invisíveis de Deus, considerando-as nas obras criadas. Submetem-se, todavia, a estas pelo amor, e assim, já não as podem julgar. (sic) (AGOSTINHO, 2004, p. 265).

Para o doutor da graça, a linguagem estética provoca um amar reorientado, não ao objeto tido como o suporte da formosura, mas à origem de toda beleza, pois: “o céu, a terra e tudo o que neles existe dizem-me por toda parte que Vos ame” (*ibidem*, p. 263). O Deus vivo, criador produtivo e trabalhador criou seres igualmente vivos, e criativos.

A própria linguagem insinua-se como instrumento de transcendência humana, fazendo com que os seres humanos possam compreender a comunicação de Deus, claro, tendo como ponto de partida, a iniciativa divina em se revelar. Isso será abordado ao tangenciarmos os mandatos criacionais. Por ora basta o registro do reformador de Genebra que na esteira de Agostinho ponderou:

[...] somos convidados a buscar um conhecimento de Deus que não se confunde com o conhecimento que gira em torno de vãs especulações, mas sim o conhecimento que é proveitoso e frutífero, desde que bem apreendido. Porque Deus se manifesta por Suas obras poderosas. Quando sentimos a sua força em nós e recebemos os seus benefícios, devemos impressionar-nos mais com esse conhecimento do que com o que resulta de castelos no ar, de um deus imaginário, sem nada de Deus em nosso coração e em nossa experiência. Daí deduzimos que não há melhor meio de buscar a Deus, que não há processo mais eficaz para isso do que contemplá-lo em Suas obras. Por Suas obras Ele se aproxima de nós, torna-se mais familiar a nós e até se comunica conosco (CALVINO, 2002, p. 64-65).

Dito isso, estamos prontos para explorar um pouco sobre os atributos ou, como pontuou Agostinho (2004, p. 265), as perfeições de Deus. Portanto, entende-se que por meio dessas propriedades é possível ter um conhecimento adequado sobre o criador, ainda mais quando se considera que: “Esse conhecimento é adequado porque as informações sobre ele vêm dele mesmo” (CAMPOS, 2002, p. 164). Assim, entende-se que por meio dos seus atributos, Deus mesmo revela seu Ser e caráter.

Uma nota se faz necessária. Na história do pensamento cristão, várias classificações sobre os atributos de Deus foram propostas como: naturais e morais; absolutos e relativos; imanentes e emanentes, comunicáveis e incomunicáveis. Essa última classificação parece receber maior atenção, tendo em vista algumas reservas quanto as outras classificações. A classificação entre naturais e morais, recebe outros nomes como; grandeza e bondade (ERICKSON, 1997, p. 106).

Por atributos incomunicáveis, entende-se aquelas perfeições que demarcam a transcendência divina, e sendo assim, não encontram nenhuma similitude entre os seres humanos, como: espiritualidade, auto-existência, independência, infinidade, imutabilidade e imensidão. É aquilo que identifica o Ser divino como o *Deus Absconditus*.

Segue, portanto, que por atributos comunicáveis se quer referir aquelas perfeições de Deus que ele transmitiu em algum grau aos seres humanos. Essa herança divina tem a ver com a “Trindade imanente”, com a revelação, além de apontar explicitamente para a pessoalidade de Deus, exemplificada em atributos como: amor, bondade e justiça. Neste trabalho, o ponto de partida será os atributos incomunicáveis, entre eles; a asseidade ou auto-existência, a imutabilidade, a infinitude ou infinidade e a unicidade ou unidade de Deus.

As perfeições: os atributos de grandeza ou incomunicáveis de Deus.

Auto-existência ou asseidade de Deus.

Por auto-existência entende-se o Ser que existindo por si mesmo é também a plenitude da existência. Seu nome pessoal revelado à Moisés aponta exatamente para essa realidade de Deus: *Yahweh*, “Eu serei quem eu serei”. Portanto, a forma nominal do verbo existir no gerúndio é mais adequada para se referir ao Ser de Deus: existindo. Isso também é chamado em teologia de “asseidade” de Deus e é a partir dessa realidade de seu Ser “que todas as outras perfeições divinas estão incluídas” (BAVINCK, 2012, p. 151). De

fato, não faz sentido falar em independência, imutabilidade, infinitude e eternidade se não partir da asseidade de Deus.

Antes de dar sequência, algo mais precisa ser dito em relação ao significado de “perfeições divinas”. Rodman Williams entende por perfeições os atributos naturais ou não morais encontrados em alguma medida nas criaturas racionais. Para esse autor tais atributos são: a onipotência, onisciência e onipresença de Deus e são entendidos como perfeições “por representarem a perfeição, ou totalidade, daquilo que o homem conhece e experimenta em sua vida”. (WILLIAMS, 2012, p. 60). Ou seja, por uma via negativa, o ser humano entende muito bem o que tais atributos significam, uma vez que se encontra limitado em poder, saber e em termos de espacialidade. Entretanto, há de se considerar que todos os atributos de Deus são absolutamente perfeitos, daí a identificação linear com à essência de Deus.

Imutabilidade.

No nome pessoal de Deus se encontra explicitado essa perfeição: “Eu serei o que serei” implica necessariamente uma afirmação de continuidade do mesmo. Como atestou Heráclito de Éfeso, tudo está mudando em um constante movimento de fluidez, “tudo flui” (*πάντα ῥεῖ*). Esse é o movimento da criação ou da natureza, mas não diz respeito aquele que foi identificado por Aquino como o “motor não movido”. Enquanto a criação apresenta variação e mudança, Deus continua o mesmo.

Essa foi a condição que assegurou a vocação de Moisés. Aliás, quando entra em aliança com alguém empenha sua palavra com base n’Ele mesmo, demonstrando assim: “a imutabilidade do seu propósito” (Hb 6:17), ou conselho. Ademais, a imutabilidade é aplicação natural da asseidade de Deus e o significado da verdadeira existência.

Entretanto, é possível afirmar que algumas interpretações relativas à doutrina da imutabilidade foram influenciadas pela ideia grega de imobilidade ou esterilidade fazendo com que Deus fosse apresentado como um ser inerte. No entanto, “o conceito bíblico não é que Deus seja estático, mas estável. Ele é ativo e dinâmico, mas de uma forma que seja estável e coerente com sua natureza” (ERICKSON, 1997, p. 115).

Esse conceito de imutabilidade sugere duplo sentido: um voltado para dentro do Ser divino relativo à essência ou natureza de Deus e outro orientado para fora, ou seja, direcionada à criação, sobretudo aos seres humanos com quem estabelece comunicação

ou relacionamento. Pannenberg (2009) apresenta esse duplo significado da seguinte forma:

Enquanto, porém, o predicado da imutabilidade de Deus, que tem sua origem na teologia filosófica grega, implica a idéia da atemporalidade, a idéia da fidelidade de Deus expressa sua constância no próprio processo do tempo e da história, especialmente também a permanência em sua vontade salvífica, sua fidelidade à aliança e a suas promessas, mas também às ordens de sua criação (sic) (PANNENBERG, 2009, 586).

Algo nos chama a atenção nas proposições de Pannenberg (2009). Este autor pontua que a doutrina da imutabilidade causou muitos desconfortos ao longo da história da teologia, incluindo as questões relativas à controvérsia ariana. Mas há outra problemática. Ela diz respeito as categorias: tempo, eternidade e consumação.

Pensando nessa tríade, o autor interroga se nos termos da relação entre a Trindade imanente e econômica não haveria a possibilidade de um *dever* no próprio Ser de Deus, ainda mais ao se considerar a encarnação quando Deus se tornou homem, ou seja, “algo que ele não era antes” (PANNENBERG, 2009, 588). Aqui é preciso cuidado, pois essas abstrações podem nos conduzir à denominada “Teologia do Processo”.

A saída proposta por Pannenberg (2009) é uma mudança de ênfase assentada sobre a fidelidade de Deus, algo que abriria espaço para que historicidade e contingência não estivessem em contradição com a eternidade de Deus. Algo semelhante em termos de um encontro entre eternidade e tempo pode ser encontrado em Irineu de Lion (130–200) na era pós apostólica com sua defesa do propósito de Deus em se encontrar com a criação por meio da encarnação de seu Filho. Veremos isso em breve.

Outra questão apontada por Pannenberg (2009) diz respeito às proposições de René Descartes (1596–1650) na era moderna. Uma em especial pode sugerir a gênese do deísmo, pois ao considerar as mudanças na natureza, atribuiu esse *dever* às “causas criaturas”, eliminando, portanto, qualquer atividade de intervenção de Deus no mundo, uma vez que o pensador considerava que tal “ingerência” era incompatível com a doutrina da imutabilidade de Deus. (PANNENBERG, 1997, p. 587).

Outra abordagem relativamente recente pode ser incluída aqui. Trata-se da cristologia desenvolvida na metade do século XIX pelo alemão Gottfried Thomasius que defendeu a ideia de um esvaziamento da divindade do Filho durante o período relativo à

sua humanização ou encarnação. Essa abordagem ficou conhecida como *kenósis*, que entendia a humilhação de Cristo como o despojamento voluntário de todos os atributos da divindade.

Tal abordagem foi questionada por Isaak August Dorner (1809–1884), pois entendeu que “a doutrina da imutabilidade de Deus fora comprometida pela abordagem de Thomasius” (MCGRATH, 2005, p. 435). Sob a tradição reformada, aquilo que se pode considerar como doutrina *kenótica* é a própria humilhação de Cristo vista sob o ângulo da encarnação em níveis gradativos de *descenso*: fez-se carne, viveu como um homem comum, morreu morte de cruz e por fim desceu ao sepulcro (não ao Hades como na cosmogonia grega). Portanto, isso não significa abdicação da divindade de Cristo.

Mas, certamente há outras vias para se pensar essa aparente contradição. Aqui retomamos os pensamentos de Irineu de Lion (130–200) e dos teólogos medievais Rupert de Deutz (1075–1129), Alexandre de Hales (1175–1245) e Duns Scotus (1266–1308). Embora a distância temporal entre Irineu e os pensadores medievais, todos defenderam a hipótese de uma encarnação necessária, não por causa do pecado, mas porque havia sido planejada por Deus desde a eternidade como um mergulho na criação, um ato de imanência. Lembrando que com isso, não negaram a relação entre a encarnação e a expiação.

Conforme González (1995), a teologia de Irineu era a mais bíblica entre toda produção dos primeiros pais da Igreja. Essa também é a posição de Earl Cairns (1910–2008), que o considera Irineu como o maior dos polemistas e responsável pela vitória do cristianismo contra os vários tipos de gnosticismo (CAIRNS, 1995, p. 79-80). O apelo às Escrituras e à regra de fé, fez de Irineu um dos pais da ortodoxia (*Ibidem*, 1995, p. 85, 89).

Sua teologia da criação explora as “*opera ad extra*” de modo intrigante. Ele concebia a criação humana dentro dos propósitos eternos de uma união divina à humanidade, algo que de fato foi realizado em Jesus. Portanto, seria um propósito anterior à queda (GONZÁLEZ, 1995, p.113). Nesse sentido, a história sempre esteve nos planos de Deus sendo que a encarnação do Verbo é o centro da história. Assim: “desde o próprio momento da criação Deus já projetava a encarnação como ponto culminante de sua obra” (*Ibidem*, p. 114-115).

Daí a própria forma humana teria sido planejada tendo como ponto de partida ou *arché* (ἀρχή), o Deus encarnado. Jesus Cristo o Filho de Deus seria o arquétipo da própria humanidade. O que tais autores afirmaram é que a encarnação ocorreria mesmo se a queda não tivesse acontecido. Interessante é que embora tais leituras pareçam heterodoxas, dão maior expressão aos sentidos bíblicos de “imagem e semelhança” e encontram evidências nas Escrituras como se segue:

Ele nos libertou do império das trevas e nos transportou para o reino do Filho do seu amor, no qual temos a redenção, a remissão dos pecados.
 Este é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação;
 pois, nele, foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, quer principados, quer potestades. Tudo foi criado por meio dele e para ele.
 Ele é antes de todas as coisas. Nele, tudo subsiste. Ele é a cabeça do corpo, da igreja. Ele é o princípio, o primogênito de entre os mortos, para em todas as coisas ter a primazia, porque aprouve a Deus que, nele, residisse toda a plenitude e que, havendo feito a paz pelo sangue da sua cruz, por meio dele, reconciliasse consigo mesmo todas as coisas, quer sobre a terra, quer nos céus.
 (ARA – Cl 1:13-20).

Além disso, declarações bíblicas como: “Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito” (BJ – Jo 1:3) e, “o princípio da criação de Deus” (Ap 3:14), ou, “Eu sou o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim, o primeiro e o derradeiro” (ARA – Ap 22:13), sugerem justamente a relação arquetípica do Filho de Deus, apresentando-o como a própria razão da criação, seu princípio (ἀρχή – *arché*) e sua finalidade (τέλος – *telos*). O ponto de partida e a chegada, o grande segredo de Deus, mas, agora manifesto, qual seja: “de fazer convergir nele, na dispensação da plenitude dos tempos, todas as coisas, tanto as do céu como as da terra”. (ARA – Ef 1:9,10).

Muito embora, a categoria filosófica aqui seja de origem grega, esse princípio bíblico, ou *arché*, em nada se assemelha a antiga ideia filosófica dos pré-socráticos. Esse “*arché*” não é a substância ou princípio eterno impessoal. De fato, a Escritura o reconhece como Pessoa, o Verbo encarnado que recebeu o nome de Jesus (Lc 1:31).

Afirmou o evangelista: “*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*” (Jo 1:1 – Novo Testamento interlinear grego-português. 2004, p. 340). Ele também é “[...] o Amém, a testemunha fiel e verdadeira, o princípio (ἀρχή – *arché*) da criação de Deus” (ARA – Ap 3:14), e mais claramente diz que o Filho, o Verbo é: “[...] o Alfa e o Ômega, o Princípio e o Fim” (ARA – Ap 21: 6). Assim tem-se *telos* e *arché* numa mesma frase bíblica: “*ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος*”. (*Ibidem*, p. 960).

Entretanto, é preciso destacar que o pecado tem sido considerado tradicionalmente como a causa condicionante da encarnação. Conforme Berkhof (2012, p. 307), essa era a leitura de Tomás de Aquino (1225–1274), dos reformadores e a que encontra maior respaldo bíblico. Mesmo assim, Berkhof (2012) registra as posições em defesa da encarnação direcionada à ideia de criação, enumerando vários teólogos reformados e luteranos, entre eles, o conhecido Brooke F. Westcott (1825–1901) um dos responsáveis pelo famoso texto crítico do Novo Testamento.

Interessante é que Berkhof (2012) não registra a posição de um dos mais antigos pais da Igreja e tido por ele em alta conta, Irineu de Lion (c. 130–200). Aliás, o considera mais coerente com a visão reformada sobre a expiação do que o próprio Calvino (BERKHOF, 2012, p. 329). Assim sendo, localiza a discussão sobre a necessidade da encarnação como uma preocupação escolástica, ou seja, no bojo da Idade Média.

Segundo o autor, no contexto do medievo, o primeiro a defender a encarnação voltada para a ideia da criação fora Rupert de Deutz (1075–1129) seguido de Alexandre de Hales (1175–1245) e Duns Scotus (1266–1308). Dito isso, ao explorar as Escrituras, os pais da igreja e vários teólogos cristãos, permanece a problemática posta por Anselmo: “*Cur Deus Homo?*”. Será que essa resposta tradicional que entende a encarnação condicionada ao pecado é exaustiva quanto à interrogação anselmiana? “Por que Deus se fez homem?”.

Certamente não se está endossando aqui as proposições de Irineu ou dos escolásticos como Scotus, mas tão somente registrando o que esses importantes pensadores cristãos disseram. Há de se pensar, no entanto, que o realismo⁵ de Scotus até justificaria essa defesa, mas quando operamos digressões à luz dos contextos histórico e sociocultural em que vivia Irineu, esse pai polemista foi exatamente um dos primeiros a defender a fé cristã contra a ameaça gnóstica. Isso fez desse pai da igreja um teólogo bíblico e não especulativo.

Entende-se, portanto, que as preocupações de Irineu eram pastorais, sua teologia era de tarefa, produzida à luz da “regra de fé” que havia recebido de seus mestres, como Policarpo. Nesse sentido, pode-se por inferência afirmar que o modelo arquetípico do

⁵O Realismo foi um pressuposto filosófico que orientou muitos teólogos na Idade Média e encontrou oposição do Nominalismo. O pano de fundo era a questão dos universais e dos particulares. O realismo defendia os universais enquanto para o nominalismo importava os particulares. Essa tensão pode ser encontrada na pintura de Rafael “A Escola de Atenas”. Os personagens representados são os filósofos tendo no centro Platão e Aristóteles. Este aponta a palma da mão direita para baixo, enquanto Platão sinaliza com o indicador para cima.

Filho de Deus pensado por Irineu não poderia ter refletido o pensamento grego de matriz platônica. Tudo sugere que a ênfase nos universais não era a posição de Irineu.

De todo modo, é bom que fique claro, recusamos cair no erro de Ritschl, na rejeição absoluta das categorias gregas de pensamento como algo não comportado pelo eterno conselho de Deus no que se refere à sua revelação progressiva. Caso fosse assim, a própria língua escolhida para a transmissão dos textos do Novo Testamento possivelmente não seria o grego, mas em linha de continuidade, seria a antiga língua dos hebreus.

Claro, não se está afirmando de forma absoluta, na esteira de Ludwig Wittgenstein (1889–1951) ou George Lindbeck (1923–2018) que as religiões sejam elas próprias “uma linguagem”, “estruturas culturais” ou meios geradores de vocabulário (MCGRATH, 2015, p. 42-43). Entretanto, tudo isso se observa sob a experiência religiosa, ainda mais, quando inevitavelmente se serve da linguagem para se expressar, reconhecendo que ela comporta uma estrutura de pensamento.

Antes de encerrar esse tópico, registra-se que a imutabilidade de Deus não deve ser confundida com imobilidade, como o próprio conceito aristotélico ressignificado por Aquino sugeria no pensamento grego: “o motor imóvel”. Antes, deve ser vista até mesmo sob as atividades divinas nas “*opera ad extra*” e em sua pessoalidade. O Deus vivo, ativo e criador, interage com sua criação seja preservando ou se comunicando com suas criaturas racionais. Logo, deve-se considerar que: “O Deus imutável se relaciona com suas criaturas de várias formas e participa da vida delas” (BAVINCK, 2012, p. 151). Assim conclui o pensador pentecostal:

É importante não ver a imutabilidade de Deus como uma imobilidade dura e impessoal. Deus não é como uma estátua, fixa e fria, mas muito pelo contrário. Ele se relaciona com as pessoas. Ele não é o “Motor imóvel”; antes, move-se constantemente sobre e entre homens e nações. O fluxo e o fluir da vida não estão distantes dele. Pelo contrário, ele se envolve espontaneamente na vida de um povo instável e inconstante para cumprir seu propósito, e na encarnação ele mergulhou totalmente no redemoinho dos eventos humanos. Deus em sua própria imutabilidade experimentou todas as vicissitudes da existência humana. Esse é o Deus que — longe de ser imóvel e distante — não muda. (WILLIAMS, 2011, p. 50).

Por fim, resgata-se a apreciação positiva dessa perfeição de Deus, pois demarca o corte radical entre o Ser de Deus e a criação. Essa, estando em constante fluência, espera um dia encontrar descanso naquele que essencialmente não se altera, não muda e é apresentado na metáfora bíblica como a “rocha da nossa salvação” (Sl 89:26). O lugar

seguro em que espera todo o cosmo. Por isso, a perfeição divina conhecida como imutabilidade revela o Ser de Deus, diz respeito à sua essência e se torna motivo de toda esperança (Is 26:4). Passemos agora a outra perfeição relacionada.

A infinitude ou infinidade de Deus.

Essa perfeição é vista por Bavinck como atrelada à imutabilidade de Deus. Para esse autor, quando aplicada ao tempo é chamada de eternidade, quando ao espaço, de onipresença. (BAVINCK, 2012, p. 151). Quanto a eternidade, admite-se que o conceito cristão não deve ser confundido com o panteísmo que concebe a eternidade como substância do tempo. O tempo é o lugar das criaturas, de tudo o que é finito.

Por causa de sua mobilidade e ação contínua e produtiva, Deus atravessa o tempo com todo o seu Ser, se tornando imanente em cada instante temporal. Contudo, ele mesmo não pode ser determinado pelo tempo, mas o determina de modo que: “ele mantém uma relação definida com o tempo, entrando nele com sua eternidade” (BAVINCK, 2012, p. 152).

Em relação ao espaço, diz-se que a infinitude representa a impossibilidade de um confinamento divino. Assim, embora o cosmo ou universo não possa contê-lo, também não consegue excluí-lo, mesmo da mais diminuta partícula. Obviamente se está explorando a força da linguagem sempre em termos humanos para tentar compreender as perfeições de Deus, logo, isso certamente está longe de uma apresentação exaustiva. A infinitude quando relacionada ao espaço, se traduz em onipresença.

Por isso se diz em teologia que tais atributos só podem ser apresentados de forma negativa, pois não se encontra equivalência na criação, adquirindo, portanto, uma outra dimensão no Ser de Deus. Isso também diz respeito aos atributos positivos, ou compartilhados com a criação, pois como afirmou Bavinck (2012, p. 139): “as categorias de existência, vida, espírito, conhecimento, justiça, santidade (etc.) pertencem a Deus de uma forma diferente daquela em que pertencem aos seres criados”.

Dito isso, é possível ainda afirmar que Deus não pode ser circunscrito pelos limites de lugar ou de tempo. De tal modo que, quanto à infinitude de Deus como aplicada ao tempo, ou seja, em relação à eternidade, pode se dizer que é: “a perfeição de Deus pela qual Ele é elevado. Acima de todos os limites temporais e de toda sucessão de momentos,

e tem a totalidade da Sua existência num único presente indivisível” (BERKHOF, 2012, p. 60).

Quanto ao espaço, ou seja, em relação a onipresença de Deus, também pode ser denominada de “imensidade”. Contudo, mesmo admitindo que onipresença e imensidade sejam expressões sinônimas, há de se considerar uma sensível distinção, ou seja:

[...] há um ponto de diferença que deve ser observado cuidadosamente. “Imensidade” aponta para o fato de que Deus transcende todo o espaço e não está sujeito às suas limitações, ao passo que “onipresença” denota que, não obstante, Ele preenche todas as partes do espaço com todo o Seu Ser. O primeiro salienta a Transcendência, e o último, a imanência de Deus. (BERKHOF, 2012, p. 60).

Certamente essas declarações são opostas às representações sobre Deus tanto no panteísmo quanto no deísmo. Pois ao mesmo tempo em que Deus atravessa a criação com seu Ser, não é confundido com ela. É Deus presente em todo lugar e momento, apresentando simultaneamente transcendência e imanência.

A unicidade, simplicidade ou unidade de Deus.

Com unicidade se quer afirmar que Deus é numérica, quantitativamente e absolutamente um. Deus não é um ser composto, portanto, em desacordo com o politeísmo, esse atributo divino conduz à afirmação de sua perfeição, independência e imutabilidade. Caso fosse composto, isso não seria possível. Mas alguém poderá interrogar: o Deus revelado nas Escrituras do Novo Testamento e em Jesus, por causa do trinitarismo não seria um ser composto?

Como já observado, na doutrina da Trindade afirma-se um Deus e três pessoas, “Há apenas um “Quê” (essência) em Deus, mas há três “Quens” (pessoas) dentro desse um Quê. Deus tem três “eus” nesse um “ele” (GEISLER, 2010, p. 790). Logo, o Ser de Deus não é composto por três pessoas, mas o Ser não-composto (simples) de Deus existe em três pessoas. Daí falar em simplicidade de Deus, ou como destacou Berkhof: “*unitas simplicitatis*”, ou seja:

Quer dizer que Deus não é composto e não é suscetível de divisão em nenhum sentido da palavra. Isto implica, entre outras coisas, que as três pessoas da Divindade não são outras tantas partes das quais se compõe a essência divina, que não há distinção entre a essência e as perfeições de Deus, e que os atributos não são adicionados à Sua essência. (BERKHOF, 2012, p. 62).

Deus para o cristianismo é a Trindade. Quando se fala em Deus, o cristão está se referindo à plenitude de existência e pessoalidade de Deus, e isso, como já foi apresentado, só é possível no Deus uno e trino. A unicidade de Deus é reclamada nas Escrituras, seja no Antigo ou no Novo Testamento (Dt 6:4; 1Co 8:6; 1Tm 2:5), excetuando, portanto, todo conceito composto de Deus. O Deus revelado se apresenta como Trindade não composta, em sendo assim, essa distinção divina também opera um corte radical entre Ele e suas criaturas, pois todas são de algum modo compostas.

Por exemplo, o ser humano quanto a sua constituição biológica é formado de células e seu corpo possui vários órgãos e membros. Já nos termos da física, é composto de partículas. Além disso, cientificamente é possível falar ainda em subjetividade e materialidade mesmo que hoje seja preferível falar em unidade psicossomática, ou na esteira da abordagem psicoterápica de Victor E. Frankl (1905–1997), seja uma unidade antropológica considerada sob as dimensões: “bio-psico-sócio-espiritual” (SOUZA; GOMES, 2012, p. 52) e cultural.

Em teologia se diz que o homem possui uma única natureza, embora constituída de materialidade e imaterialidade ou espiritualidade: alma/corpo ou espírito/alma/corpo. Essas categorias são indicativas das “funções na natureza humana” (MENZIES; HORTON, 1999, p. 68), aquilo que nos dá consciência do mundo e de Deus. Portanto, seguindo os passos da teologia negativa ou apofática, Deus não é assim. Exatamente por isso, é possível falar da simplicidade de Deus e a ligação linear entre seus atributos e sua essência. Assim:

A Escritura não afirma explicitamente, mas ela está implícita onde a Bíblia fala de Deus como justiça, verdade, sabedoria, luz, vida, amor, etc. e, assim, indica que cada uma destas propriedades, devido à sua perfeição absoluta, é idêntica ao Seu Ser. (BERKHOF, 2012, p. 62).

A perfeição da simplicidade de Deus como atributo não comunicável parece ter sido uma contribuição efetiva de Tomás de Aquino, mas é possível dizer que foi também concebida pelo próprio Agostinho. Aquino introduz a questão da simplicidade de Deus em vista de sua espiritualidade e unicidade. Ele faz isso partindo da ideia de atributos negativos, ou seja, sob o peso da “teologia apofática”, recusando, portanto, a composição de Deus, ou seja:

Pode-se mostrar como Deus não é, afastando dele o que não lhe pode convir, como: ser composto, estar em movimento etc. Assim, pergunte-se primeiro sobre a simplicidade de Deus, pela qual dele se exclui a composição. (AQUINO, 2009, p. 170).

Nota-se em outro lugar que ao abordar a simplicidade de Deus, Aquino novamente sugere o diálogo com a “teológica apofática”, pois segundo ele, as palavras, conceitos ou quaisquer descrições são limitadas para se falar do Ser de Deus. Dizia:

[...] deve-se afirmar que não podemos falar das coisas simples a não ser à maneira das coisas compostas, de onde procede nosso conhecimento. E, por isso, ao falar de Deus e querendo significar sua subsistência, empregamos termos concretos, pois, para nós, não subsiste a não ser o que é composto. E para significar sua simplicidade, empregamos termos abstratos. (AQUINO, 2009, p. 176).

Esses parecem não ser os motivos da tarefa teológica atual para ignorar a chamada simplicidade de Deus. Conforme Berkhof (2012, p. 62), parte da tarefa teológica contemporânea prefere não afirmar a simplicidade de Deus por duas razões principais: consideram-na apenas uma abstração ou em conflito com a doutrina da Trindade. Pannenberg (2009) parece concordar quanto a primeira afirmação, uma vez que percebe na teologia da reforma certo abandono da sistematização escolástica.

Quanto a segunda observação, se admitirmos certo preconceito quanto as contribuições da escolástica somadas à crítica bíblica de base racionalista, pouco restará na teologia crítica contemporânea para a simplicidade de Deus, quanto mais, para a doutrina da Trindade. E é nesse sentido, que ao contrário da teologia apofática, outro tipo de impasse surge na teologia contemporânea, desta vez de base kantiana onde só é possível falar a partir dos fenômenos, daí por exemplo, a ênfase atual dos termos: “experiência religiosa”, ou “discurso religioso”.

Exige-se um falar mudo, voltado para si, para uma dimensão estritamente antropológica e não para a autorevelação de Deus. É mudo, pois Deus não diz nada, senão, aquilo que se depreende do universo simbólico tecido na trama da cultura e na experiência humana. É isso que sugere a ênfase atual do pluralismo religioso assentado nas subjetividades sob uma “teologia de baixo” ou mesmo na teologia da cultura ou simbólica de Paul Tillich (1886–1965).

Entretanto, ainda há certa operação teológica que se recusa em abdicar do falar sobre Deus de modo inteligível, mesmo admitindo os limites de sua fala. Algo equilibrado

pelo recurso, digamos, à fonte primária da teologia: as Escrituras. Essa afirmação encontra um exemplo sutil em Wayne Grudem (1948 –). Esse autor aborda a simplicidade de Deus também com o mesmo significado de “não composto”, ou “não complexo”. Contudo, por causa da mudança semântica em que simplicidade é assumida como algo “fácil de compreender”, ou “simplório”, prefere utilizar o termo “unidade” de Deus (GRUDEM, 1999, p. 125).

Ato seguinte, em consonância com a unidade e simplicidade de Deus observa que a essência de Deus não deve ser entendida como uma coleção de atributos, mas o Ser de Deus em sua totalidade inclui todos as suas perfeições ou atributos, de modo que: “Deus em si é uma unidade, uma pessoa integral, unificada e completamente integrada, infinitamente perfeita em todos esses atributos”. (*Ibidem*, p. 127).

Percebe-se então, que esse autor, na esteira da herança anselmiana e tomista, afirma haver uma relação direta entre os atributos e à essência de Deus. Nos termos da linguagem da revelação, isso significa que embora Deus continue sendo um mistério e de certa forma ontologicamente *absconditus*, ele deseja se revelar também por meio de seus atributos. A revelação os anuncia.

Geisler (2010) é outro autor que não se esquia de utilizar o termo “simplicidade de Deus”. Aliás, entende que, advinda da “pura realidade” de Deus, a simplicidade é o fundamento para se compreender outras perfeições ou atributos incomunicáveis, ou “absolutos de Deus” (GEISLER, 2010, p. 571). O autor parece ter em mente que as perfeições de Deus são uma maneira de falar ou descrever aspectos do caráter divino observados, contudo, na totalidade de Deus.

As ênfases observadas em relação a determinados atributos, não significa que em dado momento da “história da salvação” ou da revelação progressiva Deus é mais justiça e em outro é mais amor. Isso elimina as pretensões antinômicas ao comparar o Antigo e Novo Testamento.

Certamente determinadas atividades divinas podem destacar alguns de seus atributos, ou seja: a criação manifesta seu grande poder e saber, sua justiça e amor se tornam evidentes na expiação e todo o cosmo exhibe sua beleza e glória. Entretanto: “todos esses, de uma forma ou de outra, também revelam o seu conhecimento, a sua santidade, a sua misericórdia, a sua veracidade, a sua paciência, a sua soberania e assim por diante” (GRUDEM, 1999, p. 128). A observação seguinte é que a totalidade dos atributos de Deus

estão de algum modo ligados às ações redentoras e isso se deve à unicidade de Deus, pois todas as ações divinas são promovidas pelo Ser integral de Deus.

Campos (2002, p. 176) ao tangenciar a simplicidade de Deus também a relaciona à sua espiritualidade. Aliás, “a simplicidade é resultado direto do fato de Deus ser um espírito puríssimo e eterno” (CAMPOS, 2002, p. 176). Isso significa que Deus sendo espírito puríssimo, não possui materialidade. Se assim fosse, a criação e sua preservação não seriam possíveis, tendo em vista que a noção de materialidade pressupõe limitações e condicionamentos. Se Deus não fosse um ser simples, portanto espiritual, também não faria sentido falar dos atributos não comunicáveis. Além de sua espiritualidade, tudo parece ser óbvia composição.

Sendo assim, interroga-se: por que seria tão difícil à teologia contemporânea falar da unidade ou simplicidade de Deus? As respostas podem ser várias. Abandono ou desprezo pelo aspecto proposicional ou cognitivo da doutrina, heterodoxia, ênfases na experiência e na narrativa, anti-intelectualismo. Qualquer que seja a resposta, uma pesquisa básica utilizando escaneamento e busca de palavras-chave, deverá apontar a ausência do termo “simplicidade de Deus” em Teologias Sistemáticas mais recentes. Enquanto escrevia esse texto, esse autor operou um teste e constatou exatamente isso. Entretanto, embora o termo “simplicidade” as vezes não apareça, outros termos correlatos são anunciados como: unicidade e unidade.

Encontra-se, inclusive, abordagens bastante originais. Este é o caso do teólogo pentecostal J. Rodman Williams (1918–2008). O autor não só apresenta a unicidade de Deus, mas, sai em defesa de uma aplicação prática dessa perfeição. Para o autor, sua correta compreensão afetaria uma multiplicidade de relacionamentos, unificando assim, todas as dimensões da vida: o culto, as relações interpessoais e comunitárias, incluindo, aquilo que Benedict Anderson (2008, p. 32) chamou de “comunidade política imaginada”: a nação. Para Williams (2011, p. 72): “uma nação que alega existir “sob Deus” ou que afirma “Confiamos em Deus” possui um princípio dinâmico de unidade que ajuda a mantê-la unida como nação”.

SÍNTESE DA AULA

Finalizando essa terceira aula, recuperaremos os principais pontos elencados. Introduziu-se a discussão sobre as perfeições de Deus destacando os atributos

incomunicáveis, ou seja, aqueles que caracterizam sua existência autônoma, plena, transcendente, sobre os quais não se encontra vestígios na criação. Sendo assim, para efeito de síntese, nossa jornada até aqui considerou os seguintes pontos:

- A possibilidade de se conhecer a Deus por meio de sua revelação e atributos.
- A asseidade ou auto-existência de Deus como ponto de partida de seus atributos;
- A imutabilidade de Deus como desdobramento de sua asseidade e o significado da verdadeira existência;
- A infinitude ou infinidade de Deus aplicada ao tempo e ao espaço;
- A unicidade ou unidade de Deus, sua simplicidade e a identificação linear entre seus atributos e sua essência.

AULA 4 – ATRIBUTOS COMUNICÁVEIS OU DE BONDADE DE DEUS.

META

Nesta aula a intenção é provocar o leitor a explorar com maior cuidado os temas relacionados aos atributos de Deus classificados como comunicáveis, uma vez que sua exposição clássica advoga serem atributos que em algum nível Deus compartilhou com suas criaturas. Além disso, espera-se que um maior entendimento desses atributos conduza o leitor a uma maior comunhão com seu criador uma vez que tais atributos apontam para à dimensão relacional de Deus.

OBJETIVOS.

- Refletir sobre os significados da pureza moral de Deus, os temas da santidade e da imitação de Cristo.
- Explorar o atributo da integridade de Deus, sua genuinidade, veracidade e fidelidade.
- Apresentar sob os atributos de bondade, o amor de Deus, sua benevolência, graça, misericórdia e persistência.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.

Já foi introduzido os significados de atributos ou perfeições de Deus. O primeiro grupo de atributos foi apresentado destacando que sendo incomunicáveis, deles não se encontram evidências na criação e que descrevem o Ser de Deus naquilo que lhe é particular. Falamos da asseidade, imutabilidade, infinidade e unicidade de Deus. Agora, sob uma segunda classificação, serão apresentadas as perfeições divinas exibidas em alguma medida na criação, por isso comunicáveis. Além disso, tais atributos apontam para a pessoalidade e ações relacionais de Deus.

Logo, sob a primeira classificação, evidencia-se a transcendência de Deus, na segunda, sua imanência. Isso também aponta para os vestígios desses atributos nos traços da personalidade humana. Contudo, é sempre bom lembrar que Deus é um Ser integral e seus atributos não são fragmentos ou partes de seu Ser.

Para efeito didático, Campos (2002, p. 218) agrupou os atributos comunicáveis sob três classificações: intelectuais, morais e da soberania. Sob os intelectuais se encontram: o conhecimento, a sabedoria e a veracidade de Deus. Entre os atributos morais estão: bondade, amor, paciência, misericórdia, graça, santidade e justiça de Deus. Já sob os atributos da soberania evidencia-se: a vontade soberana e o poder soberano de Deus.

Para elaborar essa classificação, Campos (2002) se baseou nos teólogos sistemáticos de sua tradição, entre eles, Bavinck (2012) e Berkhof (2012), uma vez que segue idêntica classificação. Uma vez que, os atributos foram abordados somente após introduzir o tema da espiritualidade de Deus, isso parece sugerir que também se serviu de Charles Hodge (2001).

Geisler (2012) registra dois grupos de atributos comunicáveis. O primeiro são os comunicáveis absolutos, uma vez que delineiam a natureza efetiva de Deus. São eles: “a sabedoria, a luz, a majestade, a beleza, a vida e a imortalidade” (GEISLER, 2012, p. 821). O segundo grupo comporta: “a santidade, a justiça, o ciúme ou zelo, a perfeição, a veracidade, a bondade (amor), a misericórdia e a ira” (*Ibidem*, p. 821).

Outra classificação mais simples se encontra em Erickson (1997) sob os atributos de grandeza e de bondade. Os primeiros são entendidos como atributos naturais ou superlativos amorais de Deus. Quanto a última classificação, as perfeições elencadas se confundem com alguns dos atributos morais e são apresentados de forma básica como: pureza, integridade e amor. (ERICKSON, 1997, p. 118).

Herman Bavinck (1854–1921) ao explorar as formas de classificação utilizadas por vários teólogos e sob diversas tradições apresenta duas questões evidentes. A primeira é que: “elas consistentemente se referem à mesma ordem na qual os atributos são discutidos” (BAVINCK, 2012, p. 136). Quanto a segunda, diz respeito a outro ponto comum nessas classificações: “Todas elas parecem dividir o ser de Deus em duas metades” (*Ibidem*, p. 136). Esse último ponto é particularmente interessante pois sugere uma divisão entre caráter absoluto e a personalidade de Deus. A solução para Bavinck (2012) está no primado da revelação.

Mesmo assim, Bavinck (2012) prefere a classificação binária concebida sob os atributos positivos e negativos, ou seja, comunicáveis e incomunicáveis. Contudo, admite que todos os atributos são em alguma medida “comunicáveis, transferíveis e relativos” (*Ibidem*, p. 137), caso contrário, não haveria nenhuma possibilidade cognitiva, de compreensão do significado. Seriam conceitos mudos à guisa de Wittgenstein (1889–1951), pois dizia: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 281). Assim, nessa perspectiva, falar sobre Deus seria uma impossibilidade, portanto, algo “fora dos limites da linguagem e do pensamento” (GEISLER, 2010, p. 94).

O que se defende aqui é a possibilidade de falar sobre Deus, mais ainda, de receber informações sobre ele a partir dos limites da linguagem em sua acepção analógica. Ou seja, “a linguagem acerca de Deus não é nem equívoca (totalmente diferente) nem unívoca (totalmente a mesma), mas é similar (análoga) à maneira como Deus realmente existe” (GEISLER, 2010, p. 128).

Disto isso, as Escrituras apresentam a Deus tanto em sua transcendência quanto na imanência. Além da criação e se relacionando com ela. Portanto, Deus fala, comunicando objetivamente, de forma cognitiva e analógica por meio de seus atributos como revelados nas Escrituras. O falar de Deus não é o mesmo que falar sobre Deus. É ele que decidiu romper com o abismo ontológico e aquele provocado pela queda.

É reconfortante saber que Deus não permaneceu incógnito e que seus atributos revelados nos dão esperança, segurança e inspiração, mais ainda quando se verifica que Ele decidiu dividir com sua criação algo que se encontra em sentido superlativo em seu próprio Ser.

Para os fins deste trabalho iremos adotar a classificação de Erickson (1997) quanto aos “atributos de bondade” apresentados de forma básica como: pureza, integridade e amor. (ERICKSON, 1997, p. 118). Recupera-se aqui a advertência desse autor, uma vez que é preciso cuidado para evitar uma dissecação do Ser de Deus (ERICKSON, 1997, p. 100). Antes, porém, na esteira do reformador de Genebra afirma-se que: “O Ser essencial de Deus devemos adorar, não pesquisar com curiosidade” (CALVINO, 2002, p. 65).

Atributos de bondade: a pureza moral de Deus.

Essa é de fato uma perfeição de Deus. Esse atributo está relacionado a sua santidade, retidão e justiça (ERICKSON, 1997, p. 118). Por isso, não é gratuita a afirmação de Pedro em seu segundo sermão como narrado pelo médico evangelista identificando Jesus como “o Santo e o Justo” (ARA – At 3:14). Por isso afirma Berkhof (2012, p. 72): “A suprema revelação da santidade de Deus foi dada em Jesus Cristo”.

A santidade de Deus

Neste caso, a ideia de santidade de Deus possuiria duas acepções interrelacionadas; uma negativa e outra positiva. A acepção negativa está relacionada à

pureza moral de Deus, sua santidade ética que o faz separado do pecado e do mundo. Erickson (1997, p. 116) a denominou de “A singularidade de Deus”. Já a acepção positiva diz respeito a santidade majestosa de Deus, ou seja, sua “excelência moral, ou perfeição ética” (BERKHOF, 2012, p. 71).

O grande professor de Princeton, Charles Hodge (1797–1878) destacou que a santidade é um atributo moral. Para ele, a “santidade implica, por um lado, inteira isenção do mal; e, por outro, absoluta perfeição moral”. A negação desse atributo, sinaliza certa representação sobre Deus onde o mesmo não passa de uma “força inescrutável, e não um Pai, e não um Deus” (HODGE, 2001, p. 313).

A pureza moral de Deus vista sob o ângulo da retidão e justiça foi a base para o profetismo no Antigo Testamento. Em um contexto de violência, rapinagem e injustiças, o profeta simplesmente reclama a intervenção divina tendo por base sua santidade ou pureza moral, afinal: “Tu és tão puro de olhos, que não podes ver o mal e a opressão não podes contemplar” (ARA – Hb 1:13).

Além disso, a Escritura está eivada de declarações semelhantes e mais, a santidade de Deus é assumida como o principal motivo do culto e da adoração. Algo eloquente é o lirismo doxológico que conclama: “Exaltai ao Senhor nosso Deus e adorai-o no seu monte santo, pois o Senhor nosso Deus é santo” (ARA – Sl 99:9).

Não é sem razão que ao ponderar sobre essa perfeição declarou Williams (2012, p. 51) ser ela “o fato fundamental acerca de Deus”. O mesmo autor também registrou a enfática afirmação do luterano Gustaf E. H. Aulén (1879–1977) que concebia a santidade de Deus como “o fundamento da natureza divina” (AULÉN, 1948, p. 103, *apud* WILLIAMS, 2012, p. 51).

Isso encontra ressonância na classificação de Erickson (1997), onde pureza moral tem a ver com a “isenção absoluta de Deus em relação a tudo que seja perverso ou mau”, abarcando as acepções de santidade, retidão e justiça. (ERICKSON, 1997, p. 118). Exatamente nessa relação, Grudem (1999) entendeu o uso de linguagem metafórica por Jesus a fim de reclamar (revelar) atributos divinos, neste caso, a santidade ou pureza moral absoluta. O autor está se referindo especificamente à expressão: “Eu sou a luz do mundo” (Jo 8:12). Sobre isso, dizia:

Se compreendermos que a luz representa tanto a fidedignidade como a pureza moral, então aqui Jesus está alegando ser a fonte da verdade e a fonte da pureza moral e da santidade no mundo - uma alegação estarrecedora que poderia ser feita só por alguém isento de pecado. (GRUDEM, 1999, p. 440).

Novamente se faz necessário recuperar a citação de Berkhof (2012, p. 72) para quem: “A suprema revelação da santidade de Deus foi dada em Jesus Cristo”. A trindade ontológica é santa e cada Pessoa divina possui em si a perfeição da santidade. Jesus, ao orar intercedendo por seus discípulos se dirige a Deus, o Pai como “Pai santo” (Jo 17:11). Já foi dito que o Filho é qualificado como sendo “o Santo e o Justo” (ARA – At 3:14). Lembremos que a Terceira Pessoa da Trindade é reconhecida como o “Espírito Santo”, portanto, identificado imediatamente por seu santíssimo nome.

A santidade como atributo compartilhável – a imitação de Cristo.

Por fim, pode-se dizer que a santidade é aquele atributo que mais explicitamente Deus deseja compartilhar com os seres humanos. É expressão de sua vontade como afirma a Escritura:” Portanto, santificai-vos e sede santos, pois eu sou o Senhor, vosso Deus.” (Lv 20:7). E para quem imagina que esse era desejo de Deus expresso apenas no Antigo Testamento, registra-se a declaração apostólica: “[...] segundo é santo aquele que vos chamou, tornai-vos santos também vós mesmos em todo o vosso procedimento” (1 Pe 1:15).

Aqui convém uma nota sobre a palavra “santo”. Na etimologia bíblica essa palavra encontra-se tanto em hebraico quanto em grego. No hebraico verifica-se duas palavras “*godesh* e “*gadosh*”. A primeira significa “afastamento”, “distanciamento” ou “sacralidade”, e a segunda transmite o significado de sagrado ou “santo”. A palavra grega *hagios*, é utilizada no Novo Testamentos significando; integridade, algo que é correto, pio, santo e justo (GEISLER, 2010, p. 821).

Interessante que em relação aos seres humanos, a ideia indica um separar por Deus e para Deus. “Eu sou o Senhor, que os santifica” (Êx 31:13). Na relação do cristão com o mundo, esse separar significa estar “escondido com Cristo em Deus” (Cl 3:3) mesmo vivendo em um mundo hostil, que insiste em caminhar de forma independente de Deus.

Ao que concerne à fonte da santificação, não há dúvida que é o próprio Deus. Entretanto, como pontua Williams (2012, p. 441): “embora Deus seja declarado o autor da santificação, o crente é definitivamente desafiado a uma consagração pessoal”. Isso significa que Deus mesmo é o modelo ideal e verdadeiro para a prática da vida cristã, daí procede uma relação mimética onde se é chamado à imitação.

Não é sem razão que a literatura piedosa medieval desenvolveu o belíssimo tema da “Imitação de Cristo”. Ao abrir a obra homônima, aconselhou Tomás de Kempis (1380–1471): “Mas todo aquele que entende e aprecia plenamente as palavras de Cristo deve se esforçar para conformar por inteiro sua vida à vida dele” (KEMPIS, 2017, p. 19). Na esteira dessa relação mimética concluiu Erickson (1997, p. 117): “A perfeição de Deus é o modelo para nosso caráter moral e a motivação para a prática religiosa”.

Aos desafios enfrentados pela igreja em Corinto, sobretudo, no que dizia respeito aos relacionamentos entre cristãos e também com a sociedade não cristã, Paulo oferece uma resposta no mínimo intrigante: “Sede meus imitadores, como também eu sou de Cristo” (ARA – 1Co 11:1). Aqui tem-se uma clara ideia de que a vida cristã moldada em Cristo não se traduz em fuga do mundo, pelo contrário, dizia o maior pensador da igreja antiga, é possível viver aqui de modo que: “quer comais, quer bebaís ou façais outra coisa qualquer, fazei tudo para a glória de Deus” (ARA – 1 Co 10:31).

Em relação à retidão de Deus como uma dimensão de sua pureza moral, ainda é possível compreendê-la como: “a santidade de Deus aplicada a seu relacionamento com outros seres” (ERICKSON, 1997, p. 119). Nesse sentido, sua lei equivale à expressão de sua natureza, significando que os próprios atos de Deus estão em harmonia com essas mesmas leis que estabeleceu. O padrão em que toda a ação de Deus é realizada não está fora de sua natureza, assim, o padrão para o que é “certo ou errado, é parte da estrutura da realidade “e essa realidade é ele mesmo” (*Ibidem*, p. 120).

Quanto à dimensão da justiça, diz respeito a retidão pessoal de Deus tornada objetiva em suas leis, portanto, sua justiça torna-se clarividente entre os seres racionais que criou. Sendo assim, exige-se que todos os agentes morais se orientem por esse padrão encontrado no próprio Ser de Deus. A justiça de Deus também é a garantia de sua imparcialidade. A certeza de que todo o mal, em todos os seus espectros, o pecado como encontrado primeiro no coração humano e, depois, nas sociedades ou estruturas sociais será julgado com absoluta certeza.

Dessa forma, a pureza moral de Deus em relação às dimensões de sua retidão e justiça não se configura como um discurso amedrontador, mas como motivo de esperança de que um dia todo mal será definitivamente arrancado de nossa realidade. A encarnação do Verbo e sua morte de cruz aponta para esse fato pois: “A suprema demonstração da retidão de Deus repousa na cruz, onde a justa ira de Deus foi derramada sobre todo o mal

da humanidade carregada vicariamente por Jesus Cristo em sua morte” (WILLIAMS, 2011, p. 53). No fundo até Immanuel Kant (1724–1804) sabia disso. Ao recusar demolir o argumento moral, pelo contrário, se servindo dele, levou seu imperativo categórico às últimas consequências.

Atributos de bondade: a integridade de Deus.

Na classificação de Erickson (1997) à integridade de Deus se somam um conjunto de atributos. Isso tem a ver com a questão da verdade concebida sob três ângulos ou dimensões: “(1) genuinidade – ser verdadeiro; (2) veracidade – dizer a verdade; e (3) fidelidade – provar-se verdadeiro”. Essa é a conclusão de Williams (2011, p. 58), pois: “Deus é o Deus da verdade. Ele é o único Deus verdadeiro: ele é aquele de completa integridade, confiabilidade e fidelidade e ele ordena que toda a humanidade ande em sua verdade.

A genuinidade de Deus

Embora se pense que a verdade seja primeiramente exibida no ato de falar ou dizer, é a genuinidade a dimensão mais elementar ou básica da verdade. Mais importante do que expressar, ou provar a verdade, é ser verdadeiro. Em relação a Deus isso adquire outro sentido, pois é própria verdade, nisto se localiza a genuinidade de Deus. Algo que conduz a outro ponto: a realidade singular de Deus. Ele é o Deus verdadeiro!

O que se segue é óbvio; todas as divindades nomeadas ou pensadas pelos homens são produtos de sua imaginação, engano, falsidade ou equívoco. Aliás, essa é a abordagem da historiadora britânica Karen Armstrong pois entende que o que se conhece como Deus seria resultado daquilo que tem “sido causa de nossas grandes realizações na ciência e na tecnologia, e também na arte e na religião”: a imaginação. Segundo ela, Deus é concebido como “um produto da imaginação criadora” (ARMSTRONG, 1994, p. 9-10).

O que a autora faz é construir uma metanarrativa da experiência religiosa condicionada aos muitos contextos em que o “*homo religiosus*” tem estado inserido. Assim, para a autora, o ser humano só é *homo religiosus* porque se arvorou na imaginação para dar respostas aos desafios contextuais. Sua abordagem embora reclame ser culturalista se aproxima das antigas abordagens idealista-materialista-psicológica de Ludwig Feuerbach (1804–1872), do materialismo de Karl Marx (1818–1883) e mesmo da abordagem psicanalítica de Sigmund Freud (1856–1939).

Para Feuerbach toda teologia é antropológica, pensada de baixo, registrando a própria alienação humana, uma vez que um ser transcendente seria fruto de uma projeção humana idealizada em um ser superior. É o medo, a finitude que faz surgir a religião pois: “somente o tumulto do homem é o berço dos deuses” (FEUERBACH, 2009, p. 47). O que esse autor estava dizendo é que o homem constrói deuses olhando para si mesmo. Toda antropopatia ou antropomorfismo representaria justamente a tese de Feuerbach.

Marx, influenciado por Feuerbach e ao mesmo tempo o criticando, concebia a religião como resultado das condições materiais, ou melhor, conforme suas próprias palavras, seria reflexo da: “transformação material das condições econômicas de produção”, assim, religião se configura como uma das “formas ideológicas” (MARX, 2008, p. 48).

Freud partindo do subjetivismo psicológico concebia a religião como ilusão própria da infantilidade humana. Todas essas abordagens são tentativas de explicar o fenômeno religioso sob o prisma de múltiplas determinações. Tendem a conceber o ser humano simplesmente como um animal condicionado, mas desejoso de transcendência. Feuerbach insistia na projeção idealista, Marx na determinação materialista e Freud na fuga subjetivista.

O que não se pode ignorar são os pressupostos e a visão de mundo desses pensadores. Como alertou Thomas Kuhn (1922–1996), a visão de mundo do pesquisador altera não só o objeto de pesquisa, mas também a própria interpretação dos dados. (NICHOLI, 2015, p. 15). Nesse ponto há duas visões de mundo em oposição. Uma representada por Freud e os materialistas que o precederam e outra representada pelo autor da homilia aos Hebreus.

A premissa básica dos primeiros é: Deus não existe; a premissa seguinte se encontra na declaração: “De fato, sem fé é impossível agradar a Deus, porquanto é necessário que aquele que se aproxima de Deus creia que ele existe e que se torna galardoador dos que o buscam” (ARA – Hb 11:6). Uma anula a outra. Logo, o que se tem são duas visões de mundo em oposição. É uma questão de verdade (NICHOLI, 2005, p. 16).

Diante disso, da divindade humana projetada de Feuerbach, do todo poderoso materialismo de Marx, ou a religião como neurose e desamparo de Freud, o Deus revelado nas Escrituras e em seu Filho Jesus reclama para si uma realidade singular. Afirma não

somente expressar toda verdade, mas, ser a verdade. Nisto se configura a genuinidade de Deus, uma das dimensões de sua integridade.

A dissecação de Deus por quem quer que seja, não é uma possibilidade e toda postura ou discurso que procura expulsá-lo da realidade simplesmente não afeta seu Ser, atividade ou existência. Aliás, todo discurso de negação da realidade de Deus se mostra reducionista tal qual os contrassensos deterministas dos autores citados acima.

Enquanto o tempo passa, as sociedades humanas, atores sociais e teorias sofrem intensas mudanças, como constatado nas observações dos materialistas onde: “tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar” (MARX; ENGELS, 1998, p. 43), Deus continua “sendo” em sua integridade. Portanto, resta-nos o fato de que: “A veracidade estável e permanente do Senhor é o meio através do qual somos santificados, porque a verdade proclamada tornou-se a Verdade Encarnada” (JOYNER, 1996, p. 136).

A veracidade de Deus.

A outra dimensão da integridade de Deus é a veracidade. Isso quer dizer que não há contradição no Ser de Deus. Ele expressa toda verdade. Até Balaão constatou que “Deus não é homem para que minta” (ARA – Nm 23:19). Paulo escrevendo a Tito afirmou que mentir é uma impossibilidade divina (Tt 1:2) e o autor aos Hebreus o confirma como se segue:

Por isso, Deus, quando quis mostrar mais firmemente aos herdeiros da promessa a imutabilidade do seu propósito, se interpôs com juramento, para que, mediante duas coisas imutáveis, nas quais é impossível que Deus minta, forte alento tenhamos nós que já corremos para o refúgio, a fim de lançar mão da esperança proposta (ARA – Hb 6:17-18).

Grudem entende a partir das Escrituras que tudo o que Deus disse acerca de seu Ser e da criação corresponde absolutamente aos fatos (Jo 17:7). Além disso, as palavras de Deus não são apenas verdadeiras no sentido de se aquiescerem a algum parâmetro exterior ao Ser de Deus, mas “são o parâmetro definitivo e a própria definição de verdade” (GRUDEM, 2012, p. 142).

O mesmo autor afirma que esse atributo é comunicável e por causa disso, não só o conhecimento acerca de Deus, embora não exaustivo, é possível e verdadeiro, mas, também é a garantia de que todo o conhecimento acerca da natureza e do cosmo são plausíveis. A partir dessa constatação, afirma-se aqui que a veracidade de Deus é a base

epistemológica do mundo, ou seja, o que torna a criação cognoscível. Na esteira de Justino (100–165) e Agostinho (354–430), conclui o autor:

Essa compreensão deve-nos encorajar na busca do conhecimento em todos os campos das ciências naturais e sociais, da literatura e da filosofia. Seja qual for o campo de investigação, quando descobrimos mais verdades sobre a natureza da realidade, descobrimos mais da verdade que Deus já conhece. Nesse sentido podemos afirmar que “toda verdade é a verdade de Deus” e nos alegrar sempre que o aprendizado ou a descoberta dessa verdade for usada de maneiras que agradam a Deus. Crescer no conhecimento faz parte do processo de nos tomarmos mais semelhantes a Deus, ou criaturas que revelem mais plenamente a imagem de Deus. (GRUDEM, 2012, p. 142).

Por ser compartilhável, a reprodução mimética desse atributo entre os seres humanos conduz ao amor pela verdade e ao desprezo pelo engano, a falsidade e a mentira. Por conseguinte, o hábito de mentir se traduz não somente em prejuízo a terceiros, mas sobretudo, em desonra para o próprio Deus de quem somos feitos à imagem e semelhança.

A fidelidade de Deus.

Por fim, há de se considerar também uma outra dimensão da integridade de Deus, sua fidelidade. Isso significa que Deus dá provas de ser verdadeiro. Quando empenha sua palavra ela não precisa ser revista. Em relação a fidelidade de Deus, pode-se dizer ainda que se trata da “identidade da constância do Deus eterno em sua dispensação amorosa a suas criaturas”. (PANNENBERG, 2009, p. 585). A fidelidade de Deus está ligada ao conceito de confiabilidade e também a seu amor. Foi assim que Moisés no Sinai perante Deus bradou: “Senhor, Senhor Deus compassivo, clemente e longânimo e grande em misericórdia e fidelidade” (ARA – Êx 34:6).

Nota-se que todos esses qualificativos estão relacionados ao Ser de Deus e à sua fidelidade, por isso a ênfase sob termos aparentemente similares. Por misericórdia, entende-se a ação divina baseada em seu amor com vistas a minorar as misérias de suas criaturas. Misericórdia é tradução do substantivo hebraico “*hesed*” e a versão dos Setenta quase sempre traduz esse termo por “*eleos*”, portanto, misericórdia. Por sua vez a palavra em português carrega o significado de que as misérias humanas conseguem tocar o coração.

Hesed carrega três significados básicos: “força, firmeza e amor” que devem ser assumidos em conjunto para não perder a força do significado. Seu uso indica comprometimento e envolvimento pessoal e por vezes aponta para uma dimensão

escatológica aludindo “a meta ou o fim de toda a história de salvação” (VINE; UNGER; WHITE JR. 2004, p. 183-184). Por fim, como diz Grudem (1999, p. 142): “a essência da verdadeira fé é crer absolutamente na palavra de Deus e confiar que ele fará o que prometeu”.

Notadamente isso também leva à outra questão extremamente importante: ao problema epistemológico. Conforme o registro acima, a integridade de Deus vista sob o prisma da genuinidade, veracidade e fidelidade é a base para todo conhecimento. Se há cognoscibilidade na autorevelação e no mundo, se há dois livros de Deus: a Escritura e a natureza, tudo isso se deve ao seu autor comum: o Deus Trino que é o princípio de toda verdade, a própria verdade.

As teorias do conhecimento mais recentes marcadas por subjetivismo, pela rejeição de um mundo cognoscível, portanto, com ênfases nas narrativas, no discurso, nas representações, no simbólico, e até na loucura como um outro tipo de razão, insinuam-se como teorias fluidas, abertas, onde o sentido do mundo está na cabeça de cada sujeito em sua especificidade ou individualidade. Isso conduz necessariamente ao relativismo e ao pluralismo, a uma ética também aberta como aquela defendida pelo progressismo liberal. O que as vezes não percebemos é que toda teoria está assentada em pressupostos e isso quer dizer que há um núcleo comum em toda teoria do conhecimento, mesmo naquelas que negam um saber objetivo, ou o conceito de verdade. Esse núcleo é a busca pela verdade. O que se está desvelando aqui encontra um exemplo interessante num conto comum utilizado para defender o relativismo ou pluralismo religioso: Os cegos e o elefante.

O conto de origem oriental narra o encontro de cinco cegos com um animal que desejam conhecer: o elefante. Em suas representações o imenso animal era quase mitológico e por causa disso tinham imensas expectativas sobre o dito animal. Um dia tiveram a oportunidade de satisfazer a curiosidade quando diante deles fora colocado aquele imenso ser. O que se segue é a versão de Rubem Alves:

Um deles foi pela traseira, agarrou o rabo do elefante e ficou encantado. O segundo foi pelo lado, abraçou uma perna e ficou encantado. O terceiro apalpou o lado do elefante e ficou encantado. O quarto passou as mãos nas orelhas do elefante e ficou encantado. E o último segurou a tromba e ficou encantado. Ido o elefante, os cegos começaram a conversar. “Quem diria que o elefante é como uma corda!”, disse o primeiro. “Corda coisa nenhuma”, disse o segundo: “É como uma palmeira”. “Vocês estão loucos”, disse o terceiro. “O elefante é como um muro muito alto.” “Vocês não são só cegos dos olhos”, disse o quarto. “São também cegos da cabeça, pois é claro que o elefante é

como uma ventarola.” “Doidos, doidos”, disse o quinto. “O elefante é como uma cobra enorme...” Por mais que conversassem, eles não conseguiram chegar a um acordo. Começaram a brigar. Separaram-se. E cada um deles formou uma seita religiosa diferente: a seita do deus corda, a seita do deus palmeira, a seita do deus parede, a seita do deus ventarola, a seita do deus cobra... Assim são as religiões. (ALVES, 2008, p. 188-189).

A finalidade do uso dessa narrativa por Alves diz respeito as crenças, à teologia inclusiva que esse autor desenvolveu com forte viés universalista. Aqui há uma crítica implícita sobre a reivindicação de exclusividade da fé cristã assumida por Alves como apenas uma das muitas perspectivas sobre Deus. Madureira (2019, p. 45-47) avalia o uso desse conto por Alves e aponta uma contradição inerente ao discurso religioso inclusivista: o ponto de vista absoluto, holístico, e totalizante do narrador. Ou seja, quem conta a história visualiza a cena como um todo, cada quadro e detalhe, incluindo o elefante em sua completude. Todos os cegos acessam a realidade apenas parcialmente, mas o narrador a possui plena e totalmente. O uso da narrativa revela um contrassenso e como bem disse Newbiggin (1989, p. 10): “Se quem conta a história fosse igualmente cego, provavelmente não teríamos história alguma”.

Aqui nos serviremos dessa mesma narrativa, mas a contrapelo de seu uso universalista ou agnóstico. Deus é como esse grande narrador, Ele não só conhece todas as tramas, histórias, possibilidades e desfechos, mas está por trás da grande narrativa da vida, por isso é o fundamento não de todas as verdades, mas como disse Schaeffer (2014, p. 27) “da verdade verdadeira”, fundamentada n’Ele mesmo.

Aliás, até nossas ficções são alimentadas por um desejo de verdade. Foi exatamente isso que entendeu Mike Cosper (1980 –) pois, as histórias que contamos, todas elas, sejam por meio de narrativas de vida, da literatura, das *sitcons* ou da cinematografia, possuem um pano de fundo comum, uma narrativa mestra que concatena todos os pontos: o princípio de toda história. Dizia o autor:

Os cristãos creem num fato audacioso. No coração da nossa fé, está a corajosa reivindicação de que, em um mudo cheio de histórias, com heróis, vilões, comédias e tragédias, reviravoltas e finais surpreendentes, na verdade só existe uma única história. Uma grande narrativa que integra e abrange todas as outras idas e vindas de cada criatura sobre a terra, seja ela real ou ficcional. Teólogos podem chama-la de história da redenção. Meu avô a chamava de “a antiga, antiga história”. (COSPER, 2019, p. 31).

No fundo a arte de contar histórias, de imaginar, intuir, de fazer cultura, teorizar, de construir ciência ou tecnologia estão entrelaçadas ao desejo de salvação, a busca pela verdade, nosso desejo por Deus. É nossa inquietude provocadora, que nos impele à transcendência, pois no fundo o que todos querem é o mesmo que Agostinho (2004, p. 37): repousar em Deus.

Logo, questões do coração, da mente e do espírito não estão fracionadas ou em oposição, aliás, há certo conhecimento pré-cognitivo, um “saber afetivo”, sugerindo que o ser humano “não está limitado à uma concepção cognitivista da vida, ele sente Deus, o experimenta” (SOUSA NETO, 2021, p. 168). O que se verifica é uma cosmovisão assumida como “uma orientação passional que governa o modo pelo qual a pessoa vê, habita e se envolve no mundo” (SMITH, 2020, p. 65). Imaginação, sentimentos e razão são partes constitutivas de nosso ser. Como se verificará, isso se deve também ao próprio Deus no que diz respeito a outro atributo compartilhável.

Atributos de bondade: o amor de Deus.

Por fim, sob o arranjo proposto por Erickson (1997), abordaremos um dos atributos morais e também comunicável reconhecido pelo autor sob a classificação de atributos de bondade. Esse atributo encontra sua absoluta perfeição em Deus, daí a necessidade de apresentá-lo sob quatro dimensões: benevolência, graça, misericórdia e persistência.

A benevolência

Por benevolência entende-se “a dimensão básica do amor de Deus” (ERICKSON, 1997, p. 123), os cuidados de Deus que se estende em direção àqueles que ama. O emblema desse amor nos termos da benevolência, pode ser apresentado a partir do conceito de altruísmo. Embora seja um vocábulo não bíblico cuja criação é atribuída aos positivistas do século XIX, sobretudo, a Auguste Comte (1798–1857), que o definiu como: viver para os outros (ABBAGNANO, 2007), seu significado mais contundente se encontra nas Escrituras: “Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna”. (ARA – Jo 3:16).

Altruísmo como dedicação ao outro, de uma vida entregue sem esperar nenhuma retribuição só pode encontrar seu mais expressivo exemplo em Deus. É assim, que se apresenta a declaração joanina pois afirma haver uma doação de Deus, de si mesmo, com a Pessoa do Filho, o Verbo, tendo como objetivo o benefício de outros, de suas criaturas humanas: a vida de seu próprio Filho pela vida dos filhos dos homens.

Interessante é que Deus ama sem ser amado, ou seja, decidiu amar primeiro, mesmo sabendo que não daríamos uma resposta de amor correspondente, portanto, nenhuma condição de retribuição. A Escritura ensina exatamente isso em várias passagens. Para o antigo Israel dizia: “Não vos teve o Senhor afeição, nem vos escolheu porque fôsseis mais numerosos do que qualquer povo, pois éreis o menor de todos os povos, mas porque o Senhor vos amava [...]” (ARA – Dt 7:7-8). Para os redimidos afirmou: “Nisto consiste o amor: não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou e enviou o seu Filho como propiciação pelos nossos pecados” (ARA – 1 Jo 4:10). Paulo desenvolve a mesma ideia na carta aos Romanos, entendendo que: “[...] Deus prova o seu próprio amor para conosco pelo fato de ter Cristo morrido por nós, sendo nós ainda pecadores” (ARA – Rm 5:8).

Entretanto, convém observar à luz das Escrituras que a benevolência de Deus se estende não somente aos seres humanos ou aos salvos, mas à toda criação, incluindo as mais diminutas criaturas como os pequenos pássaros ou os lírios do campo (Mt 6:26-29). O próprio Jesus afirmou que o Pai “faz nascer o seu sol sobre maus e bons e vir chuvas sobre justos e injustos”. (ARA – Mt 5:45). Isso tem a ver com a doutrina bíblica da providência. Nota-se que os termos gregos “seu sol” (*ἡλίου αὐτοῦ*) indica que o cosmo se encontra sob os domínios de Deus onde tudo está debaixo da mesma ordem providencial. A benevolência é ação, amor divino em atividade, algo que flui do Ser de Deus em direção à sua criação. Portanto, conclui Erickson (1997, p. 124): “o amor é uma questão de ação”.

A graça

Entende-se por graça outro atributo do amor. Significa que os cuidados de Deus para com as criaturas humanas não estão assentados na ideia de valor ou mérito. Enquanto benevolência diz respeito ao querer bem do outro em detrimento de si, o que poderia exigir a noção de merecimento, graça se traduz como o querer bem a ponto de oferecer benefícios sem nenhum mérito por parte do beneficiado. Não há exigências na graça.

Nesse sentido, se Deus retribuísse o mérito de cada um, todos sem exceções, estariam condenados.

A linguagem da graça portanto, é a linguagem do amor. Apropriando do conceito de Austin (1990, p. 122), é o “*speech acts*” de Deus, pois a Palavra, mais que descrever ou anunciar, performatiza, ou seja, a linguagem é assumida como ação e não apenas representação (*ibidem*, p. 25). Isso ganha maior sentido com o Verbo encarnado visto sob a ação divina da oferta da salvação, pois: “pela graça sois salvos, mediante a fé; e isto não vem de vós; é dom de Deus; não de obras, para que ninguém se glorie. (ARA – Ef 2:8,9). Amor, benevolência e graça não são somente palavras, letra morta, mas, Palavra criadora, ordenadora do caos, produtora de vida, o Verbo encarnado que foi entregue por nós.

A misericórdia

Enquanto a graça enxerga pecadores, sob o peso da culpa e da condenação, a misericórdia alcança os miseráveis e necessitados. É o amor terno de Deus em atitude de comiseração frente as misérias de suas criaturas. Essa miserabilidade pode ser vista sob o ângulo das limitações físicas, da dor, das doenças e tragédias humanas. Deus não é insensível quanto a dor humana e isso o Filho deu muitas provas. Chorou com a família de Lázaro, diante da dor que dilacerava o coração de suas irmãs (Jo 11:35). Em outro lugar por meio de Paulo ensinou que é preciso ter solidariedade com os que choram (Rm 12:15). Diante da perda de entes queridos ou de enfermidades o Filho de Deus se compadecia e agia tendo em vista o benefício de gente sofredora (Mc 1:41; Mt 9:35-36).

Inegavelmente o tema do sofrimento de Deus recuperado por alguns pensadores não deve ser ignorado, uma vez que o próprio Cristo experimentou a dor e o sofrimento como o afirma a Escritura. Esse sofrimento não diz respeito a um ponto de vista humano sem nenhuma alteridade ou contato com o divino, pois Deus, o Filho, sofreu. Certamente isso é corroborado pela doutrina das duas naturezas (*communicatio idiomatum*), encontradas na pessoa de Jesus. Assim temos a fórmula cristológica do Credo de Calcedônia, pois tem-se duas naturezas em uma unidade de pessoa como se segue:

Fiéis aos santos Pais, todos nós, perfeitamente unânimes, ensinamos que se deve confessar um só e mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, perfeito quanto à divindade, e perfeito quanto à humanidade; verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, constando de alma racional e de corpo, consubstanciai com o Pai, segundo a divindade, e consubstanciai a nós, segundo a humanidade; em tudo semelhante a nós, excetuando o pecado; gerado segundo a divindade pelo Pai antes de todos os séculos, e nestes últimos dias, segundo a humanidade, por nós e para nossa salvação, nascido da Virgem

Maria, mãe de Deus; um e só mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, que se deve confessar, em duas naturezas, inconfundíveis, imutáveis, indivisíveis, inseparáveis; a distinção de naturezas de modo algum é anulada pela união, antes é preservada a propriedade de cada natureza, concorrendo para formar uma só pessoa e em uma subsistência; não separado nem dividido em duas pessoas, mas um só e o mesmo Filho, o Unigênito, Verbo de Deus, o Senhor Jesus Cristo, conforme os profetas desde o princípio acerca dele testemunharam, e o mesmo Senhor Jesus nos ensinou, e o Credo dos santos Pais nos transmitiu. (In; GRUDEM, 1999, p. 996).

Com a afirmação de que Deus sofreu, não se está defendendo a noção do patripassianismo, sobretudo de Sabélíio, surgido no século III de que em Cristo o Pai sofreu, mas, ao contrário, que Cristo Jesus, o Filho de Deus sofreu em razão da condição de sua humanidade. Portanto, Deus, o Filho sofreu. O patripassianismo era antitrinitário, portanto, modalista não fazendo distinção das Pessoas divinas, (MCGRATH, 2005, p. 329). Algo intrigante se encontra no credo registrado acima, composto em c. 451. Nesse símbolo de fé, Maria aparece como *Θεοτόκος* (*Theotokos* = portadora de Deus), indicando não a divindade de Maria, mas o contrário, a humanidade e divindade de Jesus sob o conceito de duas naturezas.

Por outro lado, um equívoco deve ser evitado, de que em sua natureza divina nem mesmo o Filho sentiria emoções. Antes da encarnação Deus se irou, se alegrou, amou e manifestou compaixão. Nossas emoções em acepção positiva, foram derivadas de Deus, não o contrário. Se não fosse assim, estaríamos municiando a crítica de que toda antropopatia e antropomorfismo encontrado nas Escrituras seriam testemunhos da projeção humana idealizada em um ser divino. Assim a declaração bíblica seria invertida, teríamos uma releitura dialética: Criou o Homem, pois, a deus à sua imagem, à imagem do homem o criou.

Todavia, essa questão não é tão simples como parece. Ao longo da história da teologia e da própria igreja, por causa da influência grega de matriz platônica e aristotélica, se desenvolveu no seio do cristianismo aquilo que McGrath (2005, p. 325) entendeu como “a clássica ideia pagã da *apatheia* ou da “impassibilidade” de Deus”. Tal conceito foi assumido como um dos atributos de Deus ligados à ideia de perfeição como aparece na República de Platão onde “para ser perfeito é necessário ser imutável” (*Ibidem*, p. 325). Ao afirmarem a impassibilidade de Deus, esses pensadores queriam salvar a ideia de que Deus não pode sofrer alteração ou mudança, daí impassibilidade traduzida como ausência de sentimentos capazes de alterar o Ser de Deus.

A doutrina da impassibilidade de Deus também refletiu sobre a tradição reformada de tal modo que pode se ler no segundo artigo da Confissão de fé de Westminster a seguinte afirmação: “Há um só Deus, vivo e verdadeiro; o qual é infinito em seu ser e perfeição; um espírito puríssimo, invisível; sem corpo, membros” ou paixões, [...]” (HODGE, 1999, p. 75). Como se evidencia, há uma negação explícita de que Deus possa manifestar emoções. A segunda Confissão Helvética ao apresentar a doutrina das duas naturezas de Cristo, também afirmou a impassibilidade de sua natureza divina declarando que: “não pensamos nem ensinamos que a natureza divina em Cristo sofreu” (BERKHOF, 2012, p. 284). Sobre isso registra-se a seguinte crítica teológica:

Obviamente Deus não tem paixões ou emoções pecaminosas. Mas a ideia de que Deus não tem nenhuma paixão ou emoção está nitidamente em conflito com boa parte do restante das Escrituras, [...]. Em vez disso, a verdade é bem o contrário, pois Deus, que é a origem das nossas emoções e que de fato as criou, certamente também sente emoções: Deus se alegra (Is 62.5). Ele se entristece (SI 78.40; Ef 4.30). O seu furor arde contra os seus inimigos (Êx 32.10). Compadece-se dos seus filhos (SI 103.13). Ama com amor perene (Is 54.8; SI 103.17). É um Deus cujas paixões devemos imitar para toda a eternidade, quando nós, como nosso Criador, odiarmos o pecado e nos alegrarmos na justiça (GRUDEM, 1999, p. 114).

É possível ainda pontuar que a subtração da capacidade divina de reagir com emoções ou sentimentos, pode ainda descaracterizar a pessoalidade de Deus. Certamente, tal operação deixa de corresponder a autorevelação de Deus, logo, não diz respeito ao Deus que a fé cristã afirma crer.

Outra questão foi posta por Paul Tillich (1886–1965), desta vez ligada à filosofia existencialista, ou posta anteriormente por aqueles que chamou de “os filósofos do vir-a-ser”, chamando a atenção para as referências bíblicas que atribuem a Deus: “arrependimento, trabalho, paciência, sofrimento e sacrifício” (TILLICH, 2005, p. 831). Segundo o autor, essa abordagem resgatou a visão de um Deus vivo e acabou levantando um debate sobre algumas ideias rejeitadas pela igreja, cuja retração foi exemplificada na doutrina da impassibilidade de Deus.

Tillich (2005) concorda com Grudem (1999) quando observa que essa é uma questão evitada por boa parte da teologia contemporânea que ao tangenciar a problemática prefere ignorá-la considerando tudo isso como um “mistério divino imperscrutável”. No entanto, o autor conclui com base nas questões existenciais como o problema do mal, que não há como evitar a problemática pois: “esta fuga é impossível

em vista do significado da questão para o mais existencial de todos os problemas, a teodicéia”. (TILLICH, 2005, p. 831).

Certamente os autores de base existencialista estavam mergulhados em uma questão contextual inescapável, os horrores das duas grandes guerras mundiais, as crises do capitalismo, os avanços tecnológicos e a revolução cultural. Como pontuou o anglo-judeu Erick Hobsbawm (1995, p. 13): “O breve século XX” produziu memórias vivas, observadores participantes de uma época marcada por “acontecimentos cruciais”.

Tillich, era um desses observadores. Foi capelão durante a primeira guerra e experimentou a diáspora junto com outros intelectuais alemães perseguidos pelo nazismo. Já residindo nos Estados Unidos presenciou a guerra do Vietnã, a revolução cultural (que começou nos centros universitários onde trabalhava) e a guerra fria. Sempre esteve no olho do furacão. A obra que examinamos aqui foi produzida justamente em sua maturidade, escrita entre 1951-1963.

Portanto, há de se considerar que no pensamento de Tillich ao refletir sobre a impassibilidade, a grande questão era: como justificar um Deus impassível diante das tragédias da civilização ocidental marcada pelos horrores da guerra? Para o autor as perfeições de Deus são vistas sob o ângulo de uma bem-aventurança eterna comportada por certa “negatividade”, ou seja, não seria uma perfeição imutável, mas, realizada de forma dialética entre lutas e vitórias (TILLICH, 2005, p. 832).

De todo modo, há de se considerar que tais proposições podem conduzir à Teologia do Processo, como sugere o “vir-a-ser” desses pensadores. Portanto, não é gratuita a recuperação de Tillich do conceito Leibniziano de teodicéia. Nessa relação, diante dos horrores perpetrados pelos totalitarismos, do racismo, da eugenia, do naturalismo evolucionista que minimizou a importância humana, da cultura de massa cujos reflexos sociais e antropológicos induz ao fetichismo ou coisificação humana, a teologia do processo parece oferecer uma resposta alentadora: Deus também está evoluindo, reunindo experiências e esse *dever* divino é o que o torna sensível as tragédias humanas, o que faz dele um Ser pessoal. Para os processualistas, um Deus que é incapaz de mudar, de se alterar, também seria incapaz de se relacionar.

À essa tese, pode-se responder que por imutabilidade não se entende um tipo de inércia divina, portanto, a dita impassibilidade parece não justificar a ideia de imutabilidade. Deus age no mundo, responde suas criaturas, “reage de modos diversos a situações diferentes” (GRUDEM, 1999, p. 113). Assim, por meio das Escrituras verifica-

se ao mesmo tempo um Deus que cria, age, sustenta, se comunica, ama, reprova, entristece e se ira contra o pecado e as injustiças, mas também salva suas criaturas.

Talvez por isso Pannenberg (2009, p. 586) tenha constatado que “a tese da imutabilidade de Deus revelou consequências funestas em diversas áreas na história da teologia cristã”. Sua referência contempla sobretudo, a encarnação, as duas naturezas de Cristo, sua divindade e o relacionamento de Deus com a humanidade. Na esteira de tudo isso, inclui-se a ideia de que na encarnação não houve nenhuma ação que implicou em mudança no Deus eterno e que Deus o Pai, não foi atingido pela paixão do Filho. Novamente retornamos ao ponto em que se prefere sair pela tangente e atribuir tudo ao “mistério divino imperscrutável” como posto por Tillich (2005, p. 831).

Diante disso, evitando escapar desse dilema, o que se pode dizer aqui é afirmar a imutabilidade de Deus quanto à sua essência, asseidade, eternidade, seus atributos, suas promessas e fidelidade, admitindo, porém, certo *devir* em Deus no sentido de não ser imóvel, petrificado, frio, coisa, impessoal e insensível para com o estado de miséria, de pecado em que suas criaturas se encontram. Portanto, não há razão para afirmar a impassibilidade de Deus. E somente assim se pode entender com razoável clareza, a misericórdia de Deus como expressão de seu amor terno em atitude de comiseração e ação frente as misérias de suas criaturas.

Persistência

Como uma das dimensões do amor divino, a persistência de Deus demonstra o adiamento de juízo e contínua oferta de salvação e graça. Também pode ser apresentada como longanimidade e paciência de Deus. Tal atitude se evidenciou na história de Israel frente a rebelião e idolatria daquele povo. De fato, a paciência de Deus se manifestou não só em relação aos pecados coletivos de Israel, mas, se estendeu a indivíduos como; Abraão, Moisés, Davi e ao próprio Pedro.

Por outro lado, a paciência de Deus contemplou as sociedades antediluvianas (1Pd 3:20) e é também a razão da aparente demora da segunda vinda de Cristo pois: “Não retarda o Senhor a sua promessa, como alguns a julgam demorada; pelo contrário, ele é longânimo para convosco, não querendo que nenhum pereça, senão que todos cheguem ao arrependimento”. (ARA – 2 Pe 3:9). Algo semelhante foi dito por Paulo à igreja em Roma:

Tu, ó homem, que condenas os que praticam tais coisas e fazes as mesmas, pensas que te livrarás do juízo de Deus?
 Ou desprezas a riqueza da sua bondade, e tolerância, e longanimidade, ignorando que a bondade de Deus é que te conduz ao arrependimento? (ARA – Rm 3:3-4).

Interessante é como Berkhof (2012, p. 404) vê a partir de sua tradição, certa relação entre paciência, a obra de Cristo, graça especial e graça comum. Nas leituras desse autor, toda a humanidade é beneficiada pela obra de Cristo incluindo aqueles que o calvinismo entende por réprobos. Assim, a cultura, a civilidade, a justiça, seriam resultantes não só da obra da criação sob os mandatos criacionais, mas vistos como benefícios da obra de Cristo estendidos de forma colateral e acidental a todos os seres humanos por causa das relações sociais que incluem crentes e descrentes. Sobre isso falaremos com maior profundidade em outro lugar quando será abordado o tema dos mandatos divinos.

Por fim, recupera-se aqui as definições Bavinck (2012), que reúne sob a bondade de Deus três expressões: misericórdia, paciência e graça. Dizia: “A bondade de Deus, quando mostrada àqueles que estão em miséria, é chamada de misericórdia”, quando “trata com indulgência aqueles que merecem castigo, é chamada de paciência”, contudo, conclui o autor: “é muito mais gloriosa quando é mostrada àqueles que só merecem o mal. Ela, então, recebe o nome de graça” (BAVINCK, 2012, 219-220). Logo, conforme a releitura de Pannenberg sobre uma declaração de Karl Barth, Jesus Cristo, é “o sentido da paciência de Deus” (BARTH, *apud* PANNENBERG, 2009, p. 591).

SÍNTESE DA AULA

Ao final dessa quarta aula, recuperaremos alguns dos principais pontos apresentados. Introduziu-se a discussão sobre as perfeições de Deus assumindo algumas confluências nos diversos tipos de classificação. Foi assim que os atributos morais, comunicáveis ou de bondade foram reunidos em suas formas básicas, quais sejam:

- Atributos de bondade: a pureza moral de Deus – a santidade e a imitação de Cristo.
- Atributos de bondade: a integridade de Deus – a genuinidade, a veracidade e a fidelidade de Deus.
- Atributos de bondade: o amor de Deus – a benevolência, a graça, a misericórdia e a persistência.

UNIDADE II – OS MANDATOS DIVINOS OU CRIACIONAIS

INTRODUÇÃO.

Nesse segundo bloco a discussão será desenvolvida a partir da noção de soberania de Deus. Consequentemente, o conceito teológico dos decretos divinos e sua providência estão interrelacionados. As “*opera ad extra*” são justificadas a partir dessas noções, conceitos ou realidades anteriores. O que se espera clarificar é que os atributos de soberania quando bem entendidos, são um verdadeiro consolo e possui implicações práticas na vida dos redimidos.

Ato seguinte, o *insight* teológico dos mandatos criacionais ou divinos será abordado contemplando um salto cronológico a fim de apresentar certa mudança de ênfase na teologia reformada posterior sob os conceitos de graça comum e mandato cultural. Essa também é a justificativa para a exposição deslocada do tema teológico de mandato cultural, uma vez que cronologicamente como apresentado nas Escrituras, o primeiro mandato é o espiritual.

Por fim, encerrando essa unidade, dois outros temas serão apresentados; o mandato espiritual que é a base de todos os outros mandatos, e o mandato social. Como o leitor perceberá, embora esses mandatos apresentem certa especificidade, são integrados com base em uma hermenêutica geral. O diálogo interdisciplinar e interconfessional surge como possibilidade de uma abordagem coerente com os insights apresentados além de evitar uma leitura de gueto e uma postura puramente apologética. O recurso às Escrituras além de ser o *leitmotiv* básico e a fonte primeira da tarefa teológica, é o modo encontrado para testar as fidelidades confessionais e ao mesmo tempo possibilitar aproximações.

META.

Nessa segunda unidade, a proposta fundamental é que o leitor reconheça os atributos de soberania de Deus, sua providência e consequências para a vida e prática do cristão. Além disso, se espera clarificar a relação dessas realidades de Deus com o tema dos decretos da criação ou dos mandatos criacionais.

OBJETIVOS.

- Oferecer um panorama geral sobre os temas teológicos de soberania, providência e dos mandatos divinos.
- Refletir sobre o *insight* teológico do mandato cultural.
- Explorar o tema do mandato espiritual.
- Apresentar uma reflexão sobre o *insight* do mandato social.

EXTRUTURA.

AULA 5 – Uma nota sobre a soberania, a providência e os mandatos divinos.

AULA 6 – O Mandato Cultural.

AULA 7 – O Mandato Espiritual.

AULA 8 – O Mandato Social.

AULA 5 – UMA NOTA SOBRE A SOBERANIA, A PROVIDÊNCIA E OS MANDATOS DIVINOS.

META

Ao final desta aula, espera-se que o discente consiga compreender com razoável clareza os temas da soberania, providência e sua relação com os mandatos divinos. Uma investigação mais atenciosa e adequada dos atributos de soberania poderá auxiliar o leitor quanto à aplicação dessas doutrinas em todas as esferas da vida.

OBJETIVOS.

- Examinar o importante tema da soberania de Deus, seu significado conceitual e bíblico bem como suas implicações para a vida do crente.
- Refletir sobre o tema da soberania de Deus em relação à liberdade humana, a realidade do pecado, suas implicações, e consequente resposta providencial de Deus.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.

Nas linhas abaixo, o tema da soberania de Deus será abordado numa estreita relação com sua providência e seus decretos. Todos esses temas se relacionam com chamadas “obras de Deus” e, portanto, se constituem como *opera ad extra*, ou seja, voltadas para fora do ser de Deus. Contudo, o atributo da soberania deve ser considerado *a priori*, como algo inerente ao Ser de Deus e a condição *sine qua non* para as expressões de sua vontade. Porém, é preciso ressaltar que isolar os atributos da soberania dos outros atributos de Deus é algo perigoso. Como dito, Deus não é concebido como um ser composto, fragmentado, ele não é mais soberania que amor, ou mais amor que justiça. Talvez seja melhor pensar que a soberania absoluta é uma realidade em Deus em razão de tudo o que é.

As doutrinas da soberania e dos mandatos ou decretos divinos receberam muita atenção dos primeiros reformadores, e adquiriu certa ênfase em João Calvino. Nesta tradição, tais temas foram alçados a outro nível em razão dos embates conduzidos durante a expansão da Reforma, tendo como ponto de inflexão o Sínodo de Dort (c. 1618–1619). Devido a esses fatores, tem-se a impressão que tais temas são praticamente marginais em algumas tradições cristãs, incluindo no pentecostalismo. Entretanto, como se observará, esses tópicos não são exclusividade da tradição reformada.

Vamos tentar refletir um pouco mais sobre estes temas considerando à fonte primeira da teologia, as Escrituras, a regra de fé, e parte da tarefa teológica empreendida ao longo do tempo. Faremos isso de forma introdutória devido aos limites deste texto. Para fins didáticos, será observada a classificação posta por Campos (2012) a partir de sua tradição, considerando, portanto, os atributos de soberania a partir de duas expressões: a vontade e o poder soberano de Deus.

Ao considerar o atributo da vontade percebe-se de imediato uma associação com o tema da liberdade, uma vez que é sob o Ser de Deus que tal conceito ganha seu máximo e genuíno significado. Esse também é o fundamento ou condição básica da própria liberdade humana. Aliás, os atributos da soberania são assumidos dentro de outra classificação comum: os atributos comunicáveis. Isso ficará mais evidente na reflexão sobre os mandatos criacionais que deverá ocupar praticamente todo o espaço das aulas seguintes.

O conceito de soberania como aplicado à Deus e seu fundamento bíblico.

O termo soberania é derivado do latim *supremus*, que significa: “Mais alto, mais extremo, que está no topo. Que está no fim, último, final, soberano, superior, supremo”, ou, relacionado aos vocábulos latinos *potestas*, ou *potestatis*, que significa: “Poder, autoridade, força. [...] domínio, governo, controle. [...]” (REZENDE; BIANCHET, 2014, p. 352), tem-se, portanto, o poder supremo.

O conceito de soberania foi bastante explorado a partir do advento do Estado-nação significando o: “Poder preponderante ou supremo do Estado” cujo único limite seria “a lei natural e divina” (ABBAGNANO, 2007, p. 911), ou seja, mesmo quando utilizado em relação à entidade imaginária chamada Estado, considera-se no bojo de seu uso político original que acima desse poder há outro, a soberania de Deus. Dessa forma, originalmente a teoria política do Estado moderno sugeria que o fundamento da própria soberania do Estado-nação é o supremo poder de Deus.

Por certo, as escrituras apresentam a soberania de Deus nos termos de sua vontade, liberdade e poder. Todas essas expressões são consideradas em Si mesmo, ou, no próprio Ser de Deus e em relação à sua criação. As primeiras linhas do texto canônico do Antigo Testamento são sinais inequívocos da soberania de Deus vista sob o prisma de sua vontade e poder soberanos. Vejamos:

No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus cobriam a superfície das águas. Deus disse: “Haja luz”, e houve luz. Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz e as trevas. Deus chamou à luz “dia” e às trevas “noite”. Houve uma tarde e uma manhã: primeiro dia. (BJ – Gn 1:1-5).

A narrativa da criação aponta um sujeito da criação, que diz, pronuncia, fala e ocorre, que expressa sua vontade criacional. O protagonismo criador não vem do caos ou do nada, vem da voz ativa do Deus revelado, daquilo que aqui ressignificamos como os “*speech acts*” de Deus. O Ser de Deus expressa sua vontade agindo e exigindo ação. Por isso se nota que o criador está verbalizando: “Deus disse”. Semelhante ao exemplo da linguagem, verbo indica ação: “Deus criou”. Outras declarações semelhantes são observadas como: o *ruah* de “Deus agitava”, ou “Deus viu”, “Deus separou”, “Deus chamou”. Assim, tem-se que na linguagem bíblica “céu e terra” indicando a totalidade do que existe, de modo que, a narrativa da criação nega um mito de origem atemporal, pelo contrário, se prende à historicidade, reclama ser o pórtico mesmo da história. Do nada surge o cosmo, o universo, como resposta aos “*speech acts*” de um Deus soberano.

Daí em diante, os seres humanos que foram alvos da mediação profética pronunciaram algumas impressões a partir de suas experiências com um Deus pessoal. Ao mesmo tempo olharam para o “teatro da glória de Deus” e concluíram pasmos: “Os céus proclamam a glória de Deus, e o firmamento anuncia as obras das suas mãos” (ARA – Sl 19:1). A declaração seguinte é o corolário da linguagem superlativa da criação e sobretudo, da revelação especial de Deus: “Ao Senhor pertence a terra e tudo o que nela se contém, o mundo e os que nele habitam” (ARA – Sl 24:1). O resultado dessas constatações só poderia ser expresso em doxologia (Sl 24:7). De fato, a própria vida quer ser apresentada como expressão litúrgica:

Amo o Senhor, porque ele ouve a minha voz e as minhas súplicas.
Porque inclinou para mim os seus ouvidos, invocá-lo-ei enquanto eu viver. [...].
[...]. Que darei ao Senhor por todos os seus benefícios para comigo? Tomarei o cálice da salvação e invocarei o nome do Senhor” (ARA – Sl 1-2; 12-13).

O que estes textos apontam é que Deus é um ser pessoal e poderoso. Na verdade, detentor de uma vontade e um poder absolutos, uma vez que tudo o que há, veio a existir por causa d’Ele. Mais ainda, é um Ser que se relaciona com o mundo e especialmente com os seres humanos também nos termos de uma criação continuada, ou seja, Ele é o mantenedor da criação. A Escritura está carregada de declarações semelhantes, pois não se cansa de afirmar para os crentes que por causa disso, jamais devem esquecer de

viverem suas vidas integralmente perante a face de Deus, ou como diziam os reformadores de primeira geração: “*coram deo*”, “aos olhos de Deus” (MCGRATH, 2005, p. 525). Por isso Abraham Kuyper (1837–1920) ao considerar o papel de João Calvino (1509–1564) na recuperação de uma cosmovisão integral da vida entendeu que isso significou colocar:

[...] o crente diante da face de Deus, não apenas em sua igreja, mas também em sua vida pessoal, familiar, social e política. [...] Ele é um peregrino, não no sentido que está marchando através de um mundo com o qual não tem relação, mas no sentido que, a cada passo do longo caminho, deve lembrar-se de sua responsabilidade para com aquele Deus tão cheio de majestade que o espera no fim de sua jornada. (KUYPER, 2019, p. 77).

Portanto, esse peregrinar consciente dá maior sentido à vida, do começo ao fim, principalmente porque se sabe assistido por um Deus soberano que marcou um encontro inevitável no último capítulo da história, seja ela pessoal ou coletiva. Por isso, a realidade da soberania de Deus tem importância crucial para toda humanidade e cada *insight* bíblico sobre o tema deve receber uma reverente atenção. As declarações assumidas pela mediação profética em primeira pessoa encontradas na parte das Escrituras identificadas por alguns como o segundo Isaías, são reveladoras quanto ao conceito bíblico de vontade e poder soberanos de Deus. Assim o registro canônico afirma:

Lembra-vos das coisas passadas da antiguidade: que eu sou Deus, e não há outro, eu sou Deus, e não há outro semelhante a mim; que desde o princípio anuncio o que há de acontecer e desde a antiguidade, as coisas que ainda não sucederam; que digo: o meu conselho permanecerá de pé, farei toda a minha vontade; que chamo a ave de rapina desde o Oriente e de uma terra longínqua, o homem do meu conselho. Eu o disse, eu também o cumprirei; tomei este propósito, também o executarei. (ARA – Is 46: 9-11).

É bom lembrar que o antigo profetismo se desenvolveu à sombra do poder. Como pontua Santos (2017, p. 66), o movimento profético foi paralelo à monarquia do início ao fim. Os profetas exerceram seu ministério como homens extraordinários em tempos de profundas crises sob as monarquias do antigo Israel e o jogo de forças entre potências estrangeiras. Viveram sob as pressões do tempo e por causa disso suas vidas foram desafiadas cotidianamente. Nos palácios ou nos campos, em terra natal ou estrangeira foram impactados pela visão de um Deus no trono. Essa fora a visão de soberania de Isaías (Is 6:1), de Ezequiel (Ez 1:26) ou Jeremias (Jr 17:12) e até mesmo de

“um homem do povo” como Amós (RADMACHER, 2010, p. 1321), que embora sendo “boiadeiro e cultivador de sicômoros” (Am 7:14) não hesitou em denunciar os poderosos, fiado naquele que estava acima de todos os poderes.

Interessante é que nos tempos do Novo Testamento essa relação não se modificou. A cabeça de João Batista foi dada em uma bandeja para a amante de um rei vassalo (Mt 14:11), os apóstolos mantidos na prisão a mando dos magistrados (At 12:1-3), Paulo conduzido de lugar em lugar até chegar ao epicentro do poder romano onde foi preso e consequentemente morto (At 22:19; Fl 1:10; Fp 1:7; 2 Tm 4:6). Jesus Cristo o Verbo encarnado de Deus foi perseguido durante seu ministério (Jo 7:1-32), arrastado para o sinédrio e entregue por Pilatos àqueles que o crucificaram (Lc 24:20). A inscrição na cruz foi reveladora, pois registrada em três vernáculos ainda grita para o mundo que aquele a quem crucificaram era e é muito mais que o rei dos Judeus (Lc 23:38).

A inscrição sarcástica da cruz se tornou símbolo maior da humilhação de Cristo, mas, transformada por Deus em instrumento de sua exaltação e da realidade universal de seu sublime nome, pois chegará o dia em que toda língua confessará “que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai” (ARA – Fp 2:11).

Ao abordar o tema da vontade divina, algumas coisas devem ser consideradas de imediato; sua pessoalidade, sua natureza moral, inteligência e soberania. Portanto, a vontade de Deus não é algo sem sentido, uma abstração dos teólogos, mas derivada de um Ser pessoal que é o fundamento de toda pessoalidade (BRAKEMEIER, 2010, p. 39). Essa vontade também se fundamenta em sua natureza moral cuja evidência positivada se encontra em suas leis. Além disso, essas mesmas leis são prescritivas e devem ser estritamente observadas, pois, emanam de sua vontade e, portanto, de sua soberania. Deus tem direitos não adquiridos sobre sua criação, são originais e ilimitados sobre algo que lhe pertence de fato, ou seja, o Senhor “faz o que lhe apraz na vida dos seres humanos e no universo” (CAMPOS, p. 367). Consequentemente isso conduz ao tema da liberdade divina e colateralmente da providência ou preservação da criação.

Esses temas foram concatenados pelo pensador pentecostal Kerry D. McRoberts (1996) quando defendeu uma necessidade teológico-filosófica da Trindade. Segundo o autor, esses temas não se perdem em pura abstração, pois, tudo o que existe, sobretudo, os seres humanos possuem uma necessidade radicalmente básica da Trindade. Na esteira

dessa declaração observa-se outras ainda mais intrigantes, pois, o conceito de soberania e de liberdade divina só faz sentido em um Deus Trino. Conforme o autor:

As propriedades (qualidades inerentes) eternas e a perfeição absoluta do Deus Trino e Uno são decisivas para o conceito cristão da soberania de Deus sobre a sua criação. Deus, sendo Trindade, é completo em si mesmo (soberano), e, conseqüentemente, a criação é um ato livre de Deus, e não uma ação necessária de sua existência. (MCROBERTS, 1996, p. 182).

A criação depende de um Deus Triúno, soberano e verdadeiramente livre. Algo obviamente claro é que a criação não foi causada por uma necessidade, uma carência existencial divina, Deus não foi “obrigado” a criar para se tornar um Ser mais completo, ou para sair da solidão. A eternidade jamais foi marcada pelo silêncio, pelo vazio existencial, sempre houve perfeito relacionamento Trinitário, daí decorre que, “A personalidade de Deus, como Trindade, também é a fonte e significado da personalidade humana” (MCROBERTS, 1996, p. 182). Este autor pentecostal está dialogando com o reformado Francis Schaeffer (1912–1984), e cita o primeiro livro de sua trilogia clássica *Scape From Reason* (1968) publicado na “desvairada” década de 1960 e traduzido no Brasil como “A Morte da Razão”.

No trecho citado, Schaeffer está vasculhando as inquietações da filosofia existencialista e dos teólogos que procuraram se dessedentar em suas fontes. Sua conclusão é que não há como procurar as origens da personalidade humana em algo impessoal, no nada ou em um universo impessoal. Segundo ele, um dos únicos que até aquele momento havia tentado sem sucesso algo assim, foi Teilhard de Chardin (1881–1955). A resposta conclusiva de Schaeffer foi: “A menos que partamos da personalidade, a conclusão de que somos produtos naturais do impessoal, mais o tempo, mais o acaso, é a única a que podemos chegar” (SCHAEFFER, 2014, p. 96). Talvez, nessa relação, a linguagem ambígua de pensadores como Tillich, Pannenberg ou Brakemeier faça maior sentido.

A soberania de Deus e a liberdade humana: o problema do pecado e a questão da salvação.

Evidencia-se nas Escrituras e na grande tradição cristã, incluindo, a patrística, parte dos pensadores medievais, pré-reformadores, reformadores magisteriais ou radicais, pietistas, puritanos, evangélicos ou pentecostais que a salvação do início ao fim é obra

exclusiva de Deus. O profeta declarou: “Ao Senhor pertence a salvação!” (ARA – Jn 2:9). Na literatura apocalíptica do Novo Testamento, vozes incontáveis representando a universalidade da igreja entre todos os povos e nações em um só coro declara: “Ao nosso Deus, que se assenta no trono, e ao Cordeiro, pertence a salvação”. (ARA – Ap 7:10). À tais declarações se soma o escritor aos Hebreus clarificando que Jesus é “o autor e consumidor da fé” (Hb 12:2).

Esse entendimento bíblico pode ser constatado desde os séculos iniciais da igreja, conforme à “regra de fé”, mesmo admitindo que a leitura soteriológica dos pais da igreja anteriores à Agostinho pode ser considerada similar ao pejo sinergista atribuído “exageradamente” aos arminianos por alguns reformadores do século XVI (DANIEL, 2017, p. 17).

Em relação às acusações de que aqueles que endossam uma perspectiva soteriológica arminiana são pelagianos ou semi-pelagianos, registra-se, por trás disso, a possibilidade de uma série de equívocos. Por exemplo, o termo “sinergismo” como aplicado à soteriologia foi utilizado pela primeira vez ainda no século XVI entre os luteranos “para designar pejorativamente os luteranos filipistas”, devotados discípulos de Felipe Melanchthon (DANIEL, 2017, p. 19). Essa também é a conclusão de Walker (2015) reconhecendo que o reformador se distanciou de Lutero logo na edição de seu *Loci Communes* de 1535.

Este distanciamento foi verificado em alguns pontos, entre eles; a questão da “liberdade humana”, das “boas obras” como evidência da salvação e da ceia do Senhor numa acepção muito parecida com a interpretação calvinista, afirmando uma “recepção espiritual em vez da física” (WALKER, 2015, 620). Inusitadamente, as lutas fraticidas entre luteranos acabaram aproximando os seguidores de Melanchthon dos calvinistas, entre outras coisas, devido a justaposição de suas interpretações sobre a ceia do Senhor.

É bom lembrar que Melanchthon (1497–1560) foi reformador de primeira geração corresponsável pela construção do luteranismo e autor da primeira obra de Teologia Sistemática da Reforma, sua *Loci Communes* publicado em 1521. O primeiro símbolo de fé do luteranismo também foi sua contribuição. De fato, ocorreu uma tensão entre luteranos que marcou acalorados debates até a elaboração da “Fórmula de Concórdia” por volta de 1580 quando a ortodoxia luterana encontrou sua máxima expressão (*Ibidem*, p. 622).

Pouco tempo depois, sob o contexto dos Países Baixos outra querela foi suscitada tendo como principal controvérsia a questão da predestinação e as relações políticas sob os termos do relacionamento da igreja com o Estado. Desta vez, encontrava-se em disputa dois grupos. O primeiro era composto pelos “altos calvinistas” que na política defendiam certa independência da igreja dos magistrados e uma teologia esposada a partir de Teodoro Beza (1519–1605), sucessor de Calvino. Do outro lado estavam os arminianos que concebiam certa participação dos magistrados nos assuntos eclesiásticos e uma teologia baseada nas formulações de *Jacobus Arminius* (1559–1609).

Na apreciação deste autor, o cerne da disputa dizia respeito às relações de poder vistas sob duas dimensões: política e doutrinária. A primeira dizia respeito ao contexto dos Países Baixos e especialmente da Holanda que vinha se insurgindo contra o domínio do Sacro Império Romano Germânico e em seguida do império espanhol de Filipe II, filho do Imperador Carlos V. Os altos calvinistas se identificaram com a casa Orange-Nassau enquanto os reformados holandeses de base arminiana pendiam para os interesses vinculados a outro grupo representado pelo líder civil da província da Holanda, João Van Oldenbarneveldt e pelo pai do direito internacional Hugo Grotius. Segundo Walker (2015, p. 636), o grupo identificado com o arminianos era tolerante na política e na religião, defendia o republicanismo e também uma trégua com a Espanha.

A segunda dimensão era doutrinária, no entanto, também assumia contornos políticos uma vez que naquele contexto, “a teologia estava intimamente vinculada à política” (WALKER, 2015, p. 636). Consequentemente, as diferenças doutrinárias não foram ignoradas, pelo contrário, se ampliaram atingindo seu ponto alto no “Sínodo de Dort”, realizado entre 13 novembro de 1618 a 9 de maio de 1619, de onde saiu um dos maiores símbolos de fé do calvinismo ou das igrejas reformadas Holandesas, os Cânones de Dort.

Para o historiador cubano Justo L. González (1937 –), o dito sínodo representou uma farsa, cujo objetivo era apenas condenar os remonstrantes, ou seja, o grupo arminiano. Sua motivação, teria sido muito mais política. O historiador dá a entender que a decisão foi tomada *a priori*, os remonstrantes não tiveram nenhuma chance, nem mesmo direito ao voto. Por fim, considera algumas afirmações dogmáticas de Dort, como um desvio nas intenções originais do reformador João Calvino (GONZÁLEZ, 2011, p. 313-315).

O primeiro grupo pendia para o supralapsarianismo assentado nas formulações de Teodoro Beza. Isso tinha a ver com a “ordem da salvação” (*ordo salutis*), um entendimento processual sobre a aplicação da obra de Cristo à vida do pecador, ou seja: “a ordem lógica (não a cronológica) na qual experimentamos o processo de passar de um estado pecaminoso para o da plena salvação” (PECOTA, 1996, p. 361). Na abordagem supralapsariana, afirma-se que os decretos de Deus em relação à dupla eleição foram realizados antes da criação do mundo. O segundo grupo entendia que a eleição dizia respeito apenas ao ser humano após a queda, sendo a base dessa eleição o conhecimento prévio de Deus sobre a resposta de fé do pecador. Assim, a soteriologia arminiana em relação à “ordem dos decretos” não endossava nenhuma via calvinista, mas, também não era pelagiana como afirmaram seus detratores, pois, “era acorde com o calvinismo, na negação da capacidade de as pessoas chegarem ao arrependimento e a fé por si mesmas – tudo depende da graça” (WALKER, 2015, p. 636).

O contexto político dos Países Baixos e a soteriologia arminiana contribuíram provocando respostas do partido calvinista e consequentemente a ênfase dada pelos “altos calvinistas” holandeses aos temas mencionados. Isso não quer dizer que esses temas tenham sido desenvolvidos somente a partir de Dort ou que não foram explorados por Calvino. Como dito, apenas a questão sobre a ordem dos decretos fora desenvolvida por Beza.

Contudo, notou-se desde antes do reformador de Genebra que o tema da soberania de Deus em relação à liberdade humana, ao problema do pecado e consequentemente à salvação, encontrou lugar na “escola agostiniana moderna” que vinha ganhando espaço desde o final da Idade Média a partir da Universidade de Oxford.

Isso ocorreu por meio daquele que se tornou o arcebispo da Cantuária Thomas Bradwardine (1290–1349) que ao criticar a “via moderna” nominalista cuja soteriologia “seus críticos rotularam como pelagiana” (MCGRATH, 2005, p. 72), acabou resgatando Agostinho em suas defesas antipelagianas. O professor de Oxford e pré-reformador John Wycliffe (1328–1384) deu continuidade à abordagem agostiniana, mas, em razão da “Guerra dos Cem Anos” (1337–1453), que provocou um contínuo isolamento da Inglaterra em relação ao continente, tais ideias foram reconduzidas na Europa por Gregório de Rimini (c. 1300–1358) a partir da Universidade de Paris.

Rimini era membro da ordem agostiniana, algo que dinamizou a transmissão de suas ideias. Como se verificou, tais ideias também se voltaram contra o realismo

predominante na escolástica de Tomás de Aquino (1225–1274), Duns Scotus (1266–1308) e a inclinação supostamente pelagiana do “caminho moderno” de Guilherme de Occam (1285–1347) e Gabriel Biel (1420–1495). Operando um retorno à Agostinho, Rimini seguiu a tendência inglesa construindo uma soteriologia e uma antropologia que deslocava sua atenção do homem para Deus. A salvação era concebida do início ao fim como obra de Deus em detrimento de toda iniciativa humana por causa de sua depravação. Logo, o que possivelmente ocorreu foi que:

[...] ao final da Idade Média e na iminência da Reforma, havia uma corrente de pensamento cujo caráter era bastante agostiniano. De muitos modos, os reformadores de Wittenberg, com sua particular ênfase sobre os escritos antipelagianos de Agostinho, podem ser considerados como aqueles que redescobriram e revitalizaram essa tradição. (MCGRATH, 2005, p. 74).

Como se observa, a recuperação das leituras soteriológicas de Agostinho, consequentemente conduziu à abordagem dos reformadores sob o prisma do protagonismo divino. Daí decorre que os temas da soberania de Deus e seus decretos estavam concatenados. Sabe-se que tais tópicos ganharam expressão em Calvino, daí o epíteto: “o teólogo da glória de Deus”, pois como declarou George (1993, p. 317): “a espiritualidade de Calvino estava centrada naquele senso de temor e de admiração perante a glória de Deus”, além do mais, entende que a própria vida do reformador era em si algo litúrgico.

De fato, declarou o reformador: “para onde quer que voltemos os olhos, não há o mais diminuto rincão do mundo em que não refulja ao menos alguma centelha da glória de Deus” (CALVINO, 2002, p. 61). Entretanto, alguns podem se surpreender ao tomar conhecimento que tais temas não são exclusividade da tradição reformada de base calvinista. Já foi dito, que em relação à soteriologia, arminianos não reconhecem influências pelagianas, e mais, não entendem que a soberania de Deus esteja de algum modo ameaçada em sua abordagem da doutrina da salvação.

Por certo, todos os temas relacionados à soberania de Deus, seus decretos, providência e conservação são também abordados por autores pentecostais. Por exemplo, Joyner (1996), um dos autores reunidos sob a coordenação do teólogo pentecostal Stanley Monroe Horton (1916–2014) apresenta uma síntese bastante objetiva sobre essa abordagem pentecostal. Contudo, o autor enfatiza que os decretos de Deus não conduzem a uma interpretação determinista fazendo de Deus o autor do mal. Essa síntese pode ser apresentada do seguinte modo:

Outro aspecto da doutrina de Deus que requer a nossa atenção é o das suas obras. Este aspecto pode ser dividido em: 1) seus decretos 2) sua providência e 3) conservação. Os decretos divinos são o seu plano eterno que, em virtude de suas características, faz parte de um só plano, que é imutável e eterno (Ef 3.11; Tg 1.17). São independentes e não podem ser condicionados de nenhuma maneira. (SI 135.6). Têm a ver com as ações de Deus, e não com a sua natureza (Rm 3.26). Dentro desses decretos, há as ações praticadas por Deus, pelas quais tem Ele responsabilidade soberana; e também as ações das quais Ele, embora permita que aconteçam, não é responsável. Baseado nessa distinção, torna-se possível concluir que Deus nem é o autor do mal (embora seja o criador de todas as criaturas subalternas), nem é a causa derradeira do pecado. Além disso, Deus está sustentando ativamente o mundo que criou. Na conservação, Ele sustenta a criação através de leis estabelecidas (At 17.25). Na providência, Ele controla todas as coisas existentes no Universo, com o propósito de levar a efeito seu plano sábio e amoroso, de forma que não venha a interferir nas liberdades das suas criaturas (Gn 20.6; 50.20; Jó 1.12; Rm 1.24). (JOYNER, 1996, p. 153).

Não dedicaremos muito tempo abordando a suposta tensão entre liberdade humana e soberania de Deus, ou a acusação de que na tradição reformada de base calvinista Deus seja considerado um ventríloquo e por conseguinte o responsável pelo pecado e autor do mal, se bem que o próprio Calvino entendeu a eleição para a salvação como ato da misericórdia quando todos estavam em igual situação: encerrados debaixo do pecado. Logo, a dupla eleição foi entendida como ato da graça e da justiça divina, uma vez que Deus poderia rejeitar a todos e que nenhum pecador tem algum direito de exigir de Deus sua salvação.

O reformador parece sugerir uma abordagem infralapsariana, uma vez que concebeu o livre-arbítrio como condição anterior à queda, reconhecendo que: “na época em que o homem estava em sua inteireza, podia pender para um lado ou para outro” (CALVINO, 2002, p. 131). O que está explícito nessa declaração é a possibilidade de pecar ou não, havendo nos primeiros pais, portanto, verdadeira liberdade.

Como clarifica o próprio Bavinck (2012, p. 583) a tradição reformada desenvolve esse tema com maior atenção e marca certo distanciamento do luteranismo. Enquanto nesse último, o estado de Adão antes da queda era o clímax do ideal humano, para os reformados ele poderia ir além e atingir um estado de bem-aventurança uma vez que: “O mais elevado tipo de vida é a liberdade material que consiste em não ser capaz de errar, pecar ou morrer. Ela consiste em ser elevado absolutamente acima de todo temor e medo, acima de toda possibilidade de queda” (BAVINCK, 2012, p. 583). O teólogo holandês apresenta essa ideia ligada a dois temas: a predestinação e a perseverança, enfatizando que por meio de Cristo os eleitos podem ser mais que Adão foi alcançando

agora, já no presente, aquilo que era apenas uma possibilidade. Assim, o Filho de Deus além de restaurar os crentes ao estado anterior à queda, vai além, pois: “Ele adquiriu e concede muito mais, isto é, aquilo que Adão teria recebido se não tivesse caído” (ibidem, p. 583), ou seja, “a impossibilidade de errar, pecar e morrer (*non posse errare, peccare, mori*)” (ibidem, p. 584).

Para o reformador de Genebra, do ponto de vista antropológico, após a queda, a possibilidade de “pender para um lado ou para outro” não seria mais possível, concluindo que: “depois que Adão mostrou por seu exemplo quão pobre e miserável é o livre arbítrio, se Deus não nos vigiasse e não nos tirasse tudo, que proveito teríamos em distribuir Ele a Sua graça dessa maneira?” (CALVINO, 2002, p. 131). Essa proposição de Calvino conduz à questão da teodicéia, vista sob um deslocamento de Deus para o homem, ou seja, Deus não seria o autor do pecado ou do mal. Como se segue, a responsabilidade é humana, não divina:

Portanto, que não nos ocorra imputar sempre a nossa desgraça à corrupção da nossa natureza, e muito menos àquela natureza que tinha sido dada originariamente ao homem, o que seria acusar a Deus, como se o nosso mal viesse dele. [...] não temos por que nos queixar, senão de nós mesmos. [...] nos cabe imputar unicamente ao ser humano a sua desgraça, visto que da graça de Deus ele tinha recebido uma retidão natural, e que por sua loucura ele tropeçou na vaidade e caiu. (CALVINO, 2002, p. 90, 98).

Ato seguinte, a soberania de Deus entra em evidência em relação à obra da criação e mais especificamente após a queda em uma acepção soteriológica, ou seja, com o arbítrio comprometido, o ser humano continua e profundamente encontra-se amarrado às teias do pecado, cuja volição o leva para longe de Deus, não o contrário. Assim é que a obra da salvação do começo ao fim, pertence ao Senhor, pois conforme Calvino (2002, p. 98): “o homem não tem livre arbítrio para praticar o bem, a não ser que seja ajudado pela graça de Deus, e pela graça espiritual ou especial, dada tão-somente aos eleitos, mediante a regeneração”.

Essa afirmação necessariamente aponta para a providência vista sob dois tipos ou aspectos da graça: uma direcionada a totalidade da humanidade e outra específica para os crentes. À primeira, a tradição reformada posterior deu o nome de “Graça Comum”, aquilo que permite o desenvolvimento humano em amplo espectro. É dessa forma que entende Hoekema (1999, p. 222), pois: “A doutrina da graça comum também nos ajuda a

explicar a possibilidade da civilização e cultura nesta terra a despeito da condição decaída do homem” Isso será abordado com maior cuidado em outro lugar.

Seja como for, antes e após a queda, a soberania de Deus continua evidente e tal constatação conduz à outra questão: que os tópicos teológicos de Calvino sugerem além de sua tentativa de se ater às Escrituras, forte inclinação agostiniana e certa concatenação de temas doutrinários com vistas à construção coerente de um sistema teológico. Sobre seu humanismo bíblico é bom observar o que disse George (1993, p. 233): “Calvino não ensinou essa doutrina porque era um “déspota severo” ou um homem mesquinho, mas porque, de modo certo ou errado, acreditava que ela se encontrava claramente nas Escrituras”.

Uma nota sobre soberania de Deus e seus decretos na herança pentecostal.

Algo mais precisa ser dito quanto a soberania de Deus. Geralmente se observa que o pentecostalismo clássico como esposado pelas ADs⁶ assumem uma soteriologia arminiana. Entretanto, um dos maiores impactos sobre essa abordagem não veio de Armínio, mas, do ministro anglicano e fundador do metodismo John Wesley (1703–1791). Pela via Wesleyana dos movimentos de santidade, ou *holinnes* na virada do século XIX, o movimento pentecostal herdou tanto a ênfase pneumática (CAMPOS, 2005, p. 106), quanto a abordagem arminiana da salvação (DANIEL, 2016, p. 156). Sendo assim, registra-se em seguida apenas algumas considerações do próprio Wesley organizadas por Burtner e Chiles (1995) sobre o que entendia quanto à soberania de Deus, incluindo seus decretos, sua vontade, poder e conservação da criação:

A soberania de Deus aparece: 1) Em fixando desde a eternidade aquele decreto sobre os filhos dos homens de que "aquele que crer será salvo" e o "que não crer será condenado". 2) Em todas as circunstâncias gerais da criação, no tempo, lugar, no modo de criar todas as coisas, em nomear o número e as espécies das criaturas visíveis e invisíveis. 3) Em conceder talentos naturais aos homens, estes a estes e aqueles àqueles. 4) Na disposição do tempo, do lugar e das outras circunstâncias exteriores tais como pais e amigos atendendo ao nascimento de cada um. 5) Na dispensação dos vários dons do seu Espírito para a edificação da sua Igreja. 6) Na ordenação de todas as coisas temporais tais como a saúde, a fortuna, os amigos, todas as coisas que carecem de eternidade. Mas é claro que, na disposição do estado eterno dos homens, não somente a soberania, mas a justiça, a misericórdia e a verdade mantêm as rédeas. O governador do céu e da terra, o Eu, Sou, sobretudo o Deus bendito

⁶ Forma plural para Assembleia de Deus.

para sempre, com aquelas qualidades, dirige e prepara o caminho diante da sua face. (WESLEY, n/d, p. 232-236, *apud* BURTNER; CHILES, 1995, p. 47-48).

Inegavelmente, o conceito de soberania de Deus em Wesley não difere do conceito reformado com exceção do significado do decreto da salvação, ou da dupla eleição. Aqui a base é definitivamente arminiana. Isso significa que assim como Armínio, Wesley não concebe a eleição como vinculada diretamente à vida dos pecadores, mas o centro dessa eleição é o Filho de Deus. Percebe-se que nessa tradição, seus proponentes não veem sua abordagem soteriológica como uma ameaça à soberania de Deus, ou seja, de ponta a ponta, toda a criação está debaixo deste poder soberano, incluindo a salvação do pecador.

Os primeiros pais da Igreja, antigos arminianos e pentecostais clássicos não teriam problemas em endossar a conhecida declaração sobre a soberania de Deus, o Filho, como expressada pelo pensador reformado holandês Abraham Kuyper (1837–1920): “não há um único centímetro quadrado em todos os domínios da existência humana sobre o qual Cristo, que é soberano sobre tudo, não clame: é meu!” (KUYPER, *apud* CARVALHO, 2009, p. 57).

De fato, Armínio declarou algo semelhante quando criticava a instituição do papado afirmando que o único que tem poder para atuar como Vigário de Deus é seu próprio Filho, sobre o qual dizia: “De modo que esse poder pode, e não desmerecidamente, ser chamado autocratorical, por possuir em si mesmo soberania absoluta, e pantocratorical, onipotente, com poder sobre todas as coisas” (ARMÍNIO, 2015, p. 679). Outro pentecostal, o teólogo Rodman Williams declarou que embora ainda se espere a consumação, “o movimento da história pode ser representado sob a legenda “o Reino de Deus”.” Sendo assim, a autoridade e soberania de Deus “é o grande fato presente da história” (WILLIAMS, 2011, p. 993). Ezequias Soares, um hebraísta pentecostal uspiano com mestrado pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, afirmou o seguinte sobre a soberania de Deus e suas consequências:

Ele o Criador de todas as coisas. O Universo lhe pertence: “Porque dele, e por ele, e para ele são todas as coisas; glória, pois, a ele eternamente. Amém!” (Rm 11.36). Deus é o único soberano do Universo e tem o controle de tudo: “E ele é antes de todas as coisas, e todas as coisas subsistem por ele” (Cl 1.17). [...] Deus cuida de todos os viventes, desde a estrutura mais simples até a mais complexa. O que seria do mundo sem a vontade preservadora de Deus? (SOARES, 2009, p. 90).

Portanto, como se pode observar, o tema dos decretos de Deus não é estranho ao pentecostalismo. Como sinalizado, só o é em relação a abordagem concebida como determinista, que na tentativa de salvar a noção reformada de soberania de Deus, tem defendido a predeterminação absoluta e incondicional dos seres humanos. Lembrando, aquilo que registrou Tillich (2015, p. 259), que a doutrina da predestinação não ocupava a centralidade do pensamento de Calvino, nem mesmo foi desenvolvida na primeira edição das Institutas de 1536, seu principal tema era o da “majestade de Deus”.

Como já apontado anteriormente, os pentecostais não entendem que a soberania de Deus é de alguma forma diminuída ou obliterada pela “liberdade humana”. Pelo contrário, pontua Ezequias Soares (2008, p. 88): “Os decretos divinos, também chamados de conselhos divinos, dizem respeito à vontade e ao propósito de Deus para a criação; são deliberações incondicionais que nasceram do desígnio e do propósito de Deus”.

Algo pouco debatido em se tratando de soteriologia arminiana é a “regra do espantalho” como lhe é aplicada por calvinistas recalcitrantes. Ou seja, um “espantalho” é construído quando se pretende refutar uma tese antagônica torcendo aquilo que é realmente ensinado pela oposição. Ou seja, acusam os arminianos de negarem a soberania de Deus, insistindo em recorrer às Escrituras para provar a soberania de Deus. Quando se recorre à essa prática, o crítico apenas bate em um espantalho construído por ele mesmo, ou seja, não está refutando o arminianismo, pelo simples fato de que arminianos não negam a soberania de Deus. Como bem pontuou o filósofo metodista Jerry Walls:

O debate entre calvinismo e arminianismo não tem sua ênfase na liberdade, mas na bondade de Deus. O arminiano defende, em primeiro lugar, não a liberdade humana, mas a bondade divina, que o calvinista parece afogar em nome da soberania (WALLS, 2001, s/p).

Além disso, Soares (2008, p. 89) também entende que em relação à soteriologia, os chamados “decretos divinos não devem ser interpretados como determinações de antemão. Deus criou o homem dotado de livre-arbítrio; sua Queda, portanto, foi divinamente permitida, e não decretada”. Outro pensador pentecostal de primeira geração ao abordar a pneumatologia, sobretudo, o batismo no Espírito Santo concluiu que: “O decreto da salvação (cf. Ef 4.30) e o valor das promessas divinas estão selados pelo Espírito Santo (cf. 2 Co 1.20-22)”. (BERGSTEN, 1999, p. 98). Dessa forma, sob uma

abordagem pentecostal, a doutrina dos decretos de Deus é encontrada em variados *loci* da Teologia Sistemática.

Como o leitor pode constatar, o tema dos decretos de Deus não recebeu um tratamento exaustivo, senão aquilo que para os fins deste tópico foi ventilado. Contudo, espera-se que o leitor tenha percebido que os arminianos e pentecostais não se esquivam de tangenciar a questão. Nos próximos capítulos, o tema será apresentado, agora sob o prisma dos denominados mandatos criacionais ou divinos, os mandatos: espiritual, social e cultural. Esses mandatos tem a ver com os já apresentados, “atributos de soberania”: a vontade e poder soberanos de Deus como expressados ou revelados objetivamente aos seres humanos, sobretudo, por meio de suas ações providenciais.

SÍNTESE DA AULA

Ao final dessa quinta aula, recuperaremos alguns dos principais pontos apresentados. Introduziu-se a discussão sobre os atributos de soberania contemplando seu poder e vontade. Foi apresentado alguns significados considerando a etimologia e os sentidos bíblicos de soberania. Os temas colaterais foram considerados revelando que a soberania, vontade e liberdade de Deus possui aplicação prática na vida do cristão, pois o leva a reconhecer a importância de viver perante a face de Deus. A criação e sobretudo, o ser humano é absolutamente dependente de um Deus trinitário e toda a realidade, a vida, é por Ele transpassada, de ponta a ponta, incluindo a preservação da criação e a salvação dos pecadores. Esse é um ponto de encontro da grande tradição cristã, incluindo reformados de matriz arminiana, calvinista, e pentecostais clássicos. Esses conteúdos foram apresentados considerando os seguintes tópicos:

- O conceito de soberania como aplicado à Deus e seu fundamento bíblico.
- A soberania de Deus e a liberdade humana: o problema do pecado e a questão da salvação.
- Uma nota sobre soberania de Deus e seus decretos na herança pentecostal.

AULA 6 – O MANDATO CULTURAL.

META

Oferecer uma reflexão panorâmica sobre o tema dos mandatos criacionais com ênfase no mandato cultural.

OBJETIVOS.

- Apresentar um breve inventário sobre o tema teológico dos mandatos criacionais.
- Compreender o mandato cultural reconhecido no lugar que o ser humano ocupa no cosmo.
- Refletir sobre a possibilidade da cultura sob a “graça comum” considerada dialogicamente entre reformados e pentecostais.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.

Antes, de tudo, registra-se aqui uma importante advertência. Em perspectiva bíblica a ordem dos mandatos exhibe cronologicamente o mandato espiritual, uma vez que primeiro o ser humano se relacionou com seu criador e somente depois, com o todo da criação. A opção pela apresentação deslocada neste trabalho diz respeito a uma proposta pedagógica, uma vez que o tema do mandato cultural conceitualmente se prende à teologia reformada posterior, sobretudo, com a ênfase dada ao conceito de graça comum.

Prova disso, é que o conceito contemporâneo de cultura se aplicado aos séculos XVI – XVIII se mostrará anacrônico. Seu significado antropológico se localiza no século XIX sob os auspícios daquele que é considerado um dos pais da antropologia, Edward Burnett Tylor (1831-1917). Portanto, opera-se aqui esse movimento invertido a fim de localizar o leitor quanto as elaborações anunciadas sob a teologia reformada, ou federal, bem como outras leituras realizadas sob o esquema de leitura bíblica dispensacionalista e pentecostal. Após a apresentação desse tema, a ordem será corrigida, apresentado na sequência os mandatos espiritual e social.

Feita a ressalva, nos parágrafos abaixo será apresentado de forma introdutória o *insight* teológico dos mandatos criacionais com destaque para a dimensão da cultura, ou seja, para o mandato cultural. Constata-se que esse ensino ganhou maior expressão na escola calvinista posterior, sugerindo uma mudança de ênfase com a doutrina da “Graça

Comum”. Na esteira desse ensino, o estudo comparado entre as representações da tradição reformada e sob o pentecostalismo pode auxiliar na compreensão de temas teológicos importantes na contemporaneidade. Entre esses temas destacam-se, a natureza do reino de Deus, a obra da graça, a escatologia e a atuação cristã em um mundo cada vez mais secularizado exigindo dos cristãos uma quebra de compromisso com sua cosmovisão.

Dito isso, nas linhas abaixo será explorado mesmo que de forma introdutória, os esquemas ou modelos hermenêuticos mais expressivos dentro da tradição reformada e do pentecostalismo clássico, possíveis aproximações e distanciamentos. Nota-se por exemplo, que a concatenação dos *insights* teológicos da tradição reformada pode demonstrar uma tentativa de oferecer um modelo hermenêutico coerente e integralizado, além disso, a doutrina da “graça comum” como desenvolvida pelos holandeses pode sugerir uma atenuação da doutrina da “depravação total” encontrando ecos inclusive entre os pentecostais.

Por fim se interrogará alguns movimentos contemporâneos que serão problematizados considerando a possibilidade de terem sido subsidiados pelo otimismo cultural da escola calvinista posterior: a Missão Integral e a abordagem reconstrucionistas da fé cristã. Alguns exemplos serão registrados e uma breve resposta oferecida.

Um breve inventário do tema teológico dos mandatos criacionais: o mandato cultural.

Antes de explorar com maior cuidado os mandatos criacionais, é preciso pontuar que o tema da soberania de Deus será recuperado numa estreita relação com sua providência e seus decretos. Todos esses temas se relacionam com chamadas “obras de Deus” e, portanto, se constituem como *opera ad extra*, ou seja, voltadas para fora do ser de Deus. Contudo, o atributo da soberania deve ser considerado *a priori*, como algo inerente ao Ser de Deus e a condição *sine qua non* para as expressões de sua vontade.

As doutrinas da soberania e dos mandatos ou decretos divinos receberam muita atenção dos primeiros reformadores, e adquiriu certa ênfase em João Calvino. Nesta tradição, tais temas foram alçados a outro nível em razão dos embates conduzidos durante a expansão da Reforma, sob a releitura da via agostiniana, e das tensões políticas sob o desenvolvimento do Estado-nação. Um dos pontos de inflexão foi o Sínodo de Dort (c. 1618–1619). Devido a esses fatores, tem-se a impressão que tais temas são praticamente

marginais em algumas tradições cristãs, incluindo no pentecostalismo. Entretanto, como se observará, esses tópicos não são exclusivos da tradição reformada.

Geralmente se observa que a doutrina dos mandatos criacionais recebe melhor tratamento na tradição reformada. Isso tem a ver com sua teologia do pacto ou da aliança, também conhecida como Aliancismo, Teologia Cristã Federal ou Federalismo Cristão. Essa estrutura interpretativa teve origem nos reformadores suíços e holandeses, cuja reflexão inaugural talvez tenha sido realizada por Heinrich Bullinger em 1534 (FERREIRA; MYATT, 2007, p. 1105). O que se observa é que essa perspectiva teológica incide diretamente sobre a leitura da Bíblia e de toda realidade, se constituindo como uma “hermenêutica geral” capaz de organizar toda a história, da criação à consumação, sob a leitura de três pactos: as alianças das obras, da graça e da redenção.

Esse esquema hermenêutico ou sistema interpretativo tripartite encontra ecos em Gerard Van Groningen (1921–2014) que ofereceu uma síntese comportada sob o termo “cordão dourado”, conceito que abarca outros três pontos, ou fios desse cordão: “o Reino, a Aliança e o Mediador” (GRONINGEN, 2008 p. 36). Assim, o “cordão dourado” é concebido “como sendo a realidade unificadora da revelação do Antigo Testamento” (ibidem, p. 117).

Nota-se que seus proponentes, sobretudo na tradição reformada posterior, adotaram um modelo tripartite e coincidente, qual seja, costumam enfatizar os temas: criação, queda e redenção; os mandatos criacionais correspondentes: espiritual, social e cultural, e o esquema interpretativo geral sob a Teologia Federal concebido sob três alianças: das obras, da graça e da redenção.

O reforço veio com a doutrina da “graça comum” entendida por Anthony Hoekema (1913–1988) como originada em Calvino, embora admita que não fora “plenamente elaborada” pelo reformador, e que as contribuições mais efetivas vieram de Bavinck e Kuyper (HOEKEMA, 1999, p. 210-211). Berkhof (2012, p. 400), concorda, atribuindo seu pleno desenvolvimento aos dois pensadores Holandeses mencionados, afirmando que, “Kuyper e Bavinck fizeram mais que ninguém para o desenvolvimento da doutrina da graça comum”. Em suma, esse esquema hermenêutico elaborado ao longo do tempo apresentaria uma visão bastante otimista da cultura. (SOUSA NETO, 2019, p. 11).

Um exame panorâmico desse modelo tripartite pode sugerir que a consumação, embora seja relevante, não adquire igual importância. Em algum nível, isso pode ter justificado as “leituras escatológicas” amilenista e pós-milenista entre os reformados, muito embora, evidentemente outras abordagens também se observaram (FERREIRA; MYATT, 2007, p. 1140). Essas duas leituras apresentam diferenças, mas, sobretudo aproximações, não por causa de situar o retorno de Cristo após uma época onde Cristo já reina sobre a Igreja, mas pelo relativo otimismo em relação a atuação da igreja no mundo, o avanço do evangelho, além da possibilidade de redenção da cultura. Essa foi a constatação do teólogo pentecostal Gary B. McGee (1945–2008), ao avaliar o “*Zeitgeist*” (espírito da época) do século XIX, destacando que:

Embora os evangélicos do século XIX adotassem, em sua grande maioria, conceitos amilenistas ou pós-milenistas, era este que captava o espírito daqueles tempos. Escritores de todas as tendências, desde Charles Darwin até John Henry Newman e Charles Hodge, utilizaram-se das descobertas e do progresso da ciência na formação da doutrina e da escatologia, respectivamente. (MCGEE, 1996, p. 15).

Os três sujeitos citados acima são representativos do *Zeitgeist* do dezenove, algo que pode ser observado mesmo na produção intelectual do professor e teólogo reformado de Princeton, Charles Hodge (1797–1878). Os prolegômenos de sua Teologia Sistemática é um bom exemplo da atmosfera intelectual e cultural de seu tempo. É bom lembrar que o surgimento do amilenismo só ocorreu no período patrístico posterior sob influência de Agostinho. Antes, nos primeiros séculos da Igreja, a leitura majoritária era provavelmente a pré-milenista (ERICKSON, 1997, p. 512), defendida por pensadores como; Justino de Roma, Irineu de Lion, Tertuliano e Cipriano (ibidem, 2007, p. 1101). A leitura agostiniana prevaleceu durante a Idade Média, nutrindo, por conseguinte, os próprios reformadores.

Há de se registrar que muito provavelmente, três períodos históricos parecem ter favorecido a leitura amilenista: 1) o clímax do período patrístico, ou a era de ouro da Igreja sob o contexto de Agostinho, onde o lugar da igreja na sociedade e no Estado fora garantido desde o início do século IV pelo Imperador e isso não foi ameaçado pelas invasões germânicas, pelo contrário, a igreja se beneficiou desse fenômeno; 2) o período dos reformadores, embora a crise da igreja e o início das revoluções burguesas, foi o tempo do humanismo, do Renascimento, da revolução científica e das grandes navegações. Não é gratuita a constatação de uma consciência de época marcada por uma autoimagem tão superlativa; 3) o otimismo do século XIX baseado no racionalismo

iluminista e nos avanços tecnológicos, algo refletido na literatura e em diversos artefatos culturais, incluindo a reflexão teológica como concluiu o pensador pentecostal McGee (1996, p. 15).

Para fins didáticos ou de compreensão, outro esquema interpretativo bastante conhecido precisa ser registrado. Trata-se do dispensacionalismo, um sistema de leitura bíblica que marcou as origens do pentecostalismo. Na verdade, se assemelha mais a uma estrutura hermenêutica propondo uma compreensão ampla da história da salvação e tende a ver seu processo nos termos de uma economia divina da salvação. A história de ponta a ponta é orientada por Deus até seu clímax na consumação.

Esse esquema interpretativo foi associado a um profundo escatologismo (ERICKSON, 2015, p. 1100) que articulado ao contexto de desenvolvimento dos pentecostalismos, sob duas grandes guerras e uma autoimagem marcada pela marginalidade, pobre, negra, feminina e pouco escolarizada, direcionou as esperanças pentecostais para à consumação. Assim, os primeiros pentecostais buscavam na igreja apostólica um modelo a ser seguido, um paradigma que justificava sua própria experiência sofridora, uma vez que as primeiras comunidades cristãs foram empurradas para as zonas marginais da sociedade greco-romana, as vezes custando suas próprias vidas.

Não é sem razão que os pentecostais clássicos olhavam com certa desconfiança para a cultura e tendiam a denunciar as antíteses presentes nos artefatos culturais. Não acreditavam em uma redenção da cultura, mas, apontavam para o núcleo do problema: o coração humano. É o homem que precisava ser redimido, não a cultura. A expansão pentecostal, sua agressividade evangelizadora em parte pode ser compreendida à luz dessas representações.

Mesmo assim, um estudo sério sobre as práticas pentecostais em relação à cultura tem demonstrado que sua desconfiança não pode ser encarada como ascese ou fuga do mundo, ou mesmo semipelagianismo, senão, algo compartilhado com toda sociedade em termos de “usos seletivos de artefatos culturais” (SOUZA NETO, 2021, p. 176), sob o jogo operado no circuito cultural com intenção de controle e distribuição dos significados.

Portanto, não nos enganemos, tensões relacionadas à cultura se observaram em outras tradições cristãs, mas, também, não se resumiram à esfera da fé. Demostramos isso

em outro trabalho, onde as lutas pelo controle do significado e a competição no mercado fonográfico brasileiro entre os membros da MPB e da Jovem Guarda no ano de 1967, encontrou uma forma de expressão na rejeição da guitarra elétrica concebida como um elemento intruso e ameaçador à brasileiríssima MPB (ibidem, p. 171). Feita a ressalva, abordaremos em seguida a problemática da relação da fé com a cultura sob o *insight* teológico do mandato cultural.

O mandato cultural: o lugar do ser humano no cosmo.

Ao tratar o tema, é preciso ter em mente que os autores reformados que defendem o modelo hermenêutico ora citado e concebido de forma tripartite, parecem se esforçar para integrar a realidade renunciando referências dualistas, incluindo a cultura, ou, mais especificamente algo que já foi denominado de cultura material. Somente assim para compreender as seguintes declarações:

A verdade é que embora haja os três mandatos pactuais, eles podem ser distinguidos, mas o relacionamento entre eles não pode ser evitado. Toda a vida é espiritualmente orientada, dirigida e muitas vezes impulsionada. As dimensões sociais da vida são influenciadas pelo espiritual, e vice-versa. E igualmente importante para se reconhecer é a interação entre as dimensões culturais e sociais da vida. A vida é um todo integrado; portanto, a realidade não nega a necessidade de enfatizar as dimensões culturais. (GRONINGEN, 2008, p. 367-368).

As afirmações de Groningen (2008) indicam que o conceito de realidade é amplificado comportando dimensões imateriais, simbólicas, relacionais e tangíveis. Isso seria possível porque tudo o que existe tem origem em Deus, com a observação de que os seres humanos possuem capacidades ou habilidades distintas, são conscientes, criativos, relacionais e capazes de abstração ou simbolização. O aspecto relacional é especialmente importante, pois humanos são capazes de se relacionar primeiro com seu criador, depois, com o todo da criação, o que inclui seus iguais.

Essa abordagem, abrangente, complexa e integradora do real, faz com que essa visão cristã de mundo supere as abordagens simplificadoras ou fragmentadas da realidade. Isso ocorre, por exemplo, no materialismo dialético ou no naturalismo, ou, como constatado na antropologia interpretativa de Clifford Geertz (1926–2006) em relação às abordagens simplificadoras da cultura, concebidas como falácias: cognitivista, behaviorista e idealista (GEERTZ, 2014, p. 8-9).

Em parte, o antropólogo tem razão quando afirma que cultura por causa de seu “*status* ontológico”, é “coisa deste mundo” (ibidem, p. 8), mas parece falhar quando operacionaliza seu *metier* para oferecer uma resposta às concepções tidas por ele como simplificadoras. Seu conceito de cultura também insinua limitações, pois a concebe como similar à interpretação de um texto.

Outra possibilidade que lembra às conclusões de Geertz (2014), mas, com maior potencial, foi dada pelo pensador cristão, Gilbert Keith Chesterton (1874–1936). Esse autor parece ter considerado aquilo que Geertz se inclinou a desconsiderar, “o todo mais complexo” do pai da antropologia, E. B. Taylor (SILVA; SILVA, 2009, p. 85).

Foi nessa esteira, pensando na complexidade da realidade, metaforizada no encontro da consciência humana com o cosmo, que declarou o gigante inglês: “Deus fez o homem para que pudesse entrar em contato com a realidade, e o que Deus juntou ninguém o separe”. (CHESTERTON, 2003, p. 155). O autor em seu estilo alegre de escrita estava se referindo ao pensador cristão Tomás de Aquino (1225–1274) para quem igualmente importava “a relva e o cascalho, e não é [foi] desobediente à visão celestial” (ibidem p. 151).

Nesse ponto, faz-se necessário abrir um parêntese para registrar algo especialmente importante sobre uma visão totalizante e integradora do real como apresentada nos pentecostanismos. Dizia o pentecostal Byron D. Klaus (1996) sobre a visão de mundo de sua tradição: “A cosmovisão pentecostal reflete um modo de entender que abrange a realidade de todos os aspectos da vida - naturais e sobrenaturais.” (KLAUS, 1996, p. 592).

Nesse sentido, a experiência pentecostal além de provocar uma leitura bíblica distintiva onde o texto se quer vivo e pulsante, onde a história do leitor se encontra amarrada a grande trama da salvação, também pode alterar sensivelmente sua relação com a cultura. Talvez muitos pentecostais não tenham consciência disso, contudo, há verdadeiro potencial carismático para a cultura em razão dessa visão de mundo abrangente e não dualista sustentada pelos pentecostanismos. A imaginação carismática criativa é dinamizada pelo Espírito.

Não é sem razão que a cultura nasce desse encontro, na intervenção criativa do homem sobre o *cosmo*. Aliás, a palavra “cultivar”, possui o mesmo radical de cultura (PEARCEY, 2020, p. 52) do alemão “*kultur*”, indicando a relação vital do homem com

a natureza. Assim, o trabalho humano pode viabilizar maior produção, sua subsistência, e ampliar as possibilidades dadas na natureza. A humanidade é criativa, e criar pressupõe ação, realidade composta que vai da imaterialidade para a materialidade, da simbolização para a coisa, mas o fluxo também é invertido.

Além disso, cultura sob o prisma da teologia é resultado de privilégios e responsabilidades. Tem como ponto de partida o Ser de Deus em suas ações direcionadas para fora de si, as “*opera ad extra*”: a criação. O ser humano não pode declinar dessa operação contínua, pois recebeu diretamente do criador aquilo que os reformados chamaram de “mandato cultural”. Isso se depreende das Escrituras nas seguintes passagens: “[...] tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam pela terra”. (ARA – Gn 1:26). E ainda: “Tomou, pois, o Senhor Deus ao homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e o guardar”. (ARA – Gn 2:15).

Concluída a criação, a narrativa bíblica informa que tudo foi colocado diante do homem para ser por ele nominado (Gn 2:19). Isso sugere, que do encontro com o *cosmo*, com a realidade criada, tem-se sob os domínios do simbólico; a linguagem, a abstração, o imaginário, e assim, a possibilidade da ciência e da cultura propriamente dita. Novamente há se de considerar a potencialidade carismática para à cultura, dessa forma, fica mais claro a defesa do filósofo carismático James K. A. Smith (1970 –) sobre a realidade de uma epistemologia pentecostal, uma visão de mundo com uma mensagem relevante não só para o pórtico de Salomão “mas também para o arcótipo de Atenas” (SMITH, 2020, p. 62).

Algo curioso é que mesmo antes do moderno sistema binário de classificação surgido no século XVII, o texto canônico diz que alguém está classificando as espécies, nomeando cada indivíduo, atentando para o grupo a que pertence. Assim tem-se a declaração: “Deu nome o homem a todos os animais domésticos, às aves dos céus e a todos os animais selváticos” (ARA – Gn 2:18). Nota-se que o homem empreende essa tarefa sob delegação divina (Gn 2:19).

Nancy Pearcey (1952–) entendeu que os mandatos social e cultural estão precisamente explícitos nas declarações de Gênesis 1:28. As palavras “enchei a terra e sujeitai-a” seriam especificamente relacionadas ao mandato cultural, uma ordenança para “subordinar o mundo natural: fazer colheitas, construir pontes, projetar

computadores, compor músicas. [...] Nancy Pearcey (1952–) entendeu que os mandatos social e cultural estão precisamente explícitos nas declarações de Gênesis 1:28

Outros autores apresentam leitura semelhante e concebem as expressões; domínio, sujeitar, cultivar e cuidar, como parte original dos propósitos de Deus para a humanidade. Assim, o papel humano diante do cosmo seria de corregência, administração e supervisão (HOEKEMA, 1999, p. 94-95). Esses mesmos autores entenderam que essa posição privilegiada do homem tem a ver com a condição especial de sua criação: “criados à imagem de Deus” (ibidem, 1999, p. 8).

A possibilidade da cultura sob a graça comum: entre reformados e pentecostais

Por outro lado, também entendem que a propensão à cultura diz respeito a “graça comum”, um tipo de graça que na tradição reformada antiga tinha relação com o refreamento do pecado, mas que a partir das contribuições de Bavinck, Kuyper e tantos outros, passou a significar aquilo que permite a “civilização e a cultura”, melhor, tudo isso de uma só vez. Como dizia Hoekema (1999, p. 221): “por causa da graça comum e por causa do refreamento do pecado efetuado por essa graça, são possíveis a civilização e a cultura”. Essa síntese sobre o significado de graça comum, ao mesmo tempo, refreando o pecado e possibilitando o amplo espectro da cultura, aparece no continuísta Wayne Grudem (1948 –) da seguinte forma:

A tendência herdada ao pecado não significa que os seres humanos sejam todos o mais perversos possível. As restrições da lei civil, as expectativas da família e da sociedade e a condenação da consciência humana (Rm 2.14-15) funcionam como influências limitantes junto às nossas tendências pecaminosas íntimas. Portanto, pela “graça comum” de Deus (ou seja, pelo favor imerecido que ele dispensa a todos os seres humanos), as pessoas puderam fazer o bem nos campos da educação, do desenvolvimento da beleza e da destreza nas artes, do desenvolvimento de leis justas e dos atos genéricos de benevolência e bondade humana para com os outros. De fato, quanto mais influência cristã existe na sociedade em geral, mais claramente se vê também a influência da “graça comum” na vida dos incrédulos. (GRUDEM, 1999, p. 409).

Percebe-se além da síntese identificada, outra questão também defendida por Berkhof (2012, p. 404), que indiretamente toda sociedade é beneficiada pela graça especial, uma vez que por meio dos redimidos, de suas atuações no mundo, os inconversos são favorecidos. Isso significa que por causa das relações sociais, as interações entre os eleitos e inconversos, estes últimos seriam favorecidos colateralmente pelos primeiros, ou melhor, pelos efeitos de dois aspectos da graça.

Logo, o que se observa é que os interpretes mencionados, dão a entender que existem várias operações da graça (sendo uma delas, uma ação colateral) e uma operação geral da graça comum. A especial, de natureza soteriológica é direcionada aos eleitos e a comum dispensada sobre todos para contenção do pecado e a possibilidade “do verdadeiro, do bom e do belo” (BERKHOF, 2012, p. 399). Nessa distinção, os redimidos seriam duplamente beneficiados, e mais, os efeitos da graça comum são neles potencializados de modo que:

Quando Deus nos redime, Ele nos liberta da culpa e do poder do pecado, e restaura nossa plena humanidade, de forma que possamos cumprir as tarefas para as quais fomos criados. Por causa da redenção de Cristo na cruz, nosso trabalho assume um novo aspecto, pois torna-se um meio de participar dos seus propósitos redentores. Ao cultivarmos a criação, recuperamos nosso propósito original e trazemos uma força redentora para anular o mal e a corrupção que entraram pela queda. Oferecemos nossos dons a Deus para tomarmos parte em fazer com que seu Reino venha e sua vontade seja feita. Com coração e mente renovados, nosso trabalho pode ser inspirado pelo amor a Deus e deleite em seu serviço.

A lição do mandato cultural é que nosso senso de cumprimento depende de nos dedicarmos ao trabalho criativo e construtivo. A existência humana ideal não é lazer eterno ou férias infinitas — ou um recolhimento monástico em oração e meditação —, porém esforço criativo gasto para a glória de Deus e benefício dos outros. Nosso chamado não é somente "ganhar o céu", mas também cultivar a terra; não só "salvar almas", mas servir a Deus pelo trabalho que fazemos. Pois o próprio Deus está comprometido no trabalho de salvação (graça especial) e no trabalho de conservação e desenvolvimento de sua criação (graça comum). Quando obedecermos ao mandato cultural, participaremos do trabalho do próprio Deus, como agentes da sua graça comum. (PEARCEY, 2020, p. 53).

Logo, para efeito de síntese, sobre a graça comum é possível dizer que: 1) se estende à humanidade em geral; 2) alcança os eleitos e os ímpios; 3) não é soteriológica; 4) refreia os efeitos do pecado; 5) possibilita a apreciação estética, a cultura, a verdade e tudo o que bom; 5) é potencializada nos salvos para os fins que foram criados. Os autores considerados reconstrucionistas parecem se nutrir da tradição holandesa identificada como neocalvinista na teologia, e reformacionais na filosofia.

De algum modo, autores como Agostinho, John Wycliffe, Calvino, Kuyper, Bavinck, Berkhof, Hoekema, Cornelius Van Til, Gary Nort e Francis Schaeffer estão conectados, e mesmo o pentecostal Rodman Williams insinua sua aprovação à doutrina da “graça comum” concebendo-a sob a doutrina da providência ou “preservação” (WILLIAMS, 2012, p. 103). De fato, essa não é a única citação do pensador de matriz pentecostal sobre a graça comum. Ou seja, na esteira de Berkhof (2012) e Pearcey (2020), interroga retoricamente: “Se Deus proveu a grande salvação para nós, pecadores, e foi

generoso em nos permitir participar de seu favor, quanto mais plenamente que os outros devemos ser capazes de nos regozijar em sua graça comum?” (WILLIAMS, 2012, p. 104).

Como se pode constatar, a maioria dos autores pentecostais, muito embora não utilizem o conceito de graça comum, concluem, assim como os teólogos reformados, que a inclinação humana para à cultura e à civilização é derivada da *imago dei*. Isso pode ser constatado nas declarações de dois importantes pensadores pentecostais, William W. Menzies (1931–2011) e Stanley M. Horton (1916–2014) ao afirmarem que: “A vasta capacidade humana, o potencial para o que chamamos de cultura e civilização, jaz nessas qualidades que temos em comum com o nosso Criador” (MENZIES; HORTON, 1999, p. 69-70).

Outra constatação curiosa diz respeito às publicações da maior editora pentecostal brasileira, a Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD). O livro da schaefferiana, reformacionista Nancy Pearcey (1952 –): “Verdade absoluta: libertando o cristianismo e seu cativeiro cultural” é publicado pela editora que tem os direitos de publicação desde 2006, ou seja, apenas a dois anos de sua publicação original em Inglês.

A editora também detém os direitos de outros dois títulos de Pearcey em co-autoria com Charles Colson (1931–2012), ex-conselheiro do presidente Richard Nixon (1913–1994) envolvido no escândalo *Watergate*. Durante sua prisão em uma penitenciária federal, Colson se converteu e passou a se dedicar à assistência espiritual e social aos detentos e suas famílias por meio da ONG *Prison Fellowship International*. Nota-se, que a co-autoria com Pearcey demonstra certa coerência com a proposta reformista da cultura e da sociedade.

Antes de prosseguir, é preciso abrir uma nota para esclarecer alguns termos que serão utilizados na sequência: reformacionismo e reconstrucionismo cristão. Sobre o reformacionismo, sua origem se localiza entre os pensadores cristãos Holandeses, os chamados neocalvinistas. Geralmente, o ponto de partida é Abraham Kuyper, embora admita outra influência localizada em Guillaume Groen van Prinsterer (1810-1876), algo que o próprio Kuyper parece endossar (KUYPER, 2019, p. 86).

Em relação ao reconstrucionismo conhecido também como “movimento teonômico”, Ferreira e Myatt (2007, p. 1105) observaram que seus proponentes têm chamado bastante atenção ao oferecer uma revisão do pós-milenismo sob uma leitura

preterista. Entre eles destacam-se; Rousas J. Rushdoony (1916–2001), Gary North (1942–2022), Gary DeMar, Kenneth L. Gentry Jr (1950) e Douglas Wilson (1953).

Antes de demarcar as diferenças de abordagem entre esses dois grupos, mais importante é localizar suas aproximações. Conforme Souza (2017, p. 25) a origem dos principais proponentes dessas correntes foi o Seminário Teológico de Westminster. Esse centro de formação de matriz reformada foi criado por John Gresham Machen (1881–1937) como entendeu o autor, como uma reação aos avanços da teológica liberal na Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos, sobretudo, no Seminário Teológico de Princeton (SOUZA, 2017, p. 27).

Dois alunos do Seminário de Westminster foram eleitos como representantes das correntes reconstrucionistas e reformista, por ordem: Francis Schaeffer e Gary Nort (ibidem, p. 52). Ambos, erigiram seus pensamentos sob a influência do professor holandês radicado nos Estados Unidos, Cornelius Van Til (1895–1987). Em relação à Schaeffer, em outro lugar, havíamos pontuado que:

[...] o relato biográfico dá conta do respeito, admiração e declarado reconhecimento da influência que recebeu de seu antigo professor Cornelius Van Til, o que por sua vez havia sido profundamente influenciado por Bavinck, Abraham Kuyper e Warfield (SOUSA NETO; BUENO, 2019, p. 3).

Enquanto as origens dessas abordagens estariam localizadas em Van Til, Souza faz questão de apresentar suas diferenças. Por exemplo, a leitura reformista, tem procurado “modificar a sociedade através da transformação da “visão de mundo” mesma dos indivíduos, promovendo e oferecendo-lhes uma visão de mundo cristã pela via da aceitação e conversão” (SOUZA, 2017, p. 15). O autor ainda concebe a leitura reformista não apenas como um movimento teológico, mas, também sociopolítico, uma vez que propõe:

[...] atuar no contexto das práticas culturais com vista a recompô-las segundo uma visão cristã e assim, cristianizar grupos de diferentes atores (culturais, políticos, intelectuais, etc) não-cristãos. Esta perspectiva pressupõe a estruturação de núcleos lobbistas de cunho confessional, que visam garantir a presença e continuidade dos valores cristãos no âmbito institucional das instituições estatais (federais, estaduais ou municipais) por meio da defesa de agendas políticas de cunho cristão [...] (SOUZA, 2017, p. 14).

Como sustenta Cunha (2021, p. 7), Schaeffer encabeça a proposta reformista com ênfase na política e na cultura defendendo que “as transformações se dariam no âmbito das produções culturais e no apoio político à eleição de candidatos comprometidos com as causas cristãs”.

Já a abordagem reconstrucionista, representada por Gary Nort, seria menos plástica, com pretensões exclusivistas e ação sociopolítica pensada a longo prazo, sobretudo, na aposta sobre a educação e formação cristã sob o modelo do *homeschooling*. Nas palavras de um de seus proponentes, o reconstrucionismo pode ser apresentado numa relação direta com o pós-milenismo. Assim, Gentry Jr. (2005, p. 18-19) destaca que o movimento: “vê o gradual retorno às normas bíblicas de justiça civil como uma consequência do sucesso da difusão do evangelho por intermédio da pregação, do evangelismo, das missões e da educação cristã”.

Dessa forma, embora as duas leituras advoguem maior participação política dos cristãos, a leitura reconstrucionista de Nort vai além, entende que é preciso moldar as bases da vida social, não basta fazer oposição na política ou na cultura, seria preciso dominar esses espaços e assim cristianizar a sociedade. Na esteira dessas declarações sobre o reconstrucionismo, pontua outro autor:

[...] tem um acentuado caráter separatista, cismático, que está implícito na doutrina dos “dois sistemas de vida” que Van Til herda de Kuyper e reinterpreta. A partir dos anos de 1990, seus membros têm se alinhado com a chamada Nova Direita Cristã a fim de exercer, de um modo político-partidário mais organizado, uma influência política de cunho religioso em âmbito local. Uma das importantes estratégias de ação dos reconstrucionistas está na educação. Dado seu caráter separatista e conservador, eles procuram colocar seus filhos em escolas confessionais ou dar-lhes uma educação formal em casa, através do sistema chamado *homeschooling*, uma prática majoritária entre os adeptos desta corrente fundamentalista. Para eles, esta é uma estratégia de longo prazo visando a transformação social na base da sociedade pela educação das novas gerações de cristãos. Em seu entendimento esta prática constitui a forma mais eficaz de garantir que a moral cristã venha a permear todas as instituições da vida secular, o que evidencia o caráter pós-milenarista dos adeptos desta corrente. (SOUZA, 2017, p. 15).

Embora consciente dos limites dessa reflexão, há de se problematizar se o esquema hermenêutico tripartite da Teologia Federal com o desenvolvimento da doutrina da graça comum e dos mandatos criacionais, além da ênfase no conceito de cosmovisão e na cultura, se tudo isso junto não teria subsidiado a chamada “Teologia do Domínio” ou a “Teologia da Missão Integral”, ambas encontradas entre os evangélicos brasileiros.

Como dizia Muzio (2006, p. 9-10), pode ser que esteja ocorrendo uma “revolução silenciosa” nos bastidores da cultura com alguma dose de evangelicalismo. Pelo menos é essa a intenção do autor que se percebe orientado pela visão da “missão integral” e, portanto, amplamente transformacionista.

Enquanto a pesquisa bibliográfica que deu suporte a este trabalho estava sendo levantada, descobrimos outras inquietações que ampliaram a problemática apresentada acima. Vejamos. A pesquisadora Magali Cunha (2021, p. 15) enxergou uma relação tanto do reformismo quanto do reconstrucionismo com a teologia do domínio e até com a teologia da prosperidade. Na leitura dessa autora, essa importação e consequente aplicação no cenário latino-americano se deu a partir da década de 1980 por meio de lideranças nacionais. Segundo ela, essa síntese foi possível devido a implementação de pautas progressistas encabeçadas por partidos de esquerda nessa parte do continente americano. Nova guinada fora dada a partir de 2017 após a eleição de Donald Trump. Prossegue a autora:

O avanço das democracias pós-ditaduras nos anos 2000, com governos considerados de esquerda, implementadores de políticas referentes aos direitos humanos e sexuais, estimularam ações reformistas e reconstrucionistas, tomando a forma de contramovimentos. Novas articulações fundamentalistas tornaram-se evidentes a partir do ano de 2017, em que Donald Trump assume o governo dos EUA, e tomam a forma de organizações e projetos que se reformulam ou se inserem no continente. Eles aparecem nesse período como soldados de uma “guerra cultural” ou uma guerra ao “marxismo cultural”, termo que passa a ser amplamente utilizado por líderes religiosos e políticos conservadores, no debate de pautas como educação e direitos sexuais. (CUNHA, 2021, p. 15-06).

Ao registrar as impressões acima, obviamente, não se está negando aqui o poder transformador do evangelho e os reflexos da redenção do homem em todas as dimensões da vida. Nesse sentido, o evangelho é integral para um homem também integral. Isso não podemos negar. Como bem disse o fundador de *L'Abri*:

[...] já na presente vida temos uma substancial realidade da redenção do homem como um todo. Ela se processa com base no sangue derramado de Cristo e no poder do Espírito Santo mediante a fé, embora não seja perfeita nesta vida. Existe o soberano senhorio de Cristo sobre todo o homem. Foi isso que os Reformadores entenderam e a Bíblia ensina. Na Holanda, por exemplo, mais do que no Cristianismo anglo-saxão, eles acentuaram que isso significava o senhorio de Cristo na cultura. (SCHAEFFER, 2014, p. 35).

Entretanto, nossa simpatia pela proposta reformista não deve servir de desculpa para estancar a reflexão. De fato, outra problemática que também pode ser levantada e

diz respeito a operação de uma mudança sutil no seio das igrejas reformadas no que diz respeito à doutrina calvinista clássica de depravação total. Aliás esse problema não é novo e foi levantado conforme Hoekema (1999, p. 213-214) no bojo das discussões ocorridas os Estados Unidos e na Holanda no seio das igrejas reformadas quando alguns teólogos e pastores importantes rejeitaram o conceito de “graça de comum” enfatizado por Kuyper.

Entretanto, como verificado em outra ocasião, “tanto na América do Norte quanto nos Países Baixos, o discurso vencedor fora cancelado pelos respectivos sínodos das Igrejas Reformadas, Kuyper venceu a batalha” (SOUSA NETO, 2019, p. 11). Mesmo assim, o discurso vencedor recebeu críticas, sobretudo, a partir do entendimento de que houve certa mudança de ênfase no calvinismo, indicando Kuyper como o autor germinal do reformacionismo, ou mesmo do chamado reconstrucionismo cristão, embora se afirme que seu grande expoente fora Rousas J. Rushdoony (WILLIAMS, 2012, p. 1118). Isso é possível de ser verificado nas seguintes declarações:

Os Reformados antes de Kuyper, enquanto não negam que a igreja tem uma tarefa na sociedade, põem a ênfase na salvação de pecadores. Portanto, a pregação, para a velha escola calvinista, lida com os grandes temas bíblicos como arrependimento — não somente arrependimento dos crentes, mas especialmente o ato inicial de arrependimento por parte do não convertido na igreja — fé e novo nascimento, justificação, santificação, etc. Com Kuyper, ocorreu uma troca de ênfase. O que se tornou importante, não é o que o Espírito Santo opera no coração de pecadores pela Palavra, mas o que os cristãos deveriam fazer para redimir a sociedade e a cultura (PRONK, 2010, p. 14).

Outro autor já citado concorda com essa identificação, pois entende que ambas as leituras, reformista e reconstrucionista: “se alimentam da mesma fonte teológico-filosófica, o pensamento vantiliano, com vieses em seu antecessor Abraham Kuyper”. (SOUZA, 2017, p. 11). Para além das críticas, endossamos uma visão bíblica da cultura, assumida como ação imaginativa e criativa sobre o cosmo. Tudo o que deriva do imaginário, da materialidade, do contato humano com a realidade ampla para a qual foi criado. Isso é uma forma de valorizar a vontade de Deus expressa na criação, de honrá-lo nesse impressionante palco ou espelho de sua glória. Aqui vemos uma oportunidade. Trata-se de destacar o potencial carismático-pentecostal para a cultura, por causa de sua visão de mundo não dualista e integradora da realidade e sua ênfase pneumatológica.

Da mesma forma que alguns autores reformados defendem a potencialização cristã para a cultura em razão dos efeitos da graça comum e mesmo da graça especial, o imaginário e a criatividade pentecostal podem, pela ênfase dada à ação do Espírito,

ampliar suas aptidões culturais. Entretanto, não nutrimos uma visão romântica e inocente da cultura, sabendo que está atravessada por uma antítese deformadora. A complexidade vem na afirmação de que o circuito cultural, o lugar onde o sentido é produzido e compartilhado, também é campo de disputa ou tensão.

Se assim for, isso também justifica a abordagem rarefeita dos primeiros pentecostais sobre uma relação positiva com a cultura, ou a possibilidade reformista ou transformacionista. Trata-se de uma abordagem sociológica, uma vez que despossuídos, com poucos capitais culturais, pobres, sem acesso aos processos educacionais em nível superior, poucas possibilidades haviam para os marginalizados da fé. Isso, de certa forma também justifica a origem reformada ou calvinista do conceito de redenção da cultura, ou uma visão positiva dela. Se Tillich (2015) estiver certo, tem a ver com a procura das “marcas da eleição” ou da predestinação.

Ou seja, se por um lado verifica-se certa interioridade na relação do homem com Deus, uma questão de fé, registra-se também aspectos psicológicos, pois ao perseguir as marcas da eleição: um alto padrão moral e prosperidade econômica, isso lhe garantia certa segurança da eleição. Portanto, dizia Paul Tillich (2015, p. 266): “o calvinista procura se transformar num bom cidadão burguês, segundo as normas da sociedade industrializada. Acreditava que só dessa maneira podia ostentar as marcas da predestinação”.

Após essa leitura de Tillich (2005) faz mais sentido as declarações de René Remond (1918–2007) ao conceber que a modernidade fora construída a partir de novos valores, uma moral burguesa e uma nova ordem, cujos pilares repousam sobre “o dinheiro e na instrução” (RÉMOND, 1981, p. 44). Outra declaração que as vezes é assumida de forma confusa, ganha também maior clareza aqui. Diz respeito a conhecida expressão Weberiana sobre a racionalidade protestante. Ao refletir sobre a experiência calvinista, principalmente puritana, dizia o autor:

A vida do “santo” estava exclusivamente voltada para um fim transcendente, a bem-aventurança, mas justamente por isso ela era racionalizada” [de ponta a ponta] em seu percurso intramundano e dominada por um ponto de vista exclusivo: aumentar a glória de Deus na terra — jamais se levou tão a sério a sentença *omnia in maiorem Dei gloriam*. E só uma vida regida pela reflexão constante podia ser considerada superação do *status naturalis*: foi com essa reinterpretação ética que os puritanos contemporâneos de Descartes adotaram o *cogito ergo sum* (WEBER, 2004, p. 107).

Interessante é como todas essas leituras, de Tillich (2005) à Max Weber (1864–1920) encontra ressonância na apreciação do autor reformado Anthony Hoekema (1913–1988) sobre o texto paulino onde recomenda aos filipenses: “desenvolvi a vossa salvação com temor e tremor” (ARA – Fp 2:12). Segundo o autor, há algo que o cristão pode fazer com aquilo que recebeu de Deus: “cultivar”, aplicar, desenvolver em todas as áreas de sua vida. Segue suas declarações:

A palavra traduzida como “desenvolvi”, *katergazesthe*, é usada nos papiros dos primeiros séculos do Cristianismo geralmente para descrever as atividades de um fazendeiro ao cultivar a sua terra é Desenvolvam a sua salvação significa, portanto, cultivem a salvação que Deus lhes deu; desenvolvam o que Deus tem realizado em vocês; apliquem a salvação que vocês receberam a cada área de suas vidas — trabalho, recreação, família, vida, cultura, arte, ciência e coisas que tais. Em outras palavras, Paulo está dizendo a seus leitores que participem ativamente no progresso de sua santificação. “Porque”, continua ele, “Deus é quem efetua em vós tanto o querer como o realizar.” Querer e realizar designam tudo o que pensamos ou fazemos. É Deus, portanto, quem está efetuando continuamente em nós todo o processo de santificação: tanto o querer como o realizar. Quanto mais esforçadamente trabalhamos, mais certos podemos estar de que Deus está operando em nós. Em nossa santificação, Deus age conosco tanto como pessoas quanto como criaturas. (HOEKEMA, 1999, p. 20).

Essa abordagem não deixa de ser interessante. É como se fosse uma forma de mordomia cristã conduzida entre Deus e a criação, derivada de sua posição mediada como co-regente e responsável diante de Deus por aquilo que recebeu: os cuidados com o jardim, com a criação. Dizia o autor em outro lugar:

Como Deus é revelado no primeiro capítulo de Gênesis regendo toda a criação, assim o homem é descrito, nos versículos em questão, como uma espécie de vice-regente de Deus, que domina a natureza como um representante de Deus. Ter domínio sobre a terra, portanto, é essencial à existência do homem. O homem não deve ser concebido à parte desse domínio assim como não deve ser concebido à parte do seu relacionamento com Deus ou com seus semelhantes, os outros seres humanos. (HOEKEMA, 1999, p. 94).

Essa leitura reformada de uma mordomia cristã inerente à sua natureza, à condição especial de sua criação, faz sentido e parece honrar as Escrituras, daí, ao mesmo tempo justificar a preocupação com a redenção da cultura, com o cosmo. Entretanto, essa cooperação humana nessa redenção aferida sempre no presente em que o crente se localiza, pode insinuar que o único que resolverá definitivamente o problema da antítese no cosmo é o próprio Deus na consumação. Talvez fosse melhor pensar tudo isso com

base naquilo que Deus fez, faz e fará, como criador, mantenedor e redentor de toda criação. É o plano de Deus, e devemos nos resignar a ele com profundo temor, responsabilidade e esperança, sem, contudo, nos deixar paralisados apenas esperando.

De todo modo, a redenção das culturas, sociedades ou nações inteiras sugere certa utopia pueril, beirando o universalismo. No entanto, se reconhece que a obra de Cristo aplicada à vida do pecador é capaz de redirecionar seu caminho de tal forma que se faz sentir em tudo o que toca. Os exemplos são muitos, começando pelas Escrituras e encontrando expressão em nossos próprios contextos.

O caso citado de Charles Colson (1931–2012) é um bom exemplo. Antes dele, Schaeffer fez algo semelhante com seu abrigo (*L'Abri*), onde em plena década de 1960 recebia sujeitos identificados com a contracultura, de pés descalços, roupas rasgadas e muitos conflitos existenciais (SCHAEFFER, 2010, p. 89-94). Quantos cristãos anônimos não fazem algo assim no cotidiano em termos de microações? Por certo muitos testemunham manifestando com as mãos aquilo que fora feito em seus corações, redirecionados para o bom, o belo e o verdadeiro, para glória de Deus.

Cristãos autênticos, que deixaram serem gastos pelo evangelho nos inspiram, mas todos possuem pés de barro, como demonstrado pela historiografia da Reforma e a experiência humana que nos une, incluindo os grandes reformadores de primeira geração. Lutero, é confrontado com a guerra dos camponeses, Calvino, com o destino de Serveto, Zuínglio com o mercenarismo de Zurique e tantas outras controvérsias à exemplo do sínodo de Dort. De olhos atentos ao que se passa aqui, vivemos neste mundo, entre o ontem, o agora e o amanhã, quando tudo será definitivamente restaurado na consumação. Como bem ressignificou um conhecido autor pentecostal a partir da expressão barthiana, estamos entre o “dentro em breve e o ainda não”.

SÍNTESE DA AULA

Chegamos ao final de mais uma aula. Resta a esperança de que a jornada até aqui tenha subsidiado a construção orientada do saber teológico. Esse, se quer envolvido sem nenhuma reserva, com a prática, com todas as dimensões da vida. Como entendia os puritanos ingleses, a tarefa ou discurso teológico é para a vida inteira, para à integralidade de cada homem e mulher. Embora a especificidade dos mandatos criacionais, registra-se uma relação de integralidade entre eles.

Portanto, espera-se que o leitor se sinta provocado a continuar explorando o tema dos mandatos criacionais. Foi oferecido um panorama geral, um inventário sobre o que veio a ser chamado de mandato cultural. A reflexão e a pesquisa conduziram algumas problematizações e possibilitou oferecer respostas razoáveis, mas não exaustivas. Entre as respostas, situa-se a concatenação de *insights* teológicos dentro da tradição reformada que de forma processual deu forma ao modelo tripartite de interpretação bíblica e da própria realidade como um todo.

Assim, a teologia federal baseada nas alianças das obras, da graça e da redenção, a ênfase estruturada na tríade, criação, queda e redenção, e os mandatos criacionais assentados sob três dimensões do relacionamento humano, com Deus, com seus pares e com o cosmo, conduziu a hipótese de que esse modelo tripartite foi pensado progressivamente com a intenção de fornecer um modelo hermenêutico coerente. Sob essa leitura, a cultura adquiriu maior importância, ainda mais quando se considera o amilenismo ou o pós-milenismo associado à tradição reformada.

Outras interrogações também foram possíveis quais sejam; haveria alguma relação entre os *insights* teológicos da tradição calvinista posterior, do reformismo e reconstrucionismo com as abordagens da missão integral e da teologia do domínio? Além disso, foi questionado se o tema do mandato cultural encontraria ressonância na tradição pentecostal? O primeiro problema carece de maior investigação, contudo, há de registrar algumas aproximações não só com a teologia da missão integral e com a teologia do domínio, mas também com a teologia da prosperidade. Quanto à última problemática, foi apresentada uma resposta positiva, complementando que a pneumatologia carismática-pentecostal teria potencial para dinamizar a relação com a cultura, o imaginário e a criatividade. Acrescenta-se ainda, a possibilidade de uma epistemologia pentecostal, uma hermenêutica carismática, uma visão de mundo integradora e não dualista.

Evidentemente no que diz respeito à relação dos pentecostais com a cultura, a denúncia generalizada de fuga do mundo ou ascese, ou mesmo, dualismo ou semipelagianismo não se sustentaria, uma vez que os usos seletivos dos artefatos culturais apontam para certa desconfiança sobre o circuito cultural, o lugar de produção e comunicação do sentido ou do significado e a verificação de que a cultura é atravessada por antíteses. Esta e outras questões foram apresentadas considerando os seguintes pontos:

- Um breve inventário do tema teológico dos mandatos criacionais: o mandato cultural.
- O mandato cultural: o lugar do ser humano no cosmo.
- A possibilidade da cultura sob a graça comum: entre reformados e pentecostais.

AULA 7 – O MANDATO ESPIRITUAL.

META

Apresentar ao leitor o tema teológico dos mandatos criacionais com ênfase no mandato espiritual.

OBJETIVOS.

- Apresentar o tópico teológico do mandato espiritual.
- Considerar a inescapável direção religiosa humana e suas inclinações do coração.
- Refletir sobre o tema do mandato espiritual como expressão litúrgica do viver.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.

Neste capítulo será abordado o tema teológico do mandato espiritual. Para tanto, se faz necessário revisitar a teologia federal e a concatenação operada nesse sistema hermenêutico, considerada também, uma visão de mundo. Notadamente, embora o conceito de mandato espiritual seja praticamente exclusivo da teologia reformada, percebe-se que nenhuma tradição cristã irá discordar do significado básico desse tema.

Como se observará na sequência, iniciaremos a exposição com pensadores reformados, mas em seguida, traremos outros teólogos para a conversa. Certamente, não abdicaremos da referência primeira das Escrituras que deve conduzir nossa reflexão e servirá para testar a fidelidade desses pensadores.

Sendo assim, o primeiro passo será apresentar um panorama geral sobre o que veio a ser chamado de mandato espiritual. Na sequência, iremos refletir sobre seu significado bíblico como disposição humana inata para um relacionamento com Deus, os direcionamentos religiosos manifestos nas inclinações do coração. Por fim, será apresentada uma concepção de vida concebida como expressão cúltica, sabática e absolutamente dependente da divina providência.

O tópico teológico do mandato espiritual: o ponto de partida.

“Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou. (ARA – Gn 1:26,27).

Eis o ponto de partida: “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou em suas narinas o fôlego da vida; e o homem foi feito alma vivente.” (ARA – Gn 2:7). Esse ser, que vem do *adamah* (solo) é *adam* (homem), ao mesmo tempo nome coletivo e próprio, mas só o é em razão ter sido feito “alma vivente”. Isso diz respeito ao conceito bíblico de *nefesh*, o princípio vital animador causado pelo sopro divino, o *ruah*. Assim, tem-se materialidade e imaterialidade, um ser composto, mas indivisível, integrado e capaz de se relacionar com o criador e as criaturas.

O mandato espiritual diz respeito à natureza espiritual humana e seu impulso verticalizado de comunhão e relacionamento: o ser humano se relaciona com Deus. Assim, toda expressão horizontal nos relacionamentos só é possível em razão dessa verticalidade primeira. Logo, por causa de sua criação especial, desse “sopro da vida, na sua criação. Homem e mulher, portanto, são capazes de conhecer e obedecer o mandato espiritual, isto é, de viver em íntima comunhão espiritual com seu Criador”. (sic) (GRONINGEN, 2008, p. 411).

Antes de dar prosseguimento, uma ressalva precisa ser feita, o mandato espiritual não comporta apenas a possibilidade de se conhecer a Deus. Não se trata de mero assentimento, algo apenas cognitivo, inerte ou passivo. Dessa forma sob o mandato espiritual, a noção de relacionamento comporta outras dimensões, quais sejam: “conhecer, amar, obedecer e servir a seu Senhor pactual” (ibidem, p. 198), além do componente cútico, da adoração. (ibidem, p. 202). Aliás, essa é uma expressão universal e cósmica. Não é somente o crente que é convocado à adoração, mas “toda carne” (Sl 145:21), “todo ser que respira” (Sl 150:6), “os céus e a terra, os mares e tudo quanto neles se move”. Além de “todos os seus anjos” e “seus exércitos” (Sl 148:2).

Todavia, o mandato espiritual ganha verdadeiro significado na humanidade redimida, na vida do cristão, como dizia Bavinck (2012), há uma tríplice relação do Deus Trino com o eleito: “Os cristãos têm um Deus acima de si, diante de si e dentro de si” (BAVINCK, 2012, p. 341). Mesmo assim, esse mandato subtendido nos registros canônicos nos dois primeiros capítulos de gênesis se estende para além do ponto trágico da queda. Isso significa que Deus providenciou um meio de continuar a se relacionar com os homens.

A queda rompeu o relacionamento com Deus, o homem quebrou o primeiro pacto, mas Deus não. Pelo contrário, Deus providenciou que todos os compromissos sob

o pacto da criação fossem desenvolvidos. Daí se entende que a quebra do mandato espiritual, embora tenha comprometido os outros mandatos, não eliminou definitivamente os impulsos humanos para a espiritualidade, a cultura e a socialização. É bom levar isso em mente, pois os mandatos criacionais não podem ser concebidos de forma isolada, mas, formando um todo coerente tendo seu ponto de partida no próprio Ser de Deus. Nessa relação, Groningen (2008, p. 199) faz duas observações; da continuidade dos mandatos após a queda e de sua universalidade.

A inescapável direção religiosa humana: as inclinações do coração.

Já foi dito que a inclinação religiosa humana pode ser apresentada sob o conceito de *homo religiosus*, e embora as abordagens negativas de Feuerbach (1804–1872), de Karl Marx (1818–1883) e mesmo de Sigmund Freud (1856–1939), é possível ainda afirmar que para além das religiões positivadas, até as propostas políticas utópicas como aquela defendida pelo próprio Marx, manifesta conteúdo religioso, ou, esperanças messiânicas de salvação. De fato, Mircea Eliade (1907–1986) localizou no marxismo-leninismo um profundo substrato religioso, uma vez que havia nele esperanças de redenção operada justamente no tempo, ou seja, numa orientação escatológica proclamando o fim da história (ELIADE, 1992, p. 99). Continua o autor:

Bastará, para dar um só exemplo, lembrarmos a estrutura mitológica do comunismo e seu sentido escatológico. Marx retoma e prolonga um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático mediterrânico, a saber, o papel redentor do justo (o “eleito”, o “ungido”, o “inocente”, o “mensageiro”; nos nossos dias, o proletariado), cujos sofrimentos são chamados a mudar o estatuto ontológico do mundo. Com efeito, a sociedade sem classes de Marx e a consequente desaparecimento das tensões históricas encontram seu precedente mais exato no mito da Idade do Ouro, que, segundo múltiplas tradições, caracteriza o começo e o fim da História. Marx enriqueceu este mito venerável de toda uma ideologia messiânica judaico-cristã: por um lado, o papel profético e a função soteriológica que ele atribuiu ao proletariado; por outro, a luta final entre o Bem e o Mal, que pode aproximar-se facilmente do conflito apocalíptico entre o Cristo e o Anticristo, seguido da vitória decisiva do primeiro. É até significativo que Marx resgate, por sua conta, a esperança escatológica judaico-cristã de um fim absoluto da História (ELIADE, 1992, p. 99).

Outro autor contemporâneo, desta vez um filósofo relacionado ao pensamento reformacional, o norte-americano David T. Koyzis (1955 –), também interpreta as ideologias políticas como religião, melhor, como um “comprometimento religioso (idólatra) de uma pessoa ou comunidade” (KOYZIS, 2014, p. 33). Aqui, dois pontos

precisam ser apresentados com maior cuidado, o conceito de idolatria e seus reflexos não só sobre indivíduos, mas sobre comunidades, sociedades, instituições políticas e sociais. Começamos tratando o conceito de idolatria. Segundo Koyzis, a idolatria:

É a origem de todos os outros pecados. [...] a idolatria escolhe um elemento da criação de Deus e tenta colocar essa coisa acima da barreira que separa o criador da criatura, transformando-a numa espécie de deus. Pelo fato de a religião abranger todas as áreas da vida humana e da própria existência, a idolatria tenta também sujeitar todo o restante da criação a esse deus imaginário. [...] entretanto, a idolatria também aparece sob formas mais sutis. O ser humano vive adorando criaturas, embora nem todos admitam que façam isso. Um ateu nega crer em Deus, mas adora a racionalidade, a proeza artística ou o poderio militar como ídolos. Mesmo pessoas que supostamente creem em Deus servem de fato a ídolos como o sucesso financeiro, o prestígio social ou o poder político. A idolatria nesse sentido do termo é tão sutil e impalpável que é difícil reconhecê-la como tal. Mas é nesse tipo de idolatria que a ideologia tem sua raiz. (KOYZIS, 2014, p. 33-34).

O autor recorre à Agostinho para tentar explicar essa relação com a sociedade e as instituições políticas e sociais. A chave para entender tudo isso é o amor. De fato, dizia o doutor da graça, há dois tipos de amores, que fundamentam duas cidades distintas. “O amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial” (AGOSTINHO, 1990b, p. 169).

É olhando para esses tipos de amores que Koyzis explica alguns reflexos na sociedade e nas instituições. Caso os amores de uma sociedade ou comunidade seja direcionado a Deus traduzindo em submissão à sua vontade, isso terá reflexos diretos nas “estruturas que ordenam a vida comunitária”. (KOYZIS, 2014, p. 34). Por outro lado, caso os amores sejam direcionados às “coisas como riquezas materiais, os direitos individuais e o Estado todo-poderoso” (ibidem, p. 34), isso também afetará de outro modo, as relações comunitárias. E assim, conclui o autor: “o culto aos ídolos tem consequências práticas na vida comum dos membros de uma comunidade” (ibidem, p. 34).

É possível dizer ainda, que toda teoria ou ideologia política, carrega mais que uma abstração, dessa forma é possível dizer que toda teoria tem vistas à prática, e mesmo toda elaboração racional está imiscuída com uma orientação passional, imaginária e religiosa. Como bem registrou Raoul Girardet (1917–2013), os imaginários políticos possuem um incrível poder de ocultamento justamente por serem apresentados sob um verniz de racionalidade.

O autor chama a atenção para os testemunhos históricos de uma “efervescência onírica” que ao longo dos séculos tem marcado o que chamou de “mentalidades políticas” (ibidem, p. 21). Verifica-se mesmo, certo messianismo político, encarnado numa figura que surge recorrentemente, o herói político ou melhor, mítico, capaz de atrair e captar: “todos os fervores da esperança coletiva” (GIRARDET, 1987, p. 66). De todo modo, Girardet (1987) identifica certo imaginário religioso cujas preocupações são postas exclusivamente neste mundo, a exemplo da “religião do progresso, da felicidade terrestre, [...] entidades designadas pelas palavras Progresso, Serviço, Harmonia, Pátria, República ou Revolução” (ibidem, p. 174).

Diante dessas constatações, o pensamento teológico nos leva a considerar na esteira de Agostinho que fomos feitos para amar. Fomos feitos para Deus e não para as coisas. Essas, estão sob supervisão humana por meio do mandato cultural. Essa ordem não pode ser quebrada sob risco de rompimento do mandato espiritual ao incorreremos na revisitação do primeiro pecado: a idolatria. Foi quando os seres humanos “destronaram a Deus, puseram o próprio “eu” no trono e caíram em toda forma de idolatria, pecado e perversão.” (MENZIES, HORTON, 2009, p. 65). Nessa mesma relação, outros autores pentecostais levantaram uma problemática curiosa, considerada agora sob uma ênfase pneumática. Diziam Baker e Macchia (1996) registrando uma solene advertência:

O orgulho, a idolatria, o preconceito e as fobias mais prejudiciais podem aparecer na forma de religiosidade e patriotismo, por exemplo, e serem defendidos como doutrinas e práticas nobres. A escravidão e o racismo têm sido defendidos por pessoas que alegam estar apoiando as mais nobres causas religiosas e patrióticas. Semelhantes pecados só servem para apoiar o reino das trevas. Será necessário sempre esquadrinharmos o nosso próprio coração para negar as obras do diabo e reafirmar a renovação do Espírito na Igreja. (BAKER; MACCHIA, 1996, p. 219).

Deus é o ponto de partida para a cultura, para os relacionamentos e a socialização ampla, incluindo a criação de instituições. O caminho nunca é inverso. Por isso, exige-se cuidado com a teologia natural. Não se inicia nas coisas para terminar em Deus, tão pouco em si mesmo, em um epicentro antropológico. Os agentes responsáveis pelo catecismo maior de Westminster reconheciam essa realidade, e por isso afirmaram: “O fim supremo e principal do homem é glorificar a Deus e gozá-lo para sempre” (MARRA, 2002, p. 7). A advertência e a proposta de Baker e Macchia (1996) servem como antídoto contra essa inclinação idólatra do coração.

“A vida como ela é”: o mandato espiritual como expressão litúrgica do viver.

Conforme Groningen (2017, p. 296), o mandato espiritual comporta “o Sábado e a adoração cúltica”. O sábado se apresenta como expressão devocional do reino cósmico onde, concluída a obra da criação tudo se volta em louvor para o criador. Revela sobretudo, o senhorio e governo de Deus sobre o tempo (GRONINGEN, 2017, p. 111). A vida é regulada temporalmente, havendo tempo para trabalhar e para o descanso. O ápice é o culto.

O *sabbath* e todas as aplicações posteriores durante a história do povo de Israel sinalizam também a criação continuada, e uma perspectiva escatológica, ou seja, a absoluta dependência temporal do cosmo em relação a Deus. O reino cósmico encontra e encontrará descanso apenas em seu criador que também é seu mantenedor.

Isso nos leva a um ponto nuclear relacionado à condição existencial humana. Os seres humanos sob os efeitos da queda são desesperadamente inquietos. Essa inquietude de espírito se manifesta em todas as dimensões da vida, começa com o indivíduo e se estende ao coletivo, às associações aos agrupamentos humanos, quer sob a família ou à nação. No afã de atender as demandas da inquietude, surge a procura desesperada por amor, sexo, amizade, dinheiro, ou atribuição exagerada de valor às coisas ou objetos inertes e sem vida e mesmo a coisificação de outros seres humanos. À tais fenômenos se dá o nome de idolatria.

Fenômenos sociais ou práticas como a pornografia, a jogatina, o consumo de entorpecentes só podem ser plenamente compreendidos à luz do conceito bíblico de pecado e idolatria. Assim, não é gratuita a constatação de um autor contemporâneo de que a pornografia virtual, suas plataformas digitais, são concebidas como “alegoria da confusão orgiástica entre carne e pixels, essa dança extática que move a sociedade contemporânea” (SUSCA, 2011, p. 205). Esse autor desvela que por trás desses fenômenos, dos imaginários, símbolos e sonhos que orientam o cotidiano das sociedades ocidentais marcadas pelo excesso, pela celebração e pelo hedonismo, se esconde algo trágico, se fazendo acompanhar de um mal-estar, uma dor inquietante, uma “*Joie Tragique*” (alegria trágica).

Agostinho deixou isso claro em suas confissões. Provavelmente sua vida desregrada no tempo anterior à sua conversão trouxe-lhe profunda convicção de sua condição existencial, revelando a postura idólatra, à direção apóstata do coração. Essa inquietude compreendida pelo doutor da graça sob a conhecida expressão: “porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós” (AGOSTINHO, 2004, p. 37). Refletindo sobre essa busca humana universal afirmou Mike Cospers (1980 –):

Talvez por baixo de todas as tendências para fofoca e voyeurismo, as fantasias de contos-de-fadas e a exploração de pessoas em busca de amor, há um fio no coração humano que não pode desistir da crença de que um dia o amor verdadeiro vai chegar. (COSPER, 2019, p. 94).

Mas, o que isso tem a ver com o mandato espiritual? Groningen (2008) nos lembra que, embora os mandatos tivessem sido estabelecidos sob o pacto das obras ou da criação, mesmo após a queda eles não foram anulados. Conforme o autor, o mandato espiritual se encontra logo nos dois primeiros capítulos de Gênesis e se estendeu ao pós-queda, ou seja: “Sua queda não lhes tirou o mandato espiritual nem quaisquer outras responsabilidades pactuais” (GRONINGEN, 2008, p. 197).

Tem-se, portanto, que o relacionamento com Deus continua possível, e mais que uma possibilidade, é algo necessário. Mesmo que os seres humanos em sua totalidade não sejam alcançados pela graça especial, não sejam regenerados, todos absolutamente dependem da graça para sua subsistência. A graça comum é a direção universal da providência.

Além disso, como se percebe há uma concatenação entre os mandatos criacionais, eles estão integrados, logo: “desobedecer e violar o relacionamento e mandato espiritual coloca tensão sobre os outros dois”. O autor também entende que a quebra dos outros dois mandatos, implica também, no rompimento do mandato espiritual uma vez que: “se a intenção é quebrar o relacionamento espiritual e suas exigências, o esforço para fazer isso pode ser feito atacando e buscando frustrar um ou os dois outros”.

Mais uma vez a teologia reformada como encontrada em Groningen (2008), consegue reunir sob a teologia pactual os três mandatos criacionais vistos de forma integrada estabelecendo, portanto, um senso de dever onde o cristão se encontra

comprometido com Deus de ponta a ponta. Ou seja, não há uma zona interditada, morta, neutra onde o relacionamento com Deus não seja orientador e direcionador dos esforços.

A espiritualidade humana, seus compromissos do coração, não se resumem ao âmbito particularizado do culto, à dimensão estritamente religiosa, mas na cultura, ou na sociedade, em tudo o que toca, o cristão se sente constrangido por amor e gratidão a realizar tudo para a glória de Deus. Assim, nada escapa da esfera da fé, a vida cristã deve ser vivida com integralidade, dando sentido à expressão *coram deo*, assim, como pontuou Bavinck (2012, p. 341): “Os cristãos têm um Deus acima de si, diante de si e dentro de si”.

Essa certamente foi a constatação paulina ao tratar os crentes em Corinto: “Portanto, quer comais, quer bebais ou façais outra coisa qualquer, fazei tudo para a glória de Deus.” (ARA – 1Co 10:31). Novamente faz-se necessário retornar ao sábado, agora apresentado como uma barreira contra a idolatria. Isso mesmo! Como esclareceu o teólogo pentecostal Rodman Williams (2011):

Os Dez Mandamentos, claro, são mais que um código moral; são basicamente proibições contra tudo o que orgulhosamente exaltaria a criatura acima de Deus: nada de outros deuses, nada de imagens esculpidas, nada de tomar em vão o nome de Deus, nada de profanar o sábado. Ora, sempre que as pessoas “brincam de Deus”, certamente se segue a desobediência a seus preceitos morais. (WILLIAMS, 2011, p. 209).

O autor conclui afirmando o significado profundo do pecado, considerando que não é um levante primeiro contra a lei, mas contra uma pessoa. Além disso, entende de forma dramática que: “a dimensão mais profunda de tal pecado é concretizada em sua alienação pessoal de Deus”. Em síntese, “o pecado em qualquer de seus aspectos [...] é uma traição contra o amor” (ibidem, p. 209).

Por fim, há de se considerar que sendo Deus pessoal, melhor, tripessoal, é a base, o fundamento, não somente de toda personalidade, mas, dos relacionamentos. Ele é a base ontológica do Eu-Tu. Logo, à parte da criação especial da humanidade formada de homem-mulher como portadora da *imago dei*, nenhum relacionamento seria possível. Assim, o mandato espiritual assegura justamente essa realidade comunicacional, interativa, e, portanto, relacional sob o vínculo do amor. De fato, ao abordar a profunda crise nos relacionamentos marcada pela coisificação, reificação e exploração de nossos semelhantes, escreveu Rodman Williams:

[...] há uma necessidade desesperada de recuperar a dimensão do pessoal. A resposta, em última instância, está em Deus voltar a ser compreendido como pessoa, pois é no relacionamento pessoal com ele que todos os relacionamentos são personalizados. Conhecer Deus como pessoa é redescobrir a maravilha da existência pessoal — na comunhão com Deus, no companheirismo com o próximo e na própria existência. (WILLIAMS, 2012, p. 45).

Enquanto a humanidade deu provas de deslealdade, amando a si mesma e recusando ao criador, na cruz o amor mostrou sua máxima lealdade. A obra de Cristo reorienta nossos amores, liga de novo aquilo que estava quebrado, despedaçado e fragmentado. Por certo, o descanso desejado é oferecido pela graça, quando enfim termina a procura ao retornar para àquele que nos fez. Como dizia Cosper (2019), cada história que contamos, toda narrativa, enredo ou trama linear abordando os temas da perfeição, recomeços ou invenções é um indicativo que “estamos dançando ao redor de gênesis 1–3” (COSPER, 2019, p. 63). Tudo isso aponta para uma grande espera: “há um fio no coração humano que não pode desistir da crença que um dia o amor verdadeiro vai chegar”. (ibidem, p. 94).

SÍNTESE DA AULA

Nesse capítulo, o importante tema bíblico-teológico do mandato espiritual foi abordado. Mesmo localizando sua origem na tradição reformada, foi recusada uma abordagem de gueto. Para evitar o tom distintamente apologético e belicoso, optou-se pelo diálogo entre diversos autores, considerando primeiro os *insights* das Escrituras. Considera-se, portanto, que o mandato espiritual em ordem cronológica deve ser situado como “ponta de lança” em relação aos outros mandatos; o cultural e o social.

Essa posição pioneira se deve ao modo como a narrativa da criação apresenta o lugar do ser humano em relação a Deus e ao todo da criação. O primeiro contato humano é com seu criador e é a base, o fundamento para todos os outros tipos de relacionamentos. Esse tema foi apresentado considerando os seguintes tópicos:

- O tópico teológico do mandato espiritual: o ponto de partida.
- A inescapável direção religiosa humana: as inclinações do coração.
- “A vida como ela é”: o mandato espiritual como expressão litúrgica do viver.

AULA 8 – O MANDATO SOCIAL.

META

- Espera-se que o leitor reconheça o tema teológico do mandato social, suas ênfases confessionais, base bíblica e fundamento ontológico.

OBJETIVOS.

- Apresentar o fundamento do *insight* teológico do mandato social.
- Refletir sobre a relação do mandato social com a *imago dei* e a constatação de uma antítese nos relacionamentos.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.

Por mandato social entende-se a ordenança divina como ponto de partida para os múltiplos relacionamentos humanos. O núcleo desse tipo de relacionamento é o Deus trinitário, como já dito, é a fonte de toda pessoalidade. Contudo, esse Deus pessoal, exige, ordena, que aquilo que se encontra n'Ele também seja uma realidade humana. Há verdadeiro e pleno relacionamento em Deus por causa da Trindade. A afirmação de que Deus criou o *cosmo* e os seres humanos para se relacionar, pois em sua eternidade experimentava o duro silêncio e a solidão não se sustenta. Antes do tempo, da criação, era o Deus Trino.

Nota-se que o texto base do mandato social está localizado em Gênesis 2:21-24 que narra o projeto e a ação criadora divina ao completar a criação da humanidade com a mulher. Entretanto, esse recorte textual possui um contexto expresso na declaração: “Não é bom que o homem esteja só” (Gn 2:18). Tem-se, portanto, que os seres humanos foram criados para se relacionar e o núcleo fundante dessa relação é a própria Trindade, cujo reflexo se fez sentir na relação entre homem e mulher no âmbito da família, na sociedade em geral e mesmo nas instituições sociais. Há uma clara ordenança para à formação da família com ênfase no “deixar” e “unir”. É o princípio de toda sociedade.

Nas próximas linhas será apresentado o conceito teológico de mandato social, sua base bíblica, as ênfases dadas pelas abordagens confessionais, seus significados e implicações práticas.

O fundamento do mandato social.

A tradição reformada tende a ver o mandato social sob sua teologia pactual, ou seja, na base da vida social estão as alianças celebradas entre os seres humanos, mas, possíveis por causa de seu fundamento em Deus. Dizia um de seus proponentes:

o arquétipo de toda vida pactual acha-se no ser trinitário de Deus, e o que se vê entre os homens é apenas uma pálida cópia (éctipo) do modelo divino. Deus ordenou a vida do homem de modo que a ideia da aliança nela se desenvolvesse como uma das colunas da vida social e, depois de desenvolvida, Ele introduziu formalmente como expressão da relação existente entre Ele e o homem. (BERKHOF, 2012, p. 244).

Herman Bavinck (2012) defende exatamente isso, pois entende que toda forma de vida social, todos os arranjos possíveis, incluindo as muitas formas de colaboração, seja na economia, no amor ou nas artes, apontam para uma fonte original. Ou seja:

Amor, amizade, matrimônio e também toda cooperação social nos negócios, na indústria, na ciência, na arte e assim por diante está basicamente fundamentada em uma aliança, isto é, em fidelidade recíproca e em uma variedade de obrigações morais geralmente reconhecidas. Não deve nos surpreender, portanto, que também a vida mais exaltada e mais ricamente estruturada dos seres humanos, isto é, a religião, tenha esse caráter. Na Escritura, "aliança" é a forma estabelecida pela qual a relação de Deus com seu povo é descrita e apresentada. Até mesmo onde a palavra não ocorre sempre vemos as duas partes, por assim dizer, em diálogo uma com a outra, lidando uma com a outra, com Deus chamando seu povo à conversão, lembrando-o de suas obrigações e obrigando-se a prover tudo o que é bom. (BAVINCK, 2012, p. 579).

Nesse sentido, novamente retornamos à figura do relacionamento entre homem e mulher. A aliança divina com os primeiros seres humanos encontrou certo reflexo no relacionamento entre homem e mulher no matrimônio. Pensando nisso, o teólogo pentecostal Rodman Williams (2012), mesmo não partindo da teologia pactual, viu na união do casal edênico duas imagens: o reflexo da Trindade e um modelo geral para todos os relacionamentos. Portanto, para esse autor, o casamento é ao mesmo tempo: “o reflexo mais aproximado possível da unidade de três pessoas distintas e separadas em uma divindade” e também, o “paradigma do relacionamento para a vida humana em geral”. (WILLIAMS, 2012, p. 177).

Destaca-se aqui, a natureza intrinsecamente relacional do homem e da mulher. Aliás, em uma acepção bíblica, só há verdadeira humanidade no encontro entre ambos, o que se constitui, de fato, em vida relacional, um Eu e um Tu, e não “isso” ou uma “coisa”, como destacou Martin M. Buber (1878–1965). Aliás, dizia ele: “o mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude”, sendo o Eu – Tu a expressão máxima do “ser na sua totalidade” (BUBER, 1979, p. 3). De fato, no ser humano há pelo menos três níveis ou aberturas relacionais: com Deus, com seus iguais e com o todo da criação.

A *imago dei* e a antítese nos relacionamentos.

Nesse ponto, uma interrogação séria precisa ser feita aqui. Por que a atual condição humana apresenta tantos desafios para os relacionamentos? Outras perguntas gerais são necessárias. Por qual razão o ódio direcionado ao próximo, ao semelhante insiste em fazer parte de nossa experiência mesmo em tempos tão “esclarecidos”? Como justificar a guerra, a escalada da violência, abusos sexuais, exploração da mulher, de crianças e dos mais pobres? Como explicar os índices cada vez maiores de divórcio, ou as relações fluidas e descartáveis?

Diante das muitas e possíveis respostas; sociológica, culturalista, psicológica, histórica, econômica ou materialista, as Escrituras nos fornece um entendimento sobre essa perturbação nos domínios dos relacionamentos: a queda. O pecado trouxe perturbação à ordem cósmica, o cativeiro da criação. Refletindo sobre isso, pontuou o teólogo batista:

O pecado de Adão afetou o seu relacionamento com Deus, com outros seres humanos e com o meio-ambiente. Antes da Queda, Adão e Eva haviam sido designados para “sujeitar” a terra (Gn 1.28); eles deveriam “lavar” (trabalhar) e “guardar” (cuidar) o Jardim (Gn 2.15), e não destruí-lo; dominar sobre ele, mas não arruiná-lo; cultivá-lo, mas não poluí-lo. Contudo, depois da Queda, a ligação que Adão mantinha com o seu meio-ambiente também foi rompida. Surgiram os “espinhos” e os “cardos.” Doravante, ele precisaria trabalhar exaustivamente e obter o seu sustento com o “suor do rosto.” A morte se tornou um fato da vida. Na verdade, em função do seu pecado, toda a natureza tornou-se cativa. (GEISLER, 2010, p. 108).

Nota-se, porém, que mesmo admitindo tudo isso, as tragédias que marcam nossas experiências relacionais, o percurso desviante nos relacionamentos, verifica-se que eles ainda são possíveis. Os reformados produziram uma reflexão sobre isso. Conforme Groningen (2008, p. 232), ao ordenar o casamento e a família, Deus lançou as bases do

mantado social. E mesmo após a investida maligna para separar o casal, Deus providencialmente garantiu que mesmo após a queda, seguissem juntos e multiplicassem. A partir daí, todos os relacionamentos humanos foram reelaborados, incluindo neles a antítese, mas também, os meios providenciais de Deus para seu cumprimento.

Por exemplo, Groningen (2008, p. 218) observa que a queda “trouxe divisão radical entre o homem e a mulher e entre irmãos”, contudo, o cuidado de Deus sob o mandato social incluiu a legislação mosaica vista como instrumento de preservação da família, da vida e do matrimônio. Segundo ele, esse cuidado pode ser visto consecutivamente sob o quinto, sexto e sétimo mandamento.

Nesse sentido, pode-se afirmar que mesmo a lei é produto da graça comum, vista sob o ângulo da preservação da criação e sobretudo, dos relacionamentos humanos com Deus, consigo mesmos e com o cosmo. Novamente, temos que retornar ao conceito de “graça comum” entendido tanto como refreamento do pecado quanto aquilo que possibilita a “cultura e a civilização”. Logo, para melhor compreensão dos mandatos cultural e social se faz necessário atentar para o conceito teológico central de graça comum.

O pensador batista Norman Geisler (1932–2019), também tem a algo a dizer sobre isso. Desta vez com uma abordagem próxima à arminiana, o autor defende que os efeitos do pecado seriam tão avassaladores que “sem a graça comum de Deus (isto é, a sua graça não-salvífica que está disponível a toda a humanidade), a existência da sociedade ficaria inviabilizada e a salvação seria inatingível” (GEISLER, 2010, p. 110).

Essas declarações de Geisler (2010) seguidas do exame contextual de sua obra, parecem sugerir que ele concebe a “graça comum” como algo aproximado ao que o arminiano John Wesley (1703–1791) entendia como “graça preveniente que vem sobre todas as pessoas e as restaura a um ponto no qual sejam capazes de crer” (ERICKSON, 2011, p. 88). Contudo, a ênfase do autor recai sobre aquela interrogação sobre a possibilidade “do verdadeiro, do bom e do belo” (BERKHOF, 2012, p. 339), mesmo sob os efeitos desastrosos da queda.

Assim tem-se uma resposta: “É a graça comum de Deus para com as pessoas ainda não salvas que torna possível a vida neste mundo corrupto” (GEISLER, 2010, p. 111). Ainda, para o autor, essa graça alcança a humanidade inteira através de “meios não redentores”: a revelação natural, a lei moral nos corações, a imagem de Deus, o casamento

e a família (ibidem, p. 111). Nota-se, portanto, que algumas dimensões básicas da existência humana são consideradas pelo autor como veículos da graça comum: a revelação natural, a imagem de Deus nos seres humanos e as instituições sociais.

Muito embora a imagem de Deus fosse obscurecida no homem após a queda, ela não foi anulada (BERKHOF, 2012, p. 189) e por causa disso o potencial humano para diversas realizações ainda é possível. O pentecostal William W. Menzies (1931–2011) em um livro editado por Stanley Horton (1916–2014) seguindo as 16 declarações de fé das Assembleias de Deus, afirma que é a imagem de Deus que torna possível, todo o desenvolvimento humano, ou seja: “A vasta capacidade humana, o potencial para o que chamamos de cultura e civilização, jaz nessas qualidades que temos em comum com o nosso Criador” (MENZIES; HORTON, 2009, p. 69-70).

Um conhecido autor pentecostal brasileiro ao abordar a doutrina da igreja, demonstrou ser um profundo leitor dos reformistas, como Schaeffer e Pearcey. Na esteira desses autores, embora não tenha registrado os termos “mandato social” ou “graça comum”, fez apontamentos importantes sobre a dimensão dos relacionamentos sobretudo, abordados sob o prisma da igreja. Sobre isso dizia: “A igreja tem, hoje, a oportunidade ímpar de influir em todos os segmentos para que se preservem as condições de vida, sob todos os aspectos, até que todas as intervenções históricas de Deus se realizem (COUTO, 2008, p. 408).

Esse autor prossegue, nos fazendo lembrar do próprio Schaeffer, afirmando que: “a verdadeira espiritualidade não pode perder o seu paradigma, a centralidade de sua vivência quotidiana” (COUTO, 2008, p. 408). Essa vivência repousada em Deus e em seu Filho, seria expressa quando “se busca viver esses princípios em todas as dimensões da vida em comunidade”, incluindo o “exercício da cidadania”. A consequência lógica dessa potencialização humana nos salvos se observa na natureza relacional e comunitária da Igreja (ibidem, p. 395).

Além disso, alguns teólogos advogam que para além de um governo direto de Deus sobre o cosmo, haveria certo exercício de governo ou autoridade mediada pelas instituições sociais. Segundo o pensador pentecostal Antônio Gilberto (1927–2018), esse governo mediado é realizado por meio: “da família (autoridade social); do governo (autoridade civil); e da igreja (autoridade religiosa)” GILBERTO, 2008, p. 208). Sendo assim, quando a humanidade cumpre o mandato social, Deus por meio dessa tarefa

manifesta seus cuidados providenciais. Essa ordenança para se relacionar, também incluía originalmente uma relação amistosa com a criação de tal modo que, esse mandato “conferia autoridade para controlar o meio ambiente, sem destruí-lo, bem como para cuidar dos animais e se relacionar com eles sem medo ou pavor”. (RENOVATO, 2008, p. 261).

É possível afirmar ainda, que todas as vocações, as habilidades que possuímos, os talentos, a aptidão para a solidariedade e todas as potencialidades e possibilidades de ir além, só alcançam sua máxima expressão nos relacionamentos humanos. Assim, tem razão o autor quando destaca:

É somente em parceria com outros que podemos desenvolver plenamente nossas potencialidades. Isso é válido para todos os relacionamentos humanos em que nos encontramos: família, escola, igreja, vocação ou profissão, organizações recreativas, etc. Enriquecemo-nos uns aos outros. Isso é verdadeiro inclusive no sentido coletivo. Somos enriquecidos pelas pessoas de outras raças, de várias origens, de diversos níveis e tipos de educação, de diferentes vocações e profissões, além das nossas próprias. Não é bom para uma pessoa ter relacionamento social somente com outros “de seu próprio tipo”. A relação do homem com outros significa que nenhum ser humano deveria ver os seus dons e talentos como uma avenida para o desenvolvimento pessoal, mas como um meio pelo qual pode enriquecer a vida de outros. Significa que deveríamos estar sequiosos de ajudar os outros, curar suas feridas, suprir suas necessidades, levar os seus fardos e compartilhar suas alegrias. Significa que deveríamos amar aos outros como a nós mesmos. Significa que cada ser humano tem o direito de ser aceito por outros, de relacionar-se com outros e de ser amado por outros. Significa que aceitação e amor recíprocos são um aspecto essencial de sua humanidade. (HOEKEMA, 1999, p. 94).

Logo, como se observou, o mandato social implicava originalmente na ordenança divina para que a humanidade cumprisse sua aptidão relacional. Esse mandato está baseado no próprio Ser de Deus, em sua vontade, pessoalidade e, portanto, nas relações intratrinitárias. Por outro lado, a possibilidade de cumprimento desse mandato por parte do ser humano é garantido tanto pela *imago dei* quanto pela operação da graça comum, ou na acepção wesleyana, pela graça preveniente (ERICKSON, 2011, p. 88). Como vimos, embora os pentecostais não enfatizem o conceito de mandatos criacionais, sobretudo, o de mandato social, eles, abordam a questão em todos as suas dimensões. Encontra-se entre eles a ideia de que por meio das instituições sociais como a família, o Estado e a própria Igreja, Deus dispensa seus cuidados providenciais direcionados não somente aos cristãos, mas à totalidade da humanidade.

SÍNTESE DA AULA

Concluímos esse tópico reconhecendo que muito ainda poderia ser dito. Mesmo assim, entende-se que os objetivos foram razoavelmente alcançados no sentido de introduzir o tema teológico do mandato social considerando sua ênfase na tradição reformada e sua base bíblica. Para tanto, foi proposto uma aproximação entre pensadores reformados e pentecostais. Constatou-se que o impulso relacional dos seres humanos se fundamenta na pessoalidade de Deus em suas relações intratrinitárias. Deus é um Ser fundamentalmente relacional e o fato de ter criado o homem à sua imagem e ter concluído a criação da humanidade com a mulher é a garantia da sociabilidade humana. Esses conteúdos foram apresentados considerando os seguintes tópicos:

- O fundamento do mandato social.
- A imago dei e a antítese nos relacionamentos.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**: contra os pagãos, parte I. 2.ed. Petrópolis: Editora Vozes, São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990a.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**: contra os pagãos, parte II. 4.ed. Petrópolis: Editora Vozes, São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990b.

ALEXANDER, T. Desmond; ROSNER, Brian S. **Novo dicionário de teologia bíblica**. Trad. William Lane. São Paulo: Editora Vida, 2009.

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ALVES, Rubem. **Ostra feliz não faz pérola**. São Paulo: Planeta, 2008.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**: Teologia, Deus, Trindade. v.1. Parte 1. Questões 1-43. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

ARMÍNIO, Jacó. **As obras de Armínio**. Trad. Degmar Ribas. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus**: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas: 1990.

BAKER, Carolyn Denise. MACCHIA, Frank D. Seres espirituais criados. In: HORTON, Stanley M. **Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.

BAVINCK, Herman. **Dogmática reformada - Deus e a criação**. Trad. Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BAVINCK, Herman. **The doctrine of God**. Ediburgo: Banner of Truth, 1991.

BERGSTEN, Eurico. **Teologia Sistemática**. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.

BERKHOF, Louis. **Teologia sistemática**. 4.ed. trad. Odair Olivetti. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2. ed. Barueri, 1993.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Trad. Euclides Martins Balancin *et al.* Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BRAKEMEIER, Gottfried. **Panorama da dogmática cristã**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010.

BUBER, Martin. **Eclipse de Dios: estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

BUBER, Martin. **Eu e tu**. Trad. Newton Aquiles von Zuben. São Paulo, Cortez & Moraes, 2. ed. rev. 1979.

BURTNER, R.W. CHILES, R.E (compiladores). **Coletânea da Teologia de João Wesley**. 2. ed. Rio de Janeiro: 1ª Igreja Metodista, Colégio Episcopal, 1995.

CALVINO, João. **As Institutas**: Edição especial para estudo e pesquisa. Vol.1. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

CAMPOS, Heber Carlos de. **O ser de Deus e os seus atributos**. 3ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro**: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. Revista USP, São Paulo, n.67, p. 100-115, setembro/novembro 2005. Disponível em: <https://bit.ly/36rBYtF>. Acesso em: 15/03/2022.

CAIRNS, Earl E. **O cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja cristã**. Trad. Israel Belo de Azevedo. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CHAMPLIN, Russel Norman. **O Antigo Testamento Interpretado**: versículo por versículo. Vol. 1. São Paulo: Hagnos, 2001, 2018.

CHESTERTON, G. K. **Santo Tomás de Aquino**: biografia. Trad. Carlos Ancede Nougé. São Paulo: LTr, 2003.

COSPER, Mike. **As histórias que contamos**: como filmes e séries ecoam e anseiam pela verdade. Trad. Abner Arrais. São Paulo: The Pilgrim, 2019.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. **Introdução à Metodologia das Ciências Teológicas**. Goiânia: Editora Cruz, 2015.

COUTO, Geremias do. *Eclesiologia – a doutrina da Igreja*. In: GILBERTO, Antônio (Ed). **Teologia Sistemática Pentecostal**. 2.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

CUNHA, Magali Nascimento. **“Pelo governo de Deus”**: a inserção de novos movimentos fundamentalistas estadunidenses na arena política do Brasil durante o governo Trump. In: *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, v. 23, 2021.

DANIEL, Silas. **Arminianismo – A mecânica da salvação**: uma exposição histórica, doutrinária e exegética sobre a graça de Deus e a responsabilidade humana. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

DANIEL, Silas. **A sedução das novas teologias**. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

DAYTON, Donald. **Raízes teológicas do Pentecostalismo**. Trad. Paulo Ayres Mattos. Natal: Carisma, 2018.

DEMBSKI, William A. *Design Inteligente*. In; COPAN, Paul et al (Orgs). **Dicionário de cristianismo e ciência**: obra de referência definitiva para a interseção entre fé cristã e ciência contemporânea. Trad. Paulo Sartor Jr. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

DICKINSON, Travis M. **Epistemologia naturalizada**. In; COPAN, Paul et al (Orgs). **Dicionário de cristianismo e ciência**: obra de referência definitiva para a interseção entre fé cristã e ciência contemporânea. Trad. Paulo Sartor Jr. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes: São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ENGELS F. MARX, Karl. **Manifesto Comunista**. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.

ENNS, Paul. **Manual de teologia Moody**. Trad. Élcio Bernardino Correia. São Paulo: Editora Batista Regular, 2014.

ERICKSON, Millard J. **Christian theology**. 2.ed. Grand Rapids: Baker Books, 1999.

ERICKSON, Millard J. **Dicionário popular de Teologia**. Trad. Emerson Justino. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

ERICKSON, Millard J. **Teologia Sistemática**. Trad. Robinson Malkomes; Valdemar Kroker; Tiago Abdala Teixeira Neto. São Paulo: Vida Nova, 2015.

ERICKSON, Millard J. **Introdução à teologia sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

FERREIRA, Franklin. MYATT, Alan. **Teologia sistemática: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual.** São Paulo: Vida Nova, 2007.

FEUERBACH, L. **Preleções sobre a essência da religião.** Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

FERREIRA, Julio A. **Antologia teológica:** São Paulo: Novo Século, 2003.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. 10. ed. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. ANDRADE Filho, Ruy de Oliveira. **O império Bizantino.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2014.

GEISLER, Norman. **Teologia sistemática.** 2 vol. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

GEORGE, Timothy. **Teologia dos reformadores.** Trad. Gérson Dudus e Valéria Fontana. São Paulo: Vida Nova, 1993.

GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas.** Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GONZÁLEZ, Justo L. **E até aos confins da Terra:** uma história ilustrada do Cristianismo. Trad. Key Yuasa. São Paulo: Vida Nova, 1995.

GONZÁLEZ, Justo L. **História ilustrada do cristianismo:** a era dos reformadores até a era inconclusa. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GRONINGEN, Gerard Van. **Criação e consumação.** 2. ed. Vol. 1. Trad. Denise Meister Gordon Silva. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

GRONINGEN, Gerard Van. **Criação e consumação.** Vol. 3. Trad. Hele Hope Gordon Silva. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

GRUDEM, Wayne. **Teologia sistemática.** São Paulo: Vida Nova, 1999.

GUINNESS, Os. **The Dust of Death:** The Sixties Counterculture and How It Changed America Forever. Wheaton, IL: Crossway Books, 1994.

HODGE, Alexander. A. **A Confissão de Fé de Westminster comentada.** Trad. Walter Graciano. São Paulo: Editora Os Puritanos, 1999.

HODGE, Charles. **Teologia Sistemática.** Trad. Walter Martins. São Paulo: Hagnos, 2001.

HOEKEMA, Antony. **Criados à imagem de Deus.** Trad. Heber Carlos de Campos. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.

HORTON, Stanley M. **Teologia sistemática:** uma perspectiva pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.

JOYNER, Russell E. O Deus único e verdadeiro. In; HORTON, Stanley M. **Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.

KEMPIS, Tomás de. **Imitação de Cristo**. Trad. Antivan Guimarães. São Paulo: Mundo Cristão, 2017.

KLAUS, Byron D. **A Missão da Igreja**. In: HORTON, Stanley M. **Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 1996, p. 579-607.

KOYZIS, David. T. Visões e ilusões políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas. Trad. Lucas Freire. São Paulo, Vida Nova, 2014.

KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. Trad. Ricardo Gouvêia; Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

LARAIA, Roque de Barros. **As religiões indígenas: o caso tupi-guarani**. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 6-13, setembro/novembro 2005. Disponível em: <https://bit.ly/3xMFmsz>. Acesso em: 02/12/2021.

MACKENZIE. **Maior expoente do Design Inteligente palestra no Mackenzie**. Comunicação - Marketing Mackenzie, 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3HkkLji>. Acesso em: 31/01/2022.

MADUREIRA, Jonas. **Inteligência humilhada**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

MARRA, Claudio A. B (Ed.). **O Catecismo Maior de Westminster**. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MC GEE, Gary B. Panorama histórico. In: HORTON, Stanley M. (Ed.). **Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 1996. p. 11-41.

MCGRATH, Alister E. **A gênese da doutrina: fundamentos da crítica doutrinária**. Trad. A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2015.

MCGRATH, Alister E. **Teologia Sistemática, histórica e filosófica: uma introdução a teologia cristã**. Trad. Marisa K. A. de Siqueira Lopes. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MCROBERTS, Kerry D. A Santíssima Trindade. In: HORTON, Stanley M. (Ed.). **Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 1996. p. 157-187.

MENZIES, William W. HORTON, Stanley M. **Doutrinas Bíblicas: os fundamentos da nossa fé**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1999.

MEISTER, Chad. Existência de Deus. In; COPAN, Paul et al. (Org). **Dicionário de cristianismo e ciência: obra de referência definitiva para a interseção entre fé cristã e ciência contemporânea**. Trad. Paulo Sartor Jr. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

MUZIO, Rubens R. **Revolução silenciosa II**: transformando a sociedade com a força do evangelho do Reino. Brasília: Palavra, 2006.

NEWBIGIN, Lesslie. **The gospel in a pluralist Society**. Grant Rapids: Eerdmans, 1989.

NICHOLI, Armand M. **Deus em questão**: C. S. Lewis e Sigmund Freud debatem Deus, amor, sexo e sentido da vida. Trad. Gabriele Gregersen. Viçosa: Ultimato, 2005.

NOBRE, Adriano. **Eu te louvo**. In: HARPA CRISTÃ CIFRADA. 2.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2008. Hino 10, p. 12-13.

NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GREGO-PORTUGUÊS. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Trad. Isolina Bresolin Vianna. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Edição LAFUMA. Mario Laranjeira (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PECOTA, Daniel B. A obra salvífica de Cristo. In: HORTON, Stanley M. **Teologia sistemática**: uma perspectiva pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.

PRONK, Cornelis. **Neocalvinismo**: uma avaliação crítica. São Paulo: Os Puritanos, 2010.

RADMACHER, Earl. ALLEN, Ronald B. HOUSE, H. Wayne. **O novo comentário bíblico AT, com recursos adicionais**: A Palavra de Deus ao alcance de todos. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2010.

RÉMOND, René. **O século XIX**: 1815-1914. São Paulo: Editora Cultrix, 1981.

RENOVATO, Elinaldo. Antropologia – a doutrina do homem. In: GILBERTO, Antônio (Ed). **Teologia Sistemática Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

REZENDE, Antônio Martinez de. BIANCHET, Sandra Braga. **Dicionário do latim essencial**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

SANTANA FILHO, Manoel Bernardino de. **Palavra de Deus e ação profética na teologia de Karl Barth**: a renovação da Igreja a partir de sua vocação para o serviço à comunidade. Dissertação (Mestrado em Teologia) 175f. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

SANTOS, Jeová Rodrigues dos. **Ecos de Habacuque para a atualidade**: a fidelidade do justo frente a injustiça social. 2.ed. São Leopoldo: Oikos, 2017.

SCHAEFFER, Francis A. **A igreja do século XXI**. Trad. Elisabeth Stowell Charles Gomes. São Paulo: Cultura Cristã. 2010.

SCHAEFFER, Francis A. **A morte da razão**. Trad. João Bentes. São Paulo: ABU Editora; Viçosa: Ultimato, 2014.

SILVA, Kalina Vanderlei. SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2009.

SMITH, James K. A. **Pensando em línguas**: contribuição pentecostal para a filosofia cristã. Trad. Maurício Bezerra. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil; Renova, 2020.

SOARES, Ezequias. Teologia – a doutrina de Deus. In: GILBERTO, Antônio (Ed). **Teologia Sistemática Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

SOUSA NETO, Fábio de. O lado obscuro no discurso de psicopatologização e deslegitimação do pentecostalismo. In: CARVALHO, César Moisés. CRUZ, Reginaldo (Orgs). **Pentecostalismo e teologia**. Goiânia: Aviva Editora, 2021.

SOUSA NETO, Fábio de. **Um olhar orientado**: a cosmovisão cristã nas leituras de Francis Schaeffer sobre a obra de arte. Trabalho de conclusão de curso (Especialização em Teologia Sistemática), Goiânia: FASSEB, 2019a.

SOUSA NETO, Fábio de. BUENO, Rogeh. **Um olhar orientado**: a cosmovisão cristã reformada nas leituras de Francis Schaeffer sobre a obra de arte.

SOUZA, Andréa Silveira de. **O legado fundamentalista do Seminário Teológico de Westminster**: reformistas x reconstrucionistas no espaço público americano. Tese (Doutorado em Ciência da religião), 154f. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2017.

SOUZA, Emiliana Aparecida de. GOMES, Eliseudo Salvino. **A visão de homem em Frankl**. Revista logos & existência: revista da associação brasileira de logoterapia e análise existencial, v.1. n.1, 2012, p. 50-57. Disponível em: <https://bit.ly/3ILqtvD>. Acesso em: 28/02/2022.

SUSCA, Vincenzo. *Joie Tragique. Les formes élémentaires de la vie électronique*. Trad. Arianna Bruzziches. Paris: CNRS Editions, 2011, p. 205.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. Trad. Getúlio Bertelli e Geraldo Komdörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 2015.

VINE, E. W. UNGER, Merrill F. WHITE JR. William. **Dicionário Vine**: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e Novo Testamento. Trad. Luís Aron de Macedo. 4.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

VINGREN, Ivar. **O Diário do Pioneiro por Ivar Vingren**. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

WALKER, Wiliston. **História da Igreja Cristã**. Trad. Paulo D. Siepieri. São Paulo: ASTE, 2015.

WALLS, Jerry. **"The Great Debate: Predestination vs. Free Will" Full Debate**. Lexinton: The Apologetics Group, 2001. Disponível em: <https://bit.ly/36BF5ja>. Acesso em: 20/03/2022.

WALTON, Joh H. MATTHEWS, Victor H. CHAVALLAS, Mark W. **Comentário Histórico-cultural da Bíblia:** Antigo Testamento. Trad. Noemi Altoé da Silva. São Paulo: Vida Nova, 2018.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WIEERSBE, Warren W. **Comentário Bíblico Expositivo:** Antigo Testamento. Vol. I – Pentateuco. Trad. Susana E. Klassen. Santo André: Geográfica editora, 2006.

WILLIAMS, J. Rodman. **Teologia sistemática:** uma perspectiva pentecostal. Trad. Sueli Saraiva e Lucy Hiromi Kono Yamakami. São Paulo: Editora Vida, 2011