

O LUGAR DA FÉ E DA OBEDIÊNCIA NA JUSTIFICAÇÃO: UM APANHADO HISTÓRICO DAS DISCUSSÕES REFORMADAS DO SÉCULO XVII

*Heber Carlos de Campos Júnior**

RESUMO

Os reformadores ressaltaram a doutrina da “justificação pela fé somente” contra o ensino católico-romano a fim de exaltar a aspecto instrumental da fé. No século 17, a uniformidade do protestantismo foi quebrada e novas interpretações quanto ao papel da fé surgiram com Jacó Armínio, as tendências antinoministas e o neonomismo de Richard Baxter. A resposta da ortodoxia reformada foi vigorosa e mostrou-se em continuidade com o ensino dos reformadores sem deixar de ampliar tal legado com distinções esclarecedoras. O propósito deste artigo é triplo: introduzir este período histórico ao público de língua portuguesa, rebater a opinião de que os reformados do século 17 distorceram a teologia de Calvino e aplicar os ensinamentos da ortodoxia reformada a debates modernos sobre justificação como o ecumenismo e a Nova Perspectiva sobre Paulo.

PALAVRAS-CHAVE

Justificação; Fé; Puritanismo; Escolasticismo protestante; Richard Baxter; Nova Perspectiva sobre Paulo.

INTRODUÇÃO

Os reformadores foram unânimes no seu ensino do conceito de justificação “pela fé *somente*”, expressão incluída na tradução de Martinho Lutero de Romanos 3.28. A crítica dos católicos romanos era a de que a palavra “somente”

* O autor é ministro presbiteriano, com mestrado em história da igreja pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. Está concluindo seu doutorado em teologia histórica no Calvin Theological Seminary, em Grand Rapids, EUA. É professor visitante do CPAJ.

não estava no texto grego, e de que o único lugar em que a Bíblia empregava a expressão “fé somente” era em Tiago 2.24, onde a idéia era rejeitada. A resposta dos reformadores foi que essa tradução visava esclarecer a força do texto grego diante da má teologia papista quanto à justificação. João Calvino, em seu comentário de Romanos 3.28, escreve que os

nossos adversários, no presente, se esforçam mais do que tudo para fundir fé com o mérito de obras. Eles aceitam que o homem seja justificado pela fé, mas não pela fé somente; assim, eles colocam a eficácia da justificação no amor, embora em palavras eles a atribuam à fé.¹

Devido à ênfase na prática do amor entre os romanistas é que Calvino, ao comentar Romanos 3.21, refuta os sofismas

daqueles que falsamente nos acusam de afirmar que de acordo com a Escritura somos justificados pela fé somente, quando a palavra *somente* não se encontra em qualquer lugar da Escritura. Mas se a justificação não depende da lei, ou de nós mesmos, por que não podemos atribuí-la à misericórdia somente? E se é somente pela misericórdia, então é pela fé somente.²

A ênfase dos reformadores estava na necessidade de afirmar que a fé é o único instrumento pelo qual somos justificados por Deus em Cristo.³ Por outro lado, eles também se defenderam dos ataques de Roma à fé desacompanhada de outras virtudes cristãs. Leonardus Rijssenius (1636-1700), um ministro reformado holandês educado em Utrecht, explica o que significa “justificação pela fé *somente*” no espírito da Reforma:

A questão não é se a fé solitária justifica — isto é, fé separada das outras virtudes — que nós concordamos não pode ser o caso, sendo que isto não é sequer verdadeiro de uma fé viva; mas a questão é se somente a fé concorre no ato de justificação — a nossa única alegação! — assim como somente o olho vê, mas não se for retirado do corpo. Portanto, a partícula “somente” não determina o sujeito mas o predicado. Assim, fé *somente* não justifica, mas fé somente *justifica*. A co-existência do amor com a fé naquele que é justificado não é negada, mas sim a co-eficácia ou cooperação na justificação.⁴

¹ CALVIN, John. *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, trad. John Owen. Grand Rapids: Baker, s.d. p. 148. Minha tradução.

² Ibid., p. 136. Minha tradução.

³ Ver *Confissão Belga* (1561), art. XXII; *Catecismo de Heidelberg* (1563), pergunta 61; *Segunda Confissão Helvética* (1566), cap. XV.

⁴ Apud HEPPE, Heinrich. *Reformed Dogmatics*, trad. G. T. Thomson. London: Wakeman Great Reprints, s.d., p. 561. Minha tradução. John Owen esclarece a mesma questão: “Nós somos justificados pela fé somente. Mas nós não somos justificados por aquela fé que pode estar só. *Somente* diz respeito à sua influência em nossa justificação, não à sua natureza e existência”. OWEN, John. *The Doctrine of Justification by Faith*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, s.d. p. 83-84.

Ao enfatizar a instrumentalidade da fé, os reformadores estavam focando no objeto da fé, antes do que no ato de fé.

No século 17, aquilo que era relativamente uniforme entre os reformadores começou a ser ameaçado dentro dos círculos protestantes por diferentes grupos. Esse foi um século em que várias doutrinas se desenvolveram devido a controvérsias internas, antes do que no embates com Roma. A doutrina da justificação foi assolada por “duas grandes tendências, apontando aparentemente em direções opostas”, afirmou James Buchanan. Ele se referia ao Legalismo e ao Antinomismo.⁵ A resposta da ortodoxia reformada a ambos os extremos foi bastante elucidadora, pois não só preservou o que os reformadores haviam alcançado, mas criou distinções teológicas que esclareceram ainda mais o que a Reforma compreendeu acerca da doutrina paulina da justificação.

Os propósitos deste ensaio são três. Primeiramente, apresentar ao público de língua portuguesa um período histórico pouco conhecido. Em segundo lugar, em contraposição à tendência de alguns historiadores,⁶ mostrar um elemento de continuidade entre a teologia de Calvino e a teologia reformada do século 17. Por último, refletir sobre possíveis lições para os debates hodiernos concernentes à doutrina da justificação.

1. OS DIFERENTES MOMENTOS HISTÓRICOS

Para facilitar nosso entendimento de um assunto que volta à tona várias vezes no decorrer do século 17 – embora com ligeiras modificações –, pode-se destacar três períodos de controvérsia acerca do papel da fé e obediência entre os puritanos e escolásticos protestantes. O primeiro tem Jacó Armínio (1559-1609) e os remonstrantes como articuladores iniciais de uma visão diferente de fé. Embora a doutrina da justificação não estivesse no centro dos debates como estavam os “cinco pontos” tratados no Sínodo de Dort (1618-1619), ainda em vida Armínio se defendeu de críticas dos seus oponentes quanto à justiça de Cristo não ser imputada. Na Inglaterra, tais idéias foram expressas por arminianos como John Goodwin (c. 1594-1665).⁷ A Assembléia de Westminster se pronunciou em relação a tais idéias.

O segundo período se inicia logo após a Assembléia de Westminster com as reações contra o livro de Richard Baxter, *Aforismas sobre a Justificação*

⁵ BUCHANAN, James. *The Doctrine of Justification: An Outline of its History in the Church and of its Exposition from Scripture*. Birmingham: Solid Ground Christian Books, 2006. p. 153. Minha tradução.

⁶ Ver o capítulo 10 de GONZÁLEZ, Justo L. *Uma história do pensamento cristão*. Vol. 3: Da Reforma Protestante ao século 20, São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004; e o capítulo escrito por KENDALL, R. T. em REID, W. Stanford (Org.). *Calvino e sua influência no mundo ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

⁷ Que não deve ser confundido com o puritano reformado Thomas Goodwin.

(*Aphorismes of Justification*), de 1649. Parte da motivação por detrás do seu ensino sobre a justificação era combater as tendências antinomistas que lhe pareciam tão contrárias à linguagem da Escritura. Porém ele levantou uma série de inimigos teológicos que o viam como perigoso em seus ensinos.⁸ A inovação de Baxter passou a ser denominada “neonomismo” – por apresentar uma nova lei – ou baxterianismo.

Baxter esteve envolvido em controvérsias por boa parte de sua vida literária, inclusive envolvendo-se no início do terceiro período de debates, que foi um ressurgimento da controvérsia entre antinomistas e neonomistas, com a republicação do livro de Tobias Crisp (1600-1643) *Somente Cristo Exaltado* (*Christ Alone Exalted*), em 1690. Esse período durou toda a última década do século 17, mas não acrescentou idéias novas em relação ao que Baxter e seus oponentes já haviam apresentado. Portanto, o terceiro período não será tratado neste artigo.⁹

2. A TRADIÇÃO ARMINIANA E A CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER

James Buchanan afirma que Armínio era mais ortodoxo na doutrina da justificação do que os seus sucessores – Simon Episcopius (1583-1644), Hugo Grotius (1583-1645), Etienne de Courcelles (1586-1659) e Phillip van Limborch (1633-1712). Ele explicou suas asseverações com mais cuidado, mas parece ter aberto a porta para a afirmação aberta entre os remonstrantes quanto ao ato de fé ser tido por justiça (com base em Romanos 4) ao invés de a expressão bíblica ser vista como uma metonímia, isto é, fazendo uma referência simplificada à fé, mas referindo-se ao objeto da fé.¹⁰

Que Armínio tinha diferenças com a doutrina reformada da justificação, nos parece evidente.¹¹ Quanto à expressão “a fé é imputada por justiça” de Romanos 4, Armínio coloca as diferentes posições:

A questão era: (1) Se aquelas expressões devem ser entendidas *propriamente* [i.e. de acordo com as suas propriedades], “de tal forma que a fé em si mesma, como um ato realizado de acordo com o mandamento do evangelho, é imputada

⁸ Entre os que se opuseram ao livro *Aforismas sobre a Justificação* estavam Anthony Burgess, John Wallis, Christopher Cartwright, George Lawson, John Crandon, John Warner, Thomas Tully, John Tombes e William Eyre. No total foram pelos menos 16 teólogos e pastores que em algum ponto criticaram sua soteriologia. Baxter respondeu às críticas de vários deles em livros posteriores. ALLISON, C. F. *The Rise of Moralism: The Proclamation of the Gospel from Hooker to Baxter*. New York: The Seabury Press, [1966]. p. 154, 162.

⁹ Para um resumo deste terceiro período de controvérsias, ver TOON, Peter. *Calvinists in Dispute*. In: *Puritans and Calvinism*. Swengel: Reiner Publications, 1973. p. 85-106.

¹⁰ BUCHANAN, *The Doctrine of Justification*, p. 170-172.

¹¹ Contra BANGS, Carl. *Arminius and Reformed Theology*. Dissertação, Universidade de Chicago, 1958.

perante Deus *por* ou *para* justiça, — e isto provindo da graça; sendo que não é justiça de lei”. (2) Se elas devem ser compreendidas figurada e impropriamente, “de que a justiça de Cristo, sendo apreendida pela fé é imputada a nós por justiça”. Ou (3) Se ela deve ser compreendida como “a justiça, pela qual ou para a qual fé é imputada, é a operação instrumental da fé”, que é defendida por algumas pessoas.¹²

Embora a segunda e terceira posições sejam parecidas, creio ser seguro dizer que a segunda é a posição tradicionalmente reformada. Wilhelmus de Brakel (1635-1711), representante ortodoxo e piedoso dos reformados holandeses, explica que quando se diz que a fé foi reputada por justiça isto não se refere ao ato de fé, mas à justiça de Cristo da qual alguém se torna participante pela fé.¹³ Armínio, por outro lado, diz ter adotado a primeira opinião e cita Calvino como seu aliado.¹⁴

Na verdade, Armínio não achava ser correto crer ou na obediência de Cristo imputada a nós para ser nossa justiça perante Deus ou na fé imputada por justiça – as duas possíveis posições apresentadas pelos seus opositores – mas em ambas. Se ele afirmasse que cria na segunda posição, o acusariam de negar que a justiça de Cristo é imputada a nós, ao contrário do que ele havia dito explicitamente. Se, porém, ele se posicionasse com a primeira, cairia num raciocínio absurdo de que a justiça de Cristo não é de fato justiça, pois Paulo fala que a fé nos é imputada *por* justiça, isto é, como se fosse – não de fato como sendo – justiça.¹⁵ Eis a explicação mais clara da sua posição:

Mas algumas pessoas me acusam disso como se fosse um crime – o fato de eu dizer que o próprio ato da fé, isto é, o próprio crer, é imputado por justiça, e isto propriamente dito, e não como uma metonímia. Eu aceito esta acusação, já que eu tenho o apóstolo Paulo, em Romanos 4 e em outras passagens, como meu precursor no uso desta frase. Mas a conclusão a que eles chegam com esta afirmação, a saber, “de que Cristo e sua justiça são excluídos da nossa justifica-

¹² ARMINIUS, James. *The Works of James Arminius*. Grand Rapids: Baker, 1999, Vol. 1, p. 697-700. Minha tradução.

¹³ À BRAKEL, Wilhelmus. *The Christian's Reasonable Service*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1993, vol. 2, p. 354.

¹⁴ Embora a alegação de Armínio de que a visão de Calvino não era muito diferente da sua não seja convincente, vale ressaltar que o comentário de Calvino em Romanos 4 não se preocupa tanto em distinguir o ato de crer em relação à apropriação da justiça de Cristo por intermédio da fé. A única coisa que Calvino diz a respeito, ao comentar o verso 5, é que “a fé nos traz justiça, não porque ela é um ato meritório, mas porque ela obtém para nós o favor de Deus”. CALVIN, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, p. 158, minha tradução. Acontece que essa frase não responde diretamente à questão levantada por Armínio. Este também concordaria que a fé não é um ato meritório, e que o crer conquista o favor de Deus. Isto leva à conclusão de que no século 17 foram levantadas certas distinções que ainda não haviam sido bem trabalhadas na primeira metade do século 16.

¹⁵ ARMINIUS, *The Works of James Arminius*, vol. 2, p. 44-45.

ção, e que nossa justificação é assim atribuída à dignidade da nossa fé”, isto eu julgo não ser possível deduzir das minhas afirmações. Pois a palavra “imputar” significa que fé não é justiça em si mesma, mas é graciosamente contada por justiça, circunstância essa que retira toda dignidade da fé, exceto aquilo que vem por intermédio da graciosa e condescendente estima de Deus. Mas esta graciosa condescendência e estima não vem sem Cristo, mas em referência a Cristo, em Cristo e por causa de Cristo, a quem Deus apontou como propiciação através da fé no seu sangue. Eu afirmo, portanto, que fé é imputada a nós por justiça por causa de Cristo e sua justiça. Neste enunciado, a fé é o objeto da imputação; mas Cristo e sua obediência são a causa impetratória ou meritória da justificação. Cristo e sua obediência são o objeto de nossa fé, mas não o objeto da justificação ou imputação divina, como se Deus imputasse Cristo e sua justiça a nós por justiça. Isto não pode ser já que a obediência de Cristo é justiça propriamente dita, de acordo com o mais severo rigor da lei. Mas eu não nego que a obediência de Cristo seja imputada a nós, isto é, de que ela é contada ou reputada por nós ou para o nosso benefício, pois isto – o fato de Deus olhar a justiça de Cristo como tendo sido realizada por nós e para o nosso benefício –, é a causa de Deus nos imputar a fé como justiça...¹⁶

A obediência de Cristo é imputada no sentido de ser considerada como feita em nosso lugar, para o nosso benefício, mas no sentido estrito da palavra só a fé é imputada por justiça; só a fé é o objeto da imputação.

A razão pela qual ele consegue asseverar que ambas são imputadas, no sentido amplo, é que Armínio crê na existência de dois tipos de justificação, uma “da lei” e outra “da fé”. Ele analisa três elementos de cada tribunal: o homem como réu, Deus como juiz e a lei como o parâmetro de julgamento. De acordo com a primeira justificação (conforme a lei) o homem só é justificado se realizar todos os atos de justiça sem pecar; na segunda (conforme a fé) ele é justificado como pecador. Na primeira justificação Deus está assentado num trono de justiça rígida e severa; na justificação da fé Deus está num trono de graça e misericórdia. Por último, na primeira justificação a lei é a de obras, enquanto na segunda é de fé.¹⁷ Nota-se que Armínio contraria o princípio da estabilidade da lei ao criar uma nova lei; a fé deixou de ser mero instrumento de apropriação para se tornar a nossa obediência a uma nova lei divina. Embora ele não seja explícito, Armínio parecia crer que Jesus Cristo teve que ser justificado pela primeira justificação para que nós tivéssemos que ser justificados pela segunda. O que Armínio deixou implícito, Baxter tornou explícito, como veremos adiante.

Enquanto Armínio ainda afirmava crer que a justiça de Cristo era imputada a nós, ainda que não da mesma forma que a fé, Packer diz que os arminianos negavam que a base da justificação era a justiça imputada de Cristo.

¹⁶ Ibid., p. 701-702. Minha tradução.

¹⁷ Ibid., p. 254.

A alternativa arminiana era de que a própria fé é a base da justificação, sendo ela mesma justiça (obediência à nova lei) e aceita por Deus como tal. Eles recorriam às referências de Romanos 4:3, 5, 9 (cf. 11, 13) à fé sendo reputada por justiça.¹⁸

Um exemplo desse ensino arminiano se encontra nos livros de John Goodwin.¹⁹

A *Confissão de Fé de Westminster* (XI.1) reagiu a esses ensinamentos arminianos:

I. Os que Deus chama eficazmente, também livremente justifica. Esta justificação não consiste em Deus infundir neles a justiça, mas em perdoar os seus pecados e em considerar e aceitar as suas pessoas como justas. Deus não os justifica em razão de qualquer coisa neles operada ou por eles feita, mas somente em consideração da obra de Cristo; *não lhes imputando como justiça a própria fé, o ato de crer ou qualquer outro ato de obediência evangélica*, mas imputando-lhes a obediência e a satisfação de Cristo, quando eles o recebem e se firmam nele pela fé, que não têm de si mesmos, mas que é dom de Deus.

3. NEONOMISMO VERSUS ANTINOMISMO

Como o neonomismo é, em parte, uma reação ao antinomismo, é preciso começar com o movimento cronologicamente anterior. O antinomismo estava presente desde os dias de Lutero, mas naquele contexto Lutero cunhou o termo em referência à ojeriza quanto ao que posteriormente veio a ser chamado o terceiro uso da lei. Está relacionado à vida de santificação. No século 17, além do aspecto da santificação, o antinomismo trouxe polêmica quanto à doutrina da justificação. Vale destacar que grande parte da polêmica se deve à imprudência no uso de termos ou a ênfases exageradas feitas em sermões e tratados, antes que ao desejo de corrigir a tradição protestante. Pelo contrário, os antinomistas se achavam árdios defensores da tradição reformada contra os arminianos. O principal nome antinomista, Tobias Crisp, era respeitado por indivíduos como William Twisse e John Owen como um homem muitíssimo usado por Deus em suas pregações.

Packer resume as crenças antinomistas que despertaram a resposta de Baxter em três: 1) uma imputação real que torna Cristo pecador e o homem sem pecado; 2) a justificação na eternidade; 3) a incondicionalidade do pacto na qual o pecado do crente não lhe afeta – nem mesmo com disciplina – pois

¹⁸ PACKER, J. I. The Doctrine of Justification in Development and Decline among the Puritans. In: *By Schisms Rent Asunder: Papers read at the Puritan and Reformed Studies Conference, 1969*. S.p., 1969, p. 25. Minha tradução.

¹⁹ *Impedit ira animum* (1641) e *Imputatio fidei* (1642).

Deus nem sequer o vê.²⁰ Quanto à primeira ênfase, James Buchanan afirma que os antinomistas

tinham o hábito de falar como se a imputação dos nossos pecados a Cristo o fizesse pessoalmente um pecador, e até o maior pecador que já houve; e como se a imputação da sua justiça a nós nos fizesse pessoalmente justos, – tão perfeitamente justos que Deus não consegue sequer ver pecado nos crentes ou visitá-los com amostras do seu desprazer paternal [i.e. disciplina].²¹

De fato, a linguagem de Crisp deixa transparecer essa noção, como mostra um dos seus sermões sobre Isaías 53:6:

Deus não simplesmente infligiu o castigo do pecado sobre Cristo ao feri-lo por causa do mesmo, mas Deus até colocou (*a própria iniquidade*) sobre ele, digo a iniquidade dos eleitos.²²

Muitos homens são prontos em pensar que a culpa (aquilo que chamam de culpa) e a punição do pecado de fato jazem sobre Cristo; mas afirmar que as próprias falhas cometidas pelos homens, isto é, que a transgressão em si mesma se torna a transgressão de Cristo, é uma conclusão muito dura. Mas quando o texto diz, *O Senhor colocou sobre ele a iniquidade de nós todos*, o sentido é que o próprio Cristo se torna o transgressor em lugar da pessoa que havia transgredido; de tal forma que em respeito à realidade de ser um transgressor, Cristo é realmente pecador como a pessoa que o cometeu era transgressora antes de Cristo tomar esta transgressão sobre si. Amados, não me entendam erroneamente, eu não digo que Cristo já foi ou um dia será o autor ou o cometedor de qualquer transgressão, pois ele nunca cometeu qualquer pecado em si mesmo. Mas *o Senhor colocou a iniquidade sobre Cristo*, e esse ato de Deus *colocá-los* sobre ele, torna Cristo tão realmente um transgressor quanto se ele próprio tivesse de fato cometido transgressão.²³

Cristo não só recebe a penalidade do nosso pecado, mas recebe o nosso próprio pecado; caso contrário, Deus seria injusto em puni-lo.²⁴ Crisp continua dizendo que pelo fato de todos os nossos pecados irem a Cristo, assim

vocês são tudo o que Cristo foi, e Cristo é tudo que vocês foram... Cristo assume nossas pessoas e condição, e se coloca em nosso lugar; nós tomamos a pessoa e condição de Cristo, e somos colocados em seu lugar.²⁵

²⁰ PACKER, J. I. *The Redemption & Restoration of Man in the thought of Richard Baxter: A Study in Puritan Theology*. Vancouver: Regent College Publishing, 2003. p. 248-251.

²¹ BUCHANAN, *The Doctrine of Justification*, p. 159. Minha tradução.

²² CRISP, Tobias. *Christ Alone Exalted*, vol. 2. S.p., 1643, [p. 78]. Minha tradução.

²³ Ibid., p. 81-82, minha tradução.

²⁴ Ibid., p. 79, 94.

²⁵ Ibid., p. 89, minha tradução.

A fim de que se entenda melhor a posição antinomista, é preciso destacar o pressuposto teológico e a intenção pastoral desses pregadores. Primeiramente, um dos pressupostos era um conceito “real” de imputação, onde imputação não podia ser uma ficção legal. Se Cristo sofreu “como se ele tivesse pecado”, a imputação do nosso pecado seria mera ficção legal de acordo com os antinomistas, e Cristo estaria sendo punido injustamente. Só pode ser punido aquele que carrega pecados. Em segundo lugar, a intenção antinomista era confortar os pecadores que experimentavam o medo de ser castigados por seus pecados. Essa intenção pastoral também estava por trás da ênfase na justificação realizada na eternidade e consumada na cruz, de tal forma que nada que nós fizéssemos poderia afetá-la. Assim, nossos pecados não afetam o relacionamento entre Deus Pai e seus filhos. No interesse de exaltar a obra divina – como mostra o título da obra de Crisp – os antinomistas anularam a participação humana e tornaram a fé mera manifestação da justificação.²⁶

Allison diz que a doutrina da imputação da justiça de Cristo era, aos olhos de Baxter, a doutrina que mais perniciosamente manifestava as tendências “libertinas” dos antinomistas.²⁷ Para Baxter, essa blasfêmia de tornar Cristo um pecador de fato é uma conseqüência lógica e consistente do conceito tradicional de imputação.²⁸ Baxter concorda com Crisp no sentido de que a imputação não pode ser uma ficção; é por isso que ele fala de nós recebermos os benefícios da obediência de Cristo e não literalmente o que Cristo sofreu e fez.²⁹ No sentido estrito da palavra “imputação”, nem a obediência ativa nem a passiva é imputada a nós.³⁰ Baxter redefiniu o conceito de imputação nos moldes da teoria governamental de expiação de Hugo Grotius (1583-1645).³¹ O seu universalismo amiraldista o fez asseverar que Cristo sofreu por toda humanidade, mas condicionado à fé. Cristo só se torna nosso cabeça e nós só somos unidos a ele após a fé; trata-se de uma união política, não mística.³² Baxter tem receio de enfatizar uma união de pessoas entre Cristo e os crentes que chegue à beira de deificar os homens e tornar Cristo pecador; porém, Baxter entende

²⁶ A *Confissão de Fé de Westminster*, capítulo 11, artigos 4 e 5, combate essas tendências antinomistas.

²⁷ ALLISON, *The Rise of Moralism*, p. 163.

²⁸ PACKER, *The Redemption & Restoration of Man in the Thought of Richard Baxter*, p. 249.

²⁹ *Ibid.*, p. 252.

³⁰ BOERSMA, Hans. *A Hot Pepper Corn: Richard Baxter's Doctrine of Justification in Its Seventeenth-Century Context of Controversy*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 1993, p. 225.

³¹ Em seu livro *De satisfactione Christi*, Grotius defende que na doutrina da expiação Deus deve ser visto como um Regente, antes do que um Juiz; é o Rei que tem o poder de transferir punição do culpado para o inocente, já que o juiz está preso pela lei. WILLIAMS, Garry. Grotius, Hugo (1583-1645). In: HART, Trevor A. (Org.). *The Dictionary of Historical Theology*. Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 2000, p. 235-237.

³² BOERSMA, *A Hot Pepper Corn*, p. 234.

a imputação como um aspecto natural antes que legal.³³ Por isso, ele entende que a justiça de Cristo é apenas indiretamente imputada a nós – trata-se de um “acidente” (linguagem aristotélica) intransferível a outra pessoa. Estritamente falando, só os efeitos da justiça de Cristo é que nos são imputados.³⁴ Uma vez que nós recebemos os benefícios da obra de Cristo, então cabe a nós responder com obediência evangélica.

O livro *Aforismas sobre a Justificação*, embora seja apenas o primeiro livro em que Baxter apresenta suas reflexões inovadoras, contém o cerne da sua posição, e esta não sofre mudanças significativas durante toda a sua vida.³⁵ Uma vez que o homem quebrou o primeiro pacto (um pacto de obras) no jardim, aprova a Deus estabelecer um novo pacto com uma nova lei cujas condições seriam mais fáceis de ser cumpridas por um pecador.³⁶ O primeiro pacto não foi aniquilado, pois muitos pecados continuam sendo rupturas da lei desse pacto.³⁷

Portanto, assim como existem dois pactos com suas condições distintas, assim também existe uma dupla justiça e ambas são absolutamente necessárias para a salvação... Nossa Justiça Legal, ou justiça do primeiro pacto, não é pessoal nem consiste em quaisquer qualificações de nós mesmos, ou ações realizadas por nós (pois nós nunca cumprimos nem pessoalmente satisfizemos a lei), mas está completamente fora de nós em Cristo... Nossa Justiça Evangélica não está fora de nós em Cristo, como nossa Justiça Legal, mas consiste em nossas ações de fé e obediência ao Evangelho. Assim, embora Cristo tenha cumprido as condições da lei e satisfeito pelo nosso não-cumprimento, somos nós mesmos que devemos cumprir as condições do Evangelho.³⁸

Dizer que a nossa retidão evangélica, ou da nova aliança, está em Cristo e não em nós mesmos seria uma monstruosa doutrina antinomista, aos olhos de Baxter.³⁹ Não que tal retidão seja realizada sem a operação da graça, mas somos nós mesmos que nos arrependemos, cremos, amamos a Cristo, etc., e é essa retidão pessoal que agrada a Deus como muitos textos da Escritura testificam. Todas essas atividades exigidas no evangelho estão relacionadas e, de certa forma, se resumem na principal (ou única) condição deste novo pacto, que

³³ Ibid., p. 239-240.

³⁴ Talvez possamos dizer que os neonomistas criam que Cristo recebeu apenas a pena do pecado, que os ortodoxos criam que Cristo recebeu a culpa e a pena do pecado e que os antinomistas iam além ao dizer que Cristo tomou não só a pena e a culpa, mas o próprio pecado.

³⁵ ALLISON, *The Rise of Moralism*, p. 155-156.

³⁶ BAXTER, Richard. *Aphorismes of Justification*. Hague: Abraham Brown, 1655, p. 47-49.

³⁷ Ibid., p. 50.

³⁸ Ibid., p. 66, 67, 70, minha tradução.

³⁹ Ibid., p. 73-74.

é a fé. Portanto a fé, que inclui a obediência, é a condição exigida pelo novo pacto até a justificação final no dia do juízo.⁴⁰ Na verdade, a fé e as virtudes a ela relacionadas se mostram muitíssimo importantes quando Baxter afirma que Cristo morreu pelos pecados contra o primeiro pacto, mas não pelos pecados contra o segundo pacto.⁴¹ Em contraste com os puritanos, Baxter achava que a expressão “Faze isto e viverás” (Lv 18.5; Lc 10.28; Rm 10:5; Gl 3.12) era uma linguagem tanto da Lei quanto do Evangelho; isto é, depende da lei em vigor.⁴² Já que Cristo cumpriu a lei do primeiro pacto, cabe a nós cumprir a lei do segundo a fim de que obtenhamos vida. Para Baxter, a fé passa a ser uma nova justiça, antes do que um instrumento na justificação.

Baxter despertou a fúria de um de seus opositores, John Crandon, quando usou a analogia do grão de pimenta para responder como a fé nos é imputada por justiça.⁴³ A analogia é a seguinte. Um inquilino quebra o seu contrato com o dono por não pagar o seu aluguel; ao se endividar mais e mais ele é retirado da casa e lançado na prisão até pagar a dívida. O filho do dono resolve pagar a dívida, retirá-lo da prisão e colocá-lo na casa novamente sob um novo contrato. O inquilino precisa pagar anualmente apenas uma semente de pimenta – algo pequeno, insignificante – que garantirá sua liberdade de qualquer dívida passada e de qualquer aluguel futuro. Neste caso, o grão de pimenta lhe é imputado como se ele tivesse pago o aluguel do velho contrato.

Embora Baxter não quisesse exaltar o valor do grão de pimenta, razão pela qual ele escolheu algo tão pequeno, tal analogia criou nos opositores a impressão de uma doutrina romanista da justificação. Baxter procurou distinguir-se claramente da posição romana, mas não evitou que analistas posteriores vissem a semelhança de sua doutrina com a posição arminiana ou com a escola de Saumur.⁴⁴ De fato, Baxter apresentara idéias bastante estranhas ao pensamento reformado tradicional: 1) a fé não é a causa instrumental da justificação, mas uma condição para a sua aplicação; 2) cumprir o pacto através da nossa obediência é uma condição para se manter no pacto; 3) no Dia do Juízo nós seremos julgados com base no pacto das obras e precisaremos de uma justiça da lei, onde necessitamos de Cristo, mas também seremos julgados com base no pacto da graça e precisaremos apresentar nossa justiça evangélica pessoal

⁴⁰ Ibid., p. 149.

⁴¹ Ibid., [p. 217]. Esta posição de Baxter lembra a conclusão do pensamento arminiano de que uma pessoa pode ser condenada pela sua incredulidade, mesmo Cristo tendo morrido por ela. A diferença é que Baxter tornava os efeitos da morte de Cristo condicionados à fé da pessoa. Esse era o pensamento amiraldista, defendido pelo professor da escola de Saumur, Moyse Amyraut (1596-1664).

⁴² Ibid., p. 262.

⁴³ Ibid., p. 83-84.

⁴⁴ BUCHANAN, *The Doctrine of Justification*, p. 176; PACKER, *The Doctrine of Justification in Development and Decline among the Puritans*, p. 26.

como algo que cumpre as condições do evangelho.⁴⁵ Além dessas três idéias, seu conceito de pacto é muito diferente do pensamento reformado do século 17 e seu conceito de lei também não tem o caráter eterno que lhe davam os puritanos e o escolasticismo protestante. Como bem disse Packer, não há estabilidade da lei em Baxter.

O “método político” de Baxter o levou a uma idéia diferente da lei de Deus. Para ele, a justiça de Deus é precisamente um atributo da realeza, uma característica do seu governo, e suas leis não são mais do que meios para fins. Como todas as leis, sob certas circunstâncias elas podem ser mudadas, se o fim desejável pode ser atingido por outros meios. Quando o homem caiu, e Deus tentou glorificar a si mesmo restaurando-o, ele conduziu o seu plano, não *satisfazendo* sua lei, mas *mudando-a*... Onde o calvinismo ortodoxo ensinava que Cristo satisfaz a lei no lugar do pecador, Baxter sustentou que Cristo satisfaz o Legislador e assim arranhou uma mudança na lei. Aqui Baxter se alinha com o pensamento arminiano e não com o calvinismo ortodoxo.⁴⁶

Observe-se que durante essas controvérsias os dois partidos, movidos por interesses justos, manifestaram exageros. Os antinomistas enxergavam até a retidão do regenerado como imperfeita e indigna de ser nossa justiça; na intenção de exaltar a pessoa de Cristo e de retirar a certeza da salvação de sobre o fundamento subjetivo (nossos frutos), eles minimizaram o papel da fé na apropriação da justiça de Cristo e tornaram a justificação uma transação legal na eternidade, o que não retrata fielmente a linguagem bíblica. Os neonomistas, por outro lado, quiseram se livrar do quietismo antinomista e destacar a importância de uma vida de fé e obediência por parte do crente. No intuito de mostrarem a participação humana, eles concederam valor exagerado à fé (e obediência) ao torná-la não só a condição para usufruirmos da obra de Cristo, mas também uma segunda justiça necessária para a vida eterna. Vejamos como a ortodoxia reformada respondeu a esses exageros.

4. FÉ E OBEDIÊNCIA EVANGÉLICA: CONDIÇÕES NO PACTO DA GRAÇA

Embora os reformados tratassem de estipulações no contexto do pacto, estas não estavam relacionadas a algum tipo de lei. Francis Roberts, no seu livro *God's Covenants* (1657), nega que no pacto da graça haja condições que antecedem os benefícios do pacto propriamente dito. A fé é uma condição concomitante e a obediência evangélica é uma condição conseqüente, mas crer em condições antecedentes é esposar ou o pensamento católico romano

⁴⁵ BAXTER, Richard. *Confession of his Faith*. London: R.W., 1654, p. 56-57.

⁴⁶ PACKER, *The Redemption & Restoration of Man in the Thought of Richard Baxter*, p. 262. Minha tradução.

ou o arminiano.⁴⁷ Há de se observar que Roberts assevera haver condições, no sentido próprio da teologia reformada, porque está argumentando contra o antinomismo de Tobias Crisp e a idéia de que o novo pacto é absolutamente incondicional.

Por outro lado, como Herman Witsius provavelmente tem a teologia neonomista em mente, ele julga que não é preciso dizer

que fé é a condição que o evangelho exige de nós a fim de sermos tidos por justos e sem culpa perante Deus. A condição da justificação, propriamente dita, é somente obediência perfeita, e isto é a lei que exige; o evangelho não a substitui com nenhuma outra [lei], mas declara que a satisfação da lei foi realizada por Cristo nosso Penhor... isso é muito diferente de dizer (como fazem os socinianos e remonstrantes)... que em lugar da obediência perfeita, prescrita pela lei como a condição da justificação, o evangelho agora exige fé como a condição da mesma justificação.⁴⁸

Roberts e Witsius estão dentro dos limites da ortodoxia reformada, mas concluem de forma um pouco diferente quando à fé como condição, porque eles têm perigos diferentes a enfrentar.

John Owen, com Richard Baxter e os socinianos em vista, apresenta uma visão bastante equilibrada sobre a função e o lugar da fé e da obediência evangélica. Primeiramente, Owen não distingüe a justificação nesta vida da justificação sentencial no dia do juízo – o último apenas declara o que foi feito nesta vida.⁴⁹ Quando alguém crê, essa pessoa é totalmente justificada ainda nesta vida. Owen afirma que as Escrituras não dizem em lugar algum que seremos julgados no último dia pelas nossas obras (*ex operibus*), mas que Deus há de nos recompensar conforme nossas obras (*secundum opera*). Por outro lado, é sempre dito que somos justificados nesta vida pela fé (*ex fide, per fidem*), mas nunca por causa da fé (*propter fidem*) ou conforme nossa fé (*secundum fidem*).⁵⁰ Em nossa justificação nesta vida Cristo é nossa propiciação e advogado; no último dia ele é apenas juiz.⁵¹ Em resumo, Owen nega haver dois tipos de justificação, uma legal em que a obediência ativa e passiva de Cristo nos é aplicada e outra evangélica em que a fé acompanhada de outras virtudes é que nos justifica da acusação de incredulidade, hipocrisia, etc.⁵² Em

⁴⁷ ROBERTS, Francis. *God's Covenants*. London: R. W., 1657, p. 111-132.

⁴⁸ WITSIUS, Herman. *The Economy of the Covenants between God and Man*. Kingsburg, CA: den Dulk Christian Foundation, 1990, vol. 1, III.viii.52. Minha tradução.

⁴⁹ O julgamento final “não pode ser mais do que declaratório para a glória de Deus”. OWEN, *The Doctrine of Justification by Faith*, 181.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 181.

⁵¹ *Ibid.*, p. 182.

⁵² *Ibid.*, p. 172-173.

segundo lugar, por haver muita confusão sobre o significado da palavra “condição”, Owen preferia restringi-la àquilo que tem alguma influência causal, ainda que seja mera causa instrumental; isto pertence somente à fé.⁵³ Mas ele compreendia a questão semântica e procurava ser pacificador e não divisivo. Se alguém considera a fé e a obediência como condições do novo pacto no sentido de serem exigidas por parte de Deus como reestipulação (*restipulatio* – terminologia escolástica do pacto) à iniciativa divina, então Owen estava disposto a chamá-las de condição. Mas se a intenção é de estipular deveres a serem realizados antecedentemente à participação em qualquer graça, tornando, assim, tanto a fé como a obediência causas procuradoras de recompensa, então Owen rejeitava esse conceito de “condição” por ser destrutivo da própria natureza graciosa do pacto.⁵⁴ Vale ressaltar que Baxter não diria que a fé é antecedente à participação em “qualquer” graça. Mas Owen prossegue, em terceiro lugar, atacando a idéia de Baxter de que o evangelho pode condenar alguém por não cumprir a lei do novo pacto, o que era bastante estranho ao pensamento reformado. Um evangelho que condena o faz por acusações falsas, pois o mesmo anuncia as boas novas de que é Deus quem justifica os eleitos e não há quem possa acusá-los.⁵⁵ Em quarto lugar, Owen mostrou que a justiça evangélica é nossa justiça inerente e esta não pode ser a causa de nossa justificação perante Deus, de acordo com as Escrituras. Se em comparação com outras pessoas nós fazemos algo a mais – como obediência evangélica –, temos razão de nos gloriar ainda que isso não seja chamado de meritório.⁵⁶ Por último, Owen mostra a inconsistência do pensamento baxteriano de Cristo ser somente nossa justiça legal, pois ao dizer que não recebemos a justiça de Cristo por imputação propriamente dita, mas apenas os frutos do que ele fez por nós, Cristo acaba sendo nossa justiça evangélica também porque a santificação é um efeito do que ele fez por nós.⁵⁷

O escocês John Brown de Wamphray (1610-1679) acrescenta algumas críticas ao pensamento de Baxter que complementam a avaliação de Owen.⁵⁸ Ele diz que Baxter confunde aquilo que é exigido de alguém que já está em aliança com Deus com o que capacita alguém a entrar em aliança com Deus. Seria como se todos os deveres de casamento comumente exigidos daquele que está casado fossem condições para se entrar no estado de casado.⁵⁹ Em

⁵³ Ibid., p. 119-120.

⁵⁴ Ibid., p. 127-130.

⁵⁵ Ibid., p. 176-177.

⁵⁶ Ibid., p. 178, 179-180.

⁵⁷ Ibid., p. 179.

⁵⁸ Ver BACKENSTO, Bruce R. John Brown of Wamphray, Richard Baxter, and the Justification Controversy. *The Confessional Presbyterian*, vol. 3 (2007), p. 118-146.

⁵⁹ BROUN, John. *The Life of Justification Opened*. S.p., 1695, p. 329.

outro lugar, John Brown faz uma analogia onde ele distingue o pensamento de Baxter em relação ao seu. Dizer que a fé é um instrumento significa entendê-la como a mão que recebe o pão, ou a boca que o come, mas dizer que a fé é imputada por justiça como fazem os arminianos e os baxterianos é tornar a mão e a boca o próprio alimento. Enquanto nós concedemos toda a glória da nutrição ao pão, eles lhe roubam seu poder e sua virtude.⁶⁰

5. APLICAÇÃO AOS DEBATES CONTEMPORÂNEOS SOBRE JUSTIFICAÇÃO

Além de observar como a teologia reformada do século 17 esclareceu e aprimorou o pensamento dos reformadores quanto à justificação pela fé somente, é possível traçar alguns paralelos com as discussões modernas sobre a doutrina da justificação. Tais paralelos precisam ser feitos com cautela, pois não há paralelo histórico perfeito. Porém, é possível ressaltar certas preocupações genéricas da ortodoxia reformada do século 17 que se aplicam a algumas tendências próprias das últimas décadas.

Primeiramente, observe-se a relevância das discussões reformadas sobre o papel da fé em relação aos esforços ecumênicos quanto à doutrina da justificação. A *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação* (1997), elaborada pela Igreja Católica Romana e a Federação Luterana Mundial, visa destacar as semelhanças entre a tradição romana e a tradição luterana quanto à justificação. Portanto, ela contém muitas frases que estão em consonância com a posição dos reformadores, o que é bastante encorajador. No entanto, o documento anuvia as diferenças pela omissão de certos assuntos (imputação da justiça de Cristo) e pela ambigüidade de termos e idéias (justificação e santificação, o papel da fé).⁶¹ Quanto ao papel da fé, por exemplo, a *Declaração* na maioria das vezes afirma que somos justificados “na fé” (par. 5, 9, 16, 17, 26, 31, etc.) ao invés de “pela fé” ou “mediante a fé”, que são expressões mais fiéis ao ensino bíblico da instrumentalidade da fé.⁶² Tendo em vista que o documento abre espaço para a idéia romana tradicional de justificação como um processo que envolve renovação (par. 26, 27) e que não sustenta a idéia forense de justificação, ser justificado “na fé” ou “em fé” pode simplesmente significar que ao fim e ao cabo somos considerados justos por estarmos na fé, por termos uma vida que reflete as virtudes cardeais (fé, esperança e amor). Isto

⁶⁰ Ibid., p. 353-354.

⁶¹ VANDRUNEN, David. *Where We Are: Justification under Fire in the Contemporary Scene*. In: *Covenant Justification, and Pastoral Ministry: Essays by the Faculty of Westminster Seminary California*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2007, p. 30.

⁶² The Lutheran Church – Missouri Synod. *The Joint Declaration on the Doctrine of Justification in Confessional Lutheran Perspective*, p. 8, 44. Disponível em: www.lcms.org/graphics/assets/media/CTCR/justclp.pdf. Acesso em: 16 abr. 2008.

não combina com o ensino da Reforma ou Pós-Reforma e acaba por desmentir a alegação da *Declaração* de que “as formas distintas pelas quais luteranos e católicos articulam a fé na justificação estão abertas uma para a outra e não anulam o consenso nas verdades básicas” (par. 40). O ensino reformado do século 17 nos confirma que no momento em que a fé perde a exclusiva função de instrumento, ela se torna um diferencial (portanto, um mérito) na vida de quem a pratica.

Em segundo lugar, a defesa da ortodoxia reformada se aplica aos ensinamentos de N. T. Wright, um dos principais proponentes da Nova Perspectiva sobre Paulo.⁶³ Wright minimiza o aspecto forense da justificação e, à semelhança de Baxter, nega que justiça possa ser imputada ou atribuída a alguém num tribunal – como se fosse uma substância passível de ser comunicada. Ele entende que a “justiça de Deus” não se refere ao caráter moral com o qual ele pune o injusto e recompensa o justo, mas sim à fidelidade factual de Deus; portanto, no tribunal não importa se o réu possui retidão, mas apenas o veredito do juiz.⁶⁴ Wright aceita a perspectiva de E. P. Sanders de que a justificação está mais relacionada a como saber quem está dentro do pacto (eclesiologia) do que como adentrar o pacto (soteriologia).⁶⁵ A fé se torna um “distintivo” (inglês: “badge”) de membresia no pacto, de que alguém faz parte da família de Deus. Wright entende que a fé é uma evidência presente de que na justificação futura baseada em obras (Wright tira esse ensino de Romanos 2.13), os membros do pacto serão declarados justos.⁶⁶ Destaco dois grandes problemas na interpretação de N. T. Wright. Primeiramente, assim como Baxter ele separa a exigência divina de obediência perfeita do veredito do juiz; isso minimiza a importância da vida e morte de Cristo em relação à justiça de Deus.⁶⁷ Conseqüentemente, a fé como instrumento para apropriação de uma justiça alheia perde o sentido e a fé novamente passa a ser um diferencial entre os que estão dentro do pacto e os que estão fora. Em segundo lugar, sendo que a ênfase de Wright está na justificação futura com base nas obras, a fé passa a envolver o desempenho

⁶³ Para um panorama deste movimento, ver LOPES Augustus Nicodemus. A Nova Perspectiva sobre Paulo: um estudo sobre as “obras da lei” em Gálatas. *Fides Reformata* vol. XI, nº 1 (2006), p. 83-94.

⁶⁴ WRIGHT, N. T. *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Grand Rapids/Cincinnati: Eerdmans/Forward Movement, 1997, p. 97-99.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁶⁶ “A justificação presente declara, com base na fé, o que a justificação futura afirmará publicamente (de acordo com [Romanos] 2.14-16 e 8.9-11) com base na vida inteira”. *Ibid.*, p. 129.

⁶⁷ Venema mostra que Wright tem pouca simpatia pela visão histórica de que a cruz de Cristo envolveu sofrer a pena e a maldição da lei em lugar de pecadores. VENEMA, Cornelis P. What Did Saint Paul Really Say? N. T. Wright and the New Perspective(s) on Paul. In: JOHNSON, Gary L. W. and Guy Prentiss Waters (Orgs.). *By Faith Alone: Answering the Challenges to the Doctrine of Justification*. Wheaton: Crossway Books, 2007, p. 49-50.

de cada um em relação à lei. Conseqüentemente, esta visão ameaça o ponto central do evangelho apresentado por Paulo de que somos aceitos por Deus somente com base na obra de Cristo.⁶⁸ Essa era a preocupação dos ortodoxos em relação a Baxter.

As discussões do século 17 em relação à fé ainda poderiam ser aplicadas ao conceito arminiano de justificação ressuscitado pelo erudito do Novo Testamento Robert H. Gundry,⁶⁹ porém o que foi dito basta para mostrar a relevância desse período histórico não só para o conhecimento da herança reformada, mas também para utilizá-la sabiamente em debates contemporâneos.

ABSTRACT

The Reformers stressed the doctrine of “justification by faith alone” against the Roman Catholic teaching in order to underline the instrumental aspect of faith. In the 17th century the uniformity of Protestantism was broken and new interpretations concerning the role of faith came up with James Arminius, the antinomian tendencies, and the neonomianism of Richard Baxter. The response of Reformed orthodoxy was vigorous and in continuity with the teaching of the Reformers, but also enhanced such a legacy with clarifying distinctions. The purpose of this article is threefold: to introduce this historical period to the Portuguese speaking public, to refute the opinion that the Reformed of the 17th century distorted Calvin’s theology, and to apply the teachings of Reformed orthodoxy to modern debates about justification such as some ecumenical endeavors and the New Perspective on Paul.

KEYWORDS

Justification; Faith; Puritanism; Protestant scholasticism; Richard Baxter; The New Perspective on Paul.

⁶⁸ Ibid., p. 57-58.

⁶⁹ GUNDRY, Robert H. Why I Didn’t Endorse “The Gospel of Jesus Christ: An Evangelical Celebration”. *Books & Culture* vol. 7, nº 1 (Jan/Feb 2001), p. 6-9; IDEM, The Nonimputation of Christ’s Righteousness. In: HUSBANDS, Mark and Daniel J. Treier (org.), *Justification: What’s at Stake in the Current Debates*. Downers Grove/Leicester: InterVarsity/Apollos, 2004, p. 17-45.