



Teologia Brasileira

Nº 92 | 2022 ISSN 2238-0388

1. O Concílio Vaticano II em perspectiva evangélica 4
Leonardo De Chirico
2. Localizando a santidade na dogmática:
a necessidade de uma metafísica e uma crítica
à matriz evangélica 39
Rafael N. Bello
3. Escolasticismo Reformado: ascensão, declínio
e suas características 51
Francisco das Chagas Nascimento Sousa Tourinho
4. Vocação para o ministério pastoral 71
Bedamloa P. Cubala
- Lançamentos 81



VIDA NOVA

Teologia brasileira, uma produção de Edições Vida Nova

A Revista Teologia Brasileira tem o objetivo de proporcionar um espaço para discussão e produção de teologia que seja bíblica, confessional, relevante, sensível e aberta ao diálogo sobre temas que contemplem a realidade de nosso país. Para isso, contamos com o apoio de uma equipe que, em contato com pesquisadores, pastores, mestres e escritores, torna possível a veiculação de conteúdo que estimule a reflexão bíblica e teológica.

Conselho editorial

Me. Franklin Ferreira e Dr. Jonas Madureira

COORDENADOR DE PRODUÇÃO:

Sérgio Siqueira Moura

REVISÃO:

Eliel Vieira

CONTATO:

teologiabrasileira@vidanova.com.br

Editorial

Está disponível mais uma edição da revista Teologia Brasileira!

Neste ano comemoram-se 60 anos do início do Vaticano II, uma série de conferências realizadas entre 1962 e 1965 consideradas o grande evento que redefiniu a agenda católica no século XX. Nesta edição, Leonardo De Chirico discute esse acontecimento à luz da perspectiva evangélica apresentando diversos teólogos que se aventuraram no exercício de avaliar teologicamente os textos do Concílio.

Quase sempre a doutrina da santificação é apresentada meramente como uma espécie de pureza moral. Muitos a valoram como uma forma de separação do mundo. Rafael Bello nos entrega um texto que localiza a santidade na dogmática. Sabemos o que é ser santo dentro do contexto canônico.

Francisco das Chagas, em seu artigo, trata da relação entre calvinismo e escolasticismo. O autor demonstra o motivo pelo qual a teologia escolástica é importante para a teologia reformada atualmente.

Por fim, publicamos um texto de Bedamloa Cubala que reflete sobre a sagrada vocação para o ministério pastoral. O autor nos lembra de que a vida ministerial não é simplesmente uma profissão. Há uma confirmação interna que parte do próprio coração da pessoa e também uma confirmação externa testemunhada na vida da igreja pelo vocacionado.



[Assista ao vídeo!](#)

No vídeo desta edição, disponibilizamos uma palestra de G.K. Beale apresentada durante o 9º Congresso de Teologia Vida Nova. Beale apresenta uma bela exegese de Mateus 2.15, explicando o uso de Oseias 11.1 na passagem.

Boa leitura!

O Concílio Vaticano II em perspectiva evangélica

Leonardo De Chirico



Existem tarefas que podem ser postergadas no tempo, mas que não podem ser evitadas ao infinito. Cedo ou tarde, exigem ser executadas, sob pena de fracasso. Existem responsabilidades que podem ser procrastinadas até tempos melhores, mas não adiadas continuamente. Cedo ou tarde, é preciso tomar para si o encargo de enfrentá-las, sob o risco de estagnação na inação. Em certo sentido, a teologia evangélica se encontra em situação parecida em relação ao Concílio Vaticano II (1962-1965). A uma distância de cinquenta anos, a interpretação teológica do Vaticano II ainda é uma tarefa que não foi executada seriamente, uma responsabilidade que não foi assumida pela teologia evangélica. O Vaticano II foi substancialmente negligenciado, visto de modo apressado ou tratado com grande superficialidade.

No nosso tempo favorável ao diálogo, muitos evangélicos em diferentes organismos institucionais (de igrejas, de movimentos etc.) lançaram-se em iniciativas de confronto teológico com o catolicismo. Ao norte e ao sul do mundo, então, constata-se comprometedoras declarações de evangélicos que tomam posição acerca da “renovação” dentro da Igreja Católica ou que difundem entendimentos

do catolicismo com base em uma radical diferença em relação à estrutura pós-tridentina. “O catolicismo mudou”: esta é a síntese.

O problema é que muitas destas iniciativas evangélicas são viciadas por uma deficiência de base. Pretendem confrontar-se com o catolicismo sem ter feito o esforço de entender o Vaticano II. Exprimem uma avaliação do catolicismo que não foi filtrada pela análise teológica do Vaticano II. Chegam até a “pontificar” sobre o catolicismo contemporâneo sem ter feito a lição sobre o Concílio. O resultado é que, com muita frequência, os evangélicos chegam ao confronto com Roma em jejum e acabam por comer quase tudo o que veem pela frente, sem ter as enzimas necessárias para metabolizar o diálogo. A tarefa ignorada dá a ilusão de poder ser postergada, mas o preço de tal negligência corre o risco de ser muito salgado.

Confrontar-se com o Vaticano II é uma exigência que não pode ser adiada. Quem deseja entender o universo católico romano contemporâneo precisa passar necessariamente pelo Concílio Vaticano II. Trata-se de uma passagem obrigatória que não admite atalhos ou rotas alternativas. Isto não significa, necessariamente, fechar-se no Concílio, na medida em que o catolicismo é uma religião histórica e viva que precede e sucede ao Vaticano II — em suma, ultrapassa-o. Em todo caso, lidar com ele, avaliar os seus documentos e o seu “espírito”, fazer a relação entre o que o catolicismo foi antes do Concílio e o que teria se tornado em seguida, é um ato de responsabilidade teológica para quem quer que deseje desembaraçar-se nas dinâmicas religiosas do mundo contemporâneo. O Vaticano II é, portanto, um meio imprescindível para tentar se orientar, sem se perder ou sem decair em entendimentos precipitados ou excessivamente parciais, no universo católico e, através deste, no cenário religioso e ecumênico atual.

Para qualquer pessoa, o risco de contentar-se com leituras descuidadas do catolicismo contemporâneo é elevado, ainda que não falem os instrumentos úteis para penetrá-lo teologicamente.¹

Para os evangélicos, em particular, isto tem como custo serem esmagados, mais ou menos conscientemente, com o abraço do catolicismo atual, que transformou os “hereges” de um tempo nos “irmãos separados” do pós-Concílio. A

¹Em 1997, a nossa revista publicou o importante fascículo *Pensare il cattolicesimo*, *Studi di teologia* NS 8.2 (1997), n. 18, ao qual remetemos para uma orientação sólida sobre o tema.

sedução nos confrontos dos evangélicos, a partir do Concílio, começou com o catolicismo missionário e combativo sobre os valores “inegociáveis” de João Paulo II, passando pelo catolicismo “ortodoxo” e “agostiniano” de Bento XVI e aumentando a sua força atrativa com o catolicismo amigável e “espiritual” do papa Francisco. Os evangélicos ficaram sem rumo diante de tais movimentos, em certa medida impensáveis numa época pré-conciliar. Enfim, se não partirmos do Vaticano II, não compreenderemos nada do que ocorreu nos últimos cinquenta anos e nos condenaremos a ser enredados, talvez inconscientemente, pelo abraço vigoroso e envolvente do catolicismo romano.

Vaticano II: a teologia evangélica posta à prova

É opinião já difundida que, no âmbito da cristandade contemporânea, as entidades que gozam de certa vitalidade e que têm um futuro, ao menos aparente, são o catolicismo romano e o evangelicalismo.² Depois de terem por décadas apostado bastante atenção ao diálogo com as igrejas protestantes históricas, que hoje se arrastam e não dão sinais de retomada, cada vez mais expoentes da Igreja Católica estão se apercebendo que não podem mais dar-se ao luxo de ignorar ou subestimar o confronto com o mundo multifacetado do evangelicalismo. Os evangélicos tornaram-se um interlocutor ecumênico “interessante”, a ponto de determinar um deslocamento do eixo de atenção da parte de Roma no confronto com eles. Em contrapartida, os evangélicos, historicamente tão abertos à unidade cristã que foram os “inventores” do ecumenismo moderno, com a formação da Aliança Evangélica em Londres, em 1846,³ mas igualmente opostos ao catolicismo romano, por um lado, e ao liberalismo protestante, por outro lado, afastaram-se da sua marginalidade conflituosa nas últimas décadas e entraram em círculos outrora impensáveis. Ao se tornarem uma realidade numericamente impressionante e globalmente difundida, abriram-se a diversas formas de “diálogo”, sem saber bem o que estivessem fazendo, além de não mostrar uma consciência teológica

²T. P. Rausch (ed.), *Catholics and Evangelicals: Do They Share a Common Future?* (Nova Iorque: Paulist Press, 2000).

³R. Rouse, I movimenti volontari: mutamenti nel clima ecumenico”, in R. Rouse e S. C. Neill (eds.), *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948*, vol. 2 (Bolonha: il Mulino, 1973), pp. 203-216.

à altura da situação. O desejo justamente de refutar o estigma de “seita” os levou rapidamente a aceitar uma postura mais branda, menos abrasiva, fluida em muitas frentes.

Isto se aplica, sobretudo, nos confrontos com o catolicismo romano. E, aqui, entra em jogo o Vaticano II, na medida em que o Concílio foi o evento que redefiniu a agenda católica no século XX e assinalou uma troca de marcha nas relações externas a ele. Redesenhando a abordagem católica nos confrontos com outras igrejas e movimentos cristãos, segundo o princípio da “fraternidade separada”, o Vaticano II atenuou as asperezas do passado, marcado pela luta contra os “hereges” e tentou alinhar relações espiritualmente amigáveis, pacíficas e até colaborativas. Este “aggiornamento” ou “atualização” do lado católico surpreendeu, em certa medida, os interlocutores evangélicos que, timidamente, dispuseram-se a participar da interlocução, estupefatos com a tal “novidade”, mas talvez despreparados para encarar tal desafio.⁴

Depois de aprofundarmos os diferentes contextos nos quais se desenvolveu o interesse recíproco entre catolicismo e evangelicalismo a partir dos anos de 1960, avaliaremos as leituras do Vaticano II por parte de teólogos evangélicos que se aventuraram, em diversas funções e com diferentes níveis de aprofundamento, na tarefa de aferir os textos do Concílio, para, então, abrirmos uma série de reflexões que permitam uma leitura teologicamente consciente do Vaticano II, de uma perspectiva evangélica.

I. Entrelaçamentos de mundos distantes

O quadro em movimento das relações globais entre catolicismo e evangelicalismo encontra, no Concílio Vaticano II, um ponto de inflexão fundamental, sendo oportuno prestar mais atenção ao novo contexto que ele abriu no mundo católico e que teve importantes paralelos no mundo evangélico, do Congresso Missionário em Berlim em diante. O debate relativo às complexas dinâmicas do mundo católico não pertence ao enfoque de interesse deste estudo. Aqui, a tentativa de aprofundamento dirá respeito à vertente do mundo evangélico: o modo como ele se articulou depois da Segunda Guerra e os pontos de in-

⁴Remeto ao meu artigo “Evangelicals and the Roman Catholic Church since Vatican II”, *European Journal of Theology* 10.1 (2001), pp. 25-35.

tersecção registrados com o mundo católico. Abordaremos três âmbitos para mostrar a rede de contatos que, após o Concílio, desenvolveram-se com o mundo evangélico e que podem ser considerados a substância espiritual, cultural e institucional em que aconteceu e ainda acontece a compreensão do Vaticano II no mundo evangélico.

1. O interesse pela missão

O Vaticano II foi celebrado num tempo em que o cristianismo não-católico estava se reorganizando, após a tragédia das duas guerras mundiais. Com o estabelecimento do Conselho Mundial de Igrejas (Amsterdã, 1948), o movimento ecumênico, expressão do protestantismo “histórico”, recobrou vigor, depois das origens no começo do século e ganhara uma plataforma comum para o futuro.⁵ À margem das igrejas históricas, nos primeiros anos da década de 1960, o mundo evangélico não havia ainda totalmente se recuperado do choque do pós-guerra e estava cerrando mais uma vez as próprias fileiras depois de esgotar-se com o sobressalto desencadeado pelo Fundamentalismo no começo do século. Em 1951, a Aliança Evangélica retomara as próprias atividades, dispondo de um perfil mundial que a levaria a se transformar em organismo representativo em escala global nas décadas seguintes. Além disso, apareceu do outro lado do Oceano Atlântico o ativismo que rodeava o emergente evangelista americano Billy Graham (1921-2018).

Foi somente em 1966, com o Concílio Vaticano II já terminado havia um ano, que o Congresso de Berlim sobre a missão, por iniciativa de Graham, contribuiu para a ressurgência do evangelicalismo como movimento suficientemente dotado de uma fisionomia e projeção próprias. De Berlim em diante, seriam criadas as bases que tornariam possível o Congresso de Lausanne para a evangelização do mundo (1974), verdadeira plataforma de lançamento e referência internacional do movimento evangélico contemporâneo, cujos efeitos reverberaram e tiveram seus desdobramentos nos congressos de Manila-Lausanne II (1989) e

⁵A. Maffei, “Concilio Vaticano II, dialogo ecumenico, recezione”, in M. Vergottini (ed.), *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare* (Milão: Glossa, 2005), pp. 305-330.

Cidade do Cabo-Lausanne III (2010).⁶ A teologia evangélica foi significativamente influenciada pelo “espírito” de Lausanne.⁷

Em Lausanne, na verdade, o impulso evangelístico e a força financeira americana se reuniram sob a direção teológica de John Stott e com o apelo à “missão integral” apresentado pelo evangelicalismo emergente da América Latina (E. Padilla, S. Escobar), resultando na “teologia de Lausanne”. Ela reiterava as propostas clássicas da Reforma (a autoridade das Escrituras e a justificação somente pela graça) e as dos Avivamentos (a necessidade da conversão pessoal) com a urgência da missão cristã de uma perspectiva holística. Não por acaso, apenas depois de Lausanne se deu o diálogo informal sobre a missão entre grupos de trabalho evangélicos e católicos (1977-1984), sob a presidência de John Stott e Basil Meeking.⁸

Os últimos vinte e cinco anos de relações entre católicos e evangélicos podem ser lidos pelo prisma que mostra um percurso paralelo sobre temas e sensibilidades parecidas, conduzido em encontros e contatos cada vez mais frequentes. Em suma, pode-se entrelaçar as histórias do evangelicalismo contemporâneo e do catolicismo romano, por exemplo, pelo tema da missão. De maneira esquemática, pode-se simplificar o paralelismo histórico que continua em curso.

Ao decreto *Ad gentes* do Vaticano II (1965) sobre a atividade missionária da igreja, seguiu-se a *Declaração de Berlim* (1966) sobre a missão, fruto de um congresso missionário internacional patrocinado por Billy Graham e presidido por Carl Henry. Berlim é considerado o pai do Movimento de Lausanne.

Ao Pacto de Lausanne (1974), seguiu-se a exortação apostólica *Evangelii nuntiandi* de Paulo VI, em 1975, dando então lugar ao já citado diálogo informal

⁶Cf. P. Bolognesi, “Losanna, Patto di”, in *Dizionario di teologia evangelica (DTE)*, ed. P. Bolognesi, L. de Chirico, A. Ferrari (Marchirolo (VA): EUN 2007), pp. 406-407. Os textos de Berlim (1966), Lausana (1974) e Manila (1989) estão contidos em P. Bolognesi (ed.), *Dichiarazioni evangeliche. Il movimento evangelicale 1966-1996* (Bologna: EDB, 1997). O texto da Cidade do Cabo (2010) foi publicado no pequeno volume *impegno di Città del Capo (2010)* (Roma-Chietti: GBU, 2011).

⁷G. Rizza, “Per una teologia evangelica della missione dopo Losanna III”, *Studi di teologia* NS 23.2 (2011), N. 46, pp. 158-180.

⁸J. Stott e B. Meeking, *The Evangelical-Roman Catholic Dialogue on Mission 1977-1984* (Grand Rapids; Exeter: Eerdmans; Paternoster, 1986). O texto também está disponível online: <http://www.prounione.urbe.it/dia-int/e-rc/doc/e_e-rc_ev-cath.html>.

Evangelical Roman Catholic dialogue on mission [Diálogo evangélico e católico-romano sobre missão] (1977-1994), que viu o envolvimento direto de John Stott.

Ao *Manifesto de Manila* ou Lausanne II (1989), seguiu-se a encíclica *Redemptoris missio* de João Paulo II, em 1990. Também neste caso, o tema da missão no mundo contemporâneo foi o plano de fundo para a reflexão dos respectivos mundos de referência.

Por fim, ao *Compromisso da Cidade do Cabo* ou Lausanne III (2010), seguiram-se a constituição, por parte de Bento XVI, do Pontifício Conselho para a Promoção da Nova Evangelização (2010) e a convocação do Sínodo dos bispos sobre o mesmo tema (2012). Neste caso, a missão foi assumida como “nova evangelização” do mundo ocidental, mas é evidente que a sensibilidade em que ela se alicerça é missionária.

É como se os dois movimentos estivessem percorrendo caminhos ora paralelos, ora entrecruzados, concentrando-se sobre temas comuns da missão no mundo contemporâneo. Seria interessante estudar estes entrelaçamentos para estabelecer o nível de efetiva distância ou convergência teológica presentes nos documentos e nas dinâmicas missiológicas correspondentes. Em todo caso, convém registrar a constatação de que a atenção evangélica pareça estar concentrada na missiologia e que o interesse com relação ao catolicismo tenha sido mediado pela missão. A impressão é que, para além do uso de um vocabulário parecido (que orbita no universo da missão), resta ainda elaborar uma compreensão evangélica da missão católica. A proximidade das linguagens sobre a missão não significa, necessariamente, convergência das teologias da missão. De todo modo, é a partir da missão que o evangelicalismo começou a receber e a enviar sinais de interesse, nas suas confrontações com o catolicismo.

2. As guerras culturais

Há outra frente em que os dois mundos se encontraram, sobretudo em certos contextos geográfico-culturais do ocidente. Após a queda da ideologia totalitária do comunismo, que fazia contraponto àquela das democracias liberais, a secularização das sociedades ocidentais progressivamente erodiu o patrimônio dos “valores” religiosos que as impregnava. Paradoxalmente, tanto o catolicismo quanto o evangelicalismo do pós-guerra desenvolveram leituras ferrenhamente críticas da ideologia ateuista do comunismo, mas sem reduzir as distâncias siderais entre

ambos. Em seguida à implosão do comunismo, o ocidente veio a conhecer a aceleração da secularização, e a esta altura começou-se a registrar as convergências entre as almas religiosamente “conservadoras” da sociedade, acuadas com o avanço dos impulsos libertários da cultura contemporânea, em detrimento da ordem tradicional sobre temas da vida e da família.

A controvérsia sobre a legalização do aborto por demanda foi emblemática desta aproximação entre as partes, em nome dos “valores cristãos”. O caso *Roe vs. Wade* de 1973, nos Estados Unidos, polarizou a frente “pró-vida”, guiada pelo pensamento católico tradicionalista e pelo evangélico, em relação ao pensamento “pró-escolha”, impulsionado pelo pensamento secularizado e pelos componentes liberais do protestantismo, determinando um alinhamento transversal entre católicos e evangélicos. Diferentemente do que se passou nos confrontos com o comunismo, desta vez o inimigo comum da secularização realmente aproximou as duas áreas, desencadeando processos de reconhecimento recíproco e de descoberta mútua. O caso do aborto foi apenas o primeiro que viu a emergência das “guerras culturais” (*culture wars*) comuns no campo da ética social e da bioética. Do aborto, passou-se à eutanásia, depois à defesa do embrião, depois ao reconhecimento das uniões homossexuais e, então, à preservação da família tradicional. Os dois mundos se descobriram alinhados por todos os lados na arena do debate público e, a partir desta convergência, deram início à interlocução de modo amplo, certamente sem precedentes no passado de ambos, marcado pela abrasividade recíproca. A batalha pela vida foi um terreno mais fecundo do que as questões doutrinárias, que, por sua vez, foram postas de lado, uma vez que toda a atenção se voltou para as controvérsias éticas e sociais.

Neste clima cultural, nos Estados Unidos teve início um diálogo informal dirigido por Chuck Colson, do lado evangélico, e Richard Neuhaus, do lado católico. Em 1994, a iniciativa elaborou um documento intitulado *Evangelicals and Catholics Together* [Evangélicos e católicos unidos],⁹ buscando passar da

⁹A tradução italiana “Evangelici e cattolici insieme” foi publicado em apêndice ao pequeno volume de M. Introvigne, *Aspettando la Pentecoste. Il quarto ecumenismo* (Pádua: Ed. Messaggero, 1996). Além dele, os dois documentos seguintes: “Il dono della salvezza” (1997) e “La tua Parola è verità” (2002) também foram publicados em G. Cereti e J. F. Puglisi (eds.), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale, vol. 8: Dialoghi locali 1995-2001* (Bolonha: EDB, 2007). A iniciativa “Evangelicals and

convergência em assuntos éticos para a exploração de possíveis aproximações em temas espirituais e missionários. Uma certa superficialidade teológica, certamente animada por boa vontade e impulsionada por preocupações compreensíveis, levou os participantes a identificar uma substancial convergência doutrinária, a ponto de poderem trabalhar juntos não só na arena pública, mas também numa “missão comum” bem mais empenhada. É como se entraves teológicos fundamentais e cinco séculos de história tivessem sido cancelados, num passe de mágica, tendo em conta a secularização galopante e os seus riscos sentidos.

Em 1997, um segundo documento, “The gift of salvation” [O dom da salvação], aumentava ainda mais a dose, chegando a declarar que a secular controvérsia sobre *sola fide* fora substancialmente superada. Em não mais do que algumas páginas, Lutero e Trento foram, de fato, considerados peças de museu, com a consequência de que o documento ficou mais próximo de Trento, sendo-lhe mesmo compatível, mas, sem dúvida, afastou-se da Reforma, atenuando a força radical de *sola fide* que é incompatível com a visão sacramental da salvação e da igreja.¹⁰ Os subscritores católicos exerceram um pouco de elasticidade na linguagem, sem assim haverem contradito a doutrina tridentina, enquanto os evangélicos pagaram a taxa mais onerosa com o afrouxamento das categorias forenses da mensagem bíblica apropriada pela Reforma. Comentários semelhantes poderiam ser estendidos a todos os documentos produzidos na série “Evangélicos e católicos unidos”.

Na esteira desse clima cooperativo nos Estados Unidos, houve também vozes destacadas que se indagaram se, na realidade, a Reforma não teria esgotado a sua carga propulsiva e, depois de cinco séculos, não poderia declarar-se definitivamente completada.¹¹ Semelhante pragmatismo pode ser atribuído à

catholics together” nos Estados Unidos continuou com mais outros documentos: “The communion of saints” (2003), “The call to holiness” (2004), “That they may have life” (2006) e “Do whatever he tells you: the blessed virgin Mary in christian faith and life” (2009).

¹⁰Para uma perspectiva teológica crítica a este diálogo, remeto ao meu artigo “Christian unity vis-à-vis roman catholicism: A critique of the evangelicals and catholics together dialogue”, *Evangelical Review of Theology* 27 (2003), pp. 337-352.

¹¹É o caso de M. Noll e C. Nystrom, *Is the reformation over? An evangelical assessment of contemporary roman catholicism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005).

dificuldade evangélica de pensar teologicamente os desafios culturais e, portanto, de ler adequadamente as questões herdadas pela história. Isto torna particularmente vulnerável e superficial a interpretação evangélica da teologia católica e da sua sinuosa catolicidade, que está em posição de se flexionar, mas não de se curvar.

Além disso, este tipo de diálogo se vê afetado por uma síndrome de confusão daquilo que, pelo contrário, deve permanecer distinto. No caso, transforma as legítimas ocasiões de colaboração transversal na sociedade entre forças heterogêneas e em torno de objetivos comuns (co-beligerância) em uma forma de “aliança” que, presumidamente, fundamenta-se numa convergência sobre pontos cardeais da fé.¹² De todo modo, era como se o clima amigável inaugurado a partir do Concílio tivesse inibido ainda mais a capacidade de crítica saudável por parte da teologia evangélica, muita mais requisitada por causa do avanço da secularização que então representava o verdadeiro perigo à igreja contemporânea. O Vaticano II não figura diretamente nos diálogos de “Evangélicos e católicos unidos”, mas a longa onda provocada pelo clima pós-conciliar foi um dos fatores determinantes da iniciativa, sem que os participantes evangélicos tivessem até então demonstrado suficiente consciência disto.

3. Os diálogos institucionais

Além da reflexão sobre temas da missão e do contexto das guerras culturais, a “descoberta” evangélica do Vaticano II e do catolicismo pós-conciliar passou também por uma temporada, ainda em curso, de diálogos oficiais entre a Aliança Evangélica Mundial (AEM) e o Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos.

¹²Na esteira da feliz distinção feita pelo apologeta evangélico F. Schaeffer, *La chiesa alla fine del XX secolo* (Parma: Guanda, 1973), a “co-beligerância” literalmente significa “lutar ao lado de alguém”, concentra-se em um aspecto específico e é aberta a todos que dele partilham, independentemente das motivações e dos objetivos que os animam. “Aliança” pressupõe a unidade na verdade e diz respeito somente aos crentes nascidos de novo. Cf. o documento do Comitê de teologia e diálogo da Aliança Evangélica Italiana, “Alleanza e co-belligeranza: quando é biblicamente giusto collaborare?”, *Ideaitalia* 15.1 (2011), pp. 9-10.

A história do diálogo apresenta aspectos muito interessantes.¹³ Ele teve como plataforma de lançamento um documento que a Aliança Evangélica Mundial comissionou a uma força-tarefa de teólogos especialmente designada, dando-lhe o mandato de redigir uma perspectiva evangélica sobre o catolicismo. O resultado de tal trabalho, o *Documento de Cingapura*, foi a análise evangélica mais clara, concisa e eficaz sobre o catolicismo já lançada desde o Vaticano II.¹⁴ Nele está presente um sumário de leitura evangélica que se esforça em ler o Concílio situando-o no contexto da história milenar da Igreja de Roma e tentando interligar os diversos elementos que compõem o universo católico. A conclusão a que chega o *Documento de Cingapura* é que, com base na sugerida leitura do catolicismo, existem “obstáculos insuperáveis” que impedem seriamente qualquer tipo de comunhão “enquanto não houver na igreja de Roma uma reforma fundamental em conformidade com a Palavra de Deus”. Ora, foi exatamente um documento assim, marcado pela parrésia evangélica e com traços pouco propensos à linguagem ecumenicamente correta, que incentivou o início de um diálogo institucional entre o organismo mais representativo do evangelicalismo global e o departamento vaticano responsável pelo diálogo ecumênico.

Não é este o lugar de examinar as várias etapas do diálogo iniciado em 1993 e ainda em andamento (Veneza 1993, Jerusalém 1997; Williams Bay 1999; Mundein 2001; Swanwick 2002; São Paulo 2009; Roma 2011; Wheaton 2012). Um relatório provisório também foi publicado em italiano com o título “Chiesa, evangelizzazione e vincoli di *koinonia*” [Igreja, evangelização e vínculos de *koinonia*] (2002). Igualmente após críticas expressas por várias Alianças evangélicas em países de maioria católica, ele permaneceu no estágio de documento de estudo e não foi ratificado por nenhum dos dois organismos envolvidos no diálogo.¹⁵

¹³A história é contada exaustivamente por P. Bognesi, “A history of the relationship of the Evangelical Alliance with the Roman Catholic Church”, *Evangelical Review of Theology* 32 (2008), pp. 210-233. Remeto a este artigo para as indicações bibliográficas dos materiais produzidos pelo diálogo.

¹⁴Este também se encontra no volume supracitado de P. Bognesi (ed.), *Dichiarazioni evangeliche*, pp. 266-315.

¹⁵G. Cereti e J. F. Puglisi (eds.), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, vol. 7: *Dialoghi Internazionale 1995-2005* (Bolonha: EDB, 2006). Este volume contém também os resultados do diálogo entre católicos e alguns pentecostais que teve início em 1990.

Inúmeros materiais do diálogo foram publicados na revista do Comitê Teológico da AEM, *Evangelical Review of Theology*. Eles representam um exercício teológico não insignificante sobre temas cruciais, como a relação entre Escrituras e tradição, a justificação pela fé, a missão, até porque são fruto do trabalho de teólogos evangélicos experientes. Permanecem, porém, no estágio de colaborações de tendência fragmentária que se contentam em constatar o *status quaestionis* de uma doutrina particular ou de determinado tema, sem ter a força de sugerir uma análise no nível do sistema, extraindo-lhe as devidas consequências. Permanecem aquém de uma leitura abrangente do catolicismo e tocam somente na necessidade de acertar as contas com o Vaticano II, ajudando apenas em parte na tarefa de conscientizar teologicamente o movimento evangélico do peso que o Concílio teve para o catolicismo contemporâneo.

II. Ensaio de interpretação evangélica do Vaticano II

Os elementos até aqui reunidos mostram como a temporada do “diálogo” ocorrida no Vaticano II e no Congresso de Lausanne foi abordada com uma tendência bem intencionada do lado evangélico, que saltou de cabeça nas várias oportunidades de encontro e de confronto com a Igreja Católica e buscou interagir sobre as diversas questões colocadas na ordem do dia, sem, porém, indagar-se seriamente sobre o evento conciliar que reorientara o catolicismo, alterando-lhe os aspectos aparentes, ao menos nas relações externas.

É necessário, a esta altura, dar um passo para o lado e debruçar-se sobre tentativas de leitura do Vaticano II do lado evangélico. O fato de que, geralmente falando, o Concílio não foi assimilado nas suas dinâmicas basilares não significa que ele não tenha sido levado em conta num sentido absoluto. Nesta seção, portanto, será apresentado um panorama comentado dos modos como o Concílio foi lido e interpretado no mundo evangélico internacional. Esta breve resenha permitirá evidenciar as principais linhas interpretativas que caracterizaram a aproximação com o Vaticano II, bem como a precariedade delas em relação à complexidade do catolicismo contemporâneo.¹⁶

¹⁶Para uma abordagem mais ampla (também do ponto de vista bibliográfico), remeto ao meu livro *Evangelical Theological Perspectives on Post-Vatican II Roman Catholicism* (Berna-Frankfurt-Oxford: Peter Lang, 2003).

1. O concílio que introduziu o “novo catolicismo”:

Gerrit Berkouwer

O Vaticano II foi realizado num tempo em que as fileiras do evangelicalismo enquanto movimento suficientemente orgânico eram ainda bastante soltas para poderem formular uma representação unitária sobre o evento. Aconteceu, assim, que o único teólogo do campo evangélico a participar da assembleia conciliar na qualidade de observador foi o holandês Gerrit Berkouwer (1903-1996), em nome das *Gereformeerde Kerken* [Igrejas Reformadas] holandesas.¹⁷

Berkouwer é um dos “grandes” da teologia evangélica do século XX, embora não desprovido de aspectos deficientes na sua doutrina das Escrituras. Na sua obra dogmática de envergadura, o confronto com o catolicismo foi presente e constante. Em particular no volume de 1948, *Conflict met Rome* [O conflito com Roma],¹⁸ portanto em plena fase pré-conciliar, Berkouwer sustenta a necessidade de uma abordagem sistêmica ao catolicismo. Diante de um universo histórica, teológica e institucionalmente complexo como a Igreja de Roma, reduzir a análise evangélica à somatória de leituras “atomísticas” das suas partes significa condenar-se a uma compreensão superficial e totalmente inadequada. Nisto, Berkouwer segue a tradição reformada de seu compatriota Abraham Kuyper, que, nas *Lições sobre o calvinismo* proferidas cinquenta anos antes em Princeton (1898), defendera a fundamentação de análises centradas na “visão de mundo” expressa pelas diversas orientações ideológicas e religiosas.¹⁹ Para o Berkouwer pré-conciliar, o núcleo do catolicismo é constituído pela doutrina da encarnação contínua de Cristo na Igreja, pela doutrina romana da graça de caráter sinergista e pela deificação da natureza que é evidente, por exemplo, na mariologia católica. Nos confrontos com *este* catolicismo, da parte evangélica só pode haver um “conflito” teológico radical motivado pelo “coração” diferente que pulsa nas duas fés.

Depois de ter prestado atenção aos desdobramentos na teologia católica imediatamente anteriores aos anos do Concílio (sobretudo ligados à *nouvelle*

¹⁷Para uma introdução a Berkouwer, cf. o verbete a ele dedicado em *DTE*.

¹⁸Trad. ingl.: *The Conflict with Rome* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1958).

¹⁹Ver P. S. Herlam, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism* (Grand Rapids; Carlisle: Eerdmans; Paternoster, 1998).

théologie de Y. Congar, H. Bouillard e J. Daniélou),²⁰ Berkouwer participa do Vaticano II como observador e, com o Concílio ainda em andamento e durante as duas importantes constituições sobre a igreja (*Lumen gentium* e *Gaudium et spes* ainda não haviam sido aprovadas), publica, em 1964, a sua segunda monografia importante sobre o catolicismo: *Vatikaans Concilie en nieuwe theologie* (O Concílio Vaticano e a nova teologia).²¹ O próprio título é programático. Para Berkouwer, o Concílio encorajou a “nova” teologia que levou a um “novo” catolicismo.

A “pressa” em publicar é indicação de um fervor devido a uma descoberta que se quer comunicar, sem tomar o tempo de penetrá-la de maneira mais aprofundada. O teólogo holandês se impressionou com a mudança de ênfases que foi se delineando no Concílio. Na eclesiologia, por exemplo, enfatizou-se a categoria bíblica do povo de Deus no caminho, com menos destaque para a sociedade hierárquica perfeita. Na revelação, o papel das Escrituras foi sublinhado na economia geral da teologia conciliar, e o papel da razão, a seu modo mantido pelo Vaticano, foi posto em segundo plano. Tudo isto implica, para Berkouwer, a quebra de uma teologia católica estática e autorreferencial e a simultânea abertura de oportunidades de diálogo com os evangélicos. O catolicismo está em movimento, e não se pode permitir ficar apenas a observar passivamente, vivendo das rendas históricas da polêmica confessional. É preciso aproveitar o momento de participar, externamente, de um confronto que pode empurrar essa dinâmica interna ainda mais adiante. Para o teólogo holandês, se a palavra de ordem de 1948 é “conflito”, a de 1964 é “diálogo”. Se, antes do Concílio, a linha de demarcação entre catolicismo e fé reformada passava pela orientação fundamental das respectivas teologias da graça, durante o Vaticano II a verdadeira questão que precisa ser aprofundada são as distintas articulações da eclesiologia.²² Não é uma mudança pequena. A teologia da graça está na base de cada *locus* doutrinário e atravessa cada manifestação do sistema. A eclesiologia é, por sua vez, um *locus* específico e dá por certa

²⁰G. Berkouwer, *Recent Developments in Roman Catholic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1958).

²¹Trad. ingl.: *The Second Vatican Council and the New Catholicism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965).

²²Uma leitura interessante do lado católico sobre a interpretação que Berkouwer fez do catolicismo encontra-se no recente volume de E. Echeverria, *Berkouwer and Catholicism: Disputed Questions* (Leiden: Brill, 2013).

uma abordagem de fundo comum no que diz respeito à graça. A primeira é uma questão que incide sobre toda a teologia e impõe um confronto em todos os campos; a segunda é um âmbito circunscrito em relação à totalidade e demanda um aprofundamento mais setorial. A primeira dá lugar a uma alternativa evangélica; a segunda se enquadra no terreno da compatibilidade ecumênica.

O que Berkouwer subestima é que o Concílio, sem dúvida, redistribuiu as tônicas doutrinárias e pastorais, mas, mesmo assim, sempre se tratou de deslocamentos de ênfases no interior de uma teologia cujos eixos de apoio não foram modificados e que permaneceu intacta na sua estrutura geral. A oportunidade de participar diretamente de um evento é a outra face da moeda do risco de perder a distância necessária e a lucidez crítica em relação ao que se vê e experimenta. Uma leitura menos impulsiva e mais ponderada sobre o Vaticano II talvez tivesse evitado em Berkouwer a ingenuidade de se surpreender com a visão da mudança católica que, na realidade, o fez perder de vista a continuidade substancial que o Concílio reiterou. Não é possível interpretar responsabilmente o catolicismo esquecendo o longuíssimo caminho histórico-doutrinário da Igreja de Roma e concentrando-se, quase exclusivamente, num dado momento histórico. O catolicismo não é jamais só aquilo que aparece num dado momento histórico. É isto e, ao mesmo tempo, tudo que o precede.

2. O concílio que criou polarizações sem resolução: David Wells

Talvez não haja teólogo evangélico vivo que tenha, tanto quanto David Wells (1939-), refletido teologicamente sobre a parábola ascendente do movimento evangélico nos anos de 1960 e sobre os seus sintomas de crise a partir dos anos de 1990. Olhando sobretudo para o contexto americano, Wells é a alma crítica e autocrítica do evangelicalismo ocidental, cujo crescimento numérico e decréscimo identitário ele observa simultaneamente, à custa do nivelamento à cultura consumista totalmente centrada no culto de si.²³

Nos seus anos de juventude, Wells foi teólogo evangélico que levou a sério a exigência de dar atenção às dinâmicas do catolicismo que surgiu a partir do

²³Por ocasião da jubilação de Wells, publicou-se um interessante volume de artigos que refletem sobre temas próprios ao trabalho dele: R. Lints (ed.), *Renewing the Evangelical Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013).

Vaticano II. O seu livro de 1972, *Revolution in Rome* [Revolução em Roma],²⁴ foi um dos pouquíssimos escritos evangélicos de certa espessura sobre os textos do Concílio. No estudo dos documentos, Wells percebe imediatamente ter diante de si um complexo teológico fruto de hábeis e sábias concessões que foram reunidas, não por meio de uma operação de síntese ponderada, mas mediante um amontoamento provisório de dados divergentes. A argumentação do Concílio procede por justaposição de ideias, conceitos, pensamentos, em que “teologias incompatíveis entre si” são colocadas umas ao lado das outras, numa obra de *complexio oppositorum*.

Os títulos dados aos capítulos do livro ilustram a perplexidade de Wells ao lidar com o Concílio: “Quem fala por Roma hoje?”; “Autoridade: interna ou externa?”; “Deus: na cidade terrena ou na celeste?”; “O cristianismo: uma definição aberta ou fechada?”; “A igreja: o povo ou o papa?”. Os documentos do Vaticano são perpassados por uma cisão longitudinal. Para o teólogo evangélico, eles suscitam perguntas abertas às quais se pode responder de modos distintos, seguindo alguns textos em detrimento de outros, mas que poderiam ser invertidas, se os textos de referência fossem uns, e não outros. No Concílio, Roma mostrou ter uma “mente dividida” que gera uma fluidez em que ainda não se diz qual corrente prevalecerá. Por ora, a tensão entre tradição e atualização não fora resolvida, mas simplesmente constatada, à espera de desdobramentos posteriores.

É claro que a persistente, coerente e científica aplicação da epistemologia católica do *et-et* (e-e), despista e confunde o teólogo evangélico acostumado a escolher entre Deus e os ídolos, entre a Bíblia e as tradições humanas, entre a graça e as obras, entre Cristo e os santos. A teologia do Concílio desempata as cartas em relação ao *aut-aut* (ou-ou) evangélico e adota uma abordagem radicalmente diferente. Em vez de fazer escolhas claras que rompem com o passado ou que simplesmente o reformulem, a teologia do Concílio quer ser uma teologia que reitera Trento e o Vaticano I, mas que adota de bom grado os ímpetus da *nouvelle théologie*, acrescentando-os ao patrimônio tradicional. Diante deste evidente contorcionismo, Wells mostra a dificuldade evangélica de lidar com a gramática da catolicidade romana que expande, mediante o ousado procedimento do *et-et*, a síntese teológica. Para Wells, o ponto de equilíbrio do Concílio é frágil e destinado,

²⁴D. Wells, *Revolution in Rome* (Downers Grove: IVP, 1972).

cedo ou tarde, a romper-se por ser intrinsicamente fraco. Uma teologia não pode resistir por muito tempo, caso se apoie em uma polarização sem soluções e em uma dialética entre pontos muito distantes. A justaposição é apenas um artifício transitório destinado a dar lugar a uma nova estrutura que verá o acerto de contas teológico entre frentes opostas. Ou, então, seguirá o fluxo rumo à reafirmação da tradição ou rumo ao avanço de tendências inovadoras. O Concílio é uma etapa que conduzirá o catolicismo para trás ou para frente, mas não poderá fazê-lo permanecer onde está. Com certeza, para Wells, a era das leituras evangélicas estereotipadas de um catolicismo granítico e imóvel está definitivamente superada. Roma não é um monolito, mas um corpo em movimento. Restará ver onde ele irá parar: *eppur si muove* — “ele ainda se mexe”, não está parado. A teologia evangélica deve adotar uma postura de espera: por ora, ela tem só um punhado de perguntas sem solução, mas, cedo ou tarde, algo acontecerá que desfará os nós que o Concílio fez surgir.

Embora este convite seja compreensível, é necessário destacar um dado factual que, em relação a Wells, é mais fácil notarmos a cinquenta anos de distância do Vaticano II. Diferentemente do que anunciava *Revolution in Rome*, em 1972, o catolicismo não se partiu, e a justaposição não foi resolvida. Nenhum “partido” venceu sobre o outro. Às perguntas abertas de Wells, o catolicismo não deu respostas unívocas, mas manteve a fluidez católica que continua a assegurar a polaridade. É preciso, pois, reconhecer que é a hermenêutica do catolicismo de Wells que foi incapaz de explicar até ao fim as dinâmicas da catolicidade. O catolicismo do Concílio não escolhe entre duas polaridades, mas cresce, engloba, expande, abre numa e noutra direção. E o faz sem negar a tradição ou criar rupturas com esta. Simplesmente a desenvolve, a “vive”, a projeta plenamente adiante, fazendo-a “crescer” com a história. As polaridades criam um campo de tensão que o catolicismo é capaz de suportar e que lhe constitui a plataforma móvel. Wells leu o catolicismo com uma hermenêutica evangélica da “escolha” e o achou fundamentalmente incoerente e instável, mas o catolicismo possui outra *forma mentis* teológica: não a da escolha esquadriada que exclui, mas a da escolha elíptica que catoliciza.

3. O concílio que não mudou nada: Herbert Carson

Numa direção muito diferente se dá a abordagem ao Concílio por parte de Herbert Carson (m. 2004), pastor britânico das igrejas livres. Carson não é

teólogo no sentido estrito, mas os seus três livros sobre o catolicismo dão voz a uma hermenêutica difundida em certas províncias conservadoras do movimento evangélico. Na realidade, embora sejam três volumes escritos em 1964, 1976 e 1996, trata-se de um único livro atualizado em sua bibliografia e nos detalhes argumentativos, mas reiterado no sistema interpretativo. São três variantes de uma trama única. O primeiro livro, *Roman Catholicism Today* [Catolicismo romano hoje] foi lançado em 1964,²⁵ com o Vaticano II ainda em curso, e tem como principal interlocutor crítico *Grundriss der Katholischen Dogmatik* [Esboço da dogmática católica] de Ludwig Ott, de 1954, compêndio clássico de orientação tomista. O segundo volume, *Dawn or Twilight? A Study of Contemporary Roman Catholicism* [Aurora ou crepúsculo? Estudo do catolicismo romano contemporâneo],²⁶ saiu em 1976 e tem o *corpus* do Concílio como referência católica preeminente. A última obra é de 1996 e interage, predominantemente, com o *Catecismo da Igreja Católica* de 1992.²⁷ Como se deduz, Carson foi sucessivamente atualizando os textos católicos sobre os quais definia a sua leitura polemista, à medida que se lançavam textos autorizados do ponto de vista magistral.

A tese básica, todavia, é idêntica. Roma se atualiza e produz novos documentos, mas é *semper eadem*, sempre a mesma, na sua configuração básica. Nas suas estruturas teológicas basilares, que, para Carson, são a autoridade — a relação entre Escrituras e tradição, os sacramentos, o sacerdócio, a missa, a mariologia, o purgatório e a justificação pela fé —, Roma não modifica a sua organização. A atualização é, na verdade, a camuflagem de uma identidade que permanece a mesma, ainda que busque, por vezes com êxito, representar-se de modo cosmeticamente dinâmico. Enfim, o catolicismo romano é uma ideologia estática, fincada na história, cimentada no dogma, presa na instituição. Ele pode decidir se moldar segundo as estruturas de plausibilidade do momento, mas está determinado a não se renegar a si próprio. Permanece onde está e ali sempre permanecerá.

²⁵H. Carson, *Roman Catholicism Today* (Londres: Inter-Varsity Fellowship, 1964).

²⁶H. Carson, *Dawn or Twilight? A Study of Contemporary Roman Catholicism* (Leicester: IVP, 1976).

²⁷H. Carson, *The Faith of the Vatican: A Fresh Look at Roman Catholicism* (Darlington: Evangelical Press, 1996).

A leitura de Carson capta um dado da realidade que é importante reter. O Concílio não pensou em romper a continuidade da tradição e a estabilidade das instituições. Não foi um Concílio “reformador” no sentido evangélico do termo, nem “revolucionário” no sentido político da palavra. O catolicismo não é a religião da mudança alçada a programa. Dito isto, o Vaticano II não foi tampouco um Concílio fotocópia que mecânica e servilmente reproduziu o que o catolicismo já era antes de ser realizado o evento. Aqui está o limite da hermenêutica de Carson, que corretamente constata a firmeza do sistema católico, mas subestima-se a capacidade de desenvolvimento autônomo. Não captar a real vitalidade católica significa representar um catolicismo deveras engessado para ser verdadeiramente católico.

Para resumir, o movimento evangélico elaborou, substancialmente, três chaves de leitura do Concílio que podem ser rastreadas nos três autores brevemente examinados aqui. Roma verdadeiramente iniciou um caminho “novo” que inaugura uma nova fase em que pouco será igual ao que era antes, e muito será diferente (Berkouwer). Roma é profundamente dividida no seu interior e precisa ainda decidir em qual lado deverá ficar: a tradição ou a atualização (Wells). Roma é sempre a mesma e não mudará jamais (Carson). Pode-se dizer que os desdobramentos posteriores nas relações globais entre catolicismo e evangelicalismo foram remodelados à luz destas propostas interpretativas, sobretudo a primeira.

III. Pistas para a interpretação evangélica do Vaticano II

A temporada pós-conciliar viu a gradual dissolução da aspereza das avaliações evangélicas do catolicismo que se haviam consolidado nos séculos de controvérsia doutrinária. O Vaticano II foi o evento que, do lado católico, despistou a crítica evangélica, obrigando-a a reposicionar-se ou, até mesmo, a repensar a secular abordagem conflituosa. Em alguns casos, da total estranheza, senão mesmo da convicta adversidade, passou-se a tomadas de posição marcadas pela “fraternidade” calorosa, imediatamente acompanhada de substanciais aberturas de crédito, sem nenhuma tentativa de se indagar “como”, “quanto” e “para qual direção” o catolicismo se transformara no Vaticano II. É como se, depois de séculos de discussões e contrastes, quase da noite para o dia, o Vaticano II tivesse trazido uma lufada de ar fresco, e os evangélicos tivessem assim se encantado de modo superficial.

Algumas leituras do Vaticano II imediatamente posteriores ao Concílio deram voz à surpresa evangélica, em reação ao que estava surgindo em Roma, sur-

presa que foi transmitida na necessidade de alinhar um “diálogo” (Berkouwer). Outras iniciativas evangélicas pensaram ser possível fazer, pelo menos, um sério trabalho teológico sobre o Vaticano II, mantendo que uma abordagem baseada na “espiritualidade” dos interlocutores, no contato interpessoal, nas amizades, fosse mais do que suficiente para encarar com responsabilidade o diálogo. No entanto, as lentes hermenêuticas para aproximar-se do Concílio devem ser testadas, em última instância, à luz de uma consciência mais profunda da natureza histórica e doutrinária do catolicismo romano.

1. A trajetória histórica

O Vaticano II deve ser pensado na ótica da longa jornada da Igreja de Roma, sobretudo em relação ao Concílios que o precederam e que se seguiram à ruptura com a Reforma protestante do século XVI. Embora fosse um concílio profundamente arraigado no século XX, ele não foi singular na história da igreja, mas deve ser pensado no contexto de macro-períodos e de micro-períodos históricos. A compreensão do Vaticano II deve explicar uma tendência de longo prazo iniciada com a Contrarreforma e marcada por um enrijecimento polêmico contra o protestantismo e a modernidade. Os diversos “aggiornamenti” e atualizações internos, por mais recorrentes e influentes que tenham sido (vide o Vaticano II), devem ser incluídos nessa “megatendência de matriz contrarreformista”²⁸ que parte de Trento (1545-1563), passa pelos dogmas marianos (1854: imaculada concepção; 1950: assunção corpórea), o Vaticano I (1869-1870), e chega aos pontificados contemporâneos.²⁹

Em Trento, o catolicismo rejeitou as reivindicações da Reforma sobre a justificação somente pela graça, mediante a fé somente, e, a jusante ou a montante, enrijeceu a própria teologia sobre o pecado original e os sacramentos, acertando

²⁸F. Ferrario, *Tra crisi e speranza. Contributi al dialogo ecumênico* (Turim: Claudiana, 2008), p. 17. Se a teologia evangélica tem uma tarefa específica, trata-se, segundo Ferrario, de propagar as leituras ecumênicas “otimistas” do catolicismo (p. 181). Todavia, corretamente relata o documento valdense de 1997 sobre o ecumenismo que este “não retoma a afirmação do caráter alternativo entre catolicismo e protestantismo” (p. 180). Ferrario também sabe que a postura do protestantismo histórico italiano diante do catolicismo preferiu a linha compatibilista de Valdo Vinay, em detrimento da postura crítica de Vittorio Subilia.

²⁹Ver G. Alberigo (ed.), *Storia dei concili ecumenici* (Brescia: Queriniana, 1990).

com uma série de “anátemas” quem sustentasse as posições protestantes. De fato, decretou a incompatibilidade da Reforma com a doutrina oficial da Igreja de Roma e com a indisposição de Roma em empreender um percurso de revisão radical por uma perspectiva bíblica. Cinco séculos mais tarde, o Vaticano II teve, sem dúvida, um “estilo” eclesial e pastoral diferente em relação a Trento,³⁰ mas não o modificou na substância, nem tampouco o renegou ao todo ou em parte. Após ter aprofundado a relação entre os dois concílios, o estudioso do Vaticano II Komonchak escreveu: “Não há nenhum ponto em que o Vaticano II se afaste do ensino dogmático do Concílio de Trento, mas, no Vaticano II, Trento e as suas problemáticas deixaram de servir como critérios supremos de fé. A tradição não foi mais lida à luz de Trento; Trento foi lido à luz da tradição”.³¹

No Vaticano II, Trento foi mantido ao fundo, sem hesitações, mas acrescentando-se a Trento mais outras preocupações, temas e questões. Trento permanece no quadro do Vaticano II, mesmo que, neste último concílio, tivessem em mente as reivindicações da modernidade *ao lado* daquelas de Trento. O “paradigma tridentino” foi, por assim dizer, historicizado, e a Trento se sobrepõem os desafios que a igreja vive no século XX.³² Após o Vaticano II, Trento deve ser lido à luz do último Concílio, que oferece uma hermenêutica atualizada da sua teologia. Na realidade, porém, o Vaticano II metabolizou Trento e não o renegou.

Se o Concílio de Trento foi uma resposta à Reforma, o Vaticano I foi, substancialmente, uma tentativa de reação nos confrontos com as pretensões da modernidade de caráter ideológico e político. Sob ataque não estava tão-somente a teologia da Igreja de Roma (como no caso da Reforma), mas as prerrogativas culturais da instituição-símbolo dela: o papado. A modernidade questionou teológica, política, institucional e culturalmente o catolicismo. Enquanto o evangelicalismo, no embate com as reivindicações da modernidade, defendia os “fundamentos” da fé cristã (daí, o Fundamentalismo do início do século XX), o catolicismo se

³⁰ J. O'Malley, “Trent and Vatican II: Two Styles of Church”, in R. F. Bulman e F. J. Parrella (eds.), *From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations* (Nova Iorque: Oxford University Press, 2006), pp. 301-320.

³¹Citado por M. Faggioli, *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito* (Bologna: EDB, 2013), p. 136.

³²P. Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della chiesa* (Brescia: Morcelliana, 2010).

punha na retaguarda das instituições da religião romana, blindando-lhes a legitimidade. Por receio de uma “revolução”, com o Vaticano I, a Igreja se encastela em si mesma e proclama a infalibilidade papal. A instituição ameaçada se torna indefectível. O ponto crítico se transforma em ponto inatacável. Não só a Igreja não escuta o mundo moderno, mas esfrega-lhe na cara o próprio símbolo identitário, carregado num sentido ainda mais absolutista, e condena, sem apelo, todos os movimentos próprios da cultura moderna: dos direitos das pessoas ao desenvolvimento das ciências, da liberdade de expressão à crítica à teocracia vaticana. O resultado é que o Vaticano I cria um deserto ao redor da igreja, incendeia-lhe o terreno circundante, corta as pontes com o mundo e cria um estado de beligerância contínua. Seria esta uma escolha estratégica digna de ser “católica”? Talvez fosse romana, demasiadamente romana, mas pouco católica.

É exatamente aí que nasce, nas décadas seguintes, a necessidade de um Concílio Vaticano II; um concílio que encerrasse formalmente aquele inconcluso em 1870, interrompido pela incursão, em Roma, do exército italiano, mas também um Concílio que retomasse o Vaticano I e trouxesse a formulação da Igreja Católica em confronto com o mundo moderno, num estágio significativamente diferente, de modo mais católico, mais dialógico, mais pronto para ouvir, menos crassamente autorreferencial, menos opositivo, mais acolhedor. Até mesmo no nome que lhe foi conferido, o Vaticano II está visceralmente ligado ao Vaticano I, do qual representa a continuação e a transformação, no segundo tempo do Concílio em confronto com a modernidade. O Vaticano I foi demasiado unilateral para ser autenticamente católico. O Vaticano II prosseguiu-lhe o trabalho, modificando a postura pastoral nos confrontos com o mundo moderno e abrindo-se à globalidade das experiências eclesiais e sociais.³³

A Igreja Católica não sentiu a necessidade de celebrar um segundo Concílio de Trento, um Trento II, mas mostrou a urgência de celebrar um Vaticano II. O protestantismo histórico primeiro se “liberalizou”, afastando-se da herança teológica da Reforma, e então se ecumenizou, perdendo a sua carga alternativa. Com a *De-*

³³Em obra publicada dez anos mais tarde (*The Prophetic Theology of George Tyrrell* [Chico: Scholars Press, 1981]), David Wells defende que muitas reivindicações feitas pelos modernos (a historicidade do dogma, a necessidade de questionar o esquema neotomista, a abertura à modernidade), anteriormente condenadas, serão, por sua vez, absorvidas pelo Vaticano II, numa inversão de tendência em quase 180 graus.

claração conjunta sobre a doutrina da justificação entre católicos e luteranos, em 1999, Trento foi atualizado e reiterado na sua substância, enquanto a Reforma foi domesticada e compatibilizada com as reivindicações tridentinas. Não foi necessário celebrar um Trento II porque o interlocutor histórico da Reforma primeiro esvaziou-se e, então, pacificou-se, enquadrando-se num esquema tridentino inalterado. Evidentemente, o “estilo” católico mudou em relação a Trento, e os “anátemas” foram suspensos para aqueles que interpretam ecumenicamente as doutrinas da Reforma, mas a substância teológica do catolicismo contemporâneo ainda está impregnada de conteúdos tridentinos: é a igreja que medeia a graça de Deus mediante o seu sistema sacramental. *Sola gratia* continua rejeitada. Por outro lado, o evangelicalismo cresceu numericamente somente após o Vaticano II e recentemente se dispôs ao “diálogo” com Roma. O risco é que, num clima de fortes pressões ecumênicas e de escassas iniciativas evangélicas, ele sofra de amnésia quanto à própria identidade protestante e relegue Trento a um passado remoto, hoje considerado definitivamente superado. Uma leitura evangélica do Vaticano II, pelo contrário, deve se esforçar por manter sempre presente Trento, o Vaticano I e os dogmas marianos no plano de fundo. O Vaticano II, de fato, é filho legítimo de todo esse percurso e intérprete de toda essa herança. Mais do que seguir as vozes que pressionam pela convocação de um “Concílio Vaticano III” (o sonho do cardeal Martini) que enfrente os nós sem solução do Vaticano II, a teologia evangélica deveria modestamente sugerir a necessidade de um “Concílio de Trento II”, para reabrir e modificar, da perspectiva do Evangelho, a postura contrarreformista da Igreja Católica.

Para a Igreja de Roma, a partida com a Reforma foi vencida em Trento e, do liberalismo teológico em diante, a Reforma não quis mais jogá-la, primeiro aceitando a compatibilidade ecumênica e, então, a rendição em torno do artigo decisivo da justificação pela fé. Com esta encerrada, a verdadeira partida, portanto, foi com o outro desafio que o catolicismo encontrou nos últimos séculos: a modernidade. O Vaticano II teve de retomar a agenda do confronto com o mundo moderno, adotando, porém, outro “estilo” em relação àquele abrasivo e opositivo do Vaticano I.

2. O fator “estilístico”

Deve-se entender o Vaticano II como continuação do Vaticano I numa direção diferente: não mais em oposição ao mundo moderno, mas em diálogo com ele.

Não mais contra, mas ao lado e possivelmente dentro do mundo. Para assim fazer, o Concílio precisou “inventar” outro “estilo”, mais consoante à catolicidade e capaz de superar a “sectarização” do Vaticano I. O Concílio, pois, trabalhou para aprimorar um estilo diferente de linguagem, um novo estilo em matéria de atitude, uma diferente postura interna e externa.³⁴ Para O'Malley, “o contraste entre o Vaticano II e os concílios precedentes é evidente na terminologia, mais do que em qualquer outro aspecto: nas palavras que usa normalmente e nas que evita. Quais tipos de palavras estão ausentes? Aquelas ligadas à alienação, exclusão, inimizade, as de ameaça e intimidação, as de patrulhamento e punição”.³⁵ Desaparecem os “anátemas” lançados contra os inimigos, a linguagem jurídica perde importância em favor da linguagem humanista de tom pastoral, o gênero literário não tem como escopo denunciar erros e mostrar a prova racional, mas suscitar consenso e induzir o interlocutor à aprovação. A busca da persuasão toma o lugar da arma da coerção. A argumentação é parenética e exortativa, mais do que apodítica e definitiva. Este estilo tornou-se o prisma através do qual se deve olhar o Vaticano II, a peculiaridade do evento conciliar, assim como a categoria hermenêutica capaz de dar a razão da atualização na continuidade.³⁶

O estilo do Vaticano II não é apenas uma questão formal, a nova camuflagem de um sistema em dificuldade. Pelo contrário, quer ser o novo *modo de ser* da Igreja Católica, e há teólogos que estão empregando a categoria do “estilo” para repensar o sentido abrangente do testemunho cristão.³⁷ O estilo vira parte integral da mensagem e contribui de modo determinante para a sua apresentação. Para testar a plausibilidade da interpretação estilística do Concílio, basta ler os

³⁴O estudo que voltou sua atenção ao “estilo” e está suscitando um notável debate é J. O'Malley, *Cosa è successo al Vaticano II?* (Milão: Vita & Pensiero, 2010).

³⁵Ibid., p. 50.

³⁶Ver J. Famerée (ed.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile* (Paris: Cerf, 2012). Sobre o idioma do Concílio, ver também G. Brancozzi, “L'impatto del concilio sulla lingua teologica. Neologismi e risignificazioni”, in Associazione Teologica Italiana, *Concilio Vaticano II. Il “balzo innanzi” della teologia*. (Milão: Glossa, 2012), pp. 147-180.

³⁷C. Theobald, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, 2. vols. (Bologna: EDB, 2009).

discursos de abertura de João XXIII (11 de outubro de 1962) e de encerramento de Paulo VI (07 de dezembro de 1965).³⁸

Divergindo dos “profetas da desgraça” que anunciam o fim do mundo, o Papa Roncalli defende que, aderindo plenamente ao ensino de Trento e do Vaticano I, o mundo inteiro “aguarda um salto adiante rumo a um aprofundamento doutrinário”, ainda mais perfeitamente fiel à autêntica doutrina, que preserve “o mesmo sentido e a mesma sentença” da tradição. Como fazê-lo? Por meio da “medicina da misericórdia, mais do que da severidade”; a Igreja vai ao encontro “das necessidades de hoje, mostrando a validade da sua doutrina, mais do que a condenação”. Para João XXIII, a Igreja “quer mostrar-se mãe amorosa de todos, benigna, paciente, cheia de misericórdia e de bondade para com os filhos dela separados”. Este é o estilo materno do Vaticano II que modifica o estilo inquisitório de Trento e do Vaticano I. Para fazê-lo, a Igreja deseja recuperar a própria catolicidade, valorizando a unidade dos católicos entre si, a unidade com os “cristãos separados” e a unidade com aqueles que “seguem religiões ainda não-cristãs”. Assim fazendo, o papa traça a agenda do Concílio e a especifica no crescimento da catolicidade interna e externa. Se Trento e o Vaticano I quiseram dividir com base na doutrina, o Vaticano II haveria de reunir todos mediante a humanidade da Igreja, alçada a estilo identificador.

No discurso de encerramento, Paulo VI exprime já desde o primeiro parágrafo o sentido profundo do Concílio recém-concluído. Pode ser sintetizado na “confiança no homem” e no “diálogo com o mundo”. São palavras de ordem muito distintas daquelas dos concílios anteriores. O Vaticano II “esteve vivamente interessado no estudo do mundo moderno” para mostrar-lhe “a caridade”. Apesar de ter acertado as contas com o humanismo secular, o Concílio não procurou o conflito, a luta, nem emitiu nenhum “anátema”. Pelo contrário, “uma simpatia imensa o permeou”; “uma corrente de afeto e de admiração foi derramada do Concílio sobre o mundo humano moderno”. “Em vez de diagnósticos deprimentes, remédios encorajadores; em vez de presságios funestos, mensagens de confiança partiram do Concílio para o mundo contemporâneo”. O estilo próprio do Vaticano II é claramente realçado e, indiretamente, distanciado daqueles dos concílios que o precederam.

³⁸Publicados, por exemplo, no volume *Tutti i documenti del Concilio* (Milão; Roma: Massimo; UCIIM, 1988¹⁴), respectivamente pp. xi-xxi e xxxiii-xxxii.

A teologia evangélica deve familiarizar-se com a conversão estilística da Igreja pós-conciliar. Roma hoje não fala mais a linguagem áspera, pontiaguda, dogmática, afiada de Trento e do Vaticano I. Fala um idioma sinuoso, envolvente, inclusivo, amigável, materno, não mais aridamente jurídico, mas dinamicamente sacramental. Dilatou a capacidade englobante da escuta aparente e do diálogo indefinido, sem para isso operar uma cisão teologicamente definitiva com o passado. Se antes afastava os dissidentes, hoje deseja acolher-lhes o aspecto positivo para o reconfigurar na síntese católica. Se antes silenciava os não-católicos, hoje os considera, em certa medida, mais além, dispondo-se a valorizá-los ao abrir a própria síntese. Se, por um tempo, anatemizava os hereges, hoje os considera almas em busca de algo cujos tormentos refletem igualmente uma verdade parcial que se deve tornar “católica”.

O catolicismo mudou de estilo, e tal mudança deve ser levada em conta por aqueles que interagem com o universo católico. Quem não compreende a gramática do estilo católico pode assim sofrer uma fascinação imediata e constatar que, de fato, tudo mudou, e nada é como antes. Este encanto apanha quem não compreende o que se passou no Vaticano II. Todavia, como sugerido na seção anterior, a trajetória histórica do catolicismo moderno historicizou Trento, mas não o declarou oficialmente superado. O Vaticano II não pagou nenhum preço teológico para mudar de estilo: nenhum repúdio, nenhuma autocrítica, nenhum reconhecimento de pecado. O “estilo novo” desenvolveu o velho para relançar a nova projeção da Igreja no intrincado e inevitável confronto com o mundo. Para utilizar uma expressão cara a Bento XVI, o que se passou no Vaticano II foi uma operação de “reforma na continuidade”.³⁹ Não se trata mais de interagir com o mundo para dominá-lo do alto, mas de abraçá-lo do lado. O catolicismo não desce do degrau das prerrogativas absolutistas acumuladas ao longo dos séculos, mas se dobra para condescender ao mundo e parecer-se ao nível dele. O estilo é o instrumento empregado para atingir este objetivo, sem, contudo, repudiar a própria autocompreensão moldada por Trento e pelo Vaticano I.

3. A arquitetura abrangente

O Concílio produziu uma quantidade considerável de documentos. Longe de serem um aglomerado de textos díspares, eles constituem um *corpus* que reflete uma

³⁹Bento XVI, “Discurso alla curia romana” (22 de dezembro de 2005), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. 1 (Cidade do Vaticano: LEV, 2006).

coerência própria e que responde a uma visão de conjunto. Certamente, não se trata de uma unidade plana e repetitiva, mas de uma unidade católica, repleta de tensões e de polaridades que o Concílio soube manter unidas, inserindo-as numa estrutura teológica capaz de suportá-las.

É dito, com razão, que o Vaticano II foi um Concílio eclesiológico. A Igreja Católica refletiu, antes de tudo, acerca de si mesma para atualizar a sua auto-narrativa e a sua missão no mundo moderno, para além da rigidez herdada de Trento e do Vaticano I. No seio desta reflexão eclesiológica renovada cujo centro propulsor é a *Lumen gentium*, segundo Karl Rahner, o Concílio amadureceu uma compreensão atualizada da própria igreja, *ad intra* (a liturgia, a revelação, os leigos), e uma exposição atualizada da missão externa, *ad extra* (o ecumenismo, as relações com os judeus, a missão, o mundo moderno e a dignidade humana).⁴⁰ O “dentro” e o “fora” são duas faces da mesma moeda. Adotando uma metáfora lacustre, há quem tenha imaginado o *corpus* do Concílio como uma bacia hídrica em que “a constituição sobre a igreja (*Lumen gentium*) pode ser comparada a um lago com dois afluentes e dois emissários: os primeiros são dados da Revelação (constituição *Dei verbum*) e da liturgia (constituição *Sacrosanctum concilium*); os segundos são a relação com o mundo contemporâneo (constituição pastoral *Gaudium et spes*) e a atividade missionária (decreto *Ad gentes*)”.⁴¹

No centro do Concílio, encontra-se a Igreja, que reflete “a luz dos povos” e que se faz missionária “aos povos” no mundo moderno. É interessante notar como a contribuição de todos os principais movimentos inspiradores que precederam e acompanharam o Vaticano II tenha sido reconhecida, cada qual com um documento específico. O movimento litúrgico viu reconhecida a primazia da liturgia em *Sacrosanctum concilium*. O movimento bíblico se viu correspondido na nova ênfase sobre a Palavra de Deus de *Dei verbum*. O movimento ecumênico teve, no decreto *Unitatis redintegratio*, o impulso para a participação católica no ecumenismo. O movimento missionário se viu revitalizado com o decreto *Ad gentes*. A reflexão sobre o “mistério” da igreja enquanto corpo místico, ao qual deu voz a encíclica *Mystici corporis Christi* de Pio XII, em 1943, encontrou em *Lumen gen-*

⁴⁰Citado por Faggioli, *Interpretare il Vaticano II*, p. 128.

⁴¹F. Lambiasi, “La fioritura del Vaticano II. Le radici e i frutti del Concilio”, *Parola e Tempo* 11 (2012), p. 25.

tium o seu enriquecimento adicional e o seu palco eclesiológico. O envolvimento social da reconstrução do pós-guerra achou em *Gaudium et spes* uma plataforma para classificar, em sentido católico, a presença da Igreja na sociedade. Em suma, é como se o Concílio tivesse coligido e unido de modo católico as ideias, os anseios, as expectativas, os ímpetos dos movimentos que sopravam dentro da Igreja nas décadas anteriores. O Vaticano II fez amadurecer as sementes espalhadas pelos movimentos e as inseriu na vida da Igreja, dando-lhes uma organicidade teológica e colocando-as a serviço da revitalização católica do século XX.

Para a teologia evangélica, isto significa que a leitura do Concílio não poderá ser fragmentada e atomística, mas deverá ter em mente a orientação eclesiológica abrangente, com critérios hermenêuticos suficientemente unitários que saibam especificar o cerne das questões. O catolicismo continua a ser um sistema que requer ser tratado como tal.⁴² Cada constituição do Concílio está teologicamente ligada às demais, podendo e devendo ser lida à luz do todo. A autocompreensão da Igreja rege o ecumenismo, a liturgia, a teologia da Palavra, a mariologia, a liberdade religiosa etc. Convém esforçar-se para conseguir ver nas entrelinhas a eclesiologia católica que informa e molda as direções indicadas pelo Concílio. Não existe um ecumenismo católico que seja eclesiologicamente “leve”, sacramentalmente de baixo perfil, mariologicamente livre e institucionalmente reformável. O Vaticano II nos recorda que a Igreja Católica se adapta a todos e deles se aproxima, mas não dá descontos eclesiológicos a si mesma e, muito menos, aos demais.

4. A catolicidade estendida⁴³

Logo em seguida à conclusão do Concílio, o teólogo protestante italiano Vittorio Subilia publicaria um livro em que eram examinados os documentos aprovados e em que se propunha uma interpretação abrangente do catolicismo que surgiu

⁴²Ver as penetrantes observações de P. Bolognesi, “Catholicisme romain et protestantisme évangélique: réconciliation, mais sous quelles conditions?”, *La revue réformée* 63.4 (2012), N. 263, pp. 27-46.

⁴³Nesta sessão, retomo parte do meu artigo “Das katholische Einheitsverständnis und die evangelische Alternative”, *Bibel und Gemeinde* 3 (2004), pp. 23-31; trad. ingl.: “Roman Catholicism and the Evangelical Alternative”, *Foundations* 57 (Spring 2007), pp. 16-21; trad. esp.: *Evangélicos y católicos: comparten un futuro común? El desafío del catolicismo romano para la fe evangélica* (Barcelona: Centro Evangélico de Estudios Bíblicos, 2008).

a partir do Concílio. O título desse livro, *La nuova cattolicità del cattolicesimo* [A nova catolicidade do catolicismo],⁴⁴ sintetiza bem a análise que se concentra na chave de leitura da catolicidade. A catolicidade do catolicismo é a capacidade de englobar ideias divergentes, valores distintos, movimentos heterogêneos, fermentos ainda em contraposição entre si, integrando-os ao seio de um sistema de referência unitário, justamente o católico.⁴⁵ Se a fé evangélica escolhe (*sola Scriptura, solus Christus, sola gratia, sola fide*), o catolicismo adiciona (Escrituras e tradição, Cristo e igreja, graça e méritos, fé e obras); se a fé evangélica se exprime com “sim, sim” e “não, não” (segundo a expressão de 2Coríntios 1.17-18), a católica opta pelo “sim” e o “não” ao mesmo tempo. O catolicismo possui, na verdade, uma plataforma de pensamento tão ampla a ponto de conter tudo, uma tese e sua antítese, uma afirmação e a outra, um elemento e outro.

Na visão católica do mundo que o Concílio corroborou numa estrutura renovada, mas consolidada, a natureza vem conjugada à graça, as Escrituras à tradição, Cristo à igreja, a graça aos sacramentos, a fé às obras, a vida cristã à religião popular, a piedade evangélica ao folclore pagão, a filosofia especulativa às crendices supersticiosas, o centralismo eclesiástico ao universalismo católico. Em resumo, obstinadamente *et-et*, e-e, uma coisa e outra. Não há escolhas límpidas, nítidas, exclusivas ou inspiradas por uma integridade de pensamento capaz de escolher de modo coerente. Pelo contrário, a capacidade receptora católica torna o catolicismo um sistema sempre aberto a novas integrações, em vista da progressiva expansão do próprio sistema.

O critério teológico de fundo do catolicismo não é a pureza evangélica ou a autenticidade cristã, mas a integração do particular num horizonte universal a serviço da instituição que detém as rédeas de todo o esquema. O único “não” que o catolicismo sabe dizer diz respeito ao que ameaça o seu projeto, desejoso de reconduzir o múltiplo ao uno da Igreja Católica. Quando este pilar não é questionado, tudo pode ser integrado e catolicizado. As capacidades de integração do

⁴⁴V. Subilia, *La nuova cattolicità del cattolicesimo* (Turim: Claudiana, 1967).

⁴⁵Insuperável abordagem da catolicidade, no sentido católico, é A. Dulles, *The Catholicity of the Church* (Oxford: Clarendon Press, 1985). Cf. também o fascículo “La Chiesa Cattolica” da revista *Communio* 234 (2012), que contém muitos artigos sobre as diversas dimensões da catolicidade.

catolicismo, os seus recursos de absorção, são deveras extraordinários. Por isso, é necessário ter ciência do sistema do catolicismo e analisar a realidade do catolicismo segundo uma abordagem sistêmica.

De acordo com as intenções expressas por João XIII no discurso de abertura, a catolicidade do Concílio se dirige, em particular, aos cristãos não-católicos, e é óbvio que assim o seja. Não existe, de fato, um contexto melhor do que a cristandade inteira para favorecer a universalidade do catolicismo romano. O ecumenismo, portanto, é um laboratório privilegiado da catolicidade, um terreno particularmente fértil para tal projeto.

A propósito do ecumenismo católico, é preciso registrar um dado significativo. Antes do Concílio Vaticano II, os cristãos não-católicos, e em especial os protestantes, eram considerados como “hereges”. As excomunhões e os “anátemas” pronunciados pelo Concílio de Trento nos confrontos com os protestantes fizeram mesmo que a Reforma protestante fosse considerada na categoria de heresia e que os evangélicos fossem taxados com o nome de hereges. Nos países de maioria católica, esta designação condicionou pesadamente o testemunho evangélico e, muitas vezes, alimentou fortes discriminações nos confrontos com os evangélicos. Em relação a este epíteto, o Vaticano II introduziu uma novidade substancial na visão que o catolicismo tem dos outros cristãos. Nos textos do Concílio, eles não são mais definidos hereges, mas, sim, “irmãos separados” (*Unitatis redintegratio* 3). São reconhecidos como irmãos, ainda que permaneça a “separação” derivada do fato de que os outros cristãos não se colocam na Igreja Católica, que detém a plenitude dos meios da graça divina. De qualquer maneira, trata-se de “irmãos” e, da heresia à fraternidade, o passo é notável. Igualmente, o estilo das atitudes nos confrontos com cristãos não-católicos mudou radicalmente após o Concílio: não mais aversão, mas simpatia; não mais distância, mas aproximação.⁴⁶ No ímpeto do Vaticano II, a Igreja Católica entrou integralmente no movimento ecumênico, tornando-se uma das entidades mais enérgicas e ativas. Nos últimos anos, aliás, registrou-se mais um passo adiante. Na encíclica sobre o ecumenismo *Ut unum sint*, de 1995, João Paulo II define os cristãos não-católicos como “irmãos reencontrados”, demonstrando o fato de que o elemento da separação que subsiste

⁴⁶Para aprofundamento sobre *Unitatis redintegratio*, cf. L. Sartori, *L'unità dei cristiani. Commento al decreto conciliare sull'ecumenismo* (Pádua: Messaggero, 1992).

não deve lançar sombra na dimensão da redescoberta que caracteriza as novas relações entre católicos e não-católicos. A catolicidade se tornou a gramática do ecumenismo católico.⁴⁷

Hereges, irmãos separados, irmãos reencontrados: três etapas que assinalam uma inversão de tendência surpreendente que não pode passar batida. Evidentemente, deve-se compreender a nova configuração ecumênica à luz da estrutura mais ampla da catolicidade. Os impulsos para uma realização mais plena da catolicidade devem encontrar a solução na tentativa de integrar, antes de tudo, a cristandade ao catolicismo. Todas as formas históricas e confessionais da cristandade podem ser reconduzidas para o interior do sistema católico, e é este um terreno sensível do envolvimento católico contemporâneo. Os custos desta catolicidade são, naturalmente, altos para a teologia evangélica. Na verdade, a dimensão da comunhão com Roma e da submissão a Roma são aspectos inseparáveis e indissolúveis da visão ecumênica do catolicismo. Não existe um sem o outro. Não se pode estar *cum Petro*, senão *sub Petro*. Não por acaso, trata-se ainda assim de *catolicismo*, mas de catolicismo que é e permanece visceralmente *romano*, papal, mariano, vaticano. As aberturas ecumênicas do catolicismo são, portanto, finalizadas na catolicização da cristandade inteira. É o sistema católico que a demanda e é o sistema católico que tem os recursos para realizá-la.

O discurso sobre o ecumenismo católico poderia ser estendido também à relação com as outras religiões — obviamente, com os devidos ajustes. Na verdade, a tradição católica consolidada ao longo dos séculos consagrara-se pelo princípio segundo o qual *extra ecclesiam nulla salus*, fora da igreja não há salvação. De acordo com uma interpretação rígida do dito de Cipriano que foi imposta na igreja medieval, a pertença à Igreja Católica era a condição determinante para a salvação. É claro que os seguidores de outras religiões ficavam excluídos da possibilidade de ser salvos, pelo fato de estarem fora da instituição romana. Aqui também convém sublinhar a profunda transformação que ocorreu com o Vaticano II. Nos textos conciliares, deveras, os seguidores das religiões não-cristãs mudaram de *status*, assim como as religiões não-cristãs passaram a ser vistas sob uma nova luz. As pessoas adeptas de outras religiões, por mais estranhas ao cristianismo, não são

⁴⁷G. Bruni, *Grammatica dell'ecumenismo. Verso una nuova immagine di chiesa e di uomo* (Assis: Cittadella, 2005).

consideradas estranhas em relação a Cristo. São, pelo contrário, de algum modo ligadas a Cristo (*Lumen gentium* 16), quer queiram ou não, quer saibam ou não. Caso se considere o fato de que, ainda segundo o Concílio, os católicos gozam de uma relação privilegiada com Cristo, sendo “incorporados” a ele (*Lumen gentium* 11.14.31), o catolicismo é visto como a conclusão, o cumprimento das aspirações presentes nas religiões não-cristãs. A Igreja Católica “subsistit in” Cristo (*Lumen gentium* 8),⁴⁸ mas a graça de Deus já está presente na natureza das religiões, e a igreja, por suas prerrogativas especiais, é o lugar onde elas podem ser elevadas à sua concretização. Mais uma vez, o universalismo da salvação vem conjugado ao particularismo da igreja.⁴⁹ Fica claro que a catolicidade do catolicismo transcende os confins um tanto estreitos da cristandade e se volta ao mundo das religiões, propondo a Igreja Católica como o lugar onde as legítimas reivindicações das religiões encontram a sua realização. A cristandade, as religiões, a cultura, a sociedade, o mundo inteiro: eis as fronteiras da catolicidade do catolicismo.

Os exemplos poderiam ser ainda mais numerosos. De fato, no catolicismo, vê-se uma ambiguidade básica entre a afirmação simultânea do “sim” e do “não” ao evangelho, que passam a ser inseridos no interior do sistema. Isto determina a coexistência de motivos bíblicos e de motivos não-bíblicos. Como disse o grande pregador galês do século passado, Martyn Lloyd-Jones, no catolicismo, “não se verifica tanto uma negação da verdade quanto um acréscimo à verdade que se torna, de fato, um afastamento desta”.⁵⁰ O sistema assim concebido fica em contínua oscilação, em contínuo desenvolvimento. Ele está em contínua expansão porque não é controlado por um “sim” ou um “não” que funcionem como critérios vinculativos, mas por um “sim” e um “não” simultâneos que abrem espaços enormes, à custa, porém, da integridade bíblica.

⁴⁸A. Maffei, “Il dibattito sul significato della formula ‘subsistit in’ (LG 8) tra esegesi testuale e interpretazione teologica”, *Teologia* 38 (2013), pp. 26-58.

⁴⁹Neste complexo debate, orienta a compreensão da teologia católica sobre o argumento o volume de P. Selvadagi, *Teologia, Religioni, Dialogo* (Roma: Lateran University Press, 2009). Por vezes, o magistério teve de intervir para sublinhar a diferença entre a catolicidade romana e um mero universalismo pluralístico. É o caso da declaração *Dominus Iesus*, de 2000, concernente à “unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da igreja”, que recalibrou a tensão no sentido romano da catolicidade.

⁵⁰M. Lloyd-Jones, *Roman Catholicism* (Londres: Evangelical Press, s.d.), p. 3.

IV. Conclusão: o “sim” e o “não” ao evangelho

Depois deste longo passeio, que registrou o entrelaçamento entre catolicismo e evangelicalismo no cenário contemporâneo, elencou leituras evangélicas do Vaticano II e sugeriu pistas para orientar-se no legado do Concílio, chegou a hora de tirar algumas conclusões.⁵¹ Para fazê-lo, pode-se remeter a um texto bíblico que ajuda a ver a diferença entre catolicismo e fé evangélica, diferença esta reduzida aos seus termos mais radicais. Uma passagem bíblica de 2 Coríntios permite captar o que realmente está em jogo. Segue o trecho:

Pois nosso motivo de orgulho é este: o testemunho da nossa consciência de que temos vivido no mundo, principalmente em relação a vós, em santidade e sinceridade que vêm de Deus, não em sabedoria carnal, mas na graça de Deus... E, confiante nisso, quis primeiro visitar-vos, para que recebêsseis o segundo benefício de visitá-los enquanto ia para a Macedônia, e de lá voltar até vós, e por vosso intermédio ser encaminhado à Judeia. Será que, ao decidir isso, usei de leviandade? Ou será que, ao decidir algo, faço-o como homem, para que haja de minha parte tanto um sim quanto um não? Mas, assim como Deus é fiel, a nossa palavra em relação a vós não é um sim e um não, pois Jesus Cristo, o Filho de Deus, que entre vós foi pregado... não foi um sim e um não; mas nele sempre houve sim. Pois, tantas quantas forem as promessas de Deus, nele está o sim. Portanto, também é por meio dele que o amém é dado para a glória de Deus por nosso intermédio (2 Coríntios 1.12-20).

O contexto do trecho lido pode ser resumido assim: no decorrer do exercício do serviço de Paulo, verificou-se uma mudança de planos no itinerário apostólico. As razões deste replanejamento seriam explicadas mais à frente na carta (cf. 1.23—2.4). De qualquer forma, sabe-se que a alteração suscitara uma série de perplexidades no seio da igreja de Corinto. Nesta passagem, Paulo encara os críticos que ficaram revoltados com ele pela suposta leviandade no planejamento dos deslocamentos relativos à missão dele.

Ora, a questão da mudança de itinerário é a ocasião que Paulo utiliza para confrontar um assunto mais básico. Paulo parece estar ciente do fato de que as

⁵¹Ver também o documento da Aliança Evangélica Italiana, “Orientamenti evangelici per pensare il cattolicesimo”, *Ideaitalia* 3:5 (setembro de 1999).

críticas não visam simplesmente a questionar a sua capacidade de programar a sua atividade, mas têm um objetivo muito mais alto: minar nas bases o serviço apostólico, desacreditar a sua pregação, negar a autoridade apostólica de Paulo. Não está tanto em jogo o programa apostólico quanto a mensagem apostólica, não tanto as etapas da viagem de Paulo quanto a pregação do evangelho de Paulo. A situação é muito mais séria do que uma mudança na agenda do apóstolo, e o discurso de Paulo enfrenta as verdadeiras questões subjacentes às críticas. Às acusações de instabilidade e de irresponsabilidade, Paulo responde invocando os traços distintivos da sua pregação do evangelho: “a nossa palavra em relação a vós não é um sim e um não”, diz ele no v. 18. A mensagem não foi ambígua e contraditória, como as acusações parecem levar a crer. Em seguida, Paulo dá um passo a mais ao reivindicar a linearidade do anúncio do evangelho e o seu enraizamento nas promessas de Deus cumpridas em Cristo. A mensagem foi coerente, na medida em que, diz ele no v. 19, “o Filho de Deus, que entre vós foi pregado... não foi um sim e um não; mas nele sempre houve sim”. A pregação não foi um “sim” e um “não” porque o próprio Cristo é o “sim” às promessas de Deus. Neste sentido, a pregação apostólica foi “o amém ... para a glória de Deus”, o “sim” obediente da fé ao “sim” das promessas realizadas em Cristo.

Pois bem, o que este texto tem a dizer sobre o catolicismo? Tomando emprestada a linguagem de 2 Coríntios, pode-se dizer que o catolicismo é a religião do “sim” e “não” à verdade de Deus, simultaneamente, da coexistência da afirmação e da negação da mensagem bíblica, da coabitação da adesão e da rejeição à Palavra de Deus. Não se pode dizer que, no catolicismo, o “sim” falte por completo; o problema é que não se trata de um “sim, sim”, mas de um “sim e não” ao mesmo tempo. O “sim” vem justaposto ao “não”, de modo a produzir um efeito de anulação do “sim”; não é nem “sim” nem “não”, é “sim” e “não” ao mesmo tempo.

De que modo isto se verifica? Por exemplo, a Cristo se diz “sim”, mas também “não”, porque, na visão católica, as prerrogativas da igreja acabam por usurpar o que compete exclusivamente a Jesus Cristo enquanto Senhor e Salvador. À graça se diz “sim”, mas também “não”, na medida em que, para o catolicismo, a natureza tem em si mesma a capacidade de reerguer-se, não obstante o pecado. À fé se diz “sim”, mas também “não”, pois, segundo o catolicismo, há a necessidade de alcançar a graça de Deus através do sistema sacramental da igreja, sem que a fé seja suficiente por si só. À Palavra de Deus se diz “sim”, mas também “não”, na

medida em que, às Escrituras, acoplam-se a tradição da Igreja e o magistério, que acabam por refrear a Bíblia no controle eclesiástico. Ao culto rendido a Deus se diz “sim”, mas também “não”, porque se incentiva a veneração de Maria e de um universo de outras figuras que desviam do culto ao único Deus verdadeiro.

Esta teologia do “sim” e “não” foi dogmatizada em Trento, absolutizada com o Vaticano I e atualizada no Vaticano II. O percurso secular viu o contínuo consolidar-se da catolicidade romana. A catolicidade bíblica, entretanto, não está na dialética do “sim” e “não” gerida por uma instituição eclesiástica, mas na decisão de reconhecer, aderir e servir ao “sim” total ao evangelho. Apesar de todas as suas boas intenções de renovação, o Concílio tornou ainda mais elástica, extensa e acolhedora a plataforma da catolicidade do catolicismo, sem encarar a questão mais básica: o “sim” ao evangelho deve ser um “sim” completo; do contrário, é um “não”.

Publicado originalmente no fascículo “Il Vaticano II in ottica evangelica” de *Studi di teologia* 25.2 (2013), N. 50, pp. 97-125. Tradução: Djair Dias Filho.



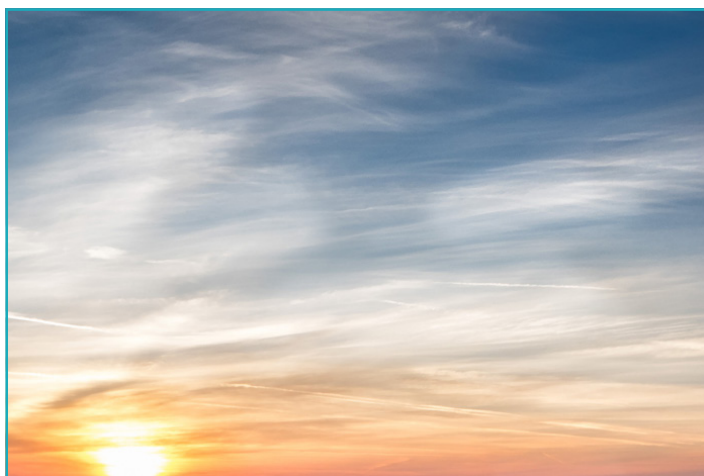
Leonardo De Chirico

Sobre o autor

Nascido em Mântua, na Lombardia, graduou-se em história na Universidade de Bolonha, fez seus estudos teológicos na Faculdade Teológica Evangélica do País de Gales e doutorou-se em teologia no King's College de Londres. Frequentou o curso de aperfeiçoamento em bioética na Universidade de Pádua. Foi pastor de uma igreja evangélica em Ferrara (1997-2009) e, desde então, pastoreia a igreja reformada batista Breccia di Roma. É professor de teologia histórica no IFED de Pádua (1997-), editor-chefe da revista *Studi di teologia* (2003-) e diretor do Centro de estudos de ética e bioética do IFED, bem como da Reformanda Initiative. Entre os seus livros, estão *Evangelical Theological Perspectives on Post-Vatican II Roman Catholicism* (2003), *Il papato* (2015), *Quale unità? L'ecumenismo in discussione* (2016), *Maria. Una guida evangelica* (2017). Com Pietro Bolognesi e Andrea Ferrari, editou o *Dizionario di teologia evangelica* (2007, reimpr. 2013). Sua obra mais recente é *Same Words, Different Worlds: Do Roman Catholics and Evangelicals Believe the Same Gospel?* (2021), a ser publicada em português por Edições Vida Nova, em 2022. Mora em Roma com a sua esposa e dois filhos.

Localizando a santidade na dogmática: a necessidade de uma metafísica e uma crítica à matriz evangélica

Rafael N. Bello



A doutrina da santificação é por vezes tratada como uma mera pureza moral. Se pararmos para pensar, talvez grande parte dos tratados cristãos sobre santificação discursam sobre o papel que temos de nos separar do mundo.

Quando isso não ocorre, o jogo passa para estudos léxicos das palavras *quadosh* ou *hagios*. Um dos tratados evangélicos mais usados no Brasil é o de J.C. Ryle *Santidade: Sem a Qual Ninguém Verá o Senhor*.¹ Nesta obra, Ryle navega o tópico de santidade inicialmente falando sobre o poder do pecado, a natureza da santificação e logo em seguida, sobre os custos e dificuldades morais da santificação. Tal obra tem o empenho de incentivar o leitor a uma vida mais pura. Entretanto, é preciso notar que a doutrina da santidade cristã não é resumida apenas nas ações humanas de luta e resistência. A doutrina da santidade tem um *locus* sistemático. Localizar a doutrina da santidade será, então, minha tarefa neste artigo.

¹John Charles Ryle, *Santidade: Sem a qual ninguém verá o Senhor* (São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2016).

Após localizar a santidade na dogmática, irei navegar um paradigma clássico no evangelicalismo e finalmente propor certas correções baseadas no entendimento anterior do santo em relação ao Deus do pacto.

John Webster percorre um caminho interessante e começa tratando a santidade da teologia em seu livro.² Ou seja, ele considera: “Uma teologia cristã da santidade é um exercício da razão sagrada.” Ele começa com uma crítica da ideia da modernidade de “razão natural” como “transcendente, ignorando os efeitos noéticos da queda”. Ele argumenta que, ao fazer teologia, este exercício da razão sagrada é fundamental:

A teologia cristã é um exemplo particular da santidade da razão. Aqui também – como em todo pensamento verdadeiro – devemos rastrear o que acontece quando a razão é transformada pela obra de julgamento, justificação e santificação do Deus Triúno. A santificação da razão, além disso, envolve uma medida de diferença: a transformação da razão anda de mãos dadas com a não conformidade. A razão sagrada é a razão escatológica, a razão que se submete ao processo de renovação de todas as coisas à medida que o pecado e a falsidade são postos de lado, a idolatria é reprovada e a nova criação é confessada com arrependimento e deleite.³

Webster, neste caso, aborda três aspectos da santidade nas escrituras: a santidade de Deus, da igreja e do indivíduo. Começando com a santidade de Deus, Webster a considera como sendo Triúno: Pai, Filho e Espírito, santo em todos os atributos e obras de Deus. Essa santidade é evidenciada no estabelecimento de relacionamentos santos com seu povo, redimido para ser santo por meio da iniciativa do Deus Triúno.

Ele então se dirige à igreja, descrita como *sanctorum communio*. Ele fundamenta a santidade da igreja na eleição, na reconciliação e na obra de aperfeiçoamento de Deus, um tema da graça de Deus na santidade do povo de Deus que percorre este livro. Essa santidade é evidente em todas as ações da igreja quando confessam o nome do Deus Triúno. Finalmente, ele discute a santidade do cristão. Também aqui, a santidade do princípio ao fim é obra da Trindade, também na

²John Webster, *Santidade* (São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2021).

³Ibid., p. 11-12.

eleição, reconciliação e aperfeiçoamento. Isso é por meio da fé, tanto na morte para o pecado quanto na renovação da vida expressa na liberdade, obediência e amor, em direção ao fim da comunhão com Deus.

Apesar de entender que a obra de Webster merece grande recomendação, meu propósito aqui não é apenas “re-rascunhar” ou resenhar esta obra. Mas aqui vamos localizar a santidade dentro da teologia cristã.

O que é santidade

Antes de localizar santidade, precisamos entender santidade em termos dogmáticos. A tarefa da definição dogmática é muito comum em *loci* tradicionais como expiação, trindade e criação. Obras recentes como a de Tyler Wittman *God and Creation in Theology of Karl Barth and Thomas Aquinas*⁴ ou de Jeremy Treat *The Crucified King*⁵ têm engajado esses *loci*. Mas santidade assemelha-se a um entendimento dogmático mais robusto. Normalmente, os tratamentos de santidade localizam-se na função de *duplex gratia* que santidade desempenha com a justificação. Mas destaco dois tratados recentes de ordem evangélica que têm discutido o tema de santidade de maneira realmente dogmática: *Sanctification*⁶ de Michael Allen e uma obra editada por Kelly Kavic: *Sanctification*.⁷

Michael Allen exemplifica o *approach* tomado aqui ao dizer que santidade não pode ser tratada apenas como “santidade de Deus” e “exemplarismo”, pois agir de tal maneira seria diminuir a completa ação de Deus em Cristo no evangelho. O que quer que santidade seja precisa ser visto pelos diversos prismas teológicos de Deus, criação, ordem, Cristo, aliança homem, escatologia etc. Definir santidade apenas em termos morais de luta e desafio perde a profundidade do tema.

Seria impossível em um único artigo prestar o devido tributo à santidade de maneira santa, pois não temos o tempo necessário para discutir santidade em re-

⁴Tyler Wittman, *God and Creation in the Theology of Thomas Aquinas and Karl Barth* (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2019).

⁵Jeremy R. Treat and Michael Horton, *The Crucified King: Atonement and Kingdom in Biblical and Systematic Theology* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2014).

⁶Michael Allen, *Sanctification*, ed. Scott R. Swain (Grand Rapids: Zondervan, 2017).

⁷Kelly M. Kavic, ed., *Sanctification: Explorations in Theology and Practice* (IVP Academic, 2014).

lação a todos estes *loci*. O que podemos fazer minimamente aqui é tratar das bases epistemológicas e ontológicas da definição de santidade em relação à teologia. Em outras palavras: Como sabemos o que é santo e qual a natureza daquilo que é santo.

1. Como sabemos o que é santo?

A santidade evangélica é definida pelo seu contexto canônico. Ou seja, saber o que é santo precisa ser uma atividade revelatória divina. Isso significa também que “não começamos com uma análise sociológica ou até meramente exegética das práticas eclesiais *versus* as praticas seculares pagãs, mas precisamos descrever a identidade teológica dessas coisas.”⁸

Deus não se relaciona com a criação *ad hoc*. Ele sempre inicia seu relacionamento de forma a estruturar e progredir no relacionamento com sua criação. Desta maneira, Deus *corta* suas alianças e estabelece segurança relacional com sua imagem na terra. Este tipo de segurança relacional é necessária, pois desloca o relacionamento divino bíblico do relacionamento divino que vemos em tratamentos helênicos. *Yahweh* é livre e por isso poderia fazer o que ele bem entendesse. Entretanto, ele não age caprichosamente e também garante não fazer isso por meio de reflexos básicos em sua natureza, mas garante com o pacto em iniciativa divina de se relacionar com aquilo que não é Ele.

Tal observação atenta ao modo divino de ação, que já nos traz reflexões sobre a maneira em que a santificação ocorre: Não é apenas mais um dos “momentos” de nossa salvação como se fosse subsequente temporalmente à justificação. Inicialmente, essa reflexão não parece ser tão logicamente ligada ao que falávamos anteriormente sobre pacto. Mas percebe que o que estamos dizendo é que o que garante nossa santidade não é nem a nossa persistência e nem a mera e *nuda* liberdade de Deus. O que garante o nosso projeto de santificação é que Deus decidiu se unir a nós como clímax do pacto escriturístico em Cristo Jesus. Brannon Ellis captura bem a ideia ao dizer que “estar em Cristo e pertencer a sua igreja são materialmente equivalentes, como formas complementares do todo em nossa participação na mesma realidade factual.”⁹ Em outras palavras, as declarações livres de Deus sobre justificação, chamado eficaz não devem

⁸Allen, *Sanctification*, p. 35.

⁹Brannon Ellis, p. 81.

ter precedência teológica e muito menos temporal sobre a nossa participação em Cristo.

Mas não nos esqueçamos de que ainda estamos apenas falando das bases epistemológicas da santidade. Não vamos nos adentrar muito profundamente na união com Cristo sem antes entender que é exatamente porque participamos em Cristo que evidenciamos nossa santidade. Não como um momento subsequente a nossa participação mística nele, do tipo: Estou em Cristo, agora sou santo. Mas como a mesma realidade observada de dois ângulos diferentes. Assim como justificação e santificação são chamados de *duplex gratia* ou dois lados da mesma moeda, meu argumento aqui observa essa realidade a partir da profundidade da ação pactual divina: União (ou participação) e pacto com o povo de Deus de andar com eles em novidade de vida são dois lados da mesma moeda.

Isso responde então à nossa pergunta inicial sobre saber o que é santo. Certamente é mais do que estar pactualmente membro de uma comunidade. Mas nunca pode ser menos que isso. Assim como a união com Cristo é a fonte pela qual recebemos todos os benefícios da salvação, nossa participação em uma comunidade (de forma pactual) é como recebemos também as bênçãos do andar em santidade.

2. A Natureza do santo

Santidade é uma doutrina derivada. O que quero dizer com isso? Significa que ela não se encontra distribuída ao longo do *corpus* teológico. As chamadas doutrinas distributivas são Deus e Criação. Qualquer doutrina do resto do *corpus* teológico precisa fazer alguma referência, pois está naturalmente ligada a uma dessas duas doutrinas. Veja na santidade: Aquilo que é santo precisa fazer referência a Deus que é a fonte de toda santidade. Mas também precisa diferenciar aquilo que é santo de Deus. Objetos santos no AT ou a santidade de uma comunidade no NT são santidades participativas (i.e., veja a seção anterior), não autogeradoras.

A santidade de Deus é a base ontológica da santidade do cristão. É o cristão que participa na santidade de Deus. Deus por outro lado não participa de qualquer santidade, mas ele é em si santidade. Primeiro, vamos clarificar um erro comum: santidade *contra* alguns tratamentos recentes de ordem evangélicas não é o atributo principal ou mais importante da realidade divina.¹⁰ Seguindo o teísmo

¹⁰R. C. Sproul, *A Santidade de Deus* (São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2016).

clássico, Deus é seus atributos (*Deus est ipsum esse*). Ele não é um terço santo, um terço amor e um terço justiça. Deus não é composto de partes, mas ele é *simples*. Muito menos então Deus tem um atributo acima de todos os outros.

Como corolário desta afirmação acima, temos que entender que a igreja primitiva devotou grande consideração à doutrina da Trindade. John Webster reflete nesses valores ao entender que

A santidade de Deus é a santidade do Pai, do Filho e do Espírito, aquele que leva seu santo nome, que é santo em todas as suas obras, e que é o Santo em nosso meio, estabelecendo, mantendo e aperfeiçoando a comunhão reta com o povo santo de Deus.¹¹

Vamos destrinchar essa tese:

A santidade de Deus é a santidade do Pai, Filho e Espírito. Todos os atributos de Deus são idênticos à essência de Deus; mas sua essência é seu ser e agir como Pai, Filho e Espírito Santo.

Nesta sentença, Webster está explicando e expondo um ponto de exegese patristica e escolástica com maestria. A doutrina da simplicidade é aquilo que encabeça o tratamento dele para que não caia em erro ao tratar uma doutrina. Esse erro é comum em tratamentos populares da doutrina da santidade de Deus. Mais a frente, Webster vai fundamentar a santidade de Deus como um projeto dogmático recebido e confessado. Ele faz isso em contradistinação ao projeto de Paul Tillich. Para Tillich:

Santidade é um fenômeno experimentado; está aberto à descrição fenomenológica. Portanto, é uma “porta” cognitiva muito importante para a compreensão da natureza da religião, pois é a base mais adequada que temos para compreender o divino. O sagrado e o divino devem ser entendidos correlativamente.¹²

Entretanto, se não é fenomenológico, então precisamos de uma base metafísica.

¹¹Webster, *Santidade*, p. 46.

¹² Ibid., p. 48.

Só que Webster baseia essa parte metafísica exatamente no nome de Deus. Um nome que ele não recebe, mas que trinitariamente ele revela.

O discurso teológico dos atributos divinos, portanto, não é principalmente uma questão de categorização, mas de confissão *do nome divino*; os atributos de Deus são glosas conceituais no nome de Deus, indicadores da identidade de Deus. É por essa razão que a tradição dogmática clássica insistia que, quando a teologia enumera uma gama de diferentes atributos de Deus, não está denotando diferentes realidades dentro do ser divino; ao contrário, cada um dos atributos designa a totalidade do ser de Deus sob algum aspecto particular. A santidade de Deus junto com seu amor, misericórdia, impassibilidade e outros, apenas colocam a realidade do fato que Deus é. Webster diz “O predicado (santo) é exaustivamente definido pelo sujeito (o Deus triúno).”¹³

O que Webster está fazendo aqui é importantíssimo, pois ele está demonstrando que santidade não é o resultado de uma ação intempestiva de Deus, mas justamente porque Deus e suas ações não podem ser separados, santidade é o próprio Deus. Isso vai trazer implicações futuras para chamadas de conformidade a santidade divina. Uma conformidade que não é reativa, mas confessional.

Para resumir até agora: Deus, a santíssima Trindade, é conhecido em sua inflexão para nós, e, por isso, falar da santidade de Deus é falar com base em sua majestosa presença autocomunicativa e salvadora. Deus, o Santo, é o Santo em nosso meio. A consequência crucial disso para como pensamos sobre a santidade de Deus é que a ideia da santidade de Deus é um conceito relacional. Ou seja, o que ela articula é a origem, a maneira e o objetivo da relação que Deus mantém com sua criação. Isso, por fim, demonstra tanto transcendência como imanência divina presente na teologia da santidade.

Modelos de santificação

Chegamos ao ponto em que podemos discutir os modelos de santidade cristãs, pois estabelecemos a origem e o fundamento da ação santa do homem em relação ao Deus santo. Estabelecemos a santidade confessional e participativa que

¹³Webster, *Santidade*, p. 46

temos na doutrina Cristã. Todo essa *prolegomenum* sobre santidade de Deus em termos ontológicos e epistemológicos serviu para que possamos ter melhor clareza sobre qual modelo melhor distribui a santidade divina em seu relato.

Andy Naselli descreve que os cristãos evangélicos sustentam pelo menos cinco modelos diferentes de santificação: a visão Wesleyana, a visão da vida superior (ou Keswick), a visão pentecostal, a visão chaferiana e a visão reformada.¹⁴ Ele termina dizendo que a Bíblia ensina a visão reformada na caracterização dele.

1. A Visão Wesleyana

John Wesley (1703-1791) é o pai das visões que separam cronologicamente o momento em que uma pessoa se torna cristã do momento em que a santificação progressiva começa. Wesley ensinou “perfeição cristã”, que como ele qualifica, não se refere à perfeição absoluta sem pecado. A perfeição cristã é um tipo de perfeição que somente os cristãos podem experimentar – em oposição à perfeição adâmica, à perfeição angélica ou à perfeição única e absoluta de Deus. A maneira como Wesley qualifica a perfeição cristã depende de como ele define o pecado como “uma transgressão voluntária de uma lei conhecida”. Ele limita o pecado a apenas atos pecaminosos intencionais.

A essência da perfeição cristã de Wesley é amar perfeitamente a Deus com todo o seu ser e, conseqüentemente, amar perfeitamente seus semelhantes. A perfeição cristã ocorre em um momento depois que você já é um cristão. Wesley rotula esta segunda obra da graça não apenas como perfeição cristã, mas como salvação de todo pecado, inteira santificação, amor perfeito, santidade, pureza de intenção, salvação plena, segunda bênção, segundo descanso e dedicação de toda a sua vida a Deus.

2. Keswick

A teologia da vida superior é outro tipo de teologia da segunda bênção. Os cristãos experimentam duas “bênçãos”. O primeiro está sendo salvo, e o segundo está

¹⁴ Andy Naselli, “Models of Sanctification”, The Gospel Coalition, <https://www.thegospelcoalition.org/essay/models-of-sanctification/>, acessado em: 7 de março, 2022. As próximas 5 descrições são traduções livres e adaptações do que se encontra no ensaio proposto no site do TGC.

ficando sério. A mudança é dramática. A teologia da vida superior se refere a essas duas categorias distintas de cristãos de várias maneiras.

Deixe ir + deixe Deus = consagração. A chave é confiar, não tentar, descansar, não lutar.

3. Visão Pentecostal

O pentecostalismo, de acordo com a maioria dos historiadores da igreja, começou em 31 de dezembro de 1900. De acordo com o pentecostalismo, os crentes devem experimentar o batismo no Espírito após a conversão e inicialmente demonstrar isso falando em línguas.

Os pentecostais estão divididos sobre se o batismo no Espírito acontece na crise da santificação ou em um momento posterior. Assim, alguns chamam o batismo no Espírito de “a segunda bênção” e outros de “a terceira bênção”. As três bênções são (1) a crise da conversão para a salvação, (2) a crise da santificação para a santidade e (3) a crise do batismo no Espírito para poder no serviço.

4. Visão Chaferiana

Como a teologia da vida superior, a visão chaferiana identifica três categorias de pessoas: (1) naturais (não convertidas), (2) carnaís (convertidas, mas caracterizadas por um estilo de vida não convertido) e (3) espirituais (convertidas e cheias do Espírito). Ao contrário da teologia da vida superior, a visão chaferiana insiste que o batismo no Espírito ocorre na conversão para todos os cristãos. O batismo no Espírito é um ato definitivo na conversão, e o enchimento repetido do Espírito é a chave para um cristão viver como uma pessoa espiritual em vez de carnal.

5. Visão Reformada

Naselli parte então para descrever a visão reformada de santificação. Segundo Naselli, a característica fundamental que distingue a visão Reformada é que não divide cristãos em dois grupos.

Justificação e santificação progressivas são distintas, mas inseparáveis. Só a fé justifica, mas a fé que justifica nunca está sozinha. A graça de Deus através do poder de seu Espírito garante que a mesma fé que justifica um cristão também progressivamente santifica um cristão.

Todos os cristãos são espirituais; nenhum é permanentemente carnal (1Co 2.6–3.4). Paulo descreve as pessoas como naturais, espirituais e carnis (ou “da carne”). A questão é se essas são três categorias distintas. Natural refere-se à “pessoa sem o Espírito”, e espiritual refere-se à “pessoa com o Espírito” (NVI). Todos os humanos estão em uma das duas categorias.

Transcendendo o paradigma evangélico

Certamente Naselli está correto em dizer que a visão Reformada acerta em não criar duas categorias de cristãos. Mas existem algumas nuances que são importantes de serem esquematizadas num relato mais especificamente católico-reformado.

A preferência pela nomenclatura “católico-reformado” se dá exatamente porque a visão reformada não é *sui generis* e muito menos surgiu num vácuo como se os reformadores fossem os primeiros a pensar sobre santificação. A realidade é que eles estavam fazendo este mesmo exercício que fizemos na primeira parte deste artigo. Estavam pensando santidade em maneira dogmática. Como ela se relaciona com as chamadas doutrinas distributivas e as distribuídas. A redescoberta da justificação pela fé somente com certeza modificou o prisma de visão. Pois realmente não podemos criar subsequência ou estágios de cristãos, visto que todos somos amados nEle (Efésios 1) e a teologia Reformada fez bem em entender esses dois conceitos como distintos, mas inseparáveis. Qual é, então, a nuance deixada de lado por Naselli?

Se lembrarmos das seções anteriores, estabelecemos que a doutrina de Deus — especificamente o Deus santo e trinitário — baseia seu relacionamento com a criatura através da aliança.

Esta tese estabelece que o tratamento sobre santificação cristã deve vir acompanhado de um fundamento trinitariano e pactual. O que todos os modelos anteriores deixaram de discutir foi como uma visão beatífica (especificamente tangente ao Deus trino), ou seja, a visão Bíblica da revelação divina informa este crescimento em contexto do pacto.

J. V. Fesko discute em seu artigo, “Aquinas’ view of Justification and Reformed Infused Habits”¹⁵ que apesar de São Tomás ter praticamente mesclado

¹⁵Manfred Svensson and David VanDrunen, eds., *Aquinas Among the Protestants*, 1 edition (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2017).

justificação e santificação por explicitar que a fé que recebemos é um hábito infundido, muitos reformados não rejeitaram a noção de hábitos infundidos por completo. Isso é fundamental porque o intento de uma teoria chamada de teoria *habitus* encontra sua razão de ser na contemplação do Deus trino. Fesko afirma neste contexto ao interagir com Michael Horton (que rejeita completamente a teoria de *habitus* como sendo um mediador desnecessário): “Não devemos falar meramente de ontologia, mas de uma ontologia pactual, pois Deus só se relaciona com os humanos por meio de aliança.”¹⁶

Concluindo: o que J. V. Fesko está explicando pode ser visto em John Owen: os hábitos infundidos não são a mesma coisa que justificação, mas falam sobre o relacionamento da alma para com o corpo num ato de recebimento de algo sobrenatural pela alma no processo de santificação relacional em união pactual com Deus no “segundo lado da moeda” como explicitado por Brannon Ellis acima. A aliança pactual em comunidade não é mera evidência da nossa união com Cristo, mas é outra forma de enxergar essa mesma união.

Isso significa não que nos tornamos versões melhores de nós mesmos por meio de habituação extemporânea. Owen explica este trabalhar salvífico em termos da aliança: “O método de Deus proceder conosco em sua aliança é que ele primeiro nos lava e purifica nossas naturezas, tira o Coração de Pedra, dá um Coração de Carne, escreve sua Lei em nossos Corações, põe seu Espírito em nós, em que como será evidenciada a Graça da Regeneração consiste”. Tomando emprestado da parábola de Cristo, Owen argumenta que Deus primeiro muda as raízes da árvore para que ela produza bons frutos (Lucas 6.43). Para Owen e os reformados ortodoxos, o conceito de hábitos infundidos fornece a metafísica e arquitetura para delinear a habilidade natural caída do trabalho sobrenatural do Espírito Santo. Essa estrutura fornece as distinções necessárias para duas funções importantes sobre a doutrina da santificação: (1) para delinear entre habilidades naturais e sobrenaturais e (2) para poder falar sobre uma teologia de virtudes.¹⁷

Uma teologia de virtudes fornece o aparato conceitual (e metafísico) para que a descrição de Andy Naselli seja estável sem que tenha que apelar somente

¹⁶Fesko, “Aquinas’ view of Justification and Reformed Infused Habits” in *Aquinas Among the Protestants*, 257.

¹⁷Fesko, “Aquinas’ view of Justification and Reformed Infused Habits”, 260.

para uma ação divina divorciada de guardas pactuais e ao mesmo tempo sem negligenciar agência humana no progresso santificador. Uma teologia de virtudes que se baseia em hábitos infundidos sabe que esses hábitos foram de certa medida sobrenaturalmente infundidos em nós pelo Deus triúno que pactualmente nos promete comunicar sua graça. Nessa mesma graça crescemos em caráter, sem obliterar totalmente a ação humana.

Espero que com essa reflexão possamos fugir daquele velho debate: justificação é um ato *monergístico* e santificação é *sinergístico*. Estabelecemos alguns parâmetros que iluminam nosso caminho. Primeiro, a santidade é derivativa e localizada em dois âmbitos teológicos: Deus e criação. Segundo, a comunicação desta santidade é feita em termos pactuais. O que significa que Deus cria em nós algo novo por meio sobrenatural e nos comunica isso por meio de seu Espírito com promessas que nunca podem ser desfeitas. Finalmente, ele usa a estrutura da aliança em termos de promessa e cumprimento para sobrenaturalmente criar raízes em nossas almas.



Rafael N. Bello

Sobre o autor

Foi professor do Seminário Martin Bucer e editor na Editora Fiel. Atualmente está no processo de transição para assumir a cadeira de professor de teologia na Oklahoma Baptist University.

Escolasticismo Reformado: ascensão, declínio e suas características

Francisco das Chagas Nascimento Sousa Tourinho



Introdução

E esclarecer a relação entre calvinismo e escolasticismo é de suma importância para o entendimento da teologia reformada mais antiga. Que o período pós-reforma foi considerado um período escolástico para os calvinistas e até mesmo para os luteranos, é um fato tão público e notório que sequer precisa de referências. A tradição escolástica dentro do calvinismo é muito forte, embora percebida de forma mais leve em João Calvino, foi em Beza, seu sucessor, que a relação entre Calvinismo, Aristóteles e o escolasticismo se tornou de fato amigável. Grandes nomes do calvinismo clássico eram extremamente escolásticos, com influência predominantemente tomista, tais como os reformadores Girolamo Zanchi, Francis Turretin, Musculus, Pedro Mártir, Theophilus Gale e outros. No entanto, houve uma ruptura que alguns autores defendem que foi

em Jonathan Edwards,¹² e a escolástica protestante foi esquecida ou avaliada de forma superficial e negativa.

Esse artigo tem por objetivo demonstrar o porquê a teologia escolástica é importante para a teologia reformada hoje. Demonstrar que a relação escolasticismo e teologia reformada é muito antiga e defendida pelos nossos pais reformadores. Responder, sucintamente, às críticas de Francis Schaeffer, Herman Dooyeweerd e Gordon Clark contra a teologia escolástica reformada, sobretudo em seu aspecto aristotélico-tomista.

O que é o Escolasticismo?

O termo escolasticismo, embora possa ser considerado desde os antigos filósofos gregos, para nós interessa seu significado que deriva de escolas de ensino superior no início da era medieval na Europa. Nessas escolas, os falantes da dialética, normalmente chamada de “lógica” na era moderna, eram conhecidos pelo termo latino “escolástico”.

Os autores Willem J. Van Asselt e Pieter L. Rouwendal explicam o seguinte:

O termo “escolasticismo” é derivado da palavra grega *scholè*, a qual originalmente significava “tempo livre”, pois a instrução na filosofia era originalmente seguida no tempo livre de uma pessoa. A partir disso, *scholè* passou a ser usada para tudo aquilo atinente à educação. A palavra latina *schola* recebeu o mesmo significado. Na cultura romana, *scholasticus* se referia a uma pessoa dedicada à ciência (no sentido lato do termo), a quem, hoje em dia, chamamos de acadêmico. No início da Idade Média, o termo *scholasticus* se referia a “uma pessoa conhecedora” ou “alguém que recebeu instrução em uma escola”. De maneira geral, o líder de uma escola era tratado com a mesma palavra. No período do Renascimento e da Reforma, o termo *scholasticus* era utilizado de diferentes formas.³

¹²MULLER, R. *Vontade Divina e Escolha Humana: Liberdade, Contingência e Necessidade no pensamento reformado do início da Idade Média* (São Paulo: Vida Nova, 2019) p. 21-22.

²*The Reformed Freedom of the Will vs. Determinism*. Disponível em: <<https://reformedbooksonline.com/the-reformed-freedom-of-the-will-vs-philosophical-necessity/>>. Acesso em: 26/12/2018.

³ASSELT, W.V.; ROUWENDAL, P.L. *O que é Escolasticismo Reformado?*. Disponível em: <<http://www.seminariojmc.br/index.php/2018/01/02/o-que-e-escolasticismo-reformado-2/>>. Acesso em: 25/03/2020.

O escolasticismo nasceu de uma das mudanças culturais mais importantes que ocorreram no período medieval, que foi um afastamento do neoplatonismo e sua aproximação com Aristóteles. É o período após a patrística, que é o período dos pais da Igreja, e tem seu começo⁴ por volta do século VI d.C., com os comentários de Boécio (480-524 d.C) à obra de Aristóteles. Esse autor é considerado o “primeiro escolástico”.⁵⁶ Esse afastamento não foi total, o neoplatonismo, assim como o agostinianismo, manteve suas influências, principalmente na ala franciscana da escolástica, em detrimento da ala dominicana que era mais aristotélica. As duas principais ordens na escolástica medieval foram as ordens franciscana e dominicana. Os principais nomes da escolástica são Santo Anselmo, São Boaventura, Alberto Magno, São Tomás de Aquino, Guilherme de Occam e Duns Scotus.

Embora existam muitas semelhanças entre teologia patrística e escolasticismo, há, pelo menos, uma diferença crucial: a teologia patrística sustentava que grandes ideias teológicas vêm através de inspiração mística, e, embora o escolasticismo não tenha negado as experiências místicas, ele se tornou altamente racionalista, enfatizando o valor da lógica na investigação, explicação e defesa de toda a Teologia. O mundo físico e o mundo espiritual, e até o próprio Deus, tiveram que ser analisados através da aplicação da lógica. Os escolásticos foram bem treinados nos escritos de Aristóteles sobre lógica, física e metafísica, e procuraram ajustar a apresentação da Teologia cristã à visão de mundo racionalista. Por essa razão, para entender a teologia escolástica medieval, precisamos entender alguns pontos de vista de Aristóteles na lógica.

Por razões de tempo, podemos apenas mencionar quatro aspectos das visões de Aristóteles sobre a lógica que influenciaram a teologia escolástica: primeiro, a impor-

⁴Alister McGrath dirá no seu livro, *O pensamento da Reforma* (Cultura Cristã, 2014, p. 82), que o escolasticismo “floresceu no período de 1200 a 1500”. Se com essa declaração ele quer dizer que o escolasticismo teve início no ano 1200, então contestamos totalmente tal afirmação, mas se com essa declaração ele quer dizer que esse período foi o auge do escolasticismo, então concordamos com tal afirmação.

⁵PERUTELLI, A.; PADUANO, G.; ROSSI, E. *Storia e testi della letteratura latina*. Zanichelli. 2010. p 01. Disponível em: <https://online.scuola.zanichelli.it/perutelliletteratura/files/2010/09/vol3_boezio.pdf>. Acesso em: 08/05/2020.

⁶BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã* (Petrópolis: Vozes, 1970) p. 210.

tância da terminologia exata;⁷ segundo, a necessidade de raciocínio proposicional;⁸ terceiro, o valor dos silogismos lógicos;⁹ e, finalmente, as prioridades da análise racional.¹⁰

⁷É a precisão vocabular. O uso de termos claros e bem definidos para que o interlocutor saiba exatamente do que o autor está tratando ao ter contato com o pensamento do mesmo. Podemos citar como exemplo o caso do uso do termo “livre arbítrio” que foi amplamente usado por Calvinistas escolásticos como Francis Turretin e John Owen, mas que não tem o mesmo significado que é empregado pelos seus oponentes arminianos, nem tem o mesmo significado para os calvinistas modernos. Assim, é mister precisar bem o vocábulo, para não acontecer de defendermos uma teoria A, usando um autor que defende uma teoria B, embora A e B possuam os mesmos termos.

⁸Proposições são declarações que podem ser válidas e/ou verdadeiras. As proposições não são simples frases, mas declarações em que se usam conectivos para afirmar ou negar. Por exemplo, se eu digo: “Paulo, Papa”. Na frase não se diz nada sobre Paulo, nem afirma, nem nega, logo não pode ser uma proposição. Mas se eu digo: “Paulo *não foi* Papa”, então temos uma declaração com um valor de verdade ou de falsidade, isso é uma proposição. A simples palavra, que é a denominação vocal daquilo que se dá diretamente aos sentidos, não é verdadeira ou falsa até que seja julgada pela razão e possa assim ser afirmada ou negada algo sobre tal.

⁹Silogismo é quando a partir de duas ou mais proposições eu chego a uma conclusão que, se as proposições forem verdadeiras, a conclusão inevitavelmente será, por exemplo, se eu afirmo as duas proposições: 1 – Sócrates é homem; 2 – Todo homem é mortal; eu concluo que, sendo verdadeiro 1 e 2, podemos afirmar - necessariamente que Sócrates é mortal. A conclusão se segue necessariamente das proposições anteriores.

¹⁰Uma análise racional é em Aristóteles um conceito mais complexo, que passa pelas três operações do intelecto, que seriam: 1 - simples apreensão ou inteligência dos indivisíveis, onde se identifica as essências ou quididades das coisas; 2 - segunda operação do intelecto, cujo nome é juízo ou composição, pois se trata de um julgamento que é feito pelo intelecto, que julga a atribuição de quididades a outras quididades que foram apreendidas na primeira operação; 3 - a terceira operação se chama propriamente de raciocínio, que é onde se trata da questão *propter quid* ou “por que é”. Aqui entra as 4 causas de Aristóteles (material, eficiente, formal e final), só aí estaremos realizando o raciocínio propriamente dito. Para Aristóteles, o intelecto só funciona corretamente com a lógica, que é a arte de fazer a razão alcançar seu fim com facilidade, com ordem e sem erro. Explicar como se dão essas operações em detalhes nos levaria a mais outro artigo, portanto, para quem quiser se aprofundar no assunto, indicamos a leitura de Aristóteles, no livro 1, capítulo 1 de seu *Peri Hermeneias* e também Livro II da *Física* do mesmo autor, esse último para uma melhor investigação da terceira operação do intelecto e um estudo das causas.

Aristóteles entendeu que, para o sucesso do racionalismo, a reflexão lógica dependia dos termos que usamos e com que cuidado os definimos, para o dr José d'Assunção Barros:

O que traz uma verdadeira unidade à Escolástica é o seu método: o mestre escolástico deve extrair do texto canônico – que traz à Escolástica o princípio de Autoridade – a matéria para um problema, e a partir daí desenvolvê-lo em relação a um interlocutor imaginário pronto a lhe opor objeções. A base do método é o desejo de explicitar tudo, esgotando sistematicamente todas as possibilidades. O método escolástico desenvolve-se em torno de alguns pontos essenciais, entre eles a ‘precisão vocabular’ e a ‘Dialética’ – conjunto de operações que fazem do objeto de saber um problema que será exposto e sustentado contra o interlocutor real ou imaginário.¹¹

O escolasticismo é muito mais um método, um modo de fazer teologia, do que uma doutrina, método esse que usa da lógica para a resolução dos problemas, onde o autor apresenta uma tese e responde às objeções a essa tese, como se estivesse conversando com um interlocutor imaginário. Ao apresentar sua tese, deve anteriormente discorrer sobre os outros pensamentos divergentes do ali apresentado e mostrar o porquê tal pensamento não é adequado ou é menos adequado em relação ao que ele apresentará, definindo precisamente os termos usados.

O que é Escolasticismo Reformado?

A teologia escolástica reformada¹² teve seu auge, dentro da teologia reformada, no século XVII. Os autores Willem J. Van Asselt e Pieter L. Rouwendal explicam o seguinte:

No período do Renascimento e da Reforma, o termo *scholasticus* era utilizado de diferentes formas. Por exemplo, os alunos na academia (*schola publica*), instituída por Calvino em Genebra, eram chamados de *scholastici*. Ainda assim, Calvino também utilizou o termo *scholastici* de uma maneira completamente diferente,

¹¹BARROS, J.D. *A Escolástica em seu Contexto Histórico*. Fragmentos de Cultura. Goiânia. v. 22. n. 3. p. 233. jul./set. 2012. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/download/2348/1442>>. Acesso em: 30/04/2020.

¹²A escolástica abrangeu todos os reformados, luteranos e calvinistas, no entanto, nesse artigo estaremos focando nos reformados de tradição calvinista.

negativamente, dando um valor ao termo quanto ao conteúdo. Essa ambivalência no termo “escolástico” também pode ser encontrada nos escritos dos representantes da ortodoxia. Embora em suas obras dogmáticas os escritores desse período tenham, por diversas vezes, nas mesmas obras e até mesmo no mesmo capítulo se oposto contra a teologia escolástica, é possível encontrar uma defesa do escolasticismo. No primeiro caso, o termo escolástico cuida do conteúdo do período (tardio) da teologia medieval; no último caso, a referência se dá para a teologia conforme praticada nas academias e universidades reformadas.¹³

Depois de explicarmos anteriormente o termo “escolástico ou escolasticismo” em diversos ambientes, nos interessa aqui a definição do termo na Idade Média e na Academia de Genebra. Tanto na Idade Média como em Genebra, o termo era sinônimo de academicismo, daqueles que faziam uma teologia científica. Os autores, Willem J. Van Asselt e Pieter L. Rouwendal, ressaltam também uma diferença entre o conteúdo desenvolvido nesse período e o método escolástico. Muitos escritores reformadores criticaram algumas doutrinas desenvolvidas na escolástica, mas não criticaram seu método e como método, não precisa representar nenhuma teologia em particular. Prova disso é que temos Católicos Romanos escolásticos, calvinistas escolásticos, luteranos escolásticos, e isso não significa que as doutrinas dos três são iguais, mas que o método a ser empregado é o mesmo, logo, não nos enganemos ao pensar que escolasticismo é sinônimo de Catolicismo romano ou qualquer outra vertente cristã.

Quais as principais características do escolasticismo reformado?

Uma análise da ortodoxia escolástica demonstra que é possível distinguir períodos dentro da teologia escolástica reformada. Richard A. Muller dividiu-os em três eras: a era da baixa ortodoxia (1565-1640), que foi caracterizada pela solidificação das confissões protestantes, e sendo representada por nomes como João Calvino, Wolfgang Musculus, Pedro Mártir Vermigli e Andreas Hyperius;¹⁴

¹³ASSELT, W.V. ROUWENDAL, P.L. *O que é Escolasticismo Reformado?*. Disponível em: <<http://www.seminariojmc.br/index.php/2018/01/02/o-que-e-escolasticismo-reformado-2/>>. Acesso em: 25/03/2020.

¹⁴MULLER, Richard A. *Post-Reformation Reformed Dogmatic* (Baker Academic: 2ª ed. Vol. 1., 2003) p. 30.

a era da alta ortodoxia (1640-1725), que sintetizou a base dada pela primeira com o próprio desenvolvimento da teologia escolástica protestante advinda das academias tanto de Genebra quanto de outros lugares da Europa, e fez contraponto não só a ataques externos feitos pelos católicos-romanos quanto a ataques internos, como a controvérsia *Amyraldista*, sendo representada por homens como Samuel Maresius, Johannes Cocceius, Gisbertus Voetius e o conhecido Francis Turretin;¹⁵ por último, a era da ortodoxia tardia, datada depois de 1725, caracterizada pelo abandono praticamente completo do método escolástico tão característico da era anterior, e representada por homens como Daniel Wyttenbach, John Gill, Bernhardus de Moor e outros.

Deve-se negar que o escolasticismo é um retorno ou resquício de Roma, ou que é um sincretismo pernicioso entre filosofia pagã e cristianismo. Muito pelo contrário, o fato de tanto reformados, como luteranos e católicos usarem o escolasticismo, possibilitou que a teologia fosse mais ecumênica, de forma que a cristandade, mesmo dividida, pudesse debater teologia usando uma linguagem acadêmica comum. Que Aristóteles, Platão e outros filósofos gregos não eram cristãos e, por consequência, vendo por esse aspecto, suas filosofias são pagãs, é um fato inegável, mas disso não se segue que o uso de filosofia grega, portanto pagã, torna quem a usa um pagão, ou que estaríamos substituindo a Palavra de Deus por filosofia, pois se assim fosse, tornaríamos pagãos o apóstolo Paulo, que usou literatura grega na Escritura,¹⁶ e todos os pais da Igreja, incluindo aquele que deu a base da teologia reformada, o imortal Santo Agostinho. Para Platão, Deus era imutável e para Aristóteles, Deus era o motor imóvel, o ato puro, e segundo Herman Bavinck, “A teologia cristã concordou com essa avaliação. Deus, de acordo com Irineu, é sempre o mesmo, auto-idêntico. Em Agostinho, a imutabilidade de Deus flui diretamente do fato de que ele é o ser supremo e perfeito... A mesma ideia aparece repetidamente nos escolásticos e nos teólogos católicos romanos, tanto quanto nos teólogos luteranos e reformados”.¹⁷ Bavinck diz o mesmo sobre

¹⁵MULLER, 2003, p. 31.

¹⁶Como exemplo, podemos citar o texto de 1 Coríntios 15.33, quando o Apóstolo usa uma frase de um autor grego chamado Menandro para ensinar os cristãos.

¹⁷BAVINCK, H. *Dogmática Reformada: Deus e a criação* (Cultura Cristã: Vol 2, 2012) p. 157-158.

o conceito de eternidade, que os reformadores concordaram, sem adicionar nem tirar, o que primeiramente foi desenvolvido por Agostinho, melhorado em Boécio e, por fim, tomando sua forma final em Tomás de Aquino. O próprio Bavinck era um aristotélico.¹⁸

Girolamo Zanchi também ensina:

Não há razão para alguém rejeitar esse estudo da filosofia natural como inútil em assuntos humanos ou condená-lo como prejudicial ao cristianismo: ao contrário, é da maior utilidade no estudo de todas as artes liberais; na promoção da filosofia moral; no reconhecimento e adoração a Deus; no entendimento adequado da Sagrada Escritura; na confirmação de muitas doutrinas cristãs e na refutação de heresias; e finalmente na promoção da piedade.¹⁹

Fica mais fácil entender o relacionamento entre calvinismo, escolasticismo e filosofia grega quando entendemos que os reformadores nunca pensaram em criar uma outra Igreja, mas reformar a Igreja Antiga. A intenção nunca foi descartar tudo que foi ensinado pelos Santos, como Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino, mas corrigir e descartar aquilo que fora considerado desvio. Assim, no calvinismo, digo em sua forma confessional, encontraremos elementos fortes do escolasticismo, mesmo que essa verdade seja difícil de engolir para os adeptos de um calvinismo mais recente que demonizaram o escolasticismo, principalmente na abordagem tomista, por causa de sua epistemologia. O reformador João Calvino incentiva a leitura dos filósofos dizendo que seus ensinamentos são verazes, é lógico que enquanto nos ajuda a entender a Escritura e se submete a ela. Calvino claramente diz:

Quanto, porém, às próprias faculdades da alma, relego aos filósofos que disserem com mais sutileza. Para que a piedade seja edificada, nos será suficiente uma definição singela. Confesso que as coisas que ensinam são realmente verazes, não apenas agradáveis de se conhecer, como também são proveitosas e por eles

¹⁸Prefácio à edição em inglês de BAVINCK, H. *Teologia Sistemática: Fundamentos Teológicos da Fé Cristã*. Socep, 2001, p.7.

¹⁹ZANCHI, G. apud BURCHILL, C. J. *Girolamo Zanchi: portrait of a reformed theologian and his work*. Sixteenth Century Journal. XV. N° 2. 1984, p. 6. Tradução de Joel Pereira.

habilitosamente coligidas, nem tampouco proíbo de seu estudo aqueles que estão desejosos de aprender.²⁰

Uma característica forte do escolasticismo reformado é não só o método, mas a predominância da teologia aristotélica-tomista em detrimento das demais, como escotistas, occamistas ou místicas. Não nos enganemos, Calvino não era menos escolástico que seus contemporâneos. Em verdade, a declaração de Vicente Temudo Lessa, sobre o reformador, é surpreendente:²¹ Richard Muller diz que:

Na primeira e principal apresentação da tese sobre ideias reformadas de liberdade e contingência, parece que Vos identificou que Calvino ensinava uma abordagem básica e sem nuances da contingência e liberdade, complicada por uma ênfase na questão específica de pecado, graça e livre escolha. Mas, em uma reapresentação subsequente da tese, Vos recuou dessa ideia e identificou Calvino como um determinista tomista em contraste com modelos escotistas posteriores adotados por seus sucessores no século 17.²²

Richard Muller destaca a influência predominantemente tomista em toda teologia reformada:

Os textos reformados do início da Idade Moderna se caracterizam, além do mais, por uma relativa ausência de referências positivas a Escoto ou a escotistas contemporâneos e por uma preponderância de referências a Tomás de Aquino e vários tomistas contemporâneos. Entre os doutores medievais o ponto de referência mais frequente de Zanchi é Tomás de Aquino. O uso, por Voécio, da terminologia da contingência sincrônica em polêmica em 1652 fez referências tanto de adversários no debate sobre a livre escolha humana quanto a de teólogos cujos argumentos favoreciam os do próprio Voécio. Entre os adversários, Voécio citou pensadores jesuítas Rodrigo de Arriaga e Francisco Oviedo. A favor de seus argumentos, Voécio citou os teólogos reformados Paul Ferry e Samuel Rutherford e então comentou que naquele assunto, “alguns papistas, como tomistas”,

²⁰CALVINO. *Institutas*. 1.15.6

²¹LESSA, V. T. *Calvino, 1509-1564, sua vida e obra* (São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985) p. 41.

²²MULLER, 2019, p. 49.

estavam de acordo com os reformados, citando primeiramente Tomás de Aquino e em seguida François du Bois (Francisco Sylvius), um famoso comentador da *Summa theologiae* de Aquino. Além disso, conforme destacado por Beck, Voécio fez referência à obra de Diego Alvarez como antecedente e até mesmo como fonte de seu próprio pensamento sobre a questão da contingência, utilizando positivamente o conceito tomista de concorrência divina como uma *praemotio physica* [...] Mesmo assim, Rutherford e Turretini defenderam a relação positiva entre as teorias reformada e tomista de premoção, fazendo referência a fontes dominicanas do início da Idade Moderna e, nesse aspecto, não fazendo nenhum comentário sobre textos escotistas ou franciscanos no mesmo período.²³

Algo importante de se notar, é que assim como Lutero, Calvino se posicionou contra a multiplicação desnecessária de termos, algo muito comum na escolástica medieval, porém nunca se posicionou contra novos termos teológicos, como o mesmo diz: “Se alguém, então, censura a novidade dos termos, porventura não se julgará, com merecida razão, que não se atenta dignamente para a luz da verdade, visto que está a censurar apenas isto: tornar a verdade clara e lúcida”.²⁴

Para McGrath, Calvino via com suspeitas o pensamento de Aristóteles, algo que pode parecer paradoxal devido ao seu forte viés tomista, mas mesmo que aceitemos tal afirmação, o mesmo McGrath afirma que o período pós-reforma rejeitou totalmente essas suspeitas de Calvino e tornou Aristóteles um forte aliado.²⁵

Se lermos a Confissão de Fé de Westminster, por exemplo, encontraremos termos como causa primária, causa secundária, causa contingente, causa necessária, causa livre, substância, natureza, pessoa, contingência, necessidade, espírito puríssimo, que são termos que dificilmente seriam explicados sem a filosofia escolástica. Além disso, a doutrina da simplicidade divina, que foi defendida por todos os calvinistas, e foi desenvolvida no período escolástico, jamais poderia ser explicada

²³MULLER, 2019, p. 86-88

²⁴Institutas, 1.13.3.

²⁵MCCRATH *apud* LIMA, L.A. *Uma Análise do Chamado “Novo Calvinismo”, de Seu Relacionamento com o Calvinismo e de Seu Potencial para o Diálogo com a Contemporaneidade*. Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação da Universidade Presbiteriana Mackenzie como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião. São Paulo, 2009.

sem o apelo dessa mesma filosofia. Algo interessante e digno de nota, que ilustra muito bem como se deu a formação da doutrina calvinista após a morte de Calvino, foi que Beza, quando ainda reitor da Academia de Genebra, recusa um candidato a professor chamado Petrus Ramus (fundador do Ramismo) como titular dessa academia, justamente porque o candidato não era aristotélico (escolástico), vejamos como Beza o responde:

O primeiro obstáculo é que no momento não há vaga na Academia, e nossos recursos são tão pequenos que não podemos aumentar o número de professores [...] O segundo obstáculo jaz em nossa determinação de seguir a posição de Aristóteles, sem desviar uma linha, quer Lógica, quer nas demais áreas de nossos estudos.²⁶

A academia de Genebra era a maior academia de calvinismo do mundo, o que mostra irrefutavelmente como a teologia calvinista tradicional tem laços estreitos com o aristotelismo e, conseqüentemente com o escolasticismo.

Os grandes nomes do escolasticismo reformado

Lembremos do gigante reformado chamado Gisbertus Voetius, também conhecido como Papa de Utrecht, justamente pela sua defesa da ortodoxia calvinista. Foi influente no Sínodo de Dort, e é conhecido pelo seu escolasticismo, também chamado de *o maior dos escolásticos*²⁷. Gisbertus Voetius usou a tese da pré-moção causal divina, que foi desenvolvida por Santo Tomás de Aquino, no esteio de Aristóteles, para debater e combater o falso ensino cartesiano de Descartes.²⁸ William Ames era um tomista,²⁹ e foi o autor mais citado na história do calvinismo, para

²⁶BANG, C.O. *Arminio, um Estudo da Reforma Holandesa* (São Paulo: Reflexão, 2015) p. 69.

²⁷HANKO, H. *Retrato dos Santos Fiéis*. (Joinville: Fireland Missions, 2013) p. 342.

²⁸RULER, J.A. *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*. Vol. 71, No. 1 (1991), pp. 58-91 *NEW PHILOSOPHY TO OLD STANDARDS: Voetius' Vindication of Divine Concurrence and Secondary Causality*. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24009394?read=5NXtqogX-DufSdAloMe-lr7n-Lh-UeN-Y-uo#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 17/01/2019.

²⁹*Calvinist Thomism Revisited: William Ames (1576–1633) and the Divine Ideas*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=6PVCdOEtS6Y>>. Acesso em: 20/10/2019.

se ter uma ideia, ele foi citado mais que Lutero e Calvino juntos dentro da nossa tradição. Francis Turretini, que foi o primeiro a escrever baseado nas confissões e cânones de Dort, por isso é considerado como o sistematizador de um calvinismo confessional, é um exemplo de escolasticismo que se nota em uma leitura rápida dos seus escritos recheados de várias citações de Aristóteles, e aos teólogos medievais, em particular, Tomás de Aquino. O mesmo também defendeu as teses de pré-moção física,³⁰ assim como Voetius, para explicar o concurso providencial divino. Girolamus Zanchi, com toda a sua envergadura intelectual, era conhecido como “um calvinista em termos de conteúdo teológico e um tomista em termos de filosofia e metodologia”.³¹

Ainda devemos considerar que não se deve pensar que tudo que foi escrito no período escolástico seja heresia, a linha que separa a heresia da ortodoxia no período escolástico é bem nítida. Por que eu deveria desprezar os argumentos de Santo Anselmo, o pai dos escolásticos, sobre a substituição penal, que é a base da expiação limitada? Muitos calvinistas atualmente, porque não dizer a maioria, são voluntaristas éticos,³² essa doutrina surgiu com Duns Scotus, no auge da escolástica.

Podemos citar outros grandes teólogos calvinistas que foram extremamente escolásticos, como Theophilus Gale, Pedro Mártir, John Humfrey, John Owen, Franciscus Junius, Benedict Pictet, etc. JKS Reid observa que em Calvino, Bullinger, Musculus, Vermigli, Beza, Ursinus, Zanchi, Polanus e Perkins “encontramos nesses pensadores, no lado da providência e da causalidade divina abrangente, uma concepção de panergismo escotista (de John Duns Scotist) ou uma concepção escolástica padrão da concordância da vontade divina e humana”,³³ em outras palavras: eram todos escolásticos, de uma forma ou de outra, e note-se, não só em método, mas também em conteúdo, o que nos leva a crer que as críticas ao

³⁰Tese essa desenvolvida por Santo Tomás de Aquino partindo do princípio de que “nada passa da potência para o ato, senão por outro ser em ato” e “tudo que se move é movido por outro”.

³¹ZANCHI, Girolamo. *On The Law in General*. CLP Academic. 2012. p. xxii.

³²Seu maior defensor, recentemente, foi o teólogo Gordon Clark, que batizou o voluntarismo ético de *Ex Lex*.

³³REID, J.K.S. apud *The Reformed Freedom of the Will vs. Determinism*. Disponível em: <<https://reformedbooksonline.com/the-reformed-freedom-of-the-will-vs-philosophical-necessity/>>. Acesso em: 26/12/2018.

conteúdo eram pontuais, geralmente nos pontos de discordância das próprias tradições. Richard Muller diz que:

[...] existem também várias abordagens ao pensamento reformado, tanto na Reforma quanto no período da ortodoxia, que tem identificado outros antecedentes medievais. Além disso, um exame da teologia de Pedro Mártir Vermigli, uma teologia extremamente influente na época da Reforma e com frequência vista como uma das mais importantes antecessoras da ortodoxia reformada, tem identificado raízes tanto no tomismo como no agostinianismo medieval tardio de Gregório de Rimini. Wolfgang Musculus citava regularmente Aquino, Escoto e Occam.³⁴

O Declínio do Escolasticismo Reformado

Muller pontua que na era da alta ortodoxia, depois do ano de 1685, inicia-se um processo de declínio do método escolástico, caracterizado pela substituição do modelo filosófico antigo do aristotelismo cristão para uma nova espécie de racionalismo ou até mesmo por uma versão de dogmática não-filosófica. Muller dirá que no século XIX a escolástica protestante foi esquecida ou avaliada de forma superficial e negativa:

O acolhimento e o uso concretos da filosofia pelos escolásticos protestantes praticamente não foram examinados por esses acadêmicos mais antigos³⁵, e, quando investigados, foram apresentados de forma bem superficial, muitas vezes com avaliações dogmáticas altamente negativas. Esses exames superficiais têm muitas vezes operado na suposição de que a escolástica protestante pode ser simplesmente considerada uma herança aristotélico-tomista.³⁶

³⁴MULLER, 2019, p. 47.

³⁵Richard Muller se refere a Alexander Schweizer, Heinrich Heppe e J H Scholten do século XIX que ensinavam um determinismo tão rígido que caía facilmente no ocasionalismo. Além desses, esse autor acrescenta que a escolástica reformada foi criticada também por Charles Augustus Briggs (1841-1913), por barthianos desde a década de 1930, por amyraldianos e outros desde as décadas de 1960 e 1970.

³⁶MULLER, 2019, p. 23.

R. Scott Clark analisa esse movimento e suas conclusões coincidem com as de Muller. S. Clark, após dizer que a crítica de John Frame ao escolasticismo reformado não passa de um grande espantinho e que as críticas de Barth e Briggs foram analisadas e respondidas, testemunha que durante 20 anos fez a experiência de colocar seus alunos em contato com as fontes secundárias sobre o escolasticismo reformado, que foram escritas no século XIX e XX, e depois ao colocar tais alunos em contato com as fontes primárias, ele diz que “os alunos relatam consistentemente que o que encontram nas fontes primárias não é [compatível com] o que a literatura secundária mais antiga descreve”.³⁷

O declínio do escolasticismo reformado se deu em paralelo com o declínio da filosofia aristotélica-cristã nas universidades europeias. Além das já confirmadas calúnias e falta de entendimento da mesma, os métodos do humanismo foram em si sendo mais e mais levados para um distanciamento da base filosófica que veio anteriormente a ele, se distanciando cada vez mais do método que foi predominante nas universidades no século XV, XVI e XVII. Como observado por Muller,³⁸ a ortodoxia tardia (que ele classifica como a última era do escolasticismo reformado) foi cada vez mais influenciada pelas várias escolas de filosofia racionalista, e foi assolada pelas marés da exegese histórico-crítica.

Com o subsequente surgimento de uma dogmática racionalista, o escolasticismo protestante chegou ao fim. Segundo Muller, o declínio da ortodoxia protestante coincide, portanto, com o declínio dos fenômenos intelectuais inter-relacionados do método escolástico e do aristotelismo cristão. A filosofia racional era incapaz de se tornar uma *ancilla* (serva, escrava) adequada da teologia e, em vez disso, exigiu que ela mesma, e não a teologia, fosse considerada a rainha das ciências. Sem uma estrutura filosófica adequada para pautar sua teologia, o escolasticismo reformado chegou a um fim.³⁹

Atualmente, após a década de 70 do século passado, está havendo uma redescoberta do valor do escolasticismo reformado, como diz Scott Clark:

³⁷CLARK. R. S. *Anti-Scholasticism, Revival(ism), Pietism, Or The Reformed Theology, Piety, And Practice? Or Why I Wrote Recovering The Reformed Confession*. Disponível em: <<https://heidelblog.net/2018/01/anti-scholasticism-revivalism-pietism-or-the-reformed-theology-piety-and-practice-1/>>. Acesso em: 25/03/2020.

³⁸MULLER, Richard A. *Post-Reformation Reformed Dogmatics*. Baker Academic 2ª ed. Vol. 1. 2003, p.80.

³⁹MULLER, 2003, p. 81.

[...] após a publicação da dissertação de Jill Raitt sobre o pensamento de Teodoro de Beza acerca da Ceia do Senhor, chamada *The eucharistic theology of Theodore Beza: development of the reformed doctrine* [A Teologia Eucarística de Teodoro de Beza: Desenvolvimento da Doutrina Reformada] (Chambersburg: American Academy of Religion, 1972). A dissertação de PhD em Stanford, em 1974, de Bob Godfrey, sobre o Sínodo de Dort, incrementou o debate e continua sendo um recurso valioso para entender o assunto através da ótica da ortodoxia reformada precoce. No entanto, a maré só começou a mudar a favor da ortodoxia histórica em 1978, quando Richard Muller começou o que foi, por muitos anos, uma luta individual contra a concepção mais aceita da história do escolasticismo reformado. Na verdade, [essa concepção mais aceita] se tratava de um desvio do “gênio”, “espírito” e até da teologia da Reforma, que marcou uma volta ao “racionalismo” medieval e ao movimento espiritualmente estultificante que destruiu mais ou menos as igrejas reformadas e pavimentou o caminho para a ascensão do liberalismo.

Temos hoje grandes nomes do escolasticismo reformado, como Richard Muller, Antonine Vos, Paul Helm, Willem J. Van Asselt, Scott Clark, Asa Goudriaan etc.

Uma Sucinta Resposta a Schaeffer, Dooyewerd e Clark

Atualmente, apesar de fazermos uso exaustivo da lógica aristotélica, incoerentemente, alguns a consideram uma filosofia pagã e que por isso deve ser considerada um corpo estranho no cristianismo. Ademais, autores como Francis Schaeffer⁴⁰ e Herman Dooyeweerd⁴¹ têm rejeitado a Teologia Natural e o tomismo com a acusação de que os mesmos nos levam a uma visão de um homem autônomo de Deus, pois separaria a graça e natureza. Além desses, temos Gordon Clark que tem acusado a teologia natural de Tomás de Aquino de empirismo⁴², e são exemplos

⁴⁰SCHAEFFER, F. *A morte da razão* (São Paulo: Cultura Cristã, 1989) p. 9-10.

⁴¹DOOYEWEERD, H. *Reformation and Scholasticism in Philosophy* Reformation Publishing Project, 2012. Disponível em: <<https://facebook.com/photo.php?fbid=2160128534065675&set=a.377810868964126&type=3>>. Acesso em: 23/05/2019.

⁴²CLARK, G. *Aquinas*. Disponível em: <<https://gordonhclark.reformed.info/aquinas-by-gordon-h-clark/>>. Acesso em: 20/10/2019.

recentes e claros do que outrora fora criticado por Richard Muller, autores que analisaram o tomismo e a teologia escolástica, superficialmente e negativamente, e esquecendo que nossos pais acreditavam em uma teologia natural e que, mais importante, isso não nos leva ao empirismo ou separação entre graça e natureza.

Quanto à teologia natural, Francis Turretin afirma que os socinianos eram os que negavam a teologia natural, não os ortodoxos (referindo-se à teologia reformada):

Nossa controvérsia aqui é com os socinianos, que negam a existência de uma teologia natural ou conhecimento de Deus, e sustentam que o que pode parecer isso, em parte, fluiu da tradição transmitida desde Adão e, em parte, de revelações feitas em diferentes épocas (*Socinio, Praelectiones theologiae* 2 [1627], p. 3-7; Christopher Ostorodt, *Unterrichtimg [...] hauptpuncten der Christlichen Re/igion* 3 [1612], p. 23-28). Os ortodoxos, ao contrário, uniformemente ensinam que há uma teologia natural, em parte inata (derivada do livro da consciência por meio de noções comuns [koinas ennoias]) e em parte adquirida (extraída do livro das criaturas, discursivamente).⁴³

Joel Beek vai dizer que “entre os puritanos encontramos concordância geral sobre a veracidade e, portanto, a utilidade da teologia natural quando devidamente entendida”.⁴⁴ Para os puritanos, afirma Beeke o conhecimento de Deus é em parte natural e em parte sobrenatural quando é inato e adquirido, graça e natureza são inseparáveis e se reforçam mutuamente.

Sobre a acusação de que São Tomás separou natureza e graça, dr Sproul emite o seguinte parecer:

Talvez nenhum outro pensador católico tenha sido mais difamado, mal interpretado e mal compreendido por críticos do que Tomás de Aquino. É amplamente aceito que o erro mais destacado de Tomás foi separar natureza e graça. Essa acusação é uma bobagem completa; nada poderia

⁴³TURRETINI, F. *Compêndio de Teologia Apologética* (São Paulo: Cultura Cristã, 2011) p. 45.

⁴⁴BEEKE, J. R. JONES, M. *Teologia puritana: doutrina para a vida* (São Paulo: Vida Nova, 2016) p. 36.

estar mais longe da verdade. Quem acusa Tomás de separar a natureza e a graça não entendeu o principal de sua filosofia, particularmente com o respeito a sua monumental defesa da fé cristã.⁴⁵

Edward Feser,⁴⁶ tomista da mais alta cepa, observa que segundo Tomás de Aquino, todo o conceito de razão autônoma é um construto de iluminação. Quando Tomás de Aquino oferece suas cinco “provas” da existência de Deus, ele apenas demonstra que o teísmo cristão é racional e coerente. Ao usar esses argumentos, Tomás de Aquino não implica que todas as verdades da fé cristã devam, ou mesmo possam ser racionalmente demonstradas. Tomás de Aquino argumenta que a Trindade, a encarnação e outras doutrinas são consideradas apenas pela revelação, e não pela dedução lógica, dessa forma o conhecimento totalmente adequado de Deus não pode ser descoberto pela razão.

Não há, em parte alguma dos escritos de teólogos escolásticos que defenderam uma teologia natural, sejam eles reformados ou da Igreja de Roma, que defendam que há uma separação entre natureza e graça, senão que há uma distinção na ordem da razão. Aliás, esse era um aspecto basilar da crença puritana, que a graça não estava contra a natureza, e o fato de todos os puritanos aceitarem a utilidade da teologia natural concomitantemente com tal crença, já mostra derrota da acusação feita por Schaeffer e Dooyeweerd. Para escolásticos reformados, assim como se distingue a natureza divina e humana de Cristo, mesmo que as duas sejam inseparáveis, ou que se faça distinção entre as três pessoas da Trindade, mas sem separá-las, natureza e graça são apenas distintas, mas não separadas, pois se distinção equivallesse à separação, então seríamos nestorianos e triteístas.

Quanto às críticas de Gordon Clark, também não logram êxito. Clark diz que “Tomas, seguindo Aristóteles, sustentava que todo conhecimento surge na

⁴⁵SPROUL, R.C. *Filosofia para iniciantes* (São Paulo: Vida Nova, 2010) p. 69.

⁴⁶FESER E. *Aquinas: A Beginner's Guide*. London. Oneworld. 2009 *apud* COOPER, J. LIOY, D. *The Use of Classical Greek Philosophy in Early Lutheranism*. Conspectus: The Journal of the South African Theological Seminary, Volume 26. Número 1. Set 2018, p. 1–26. Disponível em: <<https://journals.co.za/content/journal/10520/EJC-141a1c6512>>. Acesso em: 25/03/2020.

sensação”.⁴⁷ É de extrema ignorância dizer que para Santo Tomas e Aristóteles todo conhecimento surge na sensação. Para ele, na verdade, o conhecimento embora se inicie pela sensação, não se deriva totalmente dela, e pode, ademais, ultrapassá-la, como de fato acontece no conhecimento das realidades suprassensíveis (como Deus e as substâncias separadas).⁴⁸ O chamado aristotelismo-tomista está longe tanto das posições empiristas e sensualistas (de Locke, Hume e Condillac), como das racionalistas (de Leibniz, Wolff e Descartes), e defende uma síntese das exigências de um e outro, situando-se assim como uma posição intermédia onde convém afirmar certa capacidade nativa de universalidade no sujeito, e certa participação da experiência na construção do conhecimento, isso está de acordo com a defesa de Francis Turretin, que era um grande tomista reformado, e parece antecipar os erros dos teólogos supracitados. Turretin diz que “os ortodoxos, ao contrário, uniformemente ensinam que há uma teologia natural, em parte inata (derivada do livro da consciência por meio de noções comuns [koinas ennoias]) e em parte adquirida (extraída do livro das criaturas, discursivamente)”.⁴⁹

Aliás, o ceticismo em relação aos sentidos, defendido por Clark e outros pressuposicionistas, também é o argumento favorito dos céticos e dos espiritualistas cartesianos: o erro dos sentidos. Para dissipar a objeção basta destacarmos o fato de que para que o argumento seja válido é forçoso que o erro seja um fato, isto é, que seja real e percebido como tal; contudo, dizer que é real, é dizer que é verdade que nos equivocamos. Assim sendo, se é verdade que nos equivocamos algumas vezes, não é possível que nos equivoquemos sempre. Ademais, o erro só pode ser conhecido em relação com a verdade, tomamos consciência dele por oposição com juízos verdadeiros e conhecidos como tais. Se estivéssemos, portanto, em constante erro, tampouco teríamos a noção de erro. Consequentemente, a possibilidade de um erro universal dos sentidos está excluída na medida em que nos damos conta de que nos equivocamos acerca de determinada coisa.

⁴⁷CLARK, G. *Aquinas*. Disponível em: <<https://gordonhclark.reformed.info/aquinas-by-gordon-h-clark/>>. Acesso em: 20/10/2019

⁴⁸“Substâncias separadas” é o termo filosófico para Anjos na teologia cristã, não confundir com o conceito de “substância separada” usada por Aristóteles, que correspondia aos astros celestes.

⁴⁹TURRETINI, F. *Compêndio de Teologia Apologética* (São Paulo: Cultura Cristã, 2011) p. 45.

Certamente, nossos reformadores jamais negaram o poder dos nossos sentidos. Turretini afirma que “é certo que nenhum conhecimento real nasce conosco, e que, nesse aspecto, a pessoa se assemelha a uma tábula rasa (*tabulae rasae*)”.⁵⁰ Obviamente ele não fala das realidades suprassensíveis, mas dos inteligíveis. O conhecimento divino, na teologia reformada ortodoxa, é natural e sobrenatural, parte inato, parte adquirido.

Conclusão

Desprezar a escolástica é desprezar os nossos pais reformadores. É ignorar que houve uma continuidade na teologia reformada que se utilizou muito da teologia medieval. É alimentar a ilusão e até mesmo a calúnia apologética papista de que a reforma protestante foi na verdade uma revolução e não uma reforma, o que não corresponde aos fatos. É isolar até mesmo os reformadores de seu próprio contexto medieval, pois eram homens de seu tempo. Alguns eram tomistas, outros escotistas, uns realistas, outros nominalistas, mas todos eram escolásticos de alguma forma. Algo notado por Richard Muller é o abandono dos termos da teologia escolástica,⁵¹ o que tem sido danoso para a nossa teologia que tem sido tratada de forma simplista, reducionista e que muitas vezes temos nos alimentado de artigos de blogueiros (Vide Vincent Cheung) desprezando nossa tradição por uma falsa associação com o catolicismo romano, o que tem na verdade nos levado a heresias bem piores que o papismo, como o ensino de Cheung de que Deus é autor do pecado. O calvinismo clássico é escolástico, e é salutar se voltar para ele e procurar a crença dos nossos pais. Ela é sólida, é bíblica, é tradicional, logo, faz parte de nossa história.

⁵⁰TURRETINI, F., 2011, p. 45.

⁵¹Para o aprendizado de termos técnicos escolásticos reformados, vejam a obra TOURINHO, F. *O Calvinismo Explicado* (Rio de Janeiro: Dort, 2019).



Francisco das Chagas
Nascimento Sousa
Tourinho

Sobre o autor

Membro da Igreja Presbiteriana em Cidade Operária, São Luís-MA, Licenciado em Educação Física pela Universidade Estadual do Piauí - UESPI, Pós-Graduado em Piscopedagogia pela Universidade Católica Dom Bosco - UCDB, Bacharel em Teologia pelo Instituto Bíblico das Assembleias de Deus de Imperatriz - IBADI, Cursando Master of Arts in Reformed Baptist Theology em Covenant Baptist Theological Seminary/Seminário Batista Confessional do Brasil. Autor do livro "O Calvinismo Explicado: providência, teontologia e decretos".

Vocação divina para o ministério pastoral

Bedamloa P. Cubala



Introdução

Considera-se fundamental proporcionar momentos de reflexão sobre a sagrada vocação. E é necessário enfatizar que chamar homens e mulheres para o ministério é uma prerrogativa e iniciativa exclusivamente divina. Pois ninguém jamais tem a permissão de escolher os obreiros do Reino. Hagin (p. 8-9)¹ aconselha “Não vá só porque alguém chamou você. Há um chamado divino para o ministério. Você deve determinar se ele está ou não em sua vida. Não tente ingressar no ministério sem o chamamento de Deus para assim o fazer”.

Um sábio conselho: nunca assuma o ministério sem vocação, não se precipite para a obra visto que viria a ser reprovado, quando o Senhor diz “... não os enviei...” (Jr 23.32). O ministério da Palavra pode ser comparado com as duas partes de uma mesma moeda, é um *privilégio* servir ao Senhor da seara, como também é uma *responsabilidade*. Todos os ministros cristãos prestarão contas de tudo que Deus os confiou como mordomos fiéis (1Co 4.1,2).

¹O livro em PDF sem o “ano da publicação da obra”.

O ministério tornou-se um prestígio e *status* entre alguns “movimentos evangélicos”, sendo assim, percebe-se que muitas igrejas e mega-igrejas estão sendo abertas a um número cada vez maior de pessoas que se autoproclamaram pastores (as), missionários (as) etc. Porém, reafirmamos que é indispensável ter chamado de Deus para o ministério, ainda cremos que Deus continua vocacionando homens e mulheres para sua seara (Mt 9.38). Algumas questões serão refletidas ao longo deste trabalho, a saber: Por que ainda é necessária a vocação ministerial? Como saber quem é vocacionado? Qual o papel da igreja e do seminário no reconhecimento do vocacionado? Servir a Deus é ou não é uma profissão?

Vale ressaltar que a natureza do presente trabalho não dispõe sobre o chamado universal de todos os santos; como o “sacerdócio universal dos crentes” (cf. 1Co 12.8-10,28-30; Rm 12.6-8; 1Pd 2), ou outro tipo do chamado.

1. O ministério pastoral: profissão ou vocação?

O santo ministério pastoral tornou-se um tema de debate na atualidade. Percebe-se que para alguns é uma profissão, enquanto que outros acreditam que é uma vocação de Deus aos Seus filhos.

Em seu livro “Ética ministerial: Um guia para a formação moral de líderes cristãos”, James E. Carter fez a seguinte pergunta: “A vocação ministerial: carreira ou profissão?”. Os principais defensores da função pastoral como sendo uma profissão, foram James Glasse e Glaylod Noyce, eles defendem que o “pastor pertence à classe profissional” delineando as características pelas quais classificam pastor como tal. Ainda admitem que a “maioria das igrejas protestantes consideram seus pastores como profissionais” (CARTER, 2010. p. 44-48).

Por outro lado, Peter Jarvis, Sören Kierkegaard, Jacques Ellul, Stanley Haerwas e William Willimon defendem que ser pastor não é uma profissão. Kierkegaard (*apud* CARTER, 2010, p. 43) afirma que: “a vocação religiosa tem um ingrediente ‘não profissional’. A *vocatio* (vocação) do pastor não é deste mundo”. Também Ellul fez contraste entre a vocação e a profissão, quando considera haver “uma separação absoluta entre aquilo que a sociedade exige incessantemente de nós e a vontade de Deus. Não há como inserir o serviço a Deus em uma profissão” (ELLUL *apud* CARTER, 2010, p. 43). O ministério é uma vocação divina (At 1.23-26; 13.1-4).

Lemos nas Escrituras sobre o chamado de Jeremias (Jr 1.4-10). Jeremias foi um exemplo do vocacionado comprometido e fiel ao seu Senhor, tinha senso

forte da sua missão e não abria mão dela, obedeceu ao Senhor e enfrentou falsos profetas, reis, governantes; confrontou seus pecados ou o pecado da nação; foi corajoso ao anunciar a destruição da cidade de Judá e a restauração da mesma (cf. Jr 2; 4; 10; 13; 25 e 29).

Apesar de muito sofrimento e perseguição (Jr 16 e 26), Jeremias continuou fiel a Deus e ao seu chamado, cumprindo com integridade a missão a ele incumbida.

Perguntamos que tipo de profissional Jeremias seria? Em nome da profissão sofreria tudo aquilo ou continuaria fiel ao Senhor? Só o vocacionado tem essa perseverança. Sem sombra de dúvida, o ministério de Jeremias sobreviveu porque foi Deus quem lhe chamou.

Outro exemplo que merece nossa atenção é o do apóstolo Paulo (At 9.15,16); sofreu (2Co 11.23-33) sem reclamar; continuou disposto a seguir em frente para cumprir a missão (At 20.22-24) e demonstrou fidelidade ao chamado.

Olhando para os exemplos supracitados, o vocacionado deve ser fiel ao cumprimento da missão incumbida a ele e ter um fortíssimo compromisso com Deus que o chamou para o ministério. Visto que o mundo pressiona os pastores com seus conceitos relativistas, até para adaptarem a pregação da Palavra com o propósito de satisfazer a vontade de alguma pessoa ou um grupo, o que Deus espera de você é a fidelidade. Ser mordomo fiel na pregação da Palavra. Falar do amor de Deus, assim como da sua justiça. O ministério pastoral não é profissão.

Piper afirma:

Nós, pastores, estamos sendo massacrados pela profissionalização do ministério pastoral. A mentalidade do profissional não é a mentalidade do profeta. Não é a mentalidade do escravo de Cristo. O profissionalismo não tem nada que ver com a essência e o cerne do ministério cristão. Quanto mais profissionais desejamos ser, mais morte espiritual deixaremos em nosso rastro. Pois não existe a versão profissional do “tornar-se como criança” (Mt 18.3); não existe compaixão profissional (Ef 4.32); não existem anseios profissionais por Deus (Sl 42.1), (PIPER, 2009, p. 15).²

²Discutiu esse assunto em seu livro intitulado: *“Irmãos, nós não somos profissionais: Um apelo aos pastores para ter um ministério radical”*.

Piper destaca o cerne do ministério pastoral, isto é, ser “servo de Cristo”, “tornar-se como criança” e podemos acrescentar, “tomar a cruz e seguir a Cristo” (Mt 16.24; Lc 9.23). Como vocacionados de Deus para servir na grande seara, os pastores, educadores cristãos e missionários são separados para serem servos como o próprio Senhor Jesus, “Pois o próprio Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate de muitos” (Mc 10.45).

2. Como reconhecer um chamado de Deus?

Cremos que a vocação é interna e externa. Algumas definições ajudarão na compreensão desses dois aspectos da vocação divina para o ministério. Segundo Lutzer (2000, p. 14): “o chamado de Deus é uma convicção interior, dada pelo Espírito Santo e confirmada pela Palavra de Deus e pelo corpo de Cristo”.

Para Ferreira,³

O chamado é uma obra interna de Deus, que chama os servos da Palavra. Embora seja interno, o chamado para o ministério inevitavelmente virá acompanhado por um testemunho externo. Ou seja, aqueles chamados para a pregação da Palavra demonstrarão dons e aptidões para o exercício do ministério. Eles são equipados pelo Espírito para pastorear, evangelizar, pregar e ensinar - e frutos visíveis serão evidenciados por conta desse chamado interno.

De acordo com Ferreira, a vocação interior deve ser acompanhada com a confirmação exterior, ou seja, evidências dos dons espirituais para pastorear, ensinar, etc. A convicção do chamado interno e confirmação externa (pela igreja, pelos dons demonstrados) é um aspecto indispensável na vida do pastor.

2.1. Vocação interna

Vocação interna é a grande convicção que emana no próprio coração da pessoa. David Fisher, após muitos anos de ministério em quase cinco congregações diferentes, diz: “vocação interior, a convicção inescapável de que fui separado por Deus para pastorear o seu povo, permanece” (FISHER, 1999, p. 84). É essa

³Disponível em: <https://teologiabrasileira.com.br/desafios-do-ministerio-pastoral/>. Acesso em: 16/12/2015.

convicção que faz o ministro cristão permanecer firme mesmo em meio às lutas e crises ministeriais. Não existe nenhum ministério bem-sucedido da Palavra sem essa firmeza no chamado divino.

Nos momentos das aflições, crises, lutas, o que segura o pastor a persistir é a certeza de que foi chamado por Deus para aquela obra. O Apóstolo Paulo tinha plena certeza de que foi Deus quem o chamou e defendeu veementemente a sua vocação como sendo divina e não humana. Paulo foi um instrumento escolhido por Deus (At 9.15,16); ele foi constituído servo de Cristo e testemunha do evangelho do reino aos gentios (At 26.16, 17; 20.24; 2Tm 2.20,21; 1Co 11.1; Gl 2.20). Além de tudo, a vocação vem exclusivamente da iniciativa divina, ou seja, o próprio Deus é quem chama (At 1.23-26; 13.1-4; Gl 1.1); Para MacArthur (1998, p. 85):

O ministério pastoral é um chamado divino e inigualável, concedido a homens eleitos por Deus para serem ministros de Sua Palavra e servos de Sua igreja. Os homens chamados para este trabalho sentem-se indignos (1Tm 1.12-17) e desqualificados (2Co 3.4-6) para tarefa tão preciosa. Mas, aos separados para o ministério, aplica-se o clamor do apóstolo Paulo “Temos, porém, esse tesouro em vasos de barro, para que o poder extraordinário seja de Deus e não nosso” (2Co 4.7).

Na observação de MacArthur, percebe-se a seriedade e a responsabilidade dada por Deus ao ministério da Palavra. Ou seja, o resultado final é a Glória de Deus (Rm 11.36). Ainda Spurgeon (p. 9)⁴ diz que “é-lhe imperativo que não entre no ministério enquanto não fizer profunda sondagem e prova de si próprio quanto a este ponto. Ser pastor sem vocação é como ser membro professo e batizado sem conversão”.

A vocação divina sempre vem acompanhada por um árduo desejo de fazer a obra, tal desejo deve permanecer na vida do obreiro (Jr 20.9; Am 3.8; At 4.20; 5.29; 1Co 9.16; cf. At 9.1-16; 26.16-18). Com base nessas passagens pode-se afirmar que haverá algo dentro do obreiro que o impelirá para a obra. Portanto, mesmo que a pessoa tenha uma convicção clara do seu chamado interior, é imprescindível receber confirmação externa.

⁴O livro “chamado para o ministério” em PDF sem o “ano da publicação da obra”.

2.2. Vocação externa

Esse segundo aspecto da vocação é tão importante quanto o primeiro, pois além da convicção interna do vocacionado, a comunidade ou a igreja, seus líderes devem testemunhar da vida e dons espirituais e ministeriais (pregar, evangelizar, pastorear, etc.) demonstrado pelo vocacionado.

Conforme Calvino (1985, p. 75): “Cipriano sentenciou bem, quando afirmou prover de divina autoridade que o sacerdote seja escolhido, presente o povo, sob os olhos de todos e seja comprovado digno e idôneo pelo testemunho e critério público”. Como exemplo disso temos os casos dos sacerdotes levitas (Lv 8.4-6; Nm 20.26, 27), a escolha de Matias (At 1.15; 21-26) e dos sete diáconos (At 6.2-7).

Ainda ele assegura que essa prática bíblica de aprovação pública “é o legítimo chamado de um ministro” (CALVINO, 1985, p. 76); mesmo assim, os ministros da Palavra não recebem a sua autoridade de homem, mas de Deus. Conforme Berkhof (1990, p. 603), a escolha do povo: “é apenas uma confirmação externa da vocação interna feita pelo Senhor”, também a autoridade do pastor não vem da igreja, mas sim do próprio Deus e o ministro é responsável perante o Senhor (Mt 16.19; At 20.28; 1Co 12.28; Ef 4.11, 12; Hb 13.17).

Segundo Lutzer (2000, p. 15), a igreja como o agente confirmador deve levantar algumas questões em relação ao candidato, tais como: “É maduro? Tem dons necessários (ministeriais)? É firme na Palavra e na doutrina? Ou se desqualificou com transigências morais ou desvios doutrinários? Caráter não é o único elemento necessário, mas é ingrediente fundamental e indispensável”. Gordon Blaikie reconheceu que o chamado divino é indispensável e ofereceu seis critérios para avaliá-lo: “certeza da salvação, desejo de servir, de viver uma vida que contribua para o serviço, capacidade intelectual, aptidão física e elementos sociais” (BLAIKIE *apud* MACATHUR, 1998, p.127).

Por outro lado, Wesley avaliava os candidatos ao ministério em forma de interrogatório, fazia várias perguntas aos candidatos e estes deviam evidenciar certeza da salvação, convicção do chamado e fruto do trabalho (exercício dos dons ministeriais):

- 1) Será que você conhece a Deus como um Deus perdoador? Será que você tem amor de Deus habitando em si mesmo? Será que você deseja ver Deus e nada mais em sua vida? Será que você é santo em toda a sua conversação? 2) Será que

you possess the gifts for work and understands clearly what is the ministerial; will you know to judge (discern) the things of God? Will you have a clear conception of salvation by faith and clearly can discern how to teach this to men? 3) Will you have fruits (converts)? Has there really been someone who was convinced of sin and converted to God through your preaching? (WESLEY *apud* DUARTE, 2011, p. 107).

The reflection of these basic questions about the ministry gives the candidate an opportunity to re-evaluate his decision and to position himself better so as not to be led by a momentary impulse and then regret it later. Although the evaluator, who can be either the seminary or the pastor of the local church, may admit that there are some exceptions in which the vocationee does not meet all these requirements, he knows that God has called him, and this becomes evident with time when the person is used wonderfully and is a faithful minister of the Word. However, the character must be the center of any evaluation.

It is still crucial to reflect on the following phrase: "If God did not call him for the ministry of the Word, do not try to do it; you would feel like a fish out of water. Knowing that you are divinely called closes definitively the question. There will be no confusion about the matter" (HAGIN, p. 11).⁵ Nevertheless, the only reason why a man of God should remain in the ministry is the divine call and this must be emphasized constantly in the biblical institutes, seminaries, theological faculties. Among others, for it to be clear for all the Christian workers. Duarte affirms that Luther was the first reformer to defend the specific concept of vocation in the following words:

Vocation must not be assumed lightly, for it is not enough that a person has knowledge. He must be sure that he has been properly called. Those who exercise the ministry without the proper vocation aim at good purposes, but God does not bless their labors. They may be good preachers, but they do not build (LUTERO *Apud* DUARTE, 2011, p. 101).

For the reformer Luther there is no possibility of a person following for the ministry of the Word without the internal and external recognition

⁵O livro em PDF sem o "ano da publicação da obra".

sua vocação. Então, fica determinado que a prerrogativa primordial para uma pessoa entrar no ministério pastoral é a vocação divina confirmada e os dons espirituais e ministeriais evidenciados. A mesma seriedade também foi demonstrada por Calvino quando escreveu:

Para que não se introduzissem temerariamente homens inquietos e turbulentos a ensinar ou a governar, o que de outra sorte haveria de acontecer, tomou-se precaução expressamente a que alguém não assuma para si ofício público na igreja sem a devida vocação. Portanto, para que alguém seja considerado verdadeiro ministro da igreja, primeiro importa que tenha sido devidamente chamado (Hb 5.4); então, que responda ao chamado, isto é, empreenda e desempenhe as funções a si conferidas (CALVINO, 1985, p. 72).

Também Calvino admite que existam duas partes da vocação: a externa e o chamado secreto (interno). Oden também viu a necessidade da correspondência entre o chamado interno e externo, pois não existe ninguém que possa cumprir tão difícil papel de pastor corretamente se não for vocacionado e comissionado por Deus e pela igreja; também deve existir relação nítida entre o chamado interno e externo e ser estabelecido desde o princípio com muita clareza para a igreja como para o candidato (ODEN *apud* MACATHUR, 1998).

Na verdade, a relação entre esses dois aspectos (interno e externo) do chamado é fundamental; acima de tudo, é o que sustenta o obreiro; o que o motiva a continuar firme no ministério. Ele deve estar seguro que o obreiro está obedecendo ao chamado e a vontade divina para sua vida.

A certeza de que ele é um homem limitado, mas comissionado por um Deus ilimitado para realizar obra ilimitada que somente o poder de Deus pode manter. Criswell (*apud* MACATHUR, 1998) reconhece essa confiança quando ressalta que, se o obreiro tem convicção firme da sua vocação para o ministério da Palavra e se essa persuasão for inabalável, os outros fatores da vida estarão em ordem.

Conclusão

Primeiro, o ministério pastoral não é uma profissão, mas sim uma vocação Divina. A origem da vocação vem de Deus. Cabe aos homens obedecer e atender ao chamado e serem, portanto, servos e mordomos fiéis do Senhor.

Em segundo e último lugar, todo cristão que almeja o pastorado (ser pastor, educador cristão ou missionário) precisa avaliar a si mesmo a fim de certificar se

realmente Deus o chamou para ministério da Palavra para não incorrer no gravíssimo erro de assumir o púlpito, sem o chamamento divino.

Portanto, oramos a Deus o dono da grande seara que chame mais homens e mulheres fiéis e comissione-os para o exercício do ministério da Palavra (Mt 9.37, 38).

Bibliografia

BÍBLIA. *Software the Word*.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada Almeida do século 21*, em cd-rom. São Paulo: Vida Nova, 2017.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Estudo Nova Versão Internacional (NVI)*. São Paulo: Editora vida, 2003.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Estudo Palavras-Chave Hebraico e Grego*. RJ: CPAD, 2012.

BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. Traduzido por Odayr Olivetti. Campinas: Luz Para o Caminho, 1990.

CARTER, James E. *Ética ministerial: um guia para formação moral de líderes cristãos*. Tradução de Susana Klassen. São Paulo: Vida Nova, 2010.

CALVINO, João. *As institutas da religião cristã*. 4 volumes. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985.

DUARTE, Jedeias de Almeida. *A Vocação Para o Serviço ou o Serviço dos vocacionados?* Fides Reformata XVI, Nº2 (2011). <www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora_CPAJ_Fides_Reformatata_16_16artigo4>.

FERREIRA, Franklin. *O chamado para o ministério da Palavra*. Disponível em: <<http://www.teologiabrasileira.com.br/teologiadet.asp?codigo=238>>. Acesso em: 16/12/2015.

FISHER, David. *O Pastor do século 21: Uma reflexão bíblica sobre os desafios do ministério pastoral no próximo milênio*. Trad. Yolanda Mirsda Kríevin. São Paulo: Editora Vida, 1999.

HAGIN, Kenneth E. *Os Dons do Ministério*. Tradução Rogério Lima Clavello; Maria de Lourdes Magalhães d'Almeida. Rio de Janeiro: Graça Editorial.

LUTZER, Erwin. *De pastor para pastor: respostas concretas para os problemas e desafios do ministério*. Tradução de José Ribeiro. São Paulo: Editora Vida, 2000.

MACARTUR, Jr. John (et. al.). *Teologia Pastoral. Redescobrimdo o Ministério Pastoral*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1998.

PIPER, John. *Irmãos, nós não somos profissionais: Um apelo aos pastores para ter um ministério radical*. São Paulo: Shedd Publicações, 2009.

SPURGEON, Charles Haddon. *O chamado para o ministério*. Digitalização: Levita Digital. Lançamento Digital: <www.ebooksgospel.com.br>.



Bedamloa P. Cubala

Sobre o autor

É natural de Bissau, Guiné-Bissau/África Ocidental. Mestre em Teologia Bíblica com especialização em Aconselhamento Cristão e graduado em Teologia pelo Seminário Teológico Cristão Evangélico do Brasil (SETECEB) e pela Faculdade Teológica Sul Americana (Londrina-PR). Pós-graduado em Docência do Ensino Superior pela Faculdade Católica de Anápolis. Técnico em Enfermagem pela Escola de Enfermagem “Florence Nightingale”, Anápolis. Fundador e Coordenador do Projeto Esperança (PROES, desde 2010). Atualmente é Ministro da Igreja Evangélica da Guiné-Bissau e professor residente do Instituto Bíblico da Igreja Evangélica da Guiné-Bissau em Ntchumbé, Região de Bafatá.

Lançamentos

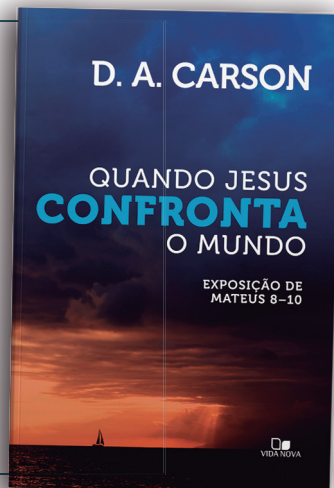
Quando Jesus confronta o mundo

Exposição de Mateus 8-10

D. A. Carson | 16x23 cm | 144 p.

Nesta brilhante exposição de Mateus 8-10, Carson destaca o surpreendente valor dos acontecimentos no ministério de Jesus, que provocam uma reviravolta nos valores do mundo, substituindo-os pelos do reino de Deus.

O Evangelho de Mateus enfrenta questões que são notavelmente importantes para o mundo de hoje. O ensino do Senhor, registrado nesses três capítulos, é explicado com fidelidade e minúcia. Ao lançar mão de ilustrações da mídia e da política, o autor contrasta a situação atual do nosso mundo a partir de uma abordagem dinâmica e erudita das Escrituras.



Por que a justiça social não é a justiça bíblica

Um apelo urgente aos cristãos em tempos de crise social

Scott David Allen | 14x21 cm | 272 p.

Inúmeros líderes evangélicos confundem a ideologia da justiça social com a justiça bíblica. É verdade que justiça é uma ideia profundamente bíblica, mas essa nova ideologia está longe de ser bíblica.

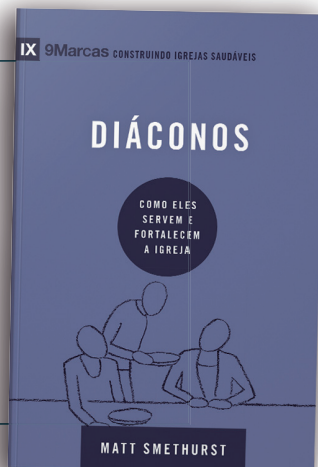
Ao comparar essa cosmovisão falsificada com a cosmovisão bíblica, Scott Allen desfaz os principais equívocos, mostrando assim quão significativa é a diferença entre elas. Cristãos não apenas têm o dever de denunciar uma cosmovisão falsa, mas também de oferecer uma alternativa melhor: a incomparável cosmovisão bíblica, que concebe a cultura como marcada por justiça genuína, misericórdia, perdão, harmonia social e dignidade humana.

Diáconos - Série 9Marcas

Como eles servem e fortalecem a igreja

Matt Smethurst | 14x21 cm | 192 p.

Neste livro, Matt Smethurst argumenta que os diáconos são servos exemplares, chamados a atender a necessidades tangíveis, a organizar e mobilizar atos de serviço, a preservar a unidade do rebanho e a apoiar o ministério dos presbíteros. Ao desfazer inúmeros equívocos, Smethurst oferece orientações práticas para a implantação da diaconia a fim de que a obra de Deus floresça a partir da igreja local.



Esperança em tempos de medo

A ressurreição e o significado da Páscoa

Timothy Keller | 14x21 cm | 304 p.

Esta obra analisa o sentido transformador da ressurreição de Jesus. A Páscoa lembra ao mundo que Jesus ressuscitou fisicamente dos mortos e que podemos nascer de novo e ressuscitar espiritualmente. Isso porque a ressurreição de Cristo traz agora, para a nossa vida, o poder futuro de Deus que um dia haverá de curar e renovar o mundo inteiro. A esperança do cristão é real e inabalável. Não se trata de uma expectativa ingênua e utópica do paraíso hoje, mas de uma esperança para a vida e a sociedade da qual podemos participar na plenitude do paraíso por vir.



Culto público - Série 9Marcas

A igreja reunida como povo de Deus

Matt Merker | 14x21 cm | 192 p.

Neste livro, Matt Merker nos mostra que o culto público consiste na reunião do povo de Deus pela sua graça, para sua glória, pelo bem da igreja, perante um mundo que a observa. O autor apresenta inúmeras orientações bíblicas e práticas para fazer da adoração o que ela de fato é: o prenúncio do culto eterno a Deus por seu povo na nova criação.

Homens e mulheres na igreja

Uma introdução breve, prática e bíblica

Kevin DeYoung | 14x21 cm | 192 p.

Criados um para o outro e distintos um do outro, homem e mulher não são intercambiáveis, ambos foram projetados para funcionar de acordo com a conformidade divina. Esse projeto é em última análise um retrato vivo de algo maior: a união diferente mas complementar de Cristo e sua igreja.

Nesta obra, Kevin DeYoung esclarece os textos bíblicos que revelam essa complementaridade divinamente desenhada e aplica esses textos mostrando que Deus nos fez para louvar, servir e obedecer a ele — tanto na vida quanto no ministério — como homens e mulheres.

