

A Estrutura do Sola Scriptura

Keith A. Mathison

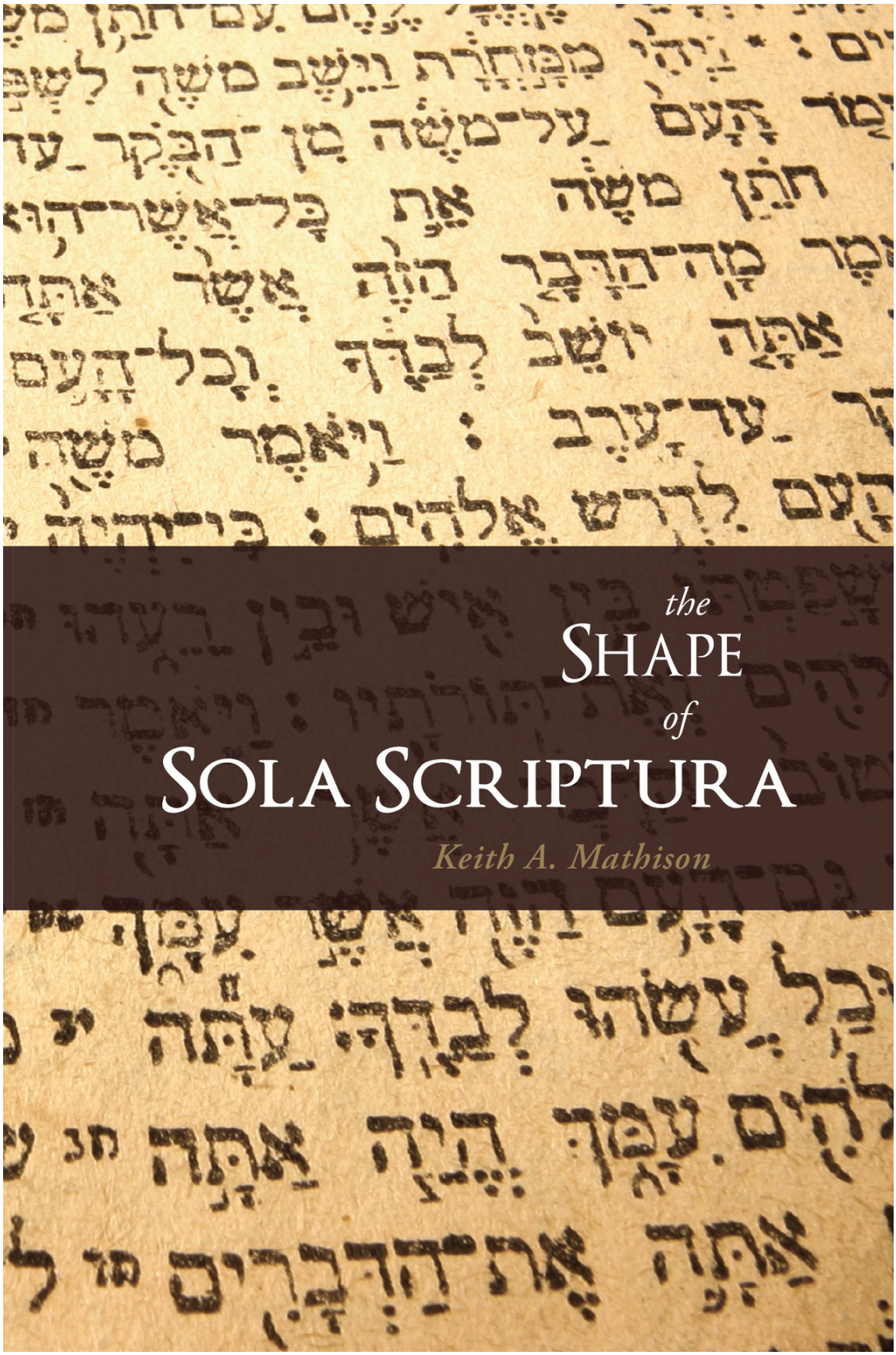


A Estrutura do Sola Scriptura

Keith A. Mathison

A Estrutura do Sola Scriptura

1. Capítulo 1
2. Capítulo 2
3. Capítulo 3
4. Capítulo 4
5. Capítulo 5
6. Capítulo 6
7. Capítulo 7
8. Capítulo 8
9. Capítulo 9
10. Capítulo 10
11. Capítulo 11
12. Capítulo 12
13. Capítulo 13
14. Capítulo 14
15. Capítulo 15
16. Capítulo 16
17. Capítulo 17
18. Capítulo 18
19. Capítulo 19
20. Capítulo 20
21. Capítulo 21
22. Capítulo 22
23. Capítulo 23
24. Capítulo 24
25. Capítulo 25
26. Capítulo 26



the Shape *of* Sola Scriptura

Keith A. Mathison

THE SHAPE OF SOLA SCRIPTURA

Keith A. Mathison

canonpress
MOSCOW, IDAHO

Published by Canon Press
P.O. Box 8729, Moscow, ID 83843
800–488–2034 | www.canonpress.com

Keith A. Mathison, *The Shape of Sola Scriptura*
Copyright © 2001 by Keith A. Mathison

Cover design by David Dalbey.
Printed in the United States of America.

All Scripture quotations are taken from the New King James Version. Copyright © 1979, 1982, 1984, 1988 by Thomas Nelson, Inc. Used by permission. All rights reserved.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form by any means, electronic, mechanical, photocopy, recording, or otherwise, without prior permission of the publisher, except as provided by USA copyright law.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
Mathison, Keith A.
The shape of sola scriptura / Keith A. Mathison.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN-10: 1-885767-74-9 (pbk.)
ISBN-13: 978-1-88576-774-5 (pbk.)
1. Bible–Evidences, authority, etc. 2. Protestant churches–Doctrines.
I. Title.
BS480 .M36 2001
220.1–dc21 2001000512

Sumário

Dedicatória
Agradecimentos
Prefácio
Introdução
Parte Um
O Contexto Histórico
Capítulo 1 A Igreja Primitiva
Capítulo 2 A Idade Média
Capítulo 3 Martinho Lutero e João Calvino
Capítulo 4 A Reforma Radical, a Contrarreforma e os Desdobramentos Pós-Reforma
Parte Dois
O TESTEMUNHO DA ESCRITURA
Capítulo 5 A Escritura sobre a Escritura e a Tradição
Capítulo 6 A Escritura sobre a Igreja
Parte Três
A NECESSIDADE TEOLÓGICA DE SOLA SCRIPTURA
Capítulo 7 Uma Crítica das Posições Católica Romana e Ortodoxa Oriental
Capítulo 8 Uma Crítica da Doutrina Evangélica de Solo Scriptura
Capítulo 9 A Doutrina de Sola Scriptura
Quarta Parte
Objeções e Questões
Capítulo 10 Respondendo a Objeções
Capítulo 11 O Cânon, a Igreja e os Credos
Conclusão
Bibliografia

Dedicatória
A meu pai e à minha mãe.
Os pais são a glória dos filhos. —Provérbios 17:6

Agradecimentos

Ao refletir sobre a conclusão deste livro, não posso deixar de sorrir, maravilhado com a impressionante providência de Deus. Quando comecei a estudar este tema há quase cinco anos, eu não achava que queria escrever um livro sobre o assunto. Após vários anos de estudo, meus pensamentos a respeito mudaram um pouco. Tornei-me absolutamente certo de que eu não queria escrever um livro sobre o assunto. Não é que eu não goste do tema. Não é possível estudar algo profundamente por cinco anos, a menos que se tenha pelo menos algum interesse nisso. O problema era a complexidade, às vezes avassaladora, envolvida. Parecia, às vezes, que cada pergunta levantava outras dez, e cada uma dessas dez perguntas levantava mais dez, e assim por diante.

Este livro só existe porque Doug Jones, da Canon Press, pediu-me para escrevê-lo. Quero agradecê-lo por ter me pedido para fazer isso, pois talvez eu nunca tivesse tentado de outra forma. Gostaria também de agradecer à minha linda esposa Tricia por suportar mais uma vez idas e vindas quase diárias à biblioteca. Quero agradecer à minha filha Sarah por ser uma alegria tão grande e por me lembrar de fazer pausas frequentes para "hora de brincar". Também quero agradecer à minha mãe e ao meu pai pelo constante encorajamento.

Há vários outros que contribuíram para este projeto de diferentes maneiras. Gostaria de agradecer a Roy Bennett, David Temples, Darren Edgington e Tom Forest pelas inúmeras conversas e discussões durante os anos em que comecei a estudar essa questão e a lidar com as muitas implicações envolvidas. Gostaria também de agradecer a Ethan Harris por carregar mais uma vez o pesado fardo de ler o primeiro rascunho.

Prefácio

À medida que os cristãos continuam a lutar contra a modernidade e a pós-modernidade, o termo “medieval” está lenta e maravilhosamente se tornando mais uma coroa do que um termo de ofensa, especialmente em círculos protestantes reflexivos. C.S. Lewis certa vez ironizou que quanto mais medieval se tornava em sua perspectiva, mais longe do catolicismo romano parecia crescer. A história da doutrina da sola Scriptura tende a produzir o mesmo efeito em muitos de nós. Uma vez que se ultrapassa os relatos superficiais, individualistas e confusos da doutrina apresentados no evangelicalismo contemporâneo, este ensino se torna muito natural, orgânico, medieval e apostólico.

Em contraste, os relatos católicos romanos e ortodoxos orientais decorrem de compromissos perfeccionistas e racionalistas que são alheios à concretude da realidade bíblica. Submeter-se a um magistério infalível requer relativamente pouca fé; tudo é, em princípio, limpo e organizado, como o consultório de um médico ou um marido robô. Um marido perfeito tornaria o casamento muito fácil; a fé não seria difícil de forma alguma. Ele nunca poderia errar. Mas a maioria das esposas exige grande fé. A submissão assume dimensões muito mais fascinantes quando o casamento envolve pecadores.

A história bíblica revela que os caminhos de Deus são frequentemente mais ásperos nas bordas do que poderíamos desejar. Na Antiga Aliança, vemos o Espírito operando através de instituições quebradas, sacerdócios ilegítimos e Elias solitários. O Sinédrio da época de Cristo apresentava uma deliciosa unidade institucional e pompa, mas o Espírito por acaso estava operando através de um profeta comedor de gafanhotos e um bando de pescadores sem ordenação.

Nessa luz, as várias e amplamente divulgadas partidas de muitos evangélicos para o catolicismo romano e a ortodoxia oriental ostentam o aroma inequívoco da pressa juvenil e do zelo de curto prazo. O Sinédrio era muito mais bem organizado do que os pescadores, e possuía uma grandiosa liturgia, uma linha autorizada de tradição oral e uma sucessão de líderes. Em uma igreja saudável, essas formas são boas e santas. Mas ter-se voltado para o Sinédrio naquela época teria sido abraçar a apostasia. A verdade, a beleza e a bondade estavam com os pescadores.

Os caminhos de Deus não são os nossos caminhos. Tais tempos desordenados não deveriam ser a norma: um Templo estabelecido e a Igreja unificada são a norma. A cristandade está atualmente espalhada a oriente, a ocidente e no evangelicalismo, mas não será sempre assim. Devemos ter a esperança de Elias em meio à desordem. E uma compreensão madura e antiga de sola Scriptura estará no coração da recuperação.

A prática da compreensão antiga e medieval de sola Scriptura pode frequentemente ser confusa na história, e requer uma maturidade capaz de equilibrar sabiamente a autoridade confessional e a rara necessidade de Josias, um trinitário uno e múltiplo. Mas essa é a nossa vida na terra. Devemos andar pela maturidade, não pela vista. O trabalho de Keith Mathison é um grande passo nessa direção, e, ao longo dos últimos anos, tenho tido o privilégio de compartilhar de seu pensamento sobre essas questões. Sou ainda mais grato por ele ter aceitado escrever este livro. Ele cuidadosamente remove as grossas concepções errôneas relativas à sola Scriptura, muitas das quais têm sido fundamentais para aqueles que alegam abandonar a doutrina. Embora muitos apologistas romanos e orientais tenham conseguido ignorar tais correções ao longo da última década,

espero que o livro de Keith mude significativamente o debate e provoque um diálogo mais genuíno.

DOUGLAS M. JONES III
New St. Andrews College
Moscow, Idaho

Introdução

A doutrina do sola scriptura, “somente pela Escritura”, tem sido o ponto focal de intenso desacordo entre católicos romanos e protestantes desde a Reforma do século XVI. Nos últimos anos, o assunto ganhou nova atenção devido ao número crescente de conversos do protestantismo tanto para o catolicismo romano quanto para a Ortodoxia Oriental que afirmam que sua conversão se deveu em grande parte à sua “descoberta” de que a doutrina do sola scriptura era indefensável.[1] Além disso, uma nova geração de apologistas católicos romanos e ortodoxos orientais tem publicado um número cada vez maior de livros críticos à doutrina do sola scriptura.[2]

Muitos desses homens e mulheres que deixaram o protestantismo afirmam ter se sentido cada vez mais frustrados com a tendência dentro do protestantismo evangélico de se dividir continuamente por causa de inúmeras divergências de interpretação, bem como com sua aparente incapacidade de sequer começar a resolver tais diferenças. Eles citam as numerosas modas teológicas que permeiam o protestantismo e os
inúmeros hereges que prontamente encontram espaço para serem ouvidos nos círculos evangélicos, desde que esses hereges afirmem estar pregando “o que a Bíblia diz”. Buscando abrigo contra o caos teológico que é o evangelicalismo moderno, esses homens e mulheres refugiaram-se em comunhões que afirmam ter a resposta. Parte dessa resposta é a rejeição do sola scriptura.

Dentro do evangelicalismo, muitos cristãos professos usam o sola scriptura como um grito de guerra para justificar o cisma sem fim. Outros evangélicos professos usam o slogan sola scriptura para justificar todo tipo de falsa doutrina imaginável. As inúmeras maneiras pelas quais o sola scriptura tem sido mal

utilizado forneceram aos seus críticos mais evidências da "inviabilidade" prática da doutrina. Se o sola scriptura é verdadeiro, perguntam esses críticos, então por que os protestantes são incapazes de chegar a um acordo sobre o que essa Escritura ensina? Por essas razões e outras mais, é absolutamente imperativo que os herdeiros da Reforma sejam capazes de definir com precisão o seu conceito de autoridade e de defendê-lo contra os seus oponentes.

Isso exigirá não apenas responder às críticas pertinentes dos apologistas católicos romanos e ortodoxos orientais, mas também eliminar uma grande quantidade de conceitos equivocados que frequentemente são erroneamente identificados com o sola scriptura. Os apologistas católicos romanos e ortodoxos têm sido eficazes em suas críticas, em grande parte, devido ao fato de que a maioria dos protestantes adotou uma versão subjetiva e individualista do sola scriptura que guarda pouca semelhança com a doutrina dos Reformadores. Enquanto os protestantes tentarem manter essa versão defeituosa do sola scriptura, e enquanto essa versão da doutrina puder ser identificada como a posição protestante, os apologistas católicos romanos e ortodoxos continuarão a demoli-la eficazmente e a conquistar buscadores frustrados.

O que isso significa é que, assim como os Reformadores, nossa batalha deve ser travada em duas frentes. Assim como eles tiveram de combater a posição católica romana, que efetivamente tornava a Igreja autônoma, e a posição anabatista radical, que efetivamente tornava o indivíduo autônomo, nós também devemos combater ambas as visões defeituosas. Os apologistas católicos romanos se reagruparam, e os apologistas ortodoxos orientais estão fazendo inúmeras incursões. Devemos continuar firmes contra a visão deles, que ultimamente resulta em uma Igreja que é uma lei para si mesma. Mas também

devemos adotar uma postura firme contra aqueles protestantes cuja visão ultimamente resulta em cada homem ser uma lei para si mesma. Ambas as posições são um veneno mortal no corpo de Cristo, e ambas são condenadas não apenas pela própria Escritura, mas também pelo testemunho da comunhão dos santos ao longo da história da Igreja.

O propósito deste livro é duplo. Primeiro, é uma tentativa de dissipar parte da retórica histórica e teológica frequentemente enganosa que envolve este debate. Grande parte da produção apologética de proponentes de todos os lados ignorou ou tratou mal evidências históricas cruciais, apresentou definições de termos confusas e frequentemente contraditórias e, em muitos casos, simplesmente aniquilou exércitos de espantalhos. O segundo propósito deste livro é delinear uma doutrina consistente da autoridade da Escritura. Nada de inovador será dito neste estudo, embora muito possa soar novo a alguns ouvidos neste debate. É convicção deste autor que a visão da relação entre a Escritura, a tradição e a Igreja que os Reformadores tentaram restaurar à Igreja está substancialmente correta. É uma doutrina para a qual eles cunharam o termo sola scriptura. É uma doutrina que tem sido vigorosamente atacada por seus oponentes e frequentemente mal utilizada por seus defensores, mas é a doutrina cristã e, portanto, é a doutrina que prevalecerá.

1 Por ex., Patrick Madrid, ed., Surprised by Truth, (San Diego: Basilica Press, 1994); Scott e Kimberly Hahn, Rome Sweet Home, (San Francisco: Ignatius Press, 1993); David Currie, Born Fundamentalist, Born Again Catholic, (San Francisco: Ignatius Press, 1996); Peter Gillquist, ed., Coming Home: Why Protestant Clergy are Becoming Orthodox, (Ben Lomond: Conciliar Press, 1992).

2 Por ex., Robert A. Sungenis, Not by Scripture Alone: A Catholic Critique of the Protestant Doctrine of Sola Scriptura, (Santa Barbara: Queenship Publishing Co., 1997); Mark Shea, By What Authority? (Huntington: Our Sunday Visitor, 1996); Clark Carlton, The Way: What Every Protestant Should Know About the Orthodox Church, (Salisbury: Regina Orthodox Press, 1997).

Parte Um

O Contexto Histórico

capítulo 1
A Igreja Primitiva
Para compreender a natureza atual do debate sobre a autoridade da Escritura, é necessário obter alguma perspectiva histórica. Grande parte da confusão que envolve esta discussão deve-se ao fracasso dos cristãos em examinar honestamente o ensino histórico daqueles crentes que nos precederam na fé. Mais frequentemente do que não, os registros históricos são usados com o único propósito de extrair textos de prova para apoiar um ponto de vista atualmente entrincheirado. O resultado é uma leitura anacrônica de ideias e teorias modernas projetadas nos escritos dos pais da igreja. Esta prática pode ser observada tanto entre apologistas católicos romanos quanto protestantes, e um esforço diligente deve ser feito para evitá-la. Embora seja obviamente impossível apresentar um exame exaustivo da compreensão patrística da autoridade escriturística em um único capítulo, uma visão geral resumida dos escritos dos próprios pais e das conclusões dos estudiosos patrísticos lança uma luz valiosa sobre a questão histórica da autoridade escriturística.

Grande parte do problema envolvido no debate histórico sobre a autoridade da Escritura diz respeito à ambiguidade que cerca o significado da palavra "tradição". No uso atual, o termo comumente denota doutrinas não escritas transmitidas oralmente na Igreja. Portanto, é frequentemente contrastado com a Escritura. Contudo, um notável consenso acadêmico mostra que, na igreja primitiva, a Escritura e a Tradição não eram de modo algum conceitos mutuamente exclusivos, porque coincidiam completamente entre si.[1]

O que isso significa é que ao longo da história da Igreja, incluindo a Reforma Protestante, o que encontramos é uma batalha que muitas vezes não pode ser caracterizada com

precisão em termos de Escritura versus tradição. Em vez disso, o que encontramos são conceitos concorrentes sobre a relação entre Escritura e tradição.2 Isso ficará mais claro à medida que o estudo prosseguir.

Os Pais Apostólicos

O termo “pais apostólicos” é normalmente usado em referência aos primeiros autores cristãos cujos escritos não foram incluídos no Novo Testamento. Por terem sido escritos no século imediatamente posterior à morte de Cristo (cerca de 70–135 d.C.), eles são considerados fontes primárias extremamente valiosas. Esses documentos oferecem uma visão inestimável sobre a vida e o pensamento da Igreja durante este período crucial de transição.3 Foi durante este período que Roma saqueou Jerusalém, deixando a Igreja a braços com a questão de sua identidade vis-a-vis o judaísmo. Também foi durante esse período que o rápido crescimento e a expansão geográfica da Igreja a forçaram a enfrentar questões prementes de administração e governo. E foi durante esse período que o último dos Apóstolos morreu, forçando a Igreja a confrontar a questão da autoridade.

Entre os pais apostólicos, buscar-se-á em vão descobrir uma doutrina das Escrituras formalmente delineada, tal como pode ser encontrada nos manuais modernos de teologia sistemática. A doutrina da Escritura não se tornou um locus independente da teologia até o século XVI. O que de fato encontramos ao longo dos escritos dos pais apostólicos é um apelo contínuo e consistente ao Antigo Testamento e ao ensino dos Apóstolos. Durante estas primeiras décadas após Cristo, contudo, não temos nenhuma evidência que demonstre que a Igreja considerava o ensino dos Apóstolos inteiramente restrito a documentos escritos.4 Esta primeira geração da Igreja viu muitos leigos e presbíteros (por exemplo, Policarpo) que haviam

convivido pessoalmente com um ou mais dos Apóstolos e que tinham sentado sob a sua pregação. Não temos razão para supor que a doutrina apostólica não pudesse ter sido fielmente ensinada àquelas igrejas que não tinham acesso a todos os escritos apostólicos. Cópias dos escritos dos Apóstolos circulavam entre as igrejas e eram citadas pelos pais apostólicos, mas nem toda igreja local possuía uma coleção completa de todos os vinte e sete livros posteriormente chamados de Novo Testamento.

Como já foi observado, temos um amplo acordo acadêmico de que a Escritura e a tradição não eram conceitos mutuamente exclusivos na mente dos pais da igreja primitiva. O conceito de "tradição", quando usado por esses pais, é simplesmente empregado para designar o corpo de doutrina que foi confiado à Igreja pelo Senhor e Seus apóstolos, seja por comunicação verbal ou escrita.5 O corpo de doutrina, contudo, era essencialmente idêntico, independentemente de como era comunicado. Nenhuma evidência sugere que os pais apostólicos acreditavam ter acesso a qualquer tipo de tradição oral secreta. Nesse ponto da história da Igreja, a Escritura e a tradição eram conceitos coinerentes; "simplesmente não havia maneira de imaginar um conflito possível entre a Escritura cristã e a tradição cristã — e, portanto, nenhuma necessidade de escolher entre elas".6 De fato, neste ponto inicial da história da Igreja, o uso do termo "tradição" para denotar o depósito apostólico da fé seria, a rigor, anacrônico. O conceito de um depósito apostólico da fé existia, mas nenhum termo específico, incluindo "tradição", era usado universalmente neste ponto para denotá-lo.7

O fato de o Senhor ter confiado o seu ensino à Igreja também é significativo no pensamento dos pais apostólicos. Não encontramos em seus escritos uma dicotomia entre o ensino apostólico e a Igreja apostólica. A Igreja é distinguida da

Escritura, mas as duas não se opõem.[8] A verdadeira doutrina apostólica só podia ser encontrada no verdadeiro corpo de Cristo — a Igreja cristã.

Os Séculos Segundo e Terceiro

Nos séculos segundo e terceiro, a luta da Igreja contra a heresia gnóstica resultou em maior esclarecimento sobre a relação entre a Escritura, a tradição e a Igreja. Como os gnósticos utilizavam textos bíblicos para provar seus pontos e também apelavam a supostas tradições apostólicas secretas, os pais foram forçados a explicar a verdadeira relação entre a Escritura e a tradição.

Irineu (c. 130–200)

Irineu, o bispo de Lião, estava na linha de frente na batalha da Igreja primitiva contra o gnosticismo. Ele deixou para a Igreja uma obra imensamente valiosa intitulada Contra as Heresias. O livro é dedicado a destruir as várias formas da heresia gnóstica, ao mesmo tempo em que defende a verdade do cristianismo. De acordo com os gnósticos, a revelação do conhecimento redentor não estava disponível de forma geral a todos os homens. Em vez disso, estava contida em tradições apostólicas secretas que só eram acessíveis àqueles iniciados nos mistérios gnósticos.[9]

Em sua defesa do cristianismo apostólico, Irineu desenvolveu o conceito de regula fidei ou “regra de fé”.[10] A regula fidei era essencialmente o conteúdo da profissão de fé que todo catecúmeno era solicitado a recitar de memória antes de seu batismo. Era um resumo da fé ensinada pelos apóstolos e confiada aos seus discípulos.[11] Enquanto os gnósticos apelavam para uma tradição secreta não escrita, Irineu apelava para a tradição pública da Igreja. Isso significa que Irineu subordinava a Escritura à tradição não escrita? Não. Como aponta Heiko Oberman,

> Irineu insiste que a regra de fé ou a regra da verdade (regula fidei ou regula veritatis) é fielmente preservada pela Igreja

apostólica e encontrou expressão multiforme nos livros canônicos. Há uma continuação ininterrupta do querigma pregado na Sagrada Escritura. Pode-se falar aqui de uma "inscrição" (ou fixação por escrito) da proclamação apostólica que, nesta forma escrita, constitui a fundação e a pedra angular da fé.12

Essa "inscrição" significa para Irineu que a fé apostólica foi salvaguardada ao ser permanentemente registrada por escrito na Sagrada Escritura.13 Ambas as coisas não eram de alguma forma opostas, nem a Escritura era "subordinada" à outra. Irineu simplesmente apelava a essa regula fidei como um princípio hermenêutico necessário. O erudito ortodoxo Georges Florovsky aponta que, na Igreja primitiva, a exegese era "o principal, e provavelmente o único, método teológico, e a autoridade das Escrituras era soberana e suprema".14 Mas a regula fidei era o contexto necessário para a interpretação correta daquela Escritura autoritativa.15 F.F. Bruce resume essa compreensão primitiva da regra de fé:

Quando o resumo da tradição apostólica é chamado de regra de fé ou regra da verdade, a implicação é que esta é a norma da igreja, o padrão pelo qual tudo o que se apresenta para a fé cristã ou reivindica ser doutrina cristã deve ser julgado, o critério para o reconhecimento da verdade e exposição do erro. Se às vezes ela é formalmente distinta da Escritura no sentido de que é reconhecida como a interpretação da Escritura, em outras vezes ela é materialmente idêntica à Escritura no sentido de que resume o que a Escritura diz. Claramente, o que foi posto por escrito pelos apóstolos em suas cartas e o que foi transmitido por eles oralmente aos seus discípulos e entregue na tradição da igreja deve ser um e o mesmo corpo de ensino.16

Esse conceito da regula fidei permaneceu como uma ferramenta crucial no arsenal da Igreja primitiva contra o gnosticismo e

outras heresias.

Clemente de Alexandria (c. 150–c. 215)

Uma das explicações mais longas sobre a relação entre a Escritura, a tradição e a Igreja na literatura cristã primitiva é encontrada no Stromata de Clemente de Alexandria. Escrito dentro do contexto histórico da batalha contra o gnosticismo, o capítulo 16 do Livro VII é dedicado a uma elucidação da Escritura como o critério pelo qual a verdade e a heresia devem ser distinguidas. Logo na primeira frase do capítulo 16, Clemente declara a necessidade de que todas as coisas sejam provadas a partir da Escritura: “Mas aqueles que estão prontos para se esforçar nas buscas mais excelentes não desistirão da busca pela verdade até obterem a demonstração das próprias Escrituras.”[17] Assim como Ireneu, Clemente reconhece a necessidade da regula fidei como o contexto interpretativo da Escritura e da Igreja como a intérprete da Escritura, e ele explica melhor essa relação no capítulo 17; porém, ao longo deste capítulo, é a própria Escritura que é considerada o critério da verdade.[18]

Tertuliano (c. 155–220)

A explicação de Tertuliano sobre a relação entre a Escritura, a tradição e a Igreja não difere de maneira significativa da de Irineu. Assim como Irineu, ele não contrasta a Escritura e a tradição; em vez disso, afirma que a pregação oral dos apóstolos foi registrada por escrito na Escritura.[19] Para Tertuliano, como explica Kelly, "a Escritura tem autoridade absoluta; tudo o que ela ensina é necessariamente verdadeiro, e ai daquele que aceita doutrinas que não podem ser descobertas nela".[20] Ao refutar uma tese específica do docetismo, por exemplo, Tertuliano escreve: "Mas não há evidência disso, porque a Escritura nada diz".[21] Ao contender contra o patripassianismo de Práxeas, ele escreve: "Contentemo-nos em dizer que Cristo morreu, o Filho do Pai; e que isto baste, porque as Escrituras nos disseram

tanto".22 Ao contender contra o ensinamento de Hermógenes de que a matéria é eterna, ele diz: "Mas se todas as coisas foram feitas a partir de alguma matéria subjacente, até agora não consegui encontrar em lugar algum. Onde tal declaração está escrita, a oficina de Hermógenes deve nos dizer. Se não está escrita em lugar nenhum, então que tema a desgraça que se abate sobre todos os que acrescentam ou tiram algo da palavra escrita".23

Também encontramos em Tertuliano "uma insistência marcante na diferença decisiva entre a tradição de Deus, preservada no cânon, e as tradições dos homens (consuetudines)".24 No capítulo 13 de Da Prescrição contra os Heréticos, Tertuliano condena como loucura a ideia de que os apóstolos "não revelaram tudo a todos os homens", mas em vez disso "proclamaram algumas coisas abertamente e para todo o mundo, enquanto revelavam outras (apenas) em segredo e a poucos". Essa ideia gnóstica de uma tradição apostólica secreta é ardentemente condenada por Tertuliano.

Assim como Irineu, Tertuliano delinea a regula fidei em vários lugares ao longo de seus escritos.

a crença de que há apenas um Deus, e que Ele não é outro senão o Criador do mundo, que produziu todas as coisas do nada por meio de Sua própria Palavra, primeiramente enviada; que esta Palavra é chamada Seu Filho e, sob o nome de Deus, foi vista "de diversas maneiras" pelos patriarcas, ouvida em todos os momentos nos profetas, finalmente descida pelo Espírito e Poder do Pai à Virgem Maria, fez-se carne em seu ventre e, sendo gerada dela, manifestou-se como Jesus Cristo; desde então, Ele pregou a nova lei e a nova promessa do reino dos céus, operou milagres; tendo sido crucificado, ressuscitou ao terceiro dia; (então) tendo ascendido aos céus, assentou-se à direita do Pai; enviou em Seu lugar o Poder do Espírito Santo

para guiar aqueles que crêem; virá com glória para levar os santos ao desfrute da vida eterna e das promessas celestiais, e para condenar os ímpios ao fogo eterno, após a ressurreição de ambas essas classes ter acontecido, juntamente com a restauração de sua carne.

Nota-se imediatamente a semelhança na forma geral entre este esboço primitivo da regra de fé e o que mais tarde ficou conhecido como o Credo dos Apóstolos. A regra de fé, assim como o Credo dos Apóstolos, segue um esboço trinitário, começando com uma confissão de fé no Pai, seguida por uma confissão de fé no Filho e no Espírito Santo. Deve-se notar também que, assim como no caso de Irineu, para Tertuliano as Escrituras de modo algum estão subordinadas a essa "regra de fé". São as Escrituras, segundo Tertuliano, que "certamente nos fornecem nossa Regra de fé".26 Mas é a regra de fé que constitui o contexto hermenêutico para uma interpretação adequada da Escritura. Visto que tanto as Escrituras apostólicas quanto a regra de fé apostólica têm como fonte os Apóstolos, elas são mutuamente recíprocas e indivisíveis para Tertuliano.27

Hipólito (c. 170–236)

Outro testemunho que demonstra a crença patrística na compreensão de uma única fonte da auto-revelação de Deus pode ser encontrado nos escritos de Hipólito. Em uma obra intitulada Contra a Heresia de um certo Noeto, Hipólito explica a fonte do nosso conhecimento de Deus.

Há, irmãos, um só Deus, cujo conhecimento obtemos das Sagradas Escrituras, e de nenhuma outra fonte. Pois assim como um homem, se deseja ser versado na sabedoria deste mundo, descobrirá que é incapaz de alcançá-la de outra maneira senão dominando os dogmas dos filósofos, assim todos nós que desejamos praticar a piedade seremos incapazes de aprender tal prática de qualquer outro lugar que não sejam os oráculos de

Deus. Portanto, tudo o que as Sagradas Escrituras declaram, para isso olhemos; e tudo o que elas ensinam, isso aprendamos; e como o Pai quer que seja a nossa crença, creiamos; e como Ele quer que o Filho seja glorificado, glorifiquemo-Lo; e como Ele quer que o Espírito Santo seja concedido, recebamo-Lo. Não de acordo com a nossa própria vontade, nem de acordo com a nossa própria mente, nem tampouco usando violentamente aquelas coisas que são dadas por Deus, mas assim como Ele escolheu ensiná-las pelas Sagradas Escrituras, assim discernimo-las.28

Hipólito não separa as Sagradas Escrituras da Igreja ou da regula fidei. De fato, ele inclui um resumo de como a Igreja usou a regula fidei na condenação de Noeto,29 mas a Sagrada Escritura é apresentada como o padrão único e a única fonte para o conhecimento de Deus.

Cipriano (ca. 200–258)

Uma percepção mais profunda sobre a compreensão da Igreja primitiva a respeito da relação entre a Escritura, a Igreja e a tradição pode ser obtida por meio de um exame das cartas de Cipriano, o Bispo de Cartago. A questão dos cristãos lapsos era um assunto controverso naquela época, e Cipriano discutiu extensivamente com o Papa Estêvão sobre a questão do batismo.30 O que nos interessa neste ponto não é tanto o assunto do debate, mas a maneira do debate e os princípios expressos. Em uma carta escrita para explicar as ações de Estêvão, Cipriano acusa diretamente o papa de erro. Ele escreve: “Enviei-lhe uma cópia da resposta dele; ao lê-la, você observará cada vez mais o erro dele ao tentar manter a causa dos heréticos contra os cristãos e contra a Igreja de Deus.”31 Ele continua, "Que nada seja inovado", diz ele, "nada mantido, exceto o que foi transmitido". De onde vem essa tradição? Ela descende da autoridade do Senhor e do Evangelho, ou provém dos

mandamentos e das epístolas dos apóstolos? Pois que as coisas que estão escritas devem ser feitas, Deus testemunha e admoesta, dizendo a Josué, filho de Num: 'Não se aparte da tua boca o livro desta lei; antes medita nele dia e noite, para que tenhas cuidado de fazer conforme tudo quanto nele está escrito'.32

Cipriano lamenta esse erro de Estêvão: "Que obstinação é essa, ou que presunção, preferir a tradição humana à ordenação divina, e não observar que Deus se indigna e se iras todas as vezes que a tradição humana afrouxa e passa por cima dos preceitos divinos".33 Ele lamenta o fato de que "aquilo que é feito do lado de fora contra a Igreja é defendido dentro da própria Igreja".34 E, argumentando contra a própria pretensão do papa de que ele está meramente defendendo a antiga tradição da Igreja, Cipriano retruca: "Nem o costume, que se infiltrara entre alguns, deve impedir que a verdade prevaleça e vença; pois o costume sem a verdade é a antiguidade do erro".35

Em uma carta de Firmiliano, o bispo de Cesareia, a Cipriano a respeito das ações do papa Estêvão, obtemos outra testemunha da atitude da Igreja primitiva em relação à autoridade. Firmiliano escreve: "Aqueles que estão em Roma não observam em todos os casos aquelas coisas que foram transmitidas desde o princípio, e fingem em vão a autoridade dos apóstolos".36 Ele argumenta que, ao defender a heresia, o papa Estêvão quebrou a paz e a unidade da Igreja católica.37 Não há qualquer indício aqui, ou em qualquer parte dos pais pré-nicenos, de um carisma ou dom de infalibilidade concedido ao bispo romano que o preserve automaticamente de desvios doutrinários da fé apostólica. Não apenas a possibilidade de um erro grave é pressuposta, como é expressamente declarada ter sido abraçada.

Os Séculos Quarto e Quinto

Os séculos quarto e quinto da história da Igreja foram um período de grande controvérsia teológica e de grande consolidação teológica. Foi durante este período que as intensas batalhas trinitárias e cristológicas atingiram o seu clímax. Foi também durante esses dois séculos que os padrões da ortodoxia trinitária e cristológica foram clarificados e explicados nos concílios ecumênicos de Niceia (325 d.C.), Constantinopla (381 d.C.), Éfeso (431 d.C.) e Calcedônia (451 d.C.) e formalmente estabelecidos no Credo Niceno-Constantinopolitano e na Definição de Calcedônia.

Atanásio (ca. 296–373)

Considerado o maior teólogo de seu tempo, Atanásio, o bispo de Alexandria, foi um ator-chave na batalha do século IV contra a heresia ariana. Seus esforços incansáveis foram em grande parte responsáveis pelo grande concílio ecumênico em Niceia em 325 d.C., que condenou oficialmente o arianismo e vindicou a doutrina ortodoxa.38

Tal como os hereges anteriores, os arianos apelaram à Escritura e, de fato, insistiram que toda a discussão fosse restrita ao texto da Escritura. A crítica de Atanásio a esses hereges, portanto, revela-se inestimável para um estudo do conceito de autoridade da Igreja primitiva. Atanásio não nega a suficiência da Escritura para a defesa da verdade. Em vez disso, frequentemente a afirma explicitamente. Ele declara em um ponto que "as Escrituras sagradas e inspiradas são suficientes para declarar a verdade".39 Noutro lugar, argumenta que "a sagrada Escritura é de todas as coisas a mais suficiente para nós" e exorta "aqueles que desejam saber mais sobre esses assuntos a lerem a palavra Divina".40 E ainda diz: "a Escritura divina é suficiente acima de todas as coisas".41

O erro dos hereges, segundo Atanásio, não está no seu apelo à Escritura, mas no seu apelo à Escritura retirada do contexto da fé apostólica, aquilo a que Ireneu se referiu como o regula fidei. Como nota Florovsky,

Esta "regra", contudo, não era de modo algum uma autoridade "extrínseca" que pudesse ser "imposta" às Sagradas Escrituras. Tratava-se da mesma "predicação apostólica" que fora posta por escrito nos livros do Novo Testamento, mas era, por assim dizer, essa pregação in epitome. 42

Segundo Atanásio, a Sagrada Escritura é a paradosis apostólica ou “tradição”.43 Não existe o conceito de uma segunda fonte de tradição. Em todo o seu debate com os arrianos, Atanásio nunca apela a quaisquer “tradições” no plural.44 Ele apela à suficiência da Sagrada Escritura tal como interpretada dentro do contexto da regula fidei apostólica.

Hilário de Poitiers (c. 300–367)

A preocupação em interpretar as Escrituras autoritativas dentro do contexto da fé apostólica repete-se nos escritos de Hilário, o Bispo de Poitiers. A regra de fé apostólica e a Sagrada Escritura são essencialmente uma e a mesma coisa para Hilário. Em seu tratado Sobre os Concílios, ele fornece um breve panorama da tradição evangélica e apostólica e então conclui: “Pois cremos e seguimos verdadeira e temerosamente todas aquelas coisas que foram escritas nas Escrituras divinas por Profetas e por Apóstolos”.45 As mesmas verdades a que ele se refere como tradição apostólica, ele se refere como estando escritas nas Escrituras.

Essas Escrituras, no entanto, não podem ser interpretadas fora do contexto da fé apostólica sem destruir o seu significado. Ele escreve sobre os heréticos: “Tal é o erro deles, tal o seu ensino pestilento; para sustentá-lo, tomam emprestadas as palavras da Escritura, pervertendo-lhe o significado e usando a ignorância

dos homens como oportunidade para ganhar credibilidade para suas mentiras".[46] A Escritura é a autoridade doutrinária final, segundo Hilário, mas apenas quando interpretada corretamente. O mero uso da Escritura não garante o uso correto da Escritura.

Cirilo de Jerusalém (c. 315–c. 384)

Uma das declarações mais fascinantes feitas por qualquer um dos pais da Igreja primitiva sobre a autoridade da Escritura encontra-se nas Conferências Catequéticas de Cirilo, Bispo de Jerusalém. Ele escreve:

Pois, no que diz respeito aos divinos e santos mistérios da Fé, nem sequer uma declaração casual deve ser proferida sem as Sagradas Escrituras; nem devemos ser desviados por mera plausibilidade e artifícios de discurso. Mesmo a mim, que te digo estas coisas, não dês absoluta credibilidade, a menos que recebes a prova das coisas que anuncio a partir das Escrituras Divinas. Pois esta salvação em que cremos não depende de raciocínio engenhoso, mas de demonstração das Sagradas Escrituras.[47]

Aqui encontramos afirmada, com a maior clareza possível, a necessidade de uma prova escriturística firme para cada artigo de fé. Cirilo diz aos seus catecúmenos para não fundamentarem sua fé na plausibilidade, em argumentos engeniosos ou sequer na sua própria autoridade como Bispo, mas para fundamentá-la em provas claras retiradas da Sagrada Escritura.

O Período de Transição

Até aqui, o testemunho dos pais da Igreja primitiva em relação à questão da autoridade é consistente. A Escritura é a autoridade, mas ela deve ser interpretada de acordo com a regula fidei apostólica. Como observado por G. L. Prestige: "A voz da Bíblia só podia ser ouvida claramente se o seu texto fosse interpretado de forma ampla e racional, em conformidade com o credo

apostólico e com a evidência da prática histórica da Cristandade."[48] Em vários estudos históricos, o historiador da igreja Heiko Oberman descreve as características dessa posição patrística primitiva. Conforme ele explica, este conceito de fonte única da "tradição" possui duas qualidades principais:

1. A origem divina imediata da tradição, juntamente com a insistência em uma série claramente circunscrita de atos históricos de Deus na regra de fé ou regra da verdade.
2. A rejeição da tradição extra-escriturística.[49]

Para maior clareza, Oberman denomina esta "tradição exegética única da escritura interpretada como 'Tradição I'."[50] É esta visão que foi universalmente sustentada durante os primeiros três séculos da Igreja. Durante o século IV, contudo, um período de transição teve início quando vários pais proeminentes começaram a sugerir um conceito de tradição de duas fontes.

Basílio, o Grande (ca. 330–379)

É nos escritos do século IV de Basílio, o Grande, que encontramos pela primeira vez a sugestão "de que o cristão deve igual respeito e obediência às tradições eclesiásticas escritas e não escritas, quer estejam contidas em escritos canônicos ou em tradições orais secretas transmitidas pelos Apóstolos através de seus sucessores."[51] A passagem em questão encontra-se no tratado de Basílio Sobre o Espírito Santo. Ele escreve,

> Das crenças e práticas, quer geralmente aceitas quer publicamente ordenadas, que são preservadas na Igreja, algumas nós possuímos derivadas de ensino escrito; outras nós recebemos, transmitidas a nós "em mistério" pela tradição dos apóstolos; e ambas, em relação à verdadeira religião, têm a mesma força. E a isto ninguém contradirá; ninguém, pelo menos, que seja sequer moderadamente versado nas instituições da Igreja. Pois, se tentássemos rejeitar tais costumes que não têm autoridade escrita, sob o fundamento de que a

importância que possuem é pequena, feriríamos involuntariamente o Evangelho em seus próprios fundamentos; ou, antes, faríamos de nossa definição pública uma mera frase e nada mais.[52]

Como veremos, estes comentários de Basílio foram aproveitados no final da Idade Média por canonistas e teólogos que buscavam defender uma segunda fonte autoritativa de revelação extra-bíblica. E, embora seja muito possível que o ensino de Basílio seja o primeiro exemplo explícito do que Oberman chama de "Tradição II", o teólogo ortodoxo Georges Florovsky argumentou que Basílio não quis dizer nada disso. Ele observa:

Em todo caso, não se deve ficar embaraçado pela afirmação de São Basílio de que os dogmata foram entregues ou transmitidos pelos Apóstolos, en musterio. Seria uma tradução flagrantemente incorreta se o traduzíssemos como "em segredo". A única tradução precisa é: "pela via dos mistérios", isto é — sob a forma de ritos e usos (litúrgicos), ou "hábitos". De fato, é precisamente isto que o próprio São Basílio diz: ta pleista ton mustikon agraphos hemin empoliteuetai. [A maioria dos mistérios nos é comunicada por uma via não escrita]. O termo ta mustika refere-se aqui, obviamente, aos ritos do Batismo e da Eucaristia, que são, para São Basílio, de origem "apostólica". . . . Com efeito, todos os exemplos citados por São Basílio a este respeito são de natureza ritual ou litúrgica.[53]

Todos esses ritos litúrgicos, segundo Basílio, provêm de uma tradição "silenciosa" e "privada". Mas, como nota Florovsky, "[e]sta tradição 'silenciosa' e 'mística', 'que não foi tornada pública', não é uma doutrina esotérica, reservada a alguma elite em particular". De fato, "a 'elite' era a Igreja".[54] O contexto histórico lança alguma luz sobre este conceito obscuro:

São Basílio está se referindo aqui ao que hoje é denominado disciplina arcani [A disciplina do segredo]. No século IV, essa

"disciplina" era amplamente utilizada, sendo formalmente imposta e defendida na Igreja. Ela estava relacionada à instituição do Catecumenato e tinha principalmente um propósito educacional e didático. Por outro lado, como o próprio São Basílio afirma, certas "tradições" precisavam ser mantidas "não escritas" para evitar a profanação pelas mãos dos incrédulos. Essa observação refere-se obviamente a ritos e usos. Deve-se lembrar neste ponto que, na prática do século IV, o Credo (bem como a Oração Dominical) fazia parte dessa "disciplina do segredo" e não podia ser revelado aos não iniciados. O Credo era reservado para os candidatos ao Batismo, no último estágio de sua instrução, após terem sido solenemente inscritos e aprovados. O Credo era comunicado, ou "tradicionado", a eles pelo bispo oralmente, e eles tinham que recitá-lo de memória diante dele. . . . Os catecúmenos eram fortemente instados a não divulgar o Credo a estranhos e a não o colocar por escrito. Ele devia estar inscrito em seus corações.[55]

É contra esse contexto e pano de fundo histórico que os comentários de Basílio devem ser interpretados e compreendidos.

A única diferença entre dogma e kerygma estava na maneira de sua transmissão: o dogma é mantido "em silêncio" e os kerygmata são "publicizados". . . . Mas o seu intuito é idêntico: transmitem a mesma fé, ainda que de maneiras diferentes. . . . Assim, a "tradição não escrita", em ritos e símbolos, na verdade não acrescenta nada ao conteúdo da fé escriturística: ela apenas coloca essa fé em foco. . . . O apelo de São Basílio à "tradição não escrita" era, na realidade, um apelo à fé da Igreja. . . . Ele argumentava que, à parte dessa regra de fé "não escrita", era impossível compreender a verdadeira intenção e o ensinamento da própria Escritura. São Basílio era estritamente escriturístico

em sua teologia: a Escritura era para ele o critério supremo da doutrina.[56]

Basílio declara explicitamente que a Escritura é o seu critério supremo em uma de suas muitas cartas. Escrevendo sobre sua controvérsia com os heréticos, ele diz,

A reclamação deles é que o seu costume não aceita isso, e que a Escritura não concorda. Qual é a minha resposta? Não considero justo que o costume que vigora entre eles seja tido como lei e regra de ortodoxia. Se o costume deve ser aceito como prova do que é correto, então certamente é cabível que eu apresente, do meu lado, o costume que vigora aqui. Se eles rejeitam isso, é evidente que não somos obrigados a segui-los. Portanto, que a Escritura inspirada por Deus decida entre nós; e, de qualquer lado que se encontrem doutrinas em harmonia com a Palavra de Deus, a favor desse lado será lançado o voto da verdade.[57]

As evidências parecem indicar que, apesar da ambiguidade inerente de suas palavras infames, Basílio não pretendia ser entendido como ensinando um conceito de revelação de duas fontes.

Gregório de Nissa (c. 335–c. 394)

Gregório, seu irmão Basílio, o Grande, e seu amigo de longa data Gregório de Nazianzo, são conhecidos pelos historiadores como os Pais Capadócios. Esses homens são mais conhecidos por sua defesa detalhada do trinitarismo niceno contra os ataques dos hereges arianos. Gregório, que foi ordenado bispo de Nissa, escreveu um grande número de tratados filosóficos, teológicos e apologéticos. Uma dessas obras, intitulada Sobre a Alma e a Ressurreição, contém uma declaração resumida de sua visão sobre a autoridade da Escritura. O livro está estruturado na forma de um diálogo entre Gregório e Macrina, a quem se refere como “a Mestra”. Ao longo do livro, Gregório levanta as objeções dos filósofos à doutrina cristã, e a Mestra responde. Perto do

início do tratado, Gregório resume a resposta cristã ortodoxa às especulações dos filósofos. Ele escreve:

|Mas, enquanto estes procediam, sobre o assunto da alma, tão longe na direção de supostas consequências quanto o pensador bem entendesse, nós não temos direito a tal licença, quero dizer, a de afirmar o que bem quisermos; fazemos das Sagradas Escrituras a regra e a medida de cada doutrina; fixamos obrigatoriamente os olhos nisso, e aprovamos apenas aquilo que pode ser feito para harmonizar-se com a intenção desses escritos.[58]

Embora escrito no contexto de um debate filosófico, o intuito da declaração de Gregório é claro. A Escritura é a norma doutrinária da fé cristã.

J. N. D. Kelly sugere que Gregório diferenciava entre a Escritura e uma tradição extraescriturística quando, em seu desejo de provar a geração única do Filho, argumentou ser suficiente que "temos a tradição que desce até nós a partir dos pais, como uma herança transmitida pelos apóstolos ao longo da linhagem de pessoas santas que os sucederam".[59] Não está claro, contudo, que Gregório quisesse dizer algo diferente aqui do que os pais anteriores queriam dizer com o uso que faziam da tradição. De fato, o próprio Gregório explica em outro lugar:

A fé cristã, que de acordo com o mandamento de nosso Senhor foi pregada a todas as nações por Seus discípulos, não é de homens, nem por meio de homens, mas de nosso Senhor Jesus Christo [Jesus Cristo] Himself. . . . Ele, digo eu, apareceu na terra e "conversou com os homens", para que os homens não tivessem mais opiniões de acordo com suas próprias noções sobre o Ser Existente por si mesmo, formulando em doutrina as sugestões que lhes vêm de conjecturas vagas, mas para que estejamos convencidos de que Deus verdadeiramente se manifestou na carne, e creiamos que esse é o único verdadeiro

“mistério da piedade”, o qual nos foi entregue pelo próprio Verbo e Deus, Que por Si mesmo falou aos Seus Apóstolos, e para que recebamos o ensinamento concernente à natureza transcendente da Divindade que nos é dado, por assim dizer, “por espelho, em enigma” [obscuramente] a partir das Escrituras mais antigas — da Lei, dos Profetas e dos Livros Sapienciais [de Sabedoria], como evidência da verdade plenamente revelada a nós, aceitando reverentemente o significado das coisas que foram ditas, de modo a concordar com a fé exposta pelo Senhor de todas as Escrituras, cuja fé guardamos tal como a recebemos, palavra por palavra, em pureza, sem falsificação, julgando mesmo um ligeiro desvio das palavras que nos foram entregues como extrema blasfêmia e impiedade. . . . Na Fé, pois, que foi entregue por Deus aos Apóstolos, não admitimos subtração, nem alteração, nem acréscimo, sabendo com certeza que aquele que presume perverter a expressão divina por subterfúgios desonestos, esse mesmo “é de seu pai, o diabo”, o qual abandona as palavras da verdade e “fala o que lhe é próprio”, tornando-se o pai da mentira.60

A ênfase ao longo desta passagem é que a fé — a tradição — que é transmitida está claramente escrita “palavra por palavra”. Em outras palavras, são as Escrituras apostólicas, juntamente com as Escrituras mais antigas, das quais Gregório não admite nenhuma subtração, alteração ou acréscimo.

João Crisóstomo (ca. 347–407)

Considerado um dos "doutores" da Igreja, João passou vários anos como diácono e presbítero na igreja de Antioquia. Seu dom de pregação era tão admirado que mais tarde lhe rendeu o apelido Chrysostomos ou "boca de ouro". Em 398 d.C., João tornou-se Bispo de Constantinopla, uma das grandes sedes da Igreja antiga, mas é por sua pregação talentosa que ele é mais lembrado.

Ao contrário de Basílio e Gregório de Nissa, cujo apoio à Tradição II é, na melhor das hipóteses, ambíguo, João parece abraçar claramente um conceito de revelação de duas fontes. Embora ele afirme sem hesitação a autoridade da Escritura, ele também parece afirmar a existência de tradições apostólicas não escritas e autoritativas. Uma declaração explícita da visão de João sobre a autoridade da Escritura é encontrada em seu sermão sobre 2 Timóteo 3:16–17. Em seu exame desta passagem, João comenta cuidadosamente cada frase. Ele escreve a respeito das maneiras pelas quais a Escritura é proveitosa para a doutrina:

Pois dali saberemos se devemos aprender ou ignorar alguma coisa. E dali podemos refutar o que é falso, dali podemos ser corrigidos e reconduzidos a uma mente sã, podemos ser consolados e confortados, e se algo estiver deficiente, podemos tê-lo acrescentado a nós.

“Para que o homem de Deus seja perfeito.” Pois esta é a exortação dada pela Escritura, para que o homem de Deus seja tornado perfeito por ela; sem ela, portanto, ele não pode ser perfeito. Tu tens as Escrituras, ele diz, em meu lugar. Se quiseres aprender alguma coisa, podes aprendê-la delas. E se ele assim escreveu a Timóteo, que estava cheio do Espírito, quanto mais a nós! 61

Um dos comentários mais interessantes que João faz aqui é sua afirmação de que as Escrituras são o que o homem de Deus agora tem "em lugar de" um Apóstolo. A autoridade dos Apóstolos agora é encontrada em seus escritos — a Escritura. Em outro lugar, João diz aos seus ouvintes: "Eu vos exorto e suplico a todos, desconsiderai o que este homem e aquele homem pensam sobre estas coisas, e buscai todas estas coisas nas Escrituras".62

Isso, no entanto, não é tudo o que João tem a dizer. Em uma homilia sobre 2 Tessalonicenses 2:15, João diz que,

É manifesto que eles [os Apóstolos] não transmitiram todas as coisas por epístola, mas muitas coisas também não escritas, e da mesma forma tanto umas quanto outras são dignas de crédito. Portanto, consideremos a tradição da Igreja também digna de crédito. É uma tradição, não busques mais nada.[63]

Embora seja possível que João não quisesse dizer mais do que Basílio, a distinção específica entre o que está escrito e o que não está escrito é clara.

Agostinho (354–430)

Provavelmente o maior teólogo nos primeiros mil anos da Igreja, Agostinho, o Bispo de Hipona, é popularmente conhecido por suas Confissões. Igualmente importantes, embora menos familiares para a maioria, são suas numerosas obras teológicas, como Sobre a Trindade, os escritos anti-pelagianos e sua monumental e altamente influente filosofia da história — A Cidade de Deus.

Segundo Oberman, Agostinho é claramente um defensor precoce da Tradição II — o conceito de tradição que admite uma fonte de revelação extra-bíblica autoritativa. Por um lado, ele afirma repetidamente a primazia e a autoridade da Escritura. Por exemplo, em seu tratado moral Sobre o Bem da Viúva, ele escreve:

O que mais posso vos ensinar, senão o que lemos no Apóstolo? Pois a Sagrada Escritura estabelece uma regra para o nosso ensino, de modo que não ousamos “ser sábios além do que convém ser sábio.” [64]

Da mesma forma, em A Unidade da Igreja, ele escreve:

Não ouçamos: Isto eu digo, isto tu dizes; mas: Assim diz o Senhor. Certamente são os livros do Senhor sobre cuja autoridade ambos concordamos e nos quais ambos cremos. Ali busquemos a igreja, ali discutamos a nossa causa. . . . Sejam removidas do nosso meio aquelas coisas que citamos uns contra

os outros, não a partir de livros canônicos divinos, mas de outras fontes. Alguém talvez pergunte: Por que queres remover estas coisas do meio? Porque não quero que a santa igreja seja provada por documentos humanos, mas por oráculos divinos.65
Agostinho também deixa claro que a regula fidei é essencialmente um resumo da Sagrada Escritura. Em um sermão aos catecúmenos, ele declara que as palavras do Credo "que ouvistes estão dispersas por toda parte nas Divinas Escrituras; mas dali foram recolhidas e reduzidas a uma unidade."66
Se isso fosse tudo o que Agostinho disse, poderíamos concluir com confiança que ele compartilhava do mesmo conceito de Tradição ensinado nos primeiros três séculos. Contudo, embora Agostinho afirme claramente a autoridade da revelação escriturística, ele também sugere que existe uma tradição oral extra-escriturística autoritativa. Isso transparece mais obviamente em seus escritos sobre questões como o batismo. Ele escreve, por exemplo, em um tratado sobre o assunto: "Se alguém buscar por autoridade divina nesta matéria, embora o que é mantido por toda a Igreja, e isso não como instituído por Concílios, mas como uma questão de costume invariável, seja corretamente considerado como tendo sido transmitido por autoridade apostólica".67 E em um comentário sobre a controvérsia de Cipriano com o Papa Estêvão, ele acrescenta: "Os Apóstolos", de fato, "não deram ordens sobre o ponto"; mas o costume, que se opõe a Cipriano, pode-se supor que teve sua origem na tradição apostólica, assim como há muitas coisas que são observadas por toda a Igreja, e portanto são razoavelmente consideradas como tendo sido ordenadas pelos apóstolos, as quais contudo não são mencionadas em seus escritos.68
À primeira vista, esta declaração e outras semelhantes parecem indicar que Agostinho defendia um conceito de Tradição de duas

fontes. E é muito possível que ele tenha abraçado essa visão. É certamente verdade que suas declarações foram interpretadas posteriormente dessa maneira. Mas quando consideramos o fato de que seus comentários sugestivos (como os de Basílio) ocorrem quase todos dentro do contexto de debates sobre questões litúrgicas e rituais, a possibilidade deve permanecer em aberto de que Agostinho não quis dizer nada além do que Basílio quis dizer e que nenhum dos dois pretendia defender um novo conceito de Tradição.

Além dos comentários que Agostinho fez a respeito da Escritura e da tradição, há inúmeras declarações em seus escritos sobre a autoridade da Igreja. Talvez a declaração mais famosa de Agostinho que toca na questão da autoridade eclesiástica seja uma que ele fez em seus escritos antimarmaniqueus [nota do tradutor: antimarmaniqueus mantido do original antimanequeus]. A declaração em si diz o seguinte: “Quanto a mim, eu não creria no evangelho, a não ser que fosse movido pela autoridade da Igreja Católica.”[69] Este breve comentário tornou-se um texto-prova fundamental para as reivindicações eclesiásticas do catolicismo romano moderno, mas resta saber se ele pode suportar o peso que lhe é atribuído. Como Oberman explica, a afirmação de Agostinho de “prioridade prática” foi posteriormente interpretada como uma afirmação de “prioridade metafísica”.[70] A linguagem real e o contexto do comentário de Agostinho, contudo, não permitem essa interpretação. Oberman aponta que “movido” é uma tradução do latim commovit me ('comoveu-me') e que aqui “a Igreja deve ser entendida como tendo a autoridade de direcionar (commovere, 'mover') o crente para a porta que conduz à plenitude da própria Palavra”.[71] Florovsky explica a importância de uma leitura contextual de Agostinho:

A frase deve ser lida em seu contexto. Primeiramente, Santo Agostinho não proferiu esta frase em seu próprio nome. Ele falou sobre a atitude que um crente simples devia assumir, quando confrontado com a pretensão herética de autoridade. Nessa situação, era adequado que um crente simples apelasse à autoridade da Igreja, da qual e na qual ele havia recebido o próprio Evangelho: ipsi Evangelio catholicis praedicantibus credidi. [Acreditei no próprio Evangelho, sendo instruído por pregadores católicos]. O Evangelho e a pregação da Catholica pertencem um ao outro. Santo Agostinho não tinha a intenção de "subordinar" o Evangelho à Igreja. Ele apenas queria enfatizar que o "Evangelho" é, na verdade, sempre recebido no contexto da pregação católica da Igreja e simplesmente não pode ser separado dela. Somente nesse contexto ele pode ser avaliado e compreendido adequadamente. De fato, o testemunho da Escritura é, em última análise, "evidente por si mesmo", mas apenas para os fiéis, para aqueles que alcançaram uma certa maturidade "espiritual" — e isso só é possível dentro da Igreja. Ele opôs esta auctoritas [autoridade] de ensino e pregação da Igreja Católica às divagações pretensiosas da exegese maniqueísta. O Evangelho não pertencia aos maniqueístas. Catholicae Ecclesiae auctoritas [a autoridade da Igreja Católica] não era uma fonte independente de fé. Mas era o princípio indispensável para uma interpretação sólida. Na verdade, a frase poderia ser convertida: não se deve crer na Igreja, a menos que se seja movido pelo Evangelho. A relação é estritamente recíproca.[72]

Nisto, Agostinho está de acordo com os pais anteriores que insistiam no papel necessário da Igreja. As evidências simplesmente não sustentam os conceitos medievais posteriores de uma Igreja que tem prioridade metafísica sobre a Sagrada Escritura. Essa interpretação (que persiste hoje) decorre

de retirar uma frase do contexto e nela ler muito mais do que aquele contexto permite.

As evidências, contudo, fornecem possível apoio à afirmação de Oberman de que Agostinho é um dos primeiros, senão o primeiro, pai latino a endossar explicitamente um conceito de revelação de duas fontes. Isso é significativo porque, como observa Pelikan, "de uma maneira e em um grau únicos para qualquer pensador cristão fora do Novo Testamento, Agostinho determinou a forma e o conteúdo da doutrina eclesiástica para a maior parte da história cristã ocidental".73

O Cânon Vicentino

Como vimos, a questão de como distinguir a verdade da heresia sempre esteve diante da Igreja. Desde o primeiro século em diante, heresias surgiram, e os cristãos foram forçados a combatê-las. Vimos a maneira como o conceito da regula fidei se desenvolveu e orientou a apologética patrística. Um dos tratamentos mais completos e influentes sobre a questão do discernimento que podem ser encontrados entre os pais da igreja primitiva é o Commonitorium de Vicente de Lérins.

Vicente de Lérins (m. ca. 450)

Pouco se sabe sobre o autor do Commonitorium. O livro foi escrito sob um pseudônimo, mas é atribuído a Vicente de Lérins por Genádio no final do século IV, e seu julgamento tem sido aceito quase unanimemente. O objetivo do livro é fornecer um padrão ou regra pela qual a verdade cristã apostólica possa ser distinguida da heresia.74 Devido à sua importância, as partes relevantes dos comentários de Vicente são citadas na íntegra.

> [Q]uer eu quer qualquer outra pessoa deseje detectar as fraudes e evitar as armadilhas dos heréticos à medida que surgem, e continuar sãos e plenos na fé católica, devemos, com a ajuda do Senhor, fortificar nossa própria crença de duas maneiras:

primeiro pela autoridade da Lei Divina, e então pela Tradição da Igreja Católica.

Mas aqui alguém talvez pergunte: Visto que o cânon da Escritura é completo, e suficiente em si mesmo para tudo, e mais do que suficiente, que necessidade há de unir a ele a autoridade da interpretação da Igreja? Por esta razão — porque, devido à profundidade da Sagrada Escritura, nem todos a aceitam em um e no mesmo sentido, mas um entende suas palavras de uma maneira, outro de outra; de modo que ela parece ser capaz de tantas interpretações quantos são os intérpretes. . . . Portanto, é muito necessário, por causa de tão grandes intrincabilidades de um erro tão variado, que a regra para a correta compreensão dos profetas e apóstolos seja formulada de acordo com o padrão da interpretação eclesiástica e católica.

Além disso, na própria Igreja Católica, todo o cuidado possível deve ser tomado para que retenhamos aquela fé que foi crida em toda parte, sempre, por todos. Pois isso é verdadeira e estritamente "católico", o qual, como o próprio nome e a razão da coisa declaram, compreende a todos universalmente. Esta regra observaremos se formos fiéis à universalidade, à antiguidade e ao consentimento. Seguiremos a universalidade se confessarmos como verdadeira aquela única fé que toda a Igreja em todo o mundo confessa; a antiguidade, se de modo algum nos afastarmos daquelas interpretações que manifestamente se sabe terem sido mantidas por nossos santos antepassados e pais; o consentimento, da mesma forma, se na própria antiguidade aderirmos às definições e determinações consensuais de todos, ou pelo menos de quase todos os sacerdotes e doutores. [75]

Para os propósitos deste estudo, deve-se determinar se Vicente abraçou um conceito de tradição de uma ou de duas fontes. Ele abraçou a “Tradição I” ou a “Tradição II”?

Oberman observa que a visão de Vicente não abre espaço para uma tradição extra-bíblica autoritativa. Vicente não rejeita a suficiência material da Escritura, apenas a suficiência formal.[76] Ele argumenta que a Escritura deve ser interpretada pela Igreja porque os heréticos promoveram repetidamente suas próprias e variadas interpretações falsas. Contudo, "o único propósito da interpretação é a preservação: a fé uma vez declarada aos apóstolos precisa ser protegida contra a mudança, o que representa para ele perversão".[77] Como observa Florovsky,

A Tradição não era, segundo Vicente, uma instância independente, nem tampouco uma fonte complementar de fé. A compreensão eclesiástica não podia acrescentar nada à Escritura. Mas ela era o único meio para averiguar e revelar o verdadeiro significado da Escritura. A Tradição era, de fato, a interpretação autêntica da Escritura. E, nesse sentido, ela era coextensiva à Escritura. A Tradição era, na verdade, a Escritura compreendida corretamente. E a Escritura era para Vicente o único cânone, primário e derradeiro, da verdade cristã.[78]

Nisso, Vicente foi completamente consistente com o conceito de tradição dos pais primitivos. Vicente não estabelece nenhuma tradição oral secreta como padrão para a interpretação correta; em vez disso, ele encontra esse padrão no consenso dos pais. E, contudo, é importante notar, como observa Oberman, que "Vicente não quer que a interpretação da Igreja, a qual podemos chamar de tradição exegética, torne-se uma segunda tradição ou fonte à parte da Sagrada Escritura".[79] Mesmo os mais piedosos dos pais "são, em princípio, magistri probabiles, mestres cujos pronunciamentos são prováveis, mas ainda não constituem prova".[80]

Em Vicente, encontramos um dos exames primitivos mais completos do complexo problema da autoridade. O padrão que Vicente estabelece pelo qual se pode distinguir a verdade do

erro é consistente com o conceito de tradição de fonte única (Tradição I) encontrado universalmente entre os pais primitivos. Sua visão de uma tradição exegética autoritativa opõe-se diretamente a qualquer tipo de conceito de tradição de duas fontes.81

A Autoridade dos Concílios, Credos e Pais

A atitude patrística em relação à autoridade dos concílios, dos credos e de seus predecessores também influencia este debate. A discussão de Ireneu e Tertuliano ilustrou a importância da regula fidei nas primeiras décadas da história da Igreja. É interessante notar a maneira gradual pela qual os credos mais antigos se construíram sobre a regra de fé. Como F.F. Bruce explica,

Tanto em Ireneu, Tertuliano quanto em Orígenes, esse resumo do conteúdo do ensino dos apóstolos possui três seções, referentes respectivamente a Deus Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Isso é comparável à confissão batismal primitiva das igrejas gentílicas, que consistia em uma resposta afirmativa à pergunta tríplice, estruturada mais ou menos assim: Crês em Deus Pai? E em seu Filho Jesus Cristo? E no Espírito Santo? A resposta a essa pergunta tríplice forma o esqueleto sobre o qual foram construídos os credos antigos, sendo o mais conhecido o credo romano, ancestral do que chamamos de Credo dos Apóstolos. Mas até mesmo o antigo credo romano, e em grau muito mais acentuado os credos das igrejas orientais (culminando no Credo de Niceia e no que tradicionalmente chamamos de Credo Niceno), ampliam a resposta tríplice original por meio de um resumo da fé como o que encontramos em Ireneu, Tertuliano e Orígenes. Assim, ainda que a confissão batismal e a "regra de fé" fossem de origem independente, com o tempo passaram a se interpenetrar, até que, a partir do século

IV em diante, o credo ecumênico substitui o apelo à regra de fé.82

O Credo era essencialmente uma continuação da regula fidei ('regra de fé'), expressando as mesmas verdades de maneira mais completa.

Nos primeiros três séculos da Igreja, os concílios eram reuniões ocasionais realizadas para debater e decidir sobre questões de interesse para as muitas igrejas locais. Os concílios mais antigos eram considerados mais como "eventos carismáticos" do que como instituições eclesiásticas.83 Os concílios nunca eram aceitos como válidos de antemão, apesar da aparência de regularidade formal. Que isso é verdade fica claramente evidente quando percebemos que muitos concílios foram repudiados.84 Nos séculos IV e V, houve quatro concílios que conquistaram um lugar de destaque especial na Igreja e foram chamados de "concílios ecumênicos".85 Esses concílios lidaram com questões trinitárias e cristológicas significativas que estavam dividindo a Igreja.

Até a divisão entre as igrejas oriental e ocidental, um concílio ecumênico era definido "como um sínodo cujos decretos foram aceitos pela Igreja em todo o mundo".86 A aceitação deles na Igreja primitiva é ilustrada pela maneira como alguns cristãos primitivos se referiam à Igreja como "a Igreja dos quatro Evangelhos e dos quatro concílios".87 O propósito deles, no entanto, não era substituir a Escritura. O propósito deles era defender a interpretação apostólica da Escritura contra os ataques dos heréticos. Atanásio, por exemplo, escreveu o seguinte em resposta aos arianos que pediam outro concílio após Niceia: "Em vão, portanto, andam por aí com o pretexto de terem exigido concílios em prol da fé; pois a divina Escritura é suficiente acima de todas as coisas".88

Da mesma forma, constatamos que um apelo patrístico aos pais anteriores não é um apelo a uma autoridade igual ou superior à Escritura. Como Florovsky nos lembra: "Deve-se ter em mente que o manual principal, senão também o único, de fé e doutrina era, na Igreja antiga, justamente a Sagrada Escritura".89 O apelo aos pais era feito a fim de garantir a fidelidade à interpretação correta daquela Sagrada Escritura dotada de autoridade. Como J.N.D. Kelly observa, "a autoridade dos pais consistia precisamente no fato de terem exposto de maneira tão fiel e plena a verdadeira intenção dos escritores bíblicos".90 A Escritura era a norma doutrinária dos pais. A evidência mais clara disso é o fato de que
quase todo o esforço teológico dos pais, fossem os seus objetivos polêmicos ou construtivos, era despendido naquilo que equivalia à exposição da Bíblia. Além disso, era considerado evidente em toda parte que, para qualquer doutrina obter aceitação, ela precisava primeiro estabelecer a sua base escriturística.91
É por isso que os pais eram citados na Igreja primitiva — porque eram intérpretes fiéis da Escritura. Eles não eram citados como uma segunda fonte de revelação ou uma segunda autoridade equiparada à Escritura.
Resumo
Durante os primeiros três séculos, encontramos um consenso geral a respeito da autoridade. O Novo Testamento, que era a "inscrição" da proclamação apostólica, juntamente com as "Escrituras mais antigas", era a fonte de revelação e a norma doutrinária autoritativa. A Escritura devia ser interpretada pela Igreja e na Igreja, dentro do contexto da regula fidei. Se fosse retirada de seu contexto apostólico, seria inevitavelmente mal manejada. No entanto, nem a Igreja nem a regula fidei eram consideradas segundas fontes de revelação ou autoridades

iguais, equiparáveis à Escritura. A Igreja era a intérprete e guardiã da Palavra de Deus, e a regula fidei era um resumo da pregação apostólica e o contexto hermenêutico da Palavra de Deus. Mas apenas a Escritura era a Palavra de Deus. Em outras palavras, durante os primeiros três séculos, a Igreja manteve o conceito de tradição definido por Oberman como "Tradição I". No século IV, começam a surgir os primeiros indícios de um conceito de tradição de duas fontes — um que abre espaço para uma revelação extra-escriturística tão autoritativa quanto a própria Escritura. Essa posição de duas fontes, ou "Tradição II", é possivelmente sugerida nos escritos tanto de Basílio quanto de Agostinho. E, embora seja incerto que qualquer um desses pais tenha realmente tido a intenção de defender a "Tradição II", é certo que essa compreensão da tradição teria sido estranha aos primeiros pais da igreja. Sua sugestão nos escritos de Agostinho, contudo, garantiu-lhe um lugar no pensamento da Idade Média.

1 Ver Ellen Flessemann van Leer, Tradition and Scripture in the Early Church (Assen, 1953); J.N.D. Kelly, Early Christian Doctrines, Rev. Ed., (San Francisco: HarperCollins, 1978), 29–51; R.P.C. Hanson, Tradition in the Early Church, (London, 1962); Heiko Oberman, Dawn of the Reformation, (Edinburgh: T&T Clark Ltd., 1986), 269–296; The Harvest of Medieval Theology, (Cambridge: Harvard University Press, 1963); Jaroslav Pelikan, Obedient Rebels, (London: SCM Press Ltd., 1964); F.F. Bruce, Tradition: Old and New, (Grand Rapids: Zondervan, 1970).

2 Cf. Oberman, Dawn of the Reformation, 270.

3 Ver J.B. Lightfoot e J.R. Harmer, The Apostolic Fathers, segunda edição, editado por Michael W. Holmes, (Grand Rapids: Baker Book House, 1989), 1–15.

4 J.N.D Kelly, Early Christian Doctrines, 33.

5 O termo paradosis (tradição) era raramente usado no período dos pais apostólicos. Clemente, por exemplo, usa a frase "a

gloriosa e santa regra de nossa tradição" para descrever o depósito da fé (7:2). O verbo paradidonai, por outro lado, é muito mais comum, mas ainda não havia adquirido, neste ponto da história, nenhum sentido técnico específico.
6 Albert C. Outler, citado em Jaroslav Pelikan, Obedient Rebels, 173.
7 Kelly, op. cit., 34–35.
8 Geoffrey W. Bromiley, “The Church Fathers and Holy Scripture,” em Scripture and Truth, ed. por D.A. Carson e John D. Woodbridge, (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1983), 218–219.
9 Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition, Vol. I: The Emergence of the Catholic Tradition,
10 Pode ser encontrado, por exemplo, no Livro III, 4, 2 de Contra as Heresias.
11 Bruce, op. cit., 115–116.
12 Oberman, op. cit., 272. Ver também Kelly, Early Christian Doctrines, 38–39.
13 Contra as Heresias III, 1, 1. Cf. Kelly, op. cit., 38.
14 Georges Florovsky, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, (Buchervertriebsanstalt, 1987), 75.
15 Ibid.
16 Bruce, op. cit., 117–118.
17 A menos que indicado o contrário, todas as citações patrísticas foram extraídas da edição em inglês de trinta e oito volumes dos pais da igreja coeditada por Wm. B. Eerdmans e T&T Clark.
18 É interessante notar que a doutrina da virgindade perpétua de Maria, para a qual Roma reivindica uma tradição universal e contínua, é explicitamente declarada por Clemente como falsa neste capítulo.
19 Kelly, op. cit., 39.

20 Ibid.
21 Da Carne de Cristo, cap. 6. O docetismo (do grego dokein, que significa “pensar ou supor”) foi uma heresia primitiva que negava a realidade da encarnação. De acordo com os docetas, o corpo humano de Cristo apenas “parecia” ser real.
22 Contra Praxeas, cap. 29.
23 Contra Hermógenes, cap. 22.
24 Oberman, op. cit., 274.
25 Por ex., Da Prescrição contra os Heréticos, cap. 13; Contra Praxeas, cap. 2; Sobre o Véu das Virgens, cap. 1.
26 Contra Praxeas, cap. 11.
27 Da Prescrição contra os Heréticos, cap. 19.
28 Contra Noeto, cap. 9.
29 Ibid., cap. 1.
30 William La Due, The Chair of Saint Peter: A History of the Papacy, (Maryknoll: Orbis Books, 1999), 33–39.
31 Epístola 73:1.
32 Epístola 73:2.
33 Epístola 73:3.
34 Epístola 73:8.
35 Epístola 73:9.
36 Epístola 74:6.
37 Ibid.
38 Para uma história dos eventos e debates em torno da controvérsia ariana e do Concílio de Niceia, ver Leo Donald Davis, The First Seven Ecumenical Councils (325–787): Their History and Theology, (Collegeville: The Liturgical Press, 1983), 33–80; cf. Kelly, op. cit., 280–309.
39 Contra os Gentios, I:3.
40 Aos Bispos do Egito, I:4.
41 De Synodis, I, 1, 6.
42 Florovsky, op. cit., 82–83.

43 Ad Adelphium, 6.
44 Florovsky, 83.
45 Sobre os Concílios, 29–30.
46 Sobre a Trindade, iv:14.
47 Catequeses, iv:17.
48 Citado por Florovsky, 80.
49 Heiko Oberman, The Dawn of the Reformation, (Edimburgo: T&T Clark Ltd., 1986), 276. Cf. também Oberman, The Harvest of Medieval Theology, (Cambridge: Harvard University Press, 1963), 361–393.
50 Ibid., 280. Devido ao valor da tese de Oberman e ao fato de ter sido construída sobre ela por outros estudiosos da história, este estudo continuará a utilizar sua terminologia.
51 Oberman, Harvest of Medieval Theology, 369.
52 Sobre o Espírito Santo, 66.
53 Florovsky, op. cit., 86–87.
54 Ibid., 87.
55 Ibid., 87–88.
56 Ibid., 88–89.
57 Cartas, 189:3.
58 Sobre a Alma e a Ressurreição. Não há divisões de livros ou capítulos na edição em inglês da Eerdmans deste texto. Veja Philip Schaff e Henry Wace, eds. The Nicene and Post Nicene Fathers, Segunda Série, Vol. V, 439.
59 Citado em Kelly, op. cit., 45.
60 Contra Eunômio, II:1. Os grifos são meus.
61 Homilias sobre II Timóteo, IX.
62 Homilias sobre II Coríntios, XIII.
63 Homilias sobre II Tessalonicenses, IV.
64 Sobre o Bem da Viuvez, 2.
65 A Unidade da Igreja, 3. Citado em Martin Chemnitz, An Examination of the Council of Trent, Vol. I, (St. Louis: Concordia

Publishing House, 1971), 157.
66 Sobre o Credo: Um Sermão aos Catecúmenos, I.
67 Sobre o Batismo, Contra os Donatistas, IV:24.
68 Ibid., V:23.
69 Contra a Epístola de Maniqueu, cap. 5.
70 Oberman, The Dawn of the Reformation, 278.
71 Heiko Oberman, Forerunners of the Reformation, (Londres: Lutterworth Press, 1967), 56.
72 Florovsky, op. cit., 92.
73 Pelikan, op. cit., 293.
74 Exortação (Comonitorium), I.
75 Ibid., II.
76 Oberman, The Dawn of the Reformation, 279.
77 Ibid., 279.
78 Florovsky, op. cit., 74–75.
79 Oberman, op. cit., 280.
80 Ibid. Cf. Exortação, III.
81 Ibid.
82 Bruce, op. cit., 115–116.
83 Florovsky, op. cit., 96.
84 Ibid.
85 Niceia em 325 d.C.; Constantinopla em 381 d.C.; Éfeso em 431 d.C.; e Calcedônia em 451 d.C. Para um bom resumo da história dos concílios ecumênicos, veja Leo Donald Davis, op. cit.
86 Henry R. Percival, The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church, Vol. XIV de A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Segunda Série, Philip Schaff e Henry Wace, eds. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997), xi. Desde a divisão, Roma redefiniu a definição de concílio ecumênico para enfatizar o papel do Bispo de Roma. Cf. Leo Donald Davis, op. cit., 323.
87 Pelikan, op. cit., 335.

88 De Synodis, I, 1, 6.
89 Florovsky, op. cit., 102.
90 Kelly, op. cit., 49.
91 Ibid., 46. Kelly ilustra isso apontando a dificuldade enfrentada por aqueles que defenderam termos teológicos inovadores como homoousios. A objeção levantada vigorosamente tanto em círculos ortodoxos quanto heréticos era que esses termos não se encontravam na Bíblia. A oposição só foi finalmente vencida quando eles conseguiram demonstrar que, mesmo que os termos não fossem encontrados na Bíblia, o significado daqueles termos era o significado da Bíblia.

Capítulo 2

A Idade Média

O período da história ocidental comumente chamado de Idade Média abrange aproximadamente mil anos, mas para a maioria dos cristãos é uma das eras menos conhecidas da história da Igreja. Sua importância, contudo, para uma devida compreensão do nosso tema não pode ser exagerada. Abarcando o período entre o século V e o início do Renascimento e da Reforma, a era medieval não foi a idade estática que frequentemente se retrata. Esta é a idade que deu à luz pensadores tão grandiosos como Anselmo e Tomás de Aquino e universidades tão importantes como Oxford e Cambridge. É a idade que presenciou a ascensão e a gradual centralização do papado, à medida que papas lutavam contra imperadores e contra a constante tentação do poder temporal. É a idade paradoxal que nos deu a crueldade sangrenta da Inquisição e das Cruzadas e que, ao mesmo tempo, nos deu a beleza impressionante das grandes catedrais. Tal como o resumo anterior dos pais da Igreja primitiva, a visão geral da discussão medieval sobre a Escritura e a tradição obviamente não será exaustiva.1 Em vez disso, ao explicar brevemente algumas das principais tendências bíblicas, hermeneuticas e teológicas da Idade Média, emergirá um quadro coerente. Conforme observado, a doutrina da Escritura não se desenvolveu como um locus ('lugar') independente da teologia sistemática até o final da Idade Média e a Reforma. Portanto, para obter uma compreensão da visão cristã medieval sobre a Escritura e a tradição, devemos abordar o assunto de maneira um tanto indireta. Será necessário discernir primeiro o que era crido e ensinado sobre uma série de questões relacionadas — e frequentemente sobrepostas —, incluindo o texto da Escritura, o cânon da Escritura, a hermenêutica, a autoridade e a relevância de sistemas filosóficos não cristãos.

Após examinar brevemente essas importantes questões contextuais, poderemos ver com mais clareza o conceito da Igreja medieval sobre a relação entre a Escritura e a tradição. Ficará evidente que tanto a Tradição I quanto a Tradição II tiveram seus defensores medievais, embora a Tradição II não comece a emergir seriamente até o século XII.2 Como observa o historiador e teólogo de Oxford Alister McGrath: "torna-se cada vez mais claro que o período medieval em geral caracterizou-se pela sua convicção de que a Escritura era a única base material da teologia cristã".3 Contudo, para demonstrar a veracidade desta tese, algum contexto é importante.

O Desenvolvimento do Papado

Qualquer discussão sobre o conceito de autoridade na Igreja medieval deve levar em conta o desenvolvimento do papado romano, desde seus humildes começos até a posição de poder que ocupou durante boa parte da Idade Média.4 O crescimento do papado como instituição e seu papel emergente na política europeia ao longo da Idade Média têm implicações consideráveis para qualquer estudo sobre a natureza da autoridade na Igreja. Alguns desses desenvolvimentos medievais mais significativos fornecem o contexto histórico e eclesiástico necessário para o nosso estudo.

Embora Roma rastreie as origens do papado até o apóstolo Pedro, a evidência histórica indica que não havia um bispo monárquico em Roma até algum momento entre 140–150 d.C.5 Em vez de um único bispo, parece que a igreja romana era organizada sob um colégio de presbíteros ou presbíteros-bispos. Não existe evidência de quaisquer reivindicações de supremacia jurisdicional por parte de Roma no primeiro século. Os primeiros casos históricos de bispos romanos reivindicando qualquer tipo de prioridade jurisdicional fora da própria Roma ocorreram no final do segundo século e início do terceiro século. Em algum

momento entre 190 e 195 d.C., o papa Vítor tentou romper a comunhão com igrejas irmãs devido à data da observância da Páscoa, mas suas ações praticamente não surtiram efeito. Em meados do terceiro século, o papa Estêvão entrou em conflito com Cipriano de Cartago a respeito do rebatismo de heréticos. A resposta de Cipriano a Estêvão, contudo, indica com bastante clareza que ele não acreditava que Estêvão tivesse qualquer autoridade jurisdicional sobre Cartago.6

Nesses primeiros séculos até a época de Constantino, como aponta Geoffrey Barraclough, "o bispo de Roma... não era de modo algum um papa e não reivindicava a posição de papa".7

Mas no período de tempo entre a morte de Estêvão (d.C. 257) e a ascensão do Papa Gregório, o Grande, em d.C. 590, o papado passou por um enorme desenvolvimento. Grande parte desse desenvolvimento inicial deve-se à obra do Papa Leão I, que reinou de d.C. 440–461. A influência de Leão é mais evidente em seu famoso Tomo a Flaviano, uma carta que exerceu grande influência no Concílio de Calcedônia em 451. 8 Seu reinado expandiu grandemente o respeito e o prestígio do papado na Igreja Ocidental.

O século V presenciou eventos dramáticos na metade ocidental do Império Romano. Em d.C. 410, Roma caiu diante da invasão de Alarico, o visigodo, e em 455 a cidade foi implacavelmente saqueada pelos vândalos. O fim do Império Romano no Ocidente, em d.C. 476, é marcado pela deposição do jovem imperador Rômulo e pela entronização de Odoacro como rei. Após a queda do Império Romano no Ocidente para os invasores bárbaros, um período secular de guerras e violência abateu-se sobre a Europa Ocidental, que mais tarde foi chamado de "Idade das Trevas".9

Apesar da queda de Roma, o próprio Império Romano continuou por mais mil anos no Oriente. A capital do Império havia sido

transferida para Constantinopla em d.C. 330, e o Império continuaria no Oriente até a queda da cidade em 1453. As mudanças produzidas pelo colapso da metade ocidental do Império, contudo, impactaram drasticamente a eclesiologia da Igreja Cristã no Oriente e no Ocidente. Como observa C. W. Previte-Orton,

No Império Oriental, a relação entre Igreja e Estado estava se estabelecendo cada vez mais... em uma dependência comum, embora por vezes amotinada, em relação ao Imperador. No Império Ocidental em dissolução, os enfraquecidos imperadores ficavam felizes em fortificar a unidade, encorajando as crescentes prerrogativas do Papa de Roma. . . . Ao Papa Gelásio I (492–6), quando o Império Ocidental já não existia, pertence a célebre e duradoura definição das esferas e da hierarquia dos governantes da Igreja e do Estado. Em uma carta ao Imperador Anastácio, ele declarou que havia dois poderes que governavam este mundo: “a sagrada autoridade dos pontífices e o poder real”, e que o dos sacerdotes era o mais importante, porque eles teriam de prestar contas a Deus até mesmo pelos reis. Entre o sacerdócio mantinha-se inabalável a primazia da Igreja Romana. Assim, os fundamentos da concepção medieval do governo da Cristandade foram lançados em frases de efeito, que seriam desenvolvidas, ampliadas e diversamente interpretadas. A unidade romana no Ocidente encontrava seu refúgio, ainda como uma questão de reivindicação e influência, no papado.[10]

Esses eventos políticos e eclesiásticos do século V tiveram efeitos duradouros que são sentidos até hoje. Resumindo os efeitos desses eventos, Previté-Orton continua:

No Oriente, eles fomentaram o particularismo provincial, ampliaram enormemente o afastamento das terras não helenizadas em relação aos bizantinos e, eventualmente, contribuíram para o distanciamento delas em relação ao

cristianismo como um todo e para a sua perda para o Império. Por outro lado, eles forneceram uma fé nacional, idêntica ao patriotismo, para os Bálcãs e a Ásia Menor, o que não foi a menor entre as forças que preservaram o Império Oriental. No Ocidente, eles forneceram a cultura e a organização unificadoras que deram caráter a toda a história subsequente. A civilização, por mais danificada e degradada que pudesse estar, foi preservada na Idade das Trevas pela Igreja Latina, e a civilização medieval que viria a surgir foi inspirada e direcionada por aquela comunidade e aquela herança.11

A sobrevivência do papado durante a Idade das Trevas é uma história complexa de intriga política e eclesiástica. Os bispos de Roma frequentemente "manipulavam uma facção contra a outra, e ocasionalmente o apoio de um governante bárbaro permitia-lhes afirmar uma posição mais independente em suas negociações com Constantinopla".12

Nos séculos entre d.C. 590 e 1000, a independência do papado desenvolveu-se ainda mais sob a orientação de papas capazes como Gregório I, que reinou de d.C. 590 a 604. Gregório foi um administrador talentoso e, com o enfraquecimento dos governantes seculares do Estado, grande parte da responsabilidade pelo governo civil na Itália recaiu sobre ele e sobre os demais bispos italianos. Suas numerosas cartas nos dão uma visão de como o bispo de Roma via seu próprio cargo eclesiástico naquela época. Suas cartas aos patriarcas das igrejas orientais (Alexandria, Constantinopla, Antioquia e Jerusalém), por exemplo, indicam sua convicção de que os cinco estavam em igualdade de condições como líderes regionais da Igreja, sem que nenhum exercesse jurisdição universal.13

Os desenvolvimentos políticos ao longo dos séculos seguintes desempenharam um papel importante na formação do papado. William La Due explica:

À medida que os imperadores bizantinos se tornavam menos preocupados com o Ocidente durante os séculos VII e VIII, devido a problemas urgentes próprios, eles não ofereceram ao papa nenhuma segurança contra seus rivais políticos na Itália. Foi no século VIII que os papas começaram a se aproximar dos reis francos para buscar assistência militar contra os lombardos. Sob os papas Gregório II (715–31) e Gregório III (731–41), os ducados de Roma, Perugia e, de certa forma, Ravena, começaram a convergir como uma entidade política distinta que eventualmente passou a ser chamada de Estados Pontifícios. Esse arranjo foi reconhecido por Carlos Magno, que ofereceu proteção aos papas e às suas terras. . . . No século IX, à medida que os descendentes de Carlos Magno se tornavam cada vez mais ineficazes como governantes — permitindo que o Império Carolíngio original se desintegrasse —, papas como Nicolau I e João VIII reivindicaram poderes espirituais e temporais cada vez mais amplos sobre todas as igrejas. Essas reivindicações, contudo, nunca foram levadas realmente a sério no Oriente. De fato, no final do primeiro milênio, o papado e as igrejas orientais estavam se afastando de forma irrevogável.14

Os primeiros trezentos anos do segundo milênio testemunharam novos desenvolvimentos no papado — alguns positivos, outros muito negativos. Grande parte das mudanças ocorridas durante esses anos pode ser atribuída ao reinado do Papa Leão IX (1049–54). R.W. Southern observa que “quase tudo o que associamos ao papado em seu período mais expansivo pode ser rastreado até a sua iniciativa: a aliança política com os normandos; a exacerbação das relações com os gregos; a reforma da maquinaria administrativa papal; o início de um plano consistente de governo por meio de legados, concílios e uma correspondência enormemente aumentada”.15

Um evento de grande significado que ocorreu durante o reinado de Leão foi a disputa com as igrejas orientais em 1052–1054 a respeito dos diferentes ritos usados no culto das igrejas latinas no Oriente e das igrejas gregas no Ocidente. Em 16 de julho de 1054, após uma reunião desastrosa entre o patriarca Cerulário — de gênio forte — e o legado papal Humberto — de temperamento explosivo —, uma bula de excomunhão contra Cerulário foi emitida pelos legados papais. Cerulário então convocou um sínodo que retribuiu o favor e excomungou os legados papais. Embora tenham sido as Cruzadas que eventualmente marcaram a ruptura definitiva entre o Oriente e o Ocidente, os eventos de 1054 foram um grande ponto de virada.16 Grande parte dessa disputa foi inicialmente causada pelas reivindicações papais de jurisdição universal. Como observa um historiador católico: “Em vez de ser uma influência amplamente unificadora, o papado deve ser considerado um dos principais agentes dessa divisão mais trágica entre os cristãos.”17

O século XII testemunhou um aumento dramático no poder administrativo e judicial papal. Isso foi seguido naturalmente por um aumento maciço de litígios que congestionaram os tribunais papais. O final do século XII também viu a eleição do papa mais influente desde Gregório I. O Papa Inocêncio III reinou de d.C. 1198–1216 e foi o primeiro a enfatizar o título de “vigário de Cristo”, termo usado pela primeira vez pelo Papa Eugênio III em meados do século XII. Inocêncio III também reivindicou a prerrogativa de plenitudo potestatis ('plenitude de poder'), que usaria como justificativa para colocar nações inteiras sob interdito, privando assim as populações das celebrações públicas dos sacramentos. Os historiadores da Igreja concordam comumente que o papado medieval atingiu seu mais alto nível de influência sob o reinado de Inocêncio III.18

Após o reinado de Inocêncio, o prestígio do papado caiu rapidamente. O Colégio dos Cardeais fez inúmeros esforços para expandir seu poder e status financeiro, e as tendências centralizadoras na Igreja continuaram. Como observa La Due, “o ressentimento latente contra a expansão incessante das provisões papais e os encargos fiscais cada vez maiores impostos por Roma irrompeu em chamas na segunda metade do século XIII”.19

Os duzentos anos anteriores à Reforma Protestante testemunharam a degeneração do papado em uma forma extrema de mundanismo. O historiador papal William La Due resume estes séculos turbulentos:

Com o Papa Clemente V, a estadia papal em Avinhão teve início em 1309 e durou por quase setenta anos. O papado de Avinhão, com seu estilo de vida luxuoso e burocracia em expansão, multiplicou quase além da conta as exigências financeiras impostas às várias dioceses, cabidos, paróquias, mosteiros e casas religiosas em toda a Cristandade Ocidental. As reservas papais de benefícios foram expandidas a ponto de quase todos os principais cargos e um grande número de cargos menores em toda a Igreja ocidental passarem a ser conferidos pelo papa, o que lhe deu oportunidades sem precedentes de cobrar taxas e emolumentos dos ocupantes de cargos. Isso intensificou a agitação geral e aumentou notavelmente o nível de frustração em toda parte. . . . Gregório XI encerrou o papado de Avinhão, retornando a Roma em 1377. No entanto, dentro de seis meses após a sua morte em 1378, havia dois papas — um em Roma e o outro em Avinhão. Esse arranjo resultou em profundas divisões em todas as nações, com algumas dioceses e instituições religiosas jurando lealdade a Roma, enquanto outras estavam comprometidas com Avinhão. Para resolver essa situação patética, cardeais de ambos os campos se reuniram em Pisa em

1409, criando uma terceira linha papal que apenas exasperou ainda mais o estado das coisas. Foi o Concílio de Constança (1414–18) — uma obra-prima do conciliarismo moderado — que finalmente pôs fim ao escandaloso e extremamente corrosivo Grande Cisma do Ocidente. Os papas Martinho V (1417–31) e Eugênio IV (1431–47) conseguiram frustrar os conciliaristas moderados e devolveram o papado às suas amarras monárquicas. A segunda metade do século XV testemunhou a ascensão dos papas renascentistas, que passaram a reduzir o cargo ao tamanho e à forma de um ducado italiano regional, cujo senhor e governante demonstrava cada vez menos interesse pelas preocupações mais amplas do mundo cristão.20 Sob o papa Leão X, que reinou de 1513 a 1521, os abusos chegaram a um ponto insustentável. O nepotismo e a simonia alcançaram níveis escandalosos durante o seu reinado. Sua necessidade de dinheiro levou a todo tipo de atos bizarros. Por exemplo, ele criou centenas de cargos curiais desnecessários que depois vendeu ao maior lance. Ele também permitiu que Alberto de Brandemburgo acumulasse três bispados alemães mediante o pagamento de 25.000 florins de ouro. Para que Alberto pudesse pagar o dinheiro que havia tomado emprestado da casa bancária alemã Fugger, Roma lhe deu os direitos exclusivos de vender a nova indulgência de Leão nos territórios de Mainz e Brandemburgo. A indulgência devia ser vendida com o propósito de arrecadar fundos para a reconstrução da Basílica de São Pedro em Roma. Aproximadamente metade da arrecadação iria diretamente para o papa, e a outra metade iria para Alberto, a fim de ajudá-lo a pagar sua dívida. O homem que Alberto chamou para liderar a divulgação dessa nova indulgência foi o dominicano João Tetzel. Foi a pregação descarada de Tetzel que levou um jovem Martinho Lutero a se

manifestar publicamente contra os abusos das indulgências em 1517.

Excurso: A Doutrina da Infalibilidade Papal

Um desenvolvimento teológico de profunda importância para o nosso estudo é a introdução e o desenvolvimento, no final da Idade Média, da doutrina da infalibilidade papal.21 As origens da doutrina da infalibilidade papal nos anos em torno de 1300 constituem uma história fascinante, mas o escopo desta obra concentra-se nos pontos principais. Visto que alguns rastrearam as origens da doutrina da infalibilidade papal até os canonistas, esse será o ponto de partida.22 No século compreendido entre 1150 e 1250, o estudo dos escritos dos canonistas e teólogos revela que “eles não conheciam nenhum magistério conferido a Pedro com o poder das chaves; eles criam que, em questões de fé, um concílio geral era maior do que um papa; eles não sustentavam que os pronunciamentos papais fossem irreformáveis ex sese” ('por si mesmos'). 23 Como aponta Tierney, “Acima de tudo, os canonistas não ensinavam que o papa era infalível”.24 Em vez disso, a posição geralmente aceita contrastava a indefectibilidade da fé da igreja com a falibilidade de papas individuais. Os teólogos, que escreveram muito menos sobre o assunto, compartilhavam desse ponto de vista geral.

Em 1254, surgiu uma disputa entre frades mendicantes e mestres seculares na Universidade de Paris.25 Tanto os dominicanos quanto os franciscanos estiveram envolvidos, mas são os franciscanos que exigem a nossa atenção. A ordem deles havia recebido privilégios papais já a partir de 1230, e a dependência deles desses privilégios provaria ser problemática. O problema decorria da afirmação de que a doutrina deles sobre a “pobreza apostólica” não era simplesmente um bom modo de vida ou o melhor modo de vida, mas sim um aspecto essencial do modo de vida perfeito que Cristo ensinou aos Seus

apóstolos.26 Muitos deles alegavam que São Francisco foi o primeiro cristão a compreender corretamente o evangelho desde o tempo dos Apóstolos e que os franciscanos eram os únicos membros da Igreja que conduziam uma vida verdadeiramente cristã.27 É claro que estas eram afirmações altamente controversas que suscitaram não pequena oposição. Boaventura, o líder da ordem franciscana, respondeu aos argumentos contra a ordem desenvolvendo uma teoria da pobreza que ele denominou “condescendência”. Sem entrar em todos os detalhes, basta dizer que em 1279, na bula Exiit qui seminat, o Papa Nicolau III deu sanção papal à doutrina de Boaventura e afirmou que o “modo de vida franciscano correspondia de fato ao caminho da perfeição que Cristo havia ensinado aos apóstolos”.28

O primeiro grande cristão medieval a afirmar uma doutrina da infalibilidade papal foi Pedro Olivi, um franciscano altamente influente nas décadas que se seguiram à morte de Boaventura. Ele viveu e escreveu em um período em que os franciscanos estavam divididos em dois grandes campos: a "Comunidade", maior e menos rigorosa, e os "Espirituais", mais rigorosos. O próprio Olivi era um porta-voz proeminente dos Espirituais.29 A razão pela qual Olivi, ao contrário de Boaventura, desenvolveu uma teoria da infalibilidade papal foi que ele, ao contrário de seu predecessor, vivia sob o medo constante da possibilidade de que um futuro pseudo-papa tentasse subverter a verdadeira fé (isto é, o modo de vida franciscano). Era necessário na mente de Olivi que os decretos dos verdadeiros papas (como Nicolau III) "fossem considerados não apenas autoritativos para o presente, mas imutáveis, irreformáveis para todo o sempre".30 Isso, contudo, era impossível dentro do arcabouço da doutrina de soberania papal dos canonistas. Eles reconheciam que uma doutrina da infalibilidade limitaria a soberania de um papa

individual. Olivi também reconhecia isso. Sua "nova teoria da infalibilidade papal foi projetada para limitar o poder de futuros papas, não para soltá-los de todas as amarras".31
A nova doutrina de Olivi foi praticamente ignorada por quarenta anos, mas em 1322 o Papa João XXII revogou as disposições pró-franciscanas de Exiit e emitiu uma nova declaração sobre a doutrina da pobreza de Cristo.32 Os franciscanos ficaram consternados e reagiram emitindo duas cartas encíclicas defendendo sua doutrina. O Papa João respondeu no final de 1322 na Bula Ad conditorem. Para João, "a ideia de que quaisquer decisões de seus predecessores pudessem ser irreformáveis apresentava-se... simplesmente como uma ameaça à sua própria autoridade soberana".33 Esta Bula evocou uma resposta apaixonada dos franciscanos, que apelaram contra a Bula ao próprio papa. Em novembro de 1323, o Papa João emitiu seu julgamento final sobre a questão da pobreza de Cristo na Bula Cum inter nonnulos. A Bula refere-se à visão de que "Jesus Cristo e seus apóstolos não tinham nada individualmente ou em comum" como errônea e herética.34
Como esta Bula contradizia explicitamente a Bula anterior Exiit, os franciscanos começaram a afirmar a irreformabilidade da primeira a ponto de condenarem a visão de João como herética. Como observa Tierney,
A primeira condenação aberta da bula do papa veio de... um grupo de franciscanos dissidentes que haviam se refugiado na corte do imperador excomungado Luís da Baviera. O protesto deles, incluído como uma espécie de apêndice no Apelo de Sachsenhausen do imperador em 24 de maio de 1324, não apenas defendeu a doutrina da pobreza evangélica e denunciou João XXII como herege por atacar tal doutrina, mas também apresentou uma formulação inédita da teoria da infalibilidade papal. Nessa obra, pela primeira vez, o antigo ensino de que

uma das chaves conferidas a Pedro era uma "chave do conhecimento" foi usado para apoiar a doutrina de que o papa era pessoalmente infalível quando usava essa chave para definir verdades de fé e moral. Foi um grande avanço teológico.[35]
O Apelo de Sachsenhausen introduziu a discussão no centro do pensamento católico pela primeira vez.
Em novembro de 1324, João respondeu na bula Quia quorundam que o "pai da mentira" havia levado seus inimigos a sustentar a tese errônea de que "o que os pontífices romanos definiram outrora na fé e na moral com a chave do conhecimento permanece de forma tão imutável que não é permitido a um sucessor revogá-lo".[36] Tierney comenta sobre o significado disso:
As trocas de 1324 são de fascinante interesse para um historiador da doutrina da infalibilidade papal. Aqui, pela primeira vez, uma doutrina da infalibilidade baseada no poder petrino das chaves foi abertamente proposta. Mas a doutrina foi gerada por rebeldes antipapais, e não por teólogos da cúria. E, longe de abraçar a doutrina, o papa a denunciou indignadamente como uma novidade perniciosa.[37]
O aspecto marcante sobre a doutrina da infalibilidade papal é que ela "foi inventada quase fortuitamente porque surgiu uma concentração incomum de circunstâncias históricas que tornou tal doutrina útil para um grupo particular de polemistas".[38]
Não há evidências convincentes de que a infalibilidade papal tenha feito parte de qualquer momento da tradição teológica ou canônica da igreja antes do século XIII; a doutrina foi inventada primeiramente por alguns franciscanos dissidentes porque lhes convinha inventá-la; com o tempo, mas apenas após muita relutância inicial, ela foi aceita pelo papado porque convinha aos papas aceitá-la.[39]

A doutrina da infalibilidade papal não foi declarada dogma católico romano oficial até o Vaticano I em 1870, mas suas origens podem ser traçadas até esta obscura batalha do século XIII entre franciscanos radicais e o papado.

O Texto e o Cânon da Escritura

Para discutirmos de forma inteligente o conceito medieval da Escritura, devemos primeiro saber o que os cristãos medievais queriam dizer quando usavam o termo “Escritura”. No cristianismo ocidental, uma referência à “Escritura” é quase sempre uma referência ao texto da Vulgata — a tradução latina da Bíblia feita por Jerônimo. Frequentemente assume-se que os cristãos medievais eram ingênuos em sua abordagem das questões textuais, mas a evidência histórica não apoia esse estereótipo. Devido ao fato de que o texto da Vulgata foi transmitido em inúmeras formas com variações significativas, muitos estudiosos cristãos faziam críticas ao texto “recebido”.[40] Encontramos na Idade Média homens como Roberto Grosseteste (f. 1253), bispo de Londres, enfatizando a importância das línguas originais hebraica e grega para a interpretação adequada da Escritura e clamando por uma nova tradução do Antigo Testamento do hebraico para uma versão em latim mais precisa. Também encontramos críticas ao texto da Vulgata vindas no século XII de homens como Estêvão Harding, Nicolau Manjacoria e Hugo de São Vítor. No século XIII, encontramos críticas ao texto da Vulgata vindas de Roger Bacon, entre outros.[41]

Apesar de seus problemas, contudo, a tradução latina dos manuscritos hebraicos e gregos feita por Jerônimo foi a versão da Escritura utilizada em toda a Igreja Ocidental durante a Idade Média. À medida que substituiu gradualmente a antiga versão latina, ela passou a ser conhecida como a “Vulgata” ou “edição comum”.[42] Embora não pudesse prever, as questões levantadas

na mente de Jerônimo durante o seu trabalho de tradução tornaram-se cruciais e seriam a fonte de debates infindáveis na Igreja. Os estudos de Jerônimo sobre o Antigo Testamento hebraico trouxeram à atenção da Igreja o problema dos livros "apócrifos" — livros que haviam sido incluídos como um apêndice na tradução grega do Antigo Testamento, mas que não se encontravam na Bíblia hebraica. As primeiras Bíblias latinas do século II haviam sido traduzidas da Septuaginta grega, em vez do texto hebraico, e, por conseguinte, incluíam naturalmente esses livros. Jerônimo, no entanto, insistiu em distinguir tais livros apócrifos dos livros canônicos, relegando-os assim a uma posição secundária. Contudo, no Concílio de Cartago, em 397, decidiu-se que os livros apócrifos eram adequados para leitura nas igrejas, apesar das reservas de Jerônimo.[43]

Na Idade Média, os livros apócrifos eram comumente considerados "deuterocanônicos". Hugo de São Vítor e João de Salisbury, por exemplo, observaram que esses livros não eram verdadeiramente canônicos, embora pudessem e devessem ser lidos para fins de edificação.[44] Hugo de São Vítor, contudo, também ilustra a relativa confusão inerente à compreensão medieval do cânon ao incluir em seu conceito de "Novo Testamento" não apenas os escritos apostólicos, mas também os decretos canônicos da Igreja e os escritos dos "santos padres", tais como Jerônimo, Agostinho, Ambrósio e Gregório.[45] Essa confusão também é demonstrada pela inclusão de uma "Epístola aos Laodicenses" após Gálatas ou Colossenses no texto de inúmeras Bíblias medievais.[46] Outras Bíblias medievais incluem livros como O Pastor de Hermas, Os Atos de Paulo, Barnabé e O Apocalipse de Pedro.[47] Claramente, a questão da extensão do cânon não estava completa e universalmente resolvida na Idade Média.

As Sentenças e a Glossa Ordinaria

Nos últimos anos, muitos estudiosos começaram a perceber que o estudo das Escrituras era fundamental para o trabalho teológico da Idade Média. A Bíblia, como observa Richard Muller, era "antes do final do século XII . . . o único 'texto obrigatório' nas escolas medievais".48 No final do século XII, no entanto, uma transição começou a ocorrer. Nas escolas, o curso sobre a Sagrada Escritura passou a ser seguido por um curso de doutrina organizado topicamente em torno do estudo de sententia ou "sentenças". O exemplo mais famoso e influente disso é o Livro das Sentenças de Pedro Lombardo (c. 1100–1160) — um livro que é, nas palavras de Alister McGrath, "talvez um dos livros mais entediantes já escritos".49 O livro é uma coleção de declarações dos pais da Igreja e escritores medievais dispostas topicamente e organizadas em uma exposição sistemática da doutrina cristã.50 A partir do século XIII em diante, tanto a Bíblia quanto as Sentenças foram consideradas essenciais para a educação teológica adequada. Robert G. Clouse observa que "a obra de Lombardo foi introduzida como livro-texto em um curso teológico por Alexandre de Hales (1222) e ganhou tanta popularidade que, por vários séculos, os candidatos à teologia nas universidades europeias eram obrigados a comentar sobre ela como preparação para o grau de doutorado".51 A partir desse momento, a Bíblia deixou de ser o único livro-texto teológico obrigatório nas escolas.

Outro desenvolvimento medieval importante no estudo bíblico foi a tradição da glosa. Muller explica suas origens e seu desenvolvimento.

Embora certos elementos da Glossa tenham sido derivados de comentários escritos nos séculos IX e X, a produção real de um comentário contínuo sobre todo o texto da Escritura pertenceu ao século XII e foi obra de Anselmo de Laon e seus assistentes. Entre 1100 e 1130, os estudiosos de Laon reuniram todos os

prólogos de Jerônimo, juntaram-nos a outro material preambular e copiaram o todo junto com o texto da Escritura e com um comentário composto e contínuo, consistindo em discussões marginais e interlineares do texto. . . . Mais tarde, no século XII, Gilberto de la Porrée e Pedro Lombardo expandiram a Glossa de Anselmo. . . . O texto da Escritura, como no caso das grandes Bíblias de Paris do segundo quarto do século XIII, era frequentemente copiado juntamente com a Glossa, para uso como livro didático para estudo teológico. Em muitos casos, o próprio texto foi acomodado à Glossa sob a premissa da correção da interpretação patrística. . . . A glosa desenvolvida na primeira metade do século XII por Anselmo de Laon e sua escola tornou-se, por meio dos esforços do discípulo de Anselmo, Gilberto de la Porrée, e de Pedro Lombardo, a glosa padrão ou ordinária (Glossa ordinaria) usada na instrução bíblica básica do século XII em diante.[52]

Essa interdependência mútua entre texto e comentário serviu para complicar a questão da relação entre Escritura e tradição no final da Idade Média.

A Interpretação da Escritura e a Quadriga

Uma compreensão do conceito medieval de autoridade escriturística também deve levar em conta o desenvolvimento da interpretação bíblica ou hermenêutica na Idade Média. O método hermenêutico conhecido como "alegorização" ganhou forte reduto na Igreja antiga devido ao seu uso extensivo por pais da Igreja como Orígenes e Jerônimo. Essa metodologia não literal, e às vezes bastante fantasiosa, foi amplamente aceita durante a maior parte da Idade Média. Seu uso generalizado levou ao desenvolvimento do que é tecnicamente chamado de quadriga, ou exegese quádrupla, que é explicitamente definida na glossa ordinaria. Na glosa, aprendemos que os quatro sentidos de um texto são:

1. O Histórico (historia) — O sentido literal do texto que explica o que aconteceu.
2. O Alegórico (allegoria) — O sentido espiritual do texto que é representado pelo sentido literal.
3. O Tropológico (tropologia) — A declaração moral do texto.

1. O Sentido Anagógico (anagoge)—O sentido do texto que atrai o leitor para a contemplação celestial.
   Os últimos três sentidos do texto representavam as virtudes cristãs da fé, do amor e da esperança. Como explica Muller, "a alegoria ensina 'coisas a serem cridas' (credenda), a tropologia 'coisas a serem amadas' ou 'feitas' (diligenda ou agenda), e a anagoge 'coisas a serem esperadas' (speranda)."[53]
   O início de uma guinada da alegorização para um método de interpretação mais literal pode ser discernido pelo menos desde o século XII nos escritos de Hugo de São Vítor. No século seguinte, um impulso ainda mais forte em direção à hermenêutica gramatical e literal pode ser observado na obra de Alberto Magno e Tomás de Aquino. Visto que a influência do platonismo e do neoplatonismo foi sentida de forma tão marcante no início da Idade Média, tem sido sugerido que uma das causas dessa dramática guinada hermenêutica foi o impacto de Aristóteles sobre esses teólogos escolásticos. Thomas F. Torrance observa que a rediscoberta da filosofia aristotélica
   desafiou a nítida distinção entre sentido e pensamento. De acordo com a orientação filosófica platônica, há um mundo de formas ordenadas acima e separado do mundo da experiência sensorial; elas se refletem nele, mas o conhecimento delas só é alcançado transcendendo a experiência sensorial. Essa crença tornou possível para o

período tardio da patrística e o início da Idade Média desenvolver todo um mundo de alegoria elaborada e significado espiritual desvinculado da história e dos eventos. Muitos pensam que tal perspectiva dominou toda a visão medieval das Escrituras. De acordo com a visão aristotélica, contudo, as ideias universais existem apenas conforme expressas nos objetos individuais do mundo sensível, e o conhecimento delas não se dá separado da experiência sensorial, mas apenas por meio dela. Essa crença teve um efeito sóbrio sobre a exegese. Ela desacreditou o desenvolvimento de um mundo de significado que pudesse ser correlacionado por si mesmo sem referência científica ao sentido histórico da Escritura e exame cuidadoso de suas palavras e conceitos.54

Isso significaria, para aqueles teólogos escolásticos que adotaram uma posição filosófica aristotélica, que não se pode interpretar a Escritura corretamente tentando separar radicalmente a “letra” e o “espírito”. O “espírito” da Escritura não está oculto atrás do texto; em vez disso, ele é expressado apenas no texto e por meio dele.

1. Este fenômeno é facilmente observável nos comentários de Tomás de Aquino, que são quase exclusivamente exposições do sentido literal da Escritura. Aquino insiste que cada palavra de um texto possui um e apenas um sentido — o sentido literal. Todos os outros sentidos fundamentam-se nesse sentido literal. Muller observa este fato:

   Aquino conclui que apenas o sentido literal constitui base para argumentação e insiste que toda verdade necessária para a salvação é oferecida em alguma parte da Escritura no sentido literal do texto. Assim, os sentidos espirituais,

embora úteis e altamente esclarecedores, não são absolutamente necessários.[55]

O abandono gradual do método alegórico de interpretação escriturística teve enormes repercussões para a Igreja. Como veremos ao examinar o conceito medieval de tradição, muitas doutrinas e práticas da Igreja eram validadas por apelos à interpretação não literal da Escritura. Uma vez que esse método de interpretação começou a ser questionado, tornou-se necessário descobrir outro fundamento para essas doutrinas e práticas. Assim, mais ou menos no mesmo período em que o método alegórico de interpretação começa a declinar, o conceito de tradição de duas fontes começa a ascender.

Razão e Revelação na Idade Média

Na Idade Média, o problema da relação entre razão e revelação era central para o empreendimento teológico, e a questão da autoridade escriturística estava intimamente ligada a essa temática. A posição que os cristãos do início da Idade Média adotaram sobre essa questão era essencialmente a de Agostinho. A razão humana desamparada, segundo Agostinho, é um meio insuficiente para alcançar a verdade. Em vez disso, deve-se começar com a fé como o ponto de partida do pensamento racional. Isso não significa que não haja razões racionais válidas para crer que Deus existe e que Ele se revelou, mas, como explica John F. Johnson,

1. no fim das contas, talvez as razões mais fortes para crer que Deus falou verdadeiramente não consigam ir além da própria crença. Crer que Deus falou e que o que Deus disse é absolutamente verdadeiro é algo essencialmente diferente de uma compreensão racional da verdade que se professa

pela fé. Para Agostinho, por assim dizer, acredita-se que isso é verdade; mas nenhum cristão pode esperar conhecer, pelo menos nesta vida, a verdade em que crê. Contudo, entre essas verdades em que crê, o cristão encontra a promessa divina de que mais tarde contemplará o Deus de sua fé e, nessa contemplação, encontrará a bem-aventurança eterna. Assim, já nesta vida ele tenta investigar os mistérios da revelação pela luz natural da razão. O resultado desse esforço é precisamente o que Agostinho chamou de intellectus ('algum discernimento racional do conteúdo da revelação'). Esse é o significado último da famosa fórmula de Agostinho: “A compreensão é a recompensa da fé. Portanto, não busque entender para que possas crer, mas creia para que possas entender.”[56]

Para Agostinho, as verdades da fé cristã são verdadeiras porque são reveladas por Deus. Uma vez que se aceita a verdade divina, a razão permitirá começar a compreender essas verdades. A fé é superior à razão, mas não pode prescindir dela; portanto, quando usada adequadamente, a razão serve à fé.[57] Essa atitude do início da Idade Média é expressa claramente nos escritos de Anselmo (1033–1109). Duas frases usadas por ele resumem sua posição: fides quarens intellectum (“fé à procura da inteligência”) e credo ut intellegam (“creio para que possa compreender”). Em outras palavras, embora a fé preceda a compreensão racional, a fé é em si mesma racional.[58]

Nos séculos X e XI, podem-se detectar os começos de uma tendência que se afastava do conceito agostiniano de razão e revelação. O surgimento das escolas de pensamento nominalista e realista trouxe a questão novamente para o primeiro plano e outras formulações começaram a surgir. Como observa Johnson,

A escola de pensamento realista, com sua crença nos universais, não desafiou a autoridade da Igreja. Os realistas tratavam a lógica e a dialética como ferramentas úteis, mas claramente subordinadas. Os nominalistas, por outro lado, inclinavam-se a dar um lugar muito importante à razão humana.59

1. O debate entre o realismo e o nominalismo é, em sua essência, um debate sobre a existência de “universais”. Os realistas afirmavam que conceitos universais, como a “vermelhidão”, realmente existem e estão corporificados em coisas particulares.60 Os nominalistas, por outro lado, negam a existência e a necessidade dos “universais”. Muitos deles argumentavam que os universais eram simplesmente nomes, daí o termo “nominalismo”. A “vermelhidão”, argumentavam eles, existe apenas em coisas particulares.61
   O realismo dominou o pensamento cristão no início do período escolástico (ca. 1200–1350), enquanto o nominalismo dominou no período escolástico tardio (ca. 1350–1500).62
   A rediscoberta dos escritos de Aristóteles no final do século XII e início do século XIII também impactou o desenvolvimento da compreensão da Igreja sobre a razão e a revelação. Pensadores cristãos como Duns Scotus e Tomás de Aquino ajudaram a estabelecer a convicção de que a filosofia de Aristóteles era o melhor meio pelo qual o cristianismo podia ser tanto sistematizado quanto defendido. Essa visão, embora inicialmente bem-recebida na Igreja, acabou sendo questionada, à medida que os pressupostos filosóficos aristotélicos passaram a ser vistos como influenciadores negativos da discussão teológica.
   Escolasticismo e Humanismo

O realismo e o nominalismo desenvolveram-se dentro do movimento medieval conhecido como escolasticismo. Esse movimento derivou seu nome dos Scholastici ('escolásticos') — os eruditos que ensinavam nas escolas catedrais e nas universidades na Baixa Idade Média.63 Era um termo cunhado pelos humanistas do século XVI para menoscabar o que viam como um movimento teológico enfadonho e desinteressante.64 Alguns dos pensadores cristãos cujos nomes são comumente associados ao escolasticismo são Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo, Hugo de São Vítor, Pedro Lombardo, Alberto o Grande, Tomás de Aquino, João Duns Scotus e William de Ockham. Alister McGrath fornece uma boa definição de trabalho para o termo:

1. A escolástica é melhor considerada como o movimento medieval, florescente no período de 1200 a 1500, que enfatizava a justificativa racional da crença religiosa e a apresentação sistemática dessas crenças. "Escolástica", portanto, não se refere a um sistema específico de crenças, mas a uma maneira particular de organizar a teologia — um método altamente desenvolvido de apresentar o material, fazer distinções sutis e tentar alcançar uma visão abrangente da teologia.65
   Já foi observado que o período da escolástica inicial foi dominado pelo realismo, enquanto o período da escolástica tardia foi dominado pelo nominalismo. Cada uma dessas teorias do conhecimento afetou os pensadores cristãos escolásticos. No período da escolástica inicial, havia duas grandes escolas caracterizadas por uma epistemologia "realista". A via Thomae ('via de Tomás') ou "tomismo" era uma escola realista caracterizada por sua adesão aos escritos de Tomás de Aquino. O escotismo era uma escola

realista que seguia os escritos de Duns Escoto.66 No período da escolástica tardia, a epistemologia nominalista dominou e também foi representada por duas "escolas" de pensamento — a via moderna ('o caminho moderno') e a schola Augustiniana moderna ('a escola agostiniana moderna'). Embora ambas as escolas concordassem na rejeição dos universais, concordavam em pouco mais.67
Um segundo movimento intelectual da Idade Média que deve ser destacado por sua influência é o humanismo. 68 Embora nos tempos modernos o termo "humanismo" tenha passado a significar uma cosmovisão secular ou ateísta, ele não significava nada disso no final da Idade Média. "Humanismo", como observa McGrath, "era essencialmente um programa cultural, que recorria à antiguidade clássica como modelo de eloqüência". 69 Esta ênfase na antiguidade clássica teve efeitos tremendos no estudo bíblico e marcou um grande ponto de virada na história da hermenêutica. 70 McGrath lista algumas destas contribuições do humanismo para o estudo da Escritura: 71

1. A ênfase no retorno ad fontes, "às fontes".
2. A ênfase no estudo das línguas originais.
3. A produção de textos impressos das Escrituras nas línguas originais e a elaboração de ferramentas linguísticas que permitam aos estudiosos aprender essas línguas.
4. O desenvolvimento da crítica textual.
5. A crença de que o uso de métodos literários adequados poderia permitir aos cristãos resgatar a vitalidade do cristianismo apostólico.
6. A ênfase na necessidade de um laicato letrado.

Muitos humanistas eram crentes que verdadeiramente desejavam o avivamento da Igreja. Seus objetivos foram resumidos pelo lema Christianismus renascens — "o cristianismo nascendo de novo".72 De muitas maneiras, o trabalho deles preparou o caminho para a Reforma do século XVI.

Escritura e Tradição na Idade Média

Tendo delineado alguns dos desenvolvimentos históricos e teológicos mais importantes da Idade Média, o foco deve ser voltado para o desenvolvimento do conceito medieval de Escritura e tradição. Tanto a Tradição I quanto uma forma subdesenvolvida da Tradição II tiveram adeptos medievais, mas a Tradição I permaneceu dominante até o final da Idade Média. Para a maioria dos teólogos medievais, como observa McGrath, "a Escritura era a fonte materialmente suficiente da doutrina cristã".73

Heiko Oberman é cuidadoso ao notar que os conceitos de Tradição I e Tradição II são, obviamente, construções um tanto artificiais, visto que havia na realidade uma série de visões sutilmente diferenciadas sobre o assunto da Escritura e da tradição na Idade Média.74 Em geral, no entanto, a maioria dessas visões se encaixaria em um desses dois conceitos gerais. Tendo visto uma breve descrição da Tradição I e da Tradição II, uma definição mais detalhada é necessária neste ponto. Oberman nos fornece as definições envolvidas. Ele observa que a maneira típica pela qual o debate é enquadrado é enganosa. Ao definir a Tradição I, ele nota:

Uma consideração mais atenta, contudo, comprova a impossibilidade de forçar os teólogos medievais na camisa de força das alternativas entre Escritura ou Tradição. Em vez disso, deparamo-nos com o encontro de duas noções gerais sobre a Tradição. No primeiro caso, a autoridade exclusiva da Sagrada Escritura é sustentada como o cânon, ou padrão, da verdade

revelada de tal maneira que a Escritura não é contrastada com a Tradição. Argumenta-se que a Escritura só pode ser compreendida dentro da Igreja e tem sido compreendida dentro da Igreja pelos grandes doutores especificamente comprometidos com a tarefa de interpretação da Escritura e especialmente dotados com o dom de compreender esta fonte única de verdade. A história da interpretação obediente é a Tradição da Igreja.[75]

Ele continua com uma definição detalhada do conceito de Tradição II:

No segundo caso, a Tradição é um conceito mais amplo. Argumenta-se que os Apóstolos não registraram tudo por escrito, geralmente sob a alegação de que os autores das Escrituras relataram o que Cristo disse e fez durante Sua vida terrena, mas não o que Cristo ensinou aos Seus discípulos no período entre a ressurreição e a ascensão. Durante esses quarenta dias, originou-se uma Tradição oral que deve ser considerada um complemento à Sagrada Escritura, transmitida à Igreja dos tempos posteriores como uma segunda fonte de revelação. No primeiro caso, a Tradição era vista como o veículo instrumental da Escritura, que dá vida ao conteúdo da Sagrada Escritura em um diálogo constante entre os doutores da Escritura e a Igreja; no segundo caso, a Tradição era vista como o veículo autoritativo da verdade divina, embutida na Escritura, mas transbordando em tradição apostólica extra-escriturística transmitida por meio da sucessão episcopal.[76]

Dadas essas definições, como essas duas visões se desenvolveram e progrediram?

Os Canonistas

A primeira evidência possível de desenvolvimento maior ocorre no século XII. Para a maior parte da Idade Média inicial, a Tradição I foi a posição prevalente na Igreja. Oberman

argumenta que esse consenso começou a se desintegrar quando os canonistas dos séculos XII e XIII começaram a desenvolver uma teoria de revelação de duas fontes — "Tradição II". Ele afirma que a Tradição II é evidente já em Ivo de Chartres (falecido em 1116), que insistiu que igual reverência e obediência fossem dadas à revelação escriturística, bem como à revelação oral. Quando Graciano de Bolonha (falecido em 1158) copiou a passagem de Ivo em seu influente Decretum, uma Tradição II subdesenvolvida encontrou oficialmente o seu caminho nos manuais de canonistas e teólogos posteriores.77 Oberman observa que Basílio de Cesareia é citado pelos canonistas como a fonte da Tradição II.

Alister McGrath concorda com o fato de haver uma teoria medieval de duas fontes da revelação, mas discorda de que ela tenha sido originada pelos canonistas. Ele argumenta que com o que os canonistas do século XII estavam de fato lidando era com a necessidade de uma corte final de apelação em disputas sobre doutrina. Graciano, por exemplo, insiste na autoridade doutrinária da Escritura, mas também na autoridade judicial do papa. McGrath aponta que alguns daqueles citados por Oberman como defensores da Tradição II estavam na verdade postulando uma única fonte de revelação, ao mesmo tempo em que concediam ao papa uma autoridade interpretativa em questões doutrinárias.78 A autoridade do papa, de acordo com os canonistas, era a de um intérprete da revelação escriturística, e não a de uma fonte de revelação extra-escriturística. McGrath também observa que a ideia de "tradição não escrita" dos canonistas tendia a ser usada principalmente nas áreas de ritos cristãos, como a extrema-unção e a consagração do cálice. Ela não era usada para estabelecer coisas como as doutrinas mariológicas inovadoras que começavam a se desenvolver na Idade Média.79

Oberman argumenta que não se pode fazer uma distinção tão nítida entre verdades doutrinárias e práticas litúrgicas. Ele observa que "aqui também, a vida de oração (lex orandi) prova ser a forma da fé (lex credendi), e a devoção prova ser a via principal para a doutrina e, portanto, para o dogma".80 Em outras palavras, tem sido frequentemente a prática da Igreja à qual a Igreja recorreu em defesa de seu dogma. Pesquisas recentes, contudo, indicam que McGrath está correto em sua avaliação da intenção dos canonistas. Como Tierney observa, "o ensino canonístico ao longo dos séculos XII e XIII foi inteiramente consistente com as doutrinas comumente ensinadas pelos teólogos daquela época — de que a sagrada Escritura continha implícita ou explicitamente todas as verdades reveladas da fé cristã".81 Apesar desse fato, não se pode negar que as ênfases particulares dos canonistas regaram as sementes da Tradição II, que haviam sido inadvertidamente plantadas por Basílio.

Os Teólogos

Oberman argumenta que os canonistas não foram os únicos responsáveis pelo desenvolvimento da Tradição II. Ele sustenta que os teólogos medievais também compartilham parte da responsabilidade. Observamos que, no século XII, com a redescoberta de Aristóteles, houve um afastamento gradual do método alegórico de interpretação bíblica em direção a uma hermenêutica mais literal e gramatical. Um dos resultados dessa mudança hermenêutica foi que os teólogos começaram a notar um número crescente de doutrinas sobre as quais a Sagrada Escritura nada dizia.82 Ao contrário dos canonistas, contudo, os doutores escolásticos foram mais sutis no desenvolvimento de uma doutrina da tradição oral.

Em teoria, a suficiência material da Sagrada Escritura é mantida muito depois de ter sido abandonada na prática. O termo-chave

desse desenvolvimento é a palavra "implícito", e a história desse termo é marcada pela perda progressiva de conteúdo. Quando finalmente as duas proposições, "a Sagrada Escritura diz implicitamente" e "a Sagrada Escritura diz silenciosamente", são equiparadas, o conceito exegético da Tradição I evoluiu plenamente para o que chamamos de Tradição II, e a passagem basiliana tomada por empréstimo do direito canônico fornece a autoridade racional e patrística.[83]

É realmente duvidoso se o que encontramos nesses teólogos neste ponto da história constitui uma versão "plenamente desenvolvida" da Tradição II, mas na obra dos teólogos vemos, no mínimo, evidências contínuas de seu desenvolvimento.

Tomás de Aquino (1225–1274)

No século XIII surgiram dois dos maiores pensadores da era escolástica — Tomás de Aquino e Duns Scotus. Tomás, que nasceu perto de Aquino, Itália, em 1225 e viveu até 1274, escreveu mais de noventa obras distintas, sendo a mais influente a Summa Theologiae, uma apresentação sistemática e filosófica da teologia cristã. Em 1879, seu sistema foi declarado pelo Papa Leão XIII como o ensinamento oficial da Igreja Católica. Devido à sua influência, é imperativo ter alguma noção de sua posição sobre a Escritura e a tradição. Richard Muller resume a visão de Aquino sobre este assunto:

Como a maioria dos mestres escolásticos dos séculos XIII e XIV, Tomás de Aquino não desenvolveu uma questão ou artigo separado que tratasse da doutrina da Escritura. Ele deu, no entanto, uma contribuição importante para a doutrina medieval da Escritura e incluiu um comentário extensivo sobre as fontes e os fundamentos da sagrada teologia na primeira questão da Summa. Ali, ele argumenta claramente o que Alexandre [de Hales] afirmou de forma implícita: que a Escritura, por sua própria natureza, é o solo ou fundamento da argumentação

necessária na teologia — ao passo que outras fontes, como a tradição normativa da igreja, produzem apenas argumentos "prováveis".84

Na primeira questão da Summa Theologica, Aquino escreve:

Contudo, o ensino sagrado emprega tais autoridades [por exemplo, a razão humana, a filosofia] apenas para fornecer, por assim dizer, argumentos extrínsecos de probabilidade. Suas próprias autoridades legítimas são as da Escritura canônica, e estas ele aplicou com força convincente. Ele tem outras autoridades legítimas, os doutores da Igreja, e a estes recorre como seus próprios, mas para argumentos que não carregam mais do que probabilidade. Pois nossa fé repousa sobre a revelação feita aos Profetas e Apóstolos que escreveram os livros canônicos, e não sobre uma revelação, caso exista, feita a qualquer outro mestre.85

Aquinas, ao que parece, encontra-se na linhagem da Tradição I, defendendo a Escritura como a única fonte de revelação a ser interpretada na e pela Igreja.86

Duns Scotus (1266–1308)

João Duns Escoto nasceu na Escócia em 1266 e foi educado nas universidades de Oxford e Paris. Segundo Muller, é a Duns Scotus que “se deve creditar o desenvolvimento de uma doutrina da Escritura claramente definida, cujas divisões básicas e cujos argumentos forneceram uma base estrutural e doutrinária para os argumentos de teólogos posteriores, incluindo os protestantes ortodoxos”.87 A sua posição sobre a Escritura e a tradição é exposta na sua obra Ordinatio. Ele afirma ali que “a teologia não diz respeito a nada senão ao que está contido na Escritura, e ao que pode ser extraído (elici) dela”.88

Respondendo aos argumentos de que as Escrituras são insuficientes, “Escoto propõe simplesmente a afirmação de Agostinho, de que as Escrituras canônicas são autoritativas para

a fé ‘daquelas coisas acerca das quais não devemos ser ignorantes, mas que não podemos conhecer por nós mesmos’”.89 Escoto também acreditava que a Sagrada Escritura devia ser interpretada pela Igreja no contexto da regula fidei. 90 Como observa Muller, “era pressuposição dos teólogos dos séculos XIII e XIV que a Escritura era a ‘fonte e norma’ materialmente suficiente para toda formulação teológica, admitindo a inspiração e a consequente autoridade do texto”.91

Guilherme de Ockham (ca. 1280–1349)

A obra do franciscano Guilherme de Ockham marca um ponto de virada decisivo na história da doutrina da tradição. Devido à dificuldade de seu estilo, os estudiosos chegaram a conclusões diferentes sobre suas visões a respeito desse tema, mas pesquisas recentes indicam que ele foi um dos principais inspiradores da Tradição II.92 Ele claramente abraça essa posição em sua obra, o Dialogus. Um ponto fascinante a se notar é a motivação por trás do desenvolvimento e do refinamento da Tradição II por parte de Ockham. Brian Tierney explica,

O propósito de Ockham ao levantar a questão das fontes da fé no Dialogus era o mesmo de seu propósito ao escrever a obra como um todo — expor em detalhes todos os argumentos que pudessem ser úteis aos franciscanos miguelistas em sua contienda contra o papa. Desde os dias de Boaventura, a ênfase na igreja como fonte de revelação divina esteve associada à defesa da "nova tradição" de São Francisco contra os inimigos da Ordem Franciscana; e toda a intenção de Ockham ao romper com João XXII ainda era defender a autenticidade do ensino de Francisco. . . . Além disso, a afirmação de que tanto a igreja quanto a Escritura forneciam um guia seguro para as verdades da fé havia sido de particular importância no caso dos miguelistas contra o papa João XXII (que afirmava

consistentemente que apenas a Escritura era a fonte de artigos de fé imutáveis).[93]

Irônica e analogamente à doutrina historicamente sem precedentes da infalibilidade papal, a Tradição II originalmente encontra seu suporte mais forte nos franciscanos radicais inimigos do papa no final do século XIII e início do século XIV. Embora não fosse amplamente aceita durante a vida de Ockham, sua visão da tradição mais tarde provaria ser útil para Roma. Como observa Tierney: "No curso dos séculos quinze e dezesseis, a teoria de 'duas fontes' de revelação de Ockham passou a ser aceita como doutrina católica principalmente para refutar o princípio de sola scriptura tal como foi apresentado por Wyclif e posteriormente por Lutero."[94]

A Baixa Idade Média

Conforme os séculos XIV e XV avançavam, encontramos defensores tanto da Tradição I quanto da Tradição II. Além de Ockham, outros pensadores nominalistas proeminentes, como Jean Gerson (1363–1429), Johannes Breviscoxa, Pierre d'Ailly e Gabriel Biel (1420–1495), defendem veementemente a Tradição II.[95] Outros, como John Wyclif (ca. 1330–1384), John Hus (ca. 1372–1415) e Wessel Gansfort, argumentam em favor da Tradição I.[96] O que encontramos no ensino de homens como John Wyclif não é uma oposição entre Escritura e tradição. Em vez disso, como explica Muller, Wyclif identificou "a norma da verdade doutrinária com 'a Escritura e sua interpretação tradicional e católica'. [...] Wyclif pôde rejeitar os ensinamentos eclesiásticos contemporâneos sem rejeitar uma associação íntima da Escritura com a tradição — de fato, sob o pressuposto da coerência da interpretação tradicional com seu fundamento escriturístico teológica e soteriologicamente suficiente".[97] Em outras palavras, Wyclif estava defendendo a Tradição I.

No final do século XV, haviam surgido várias autoridades rivais à Escritura que obscureceram a tradição original da Igreja. Havia reivindicações de revelação pós-apostólica, alegações de uma tradição oral e reivindicações teológicas agressivas por parte dos canonistas.98 Além disso, havia pelo menos três posições reconhecíveis a respeito da relação entre a Escritura e a Igreja. Os franciscanos continuaram a defender uma versão forte da Tradição II. Os tomistas combinaram a Tradição I de Tomás de Aquino com visões em desenvolvimento da supremacia papal. E, finalmente, a schola Augustiniana moderna, identificada com Egídio de Roma e Gregório de Rimini, enfatizou o que Oberman chama de Tradição I.99 Por fim, como resultado do afastamento gradual da quadriga alegórica em direção a uma hermenêutica mais literal e gramatical, houve neste momento da história "uma separação crescente entre o texto canônico e a tradição pós-canônica".100

Resumo

Esta visão geral da Idade Média revela que o consenso da Igreja primitiva continuou ao longo da maior parte da Idade Média, com a maioria dos teólogos aderindo à Tradição I. No ambiente em transformação do século XII, os começos de um movimento real em direção a uma teoria de duas fontes podem ser discernidos nos escritos dos canonistas. A mudança atinge um ponto de virada na obra de William of Ockham no início do século XIV. Ele é um dos primeiros, senão o primeiro, teólogo medieval a abraçar de forma clara e explícita uma teoria de duas fontes da revelação. A partir do século XIV, portanto, vemos o desenvolvimento paralelo de dois conceitos de tradição. Há aqueles que continuam a manter a posição da Igreja primitiva ao insistir que, embora as Escrituras devam ser interpretadas pela Igreja e na Igreja de acordo com a regra de fé, elas são a única fonte de revelação autoritativa — "Tradição I". E há aqueles que

mantêm a existência de fontes de revelação extra-bíblicas igualmente autoritativas como a Escritura — "Tradição II". Além disso, ocorreram inúmeras mudanças políticas, eclesiásticas, filosóficas e hermenêuticas em toda a Igreja Ocidental e na Europa Ocidental. À medida que a Igreja Católica Romana do final da Idade Média continuava a degenerar em uma forma extrema de mundanismo, todos esses fatores se combinaram para pavimentar o caminho para os intensos debates do século XVI.

1 Para uma boa introdução geral à teologia da Idade Média, veja Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition, Vol. 3, The Growth of Medieval Theology, (Chicago: The University of Chicago Press, 1978). Para uma visão geral da história da Igreja na Idade Média, veja R.W. Southern, Western Society and the Church in the Middle Ages, (London: Penguin Books, 1970).

2 Heiko Oberman, The Dawn of the Reformation, (Edinburgh: T&T Clark Ltd., 1986), 280. Cf. Richard Muller, Post-Reformation Reformed Dogmatics, Vol. 2, Holy Scripture: The Cognitive Foundation of Theology, (Grand Rapids: Baker Book House, 1993), 40–41; Brian Tierney, Origins of Papal Infallibility 1150–1350, (Leiden, E.J. Brill, 1988), 16.

3 Alister McGrath, The Intellectual Origins of the European Reformation, (Oxford: Blackwell Publishers, 1987), 140. Cf. Beryl Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages, segunda edição, (Oxford: Basil Blackwell, 1952); Yves Congar, Tradition and Traditions, (New York: The Macmillan Company, 1966), 86–87; Jaroslav Pelikan, Obedient Rebels, (London: SCM Press, Ltd., 1964), 21.

4 Para uma boa história do papado a partir de uma perspectiva crítica, veja William J. La Due, The Chair of Saint Peter: A History of the Papacy, (Maryknoll: Orbis Books, 1999).

5 Raymond E. Brown e John P. Meier, Antioch and Rome, (New York: Paulist Press, 1983), 204.
6 Veja o Capítulo 1.
7 Geoffrey Barraclough, The Medieval Papacy, (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1968), 10.
8 Davis, The First Seven Ecumenical Councils, 170–206.
9 Previte-Orton, op. cit., i:77–102.
10 Ibid., 124–127.
11 Ibid., 127.
12 Barraclough, op. cit., 28.
13 La Due, op. cit., 66–67.
14 Ibid., 90–91.
15 Southern, op. cit., 100.
16 Para uma história detalhada de como as igrejas Oriental e Ocidental se distanciaram e eventualmente se dividiram, veja Timothy Ware, The Orthodox Church, Nova Ed., (Londres: Penguin Books, 1997), 43–72; Cf. Kenneth Scott Latourette, A History of Christianity, Vol. I., Beginnings to 1500, ed. rev., (São Francisco: Harper Collins Publishers, 1975), 571–575; Southern, op. cit., 67–72.
17 La Due, op. cit., 108.
18 Barraclough, op. cit., 112–117.
19 La Due, op. cit., 131.
20 Ibid., 181–182.
21 Para um estudo histórico excelente sobre essa questão, veja Brian Tierney, Origins of Papal Infallibility: 1150–1350, (Leiden: E.J. Brill, 1988).
22 Canonistas ou juristas canonistas eram aqueles que estudavam e sistematizavam o direito canônico — aquelas regras da igreja estabelecidas para os propósitos práticos de ordem e disciplina. Com muita frequência, cânones de ordem e disciplina eram estabelecidos em concílios (tais como Niceia em

d.C. 325). Mas a coleta e a padronização do direito canônico atingiram seu ponto alto com o trabalho de Graciano, cujo Decretum foi o livro-texto padrão ao longo de toda a Baixa Idade Média.
23 Tierney, op. cit., 57.
24 Ibid.
25 Um “mendicante” é alguém que depende de esmolas para viver.
26 Cf. Latourette, op. cit., I:429–436.
27 Tierney, op. cit., 67–72.
28 Ibid., 69–70.
29 Ibid., 93–101.
30 Ibid., 125.
31 Ibid., 130.
32 La Due, op. cit., 146–47.
33 Tierney, op. cit., 178–179.
34 Citado em Tierney, op. cit., 181.
Ibid., 182.
Citado em Tierney, op. cit., 186.
Ibid., 187–188.
Ibid., 274.
39 Ibid., 281.
40 Alister E. McGrath, Reformation Thought: An Introduction, segunda edição, (Oxford: Blackwell Publishers, 1993), 136. McGrath observa a existência de várias versões diferentes da Vulgata na Idade Média, um problema que eventualmente resultou na adoção de uma versão padrão no século XIII.
41 Muller, op. cit., 11, 16–17.
42 F.F. Bruce, The Canon of Scripture, (Downers Grove: InterVarsity Press, 1988), 98.
43 Ibid., 87–93.
44 Muller, op. cit., 13.

James Leo Garrett, Jr., Systematic Theology: Biblical, Historical, and Evangelical, Vol. 1, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990), 172.
46 Muller, op. cit., 12.
47 Ibid.
48 Ibid., 13. Cf. Smalley, op. cit.
49 Alister McGrath, Christian Theology: An Introduction, (Oxford: Blackwell Publishers, 1994), 31.
50 Previte-Orton, op. cit., I:629. Cf. Kenneth Scott Latourette, A History of Christianity, 2 vols. (San Francisco: Harper Collins, 1953), I: 505–6.
51 Robert G. Clouse, “Peter Lombard,” em Evangelical Dictionary of Theology, ed. Walter A. Elwell, (Grand Rapids: Baker Book House, 1984).
52 Muller, op. cit., 14–15.
53 Ibid., 17–18.
54 Thomas F. Torrance, “Scientific Hermeneutics According to St. Thomas Aquinas,” Journal of Theological Studies 13 (1962), 259, citado por John F. Johnson, “Biblical Authority and Scholastic Theology,” Inerrancy and the Church, ed. John D. Hannah, (Chicago: Moody Press, 1984), 78.
55 Muller, op. cit., 19.
56 Johnson, op. cit., 72.
57 Ibid.
58 McGrath, op. cit., 48–49.
59 Johnson, op. cit., 73.
60 Devemos ter cuidado neste ponto para distinguir entre o realismo exagerado e o realismo moderado. O realismo exagerado, associado à filosofia platônica, afirmava que os universais — "as ideias eternas" — são as únicas realidades verdadeiramente existentes. As coisas particulares são manifestações transitórias das ideias universais. Aquilo que é

real não é "este homem" ou "aquele homem", mas a ideia universal "homem". Os realistas escolásticos, tais como Tomás de Aquino e Duns Scotus, não eram realistas exagerados. Sua posição pode ser chamada de "realismo moderado". Embora as ideias universais sejam certamente reais, de acordo com os realistas moderados, elas existem nos particulares, dando-lhes a sua identidade. Nossa percepção desses universais ocorre à medida que abstraímos a essência da massa de particulares.
61 McGrath, Reformed Theology, 71–73. Embora seja obscura, a compreensão do debate entre realistas e nominalistas é importante para a compreensão da escolástica medieval.
62 Ibid., 71.
63 Previte-Orton, op. cit., I:627.
64 McGrath, Christian Theology, 33.
65 Ibid., 33–34.
66 O realismo moderado caracterizado pelos tomistas e escotistas é por vezes chamado de via antiqua ou "via antiga".
67 Para uma excelente discussão sobre estes dois tipos de escolástica e o seu significado, ver McGrath, The Intellectual Origins of the European Reformation, (Oxford: Blackwell Publishers, 1987), 70–93.
68 Para uma história aprofundada do humanismo renascentista, ver Bard Thompson, Humanists & Reformers: A History of the Renaissance and Reformation, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996).
69 McGrath, Christian Theology, 38.
70 Muller, op. cit., 47–48.
71 McGrath, Reformation Thought, 138–39.
72 McGrath, Christian Theology, 38–42.
73 McGrath, Reformation Thought, 135.
74 Heiko Oberman, Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought, trad. Paul L. Nyhus, (Londres:

Lutterworth Press, 1967), 60.
75 Ibid., 54; Cf. Muller, op. cit., 39.
76 Ibid., 54–55; Cf. Muller, op. cit., 39–40.
77 Ibid., 55; Cf. Harvest of Medieval Theology, 369–371.
78 McGrath, Intellectual Origins of the European Reformation, 142–148.
79 Ibid., 147.
80 Oberman, Forerunners of the Reformation, 57.
81 Tierney, op. cit., 18.
82 Oberman, Dawn of the Reformation, 281–82.
83 Oberman, Forerunners of the Reformation, 59.
84 Muller, op. cit., 22; Cf. J. Van der Ploeg, “The Place of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas,” Thomist 10 (1947): 417–419.
85 Aquino, Summa Theologiae, Questão I, art. 8.
86 Veja “The Summa and the Bible”, Apêndice 11 na edição de Blackfriars da Summa Theologiae.
87 Muller, op. cit., 32.
88 Scotus, Ordinatio, praefatio, citado por McGrath, Intellectual Origins of the European Reformation, 140.
89 Scotus, Ordinatio, prol., II, q. 1, citado por Muller, op. cit., 34.
90 Muller, op. cit., 36.
91 Ibid., 30.
92 Oberman, Harvest of Medieval Theology, 375; Tierney, op. cit., 220–222.
93 Tierney, op. cit., 222.
94 Ibid., 270.
95 Oberman, Harvest of Medieval Theology, 373.
96 Oberman, Dawn of the Reformation, 282; Cf. Forerunners to the Reformation, 59.
97 Muller, op. cit., 39.

98 John M. Headley, Luther’s View of Church History, (New Haven: Yale University Press, 1963), 78.
99 Alister McGrath, Intellectual Origins of the European Reformation, 148–149.
100 Muller, op. cit., 43.

Capítulo 3
Martinho Lutero e
João Calvino

A Reforma Protestante foi um elemento em um complexo de eventos que abalou a cristandade medieval em suas bases.[1] Praticamente todos os aspectos da vida na Europa Ocidental sofreram convulsões no século XVI, algo que não se via desde a queda de Roma. O Renascimento estava mudando a forma como o homem pensava sobre si mesmo e sobre o mundo. A estrutura política da Europa sofria transformações dolorosas sob o peso de um nacionalismo emergente. A economia estava se transformando gradualmente do antigo sistema de guildas para um capitalismo nascente. A descoberta e exploração do novo mundo expandia os horizontes geográficos do homem. O uso da imprensa expandia seus horizontes intelectuais. Em meio a tudo isso, ouviam-se clamores por reforma na Igreja, clamores que não podiam ser e não seriam ignorados.[2]

Dentro da própria Igreja, uma crise de autoridade vinha fermentando desde o surgimento do papado de Avinhão no início do século XIV. A intensidade dessa crise havia sido aumentada por certos teólogos escolásticos, como Ockham, que haviam negado ao papa o direito de legislar em questões de fé, e o debate resultante não havia arrefecido. O Grande Cisma (1378–1417), período em que houve simultaneamente dois e, por fim, três papas, colocou em questão a própria instituição da Igreja. Durante quarenta anos, não houve uma direção certa para onde se voltar em busca de uma declaração de fé autoritativa — e isso em um período de especulação e diversidade doutrinária sem precedentes.[3] Vários fatores contribuíram para essa diversidade doutrinária, incluindo: o surgimento de várias escolas de pensamento teológico diferentes; divergências sobre as fontes da teologia e suas inter-

relações; divergências concernentes à metodologia teológica; o surgimento da piedade leiga; e a confusão geral a respeito do ensino oficial da Igreja sobre certas doutrinas — mais notavelmente a doutrina da justificação.4

Um debate que eclodiu novamente durante a Reforma do século XVI dizia respeito à fonte e à norma da doutrina e da prática da Igreja. Oberman observa que, "tradicionalmente, isso é descrito como o choque do princípio de sola scriptura com o princípio da Escritura e da tradição".5 Esse mal-entendido comum continua até hoje e é encontrado nas obras de estudiosos tanto protestantes quanto católicos. Martinho Lutero e os Reformadores protestantes são retratados repetidamente como os inventores de uma doutrina de autoridade escriturística absolutamente inédita. No entanto, isso é demonstravelmente falso. Infelizmente, a repetição infindável no contexto de debates polêmicos acalorados parece ter feito com que uma proposição historicamente indefensável fosse considerada um fato. Mas, como Pelikan observa com razão,

No tempo de Lutero, havia várias teorias de inspiração bíblica sendo ensinadas por vários teólogos, e a doutrina da autoridade suprema, senão a única autoridade das Escrituras, era amplamente reconhecida pelos teólogos escolásticos medievais. A igreja não precisava de um Lutero para lhe dizer que a Bíblia era verdadeira.6

Como vários estudiosos recentes observaram, a questão real não dizia respeito ao status da Escritura tanto quanto dizia respeito à interpretação da Escritura.7 De fato, a posição que os Reformadores magistrais mantiveram era essencialmente aquela que era sustentada na Igreja primitiva e em quase toda a Igreja medieval — de que a Escritura era a única fonte de revelação; que era a norma autoritativa final de doutrina e prática; que devia ser interpretada na e pela Igreja; e que devia

ser interpretada de acordo com a regula fidei. Em outras palavras, pode-se argumentar que os Reformadores aderiram à Tradição I.

O desejo deles não era rejeitar a Igreja ou a fé apostólica; o desejo deles era remover os acréscimos e abusos óbvios que haviam incapacitado a Igreja e obscurecido essa fé. Os Reformadores estavam convencidos de que a Igreja deve ser reformada, não sendo criada do zero, mas retornando às suas crenças e práticas antigas — incluindo sua crença antiga sobre o lugar da Escritura.[8] Como G.C. Berkouwer observa,

A questão decisiva que os Reformadores consideraram e responderam afirmativamente foi a seguinte: Acaso a tradição na Igreja Católica Romana não havia se tornado uma autoridade independente e, de fato, normativa, válida em si mesma, por meio de um processo histórico gradual? Os Reformadores desejavam protestar contra essa independência e seu raio de influência. O sentimento não era o de uma revolta anti-histórica, mas o de um desejo de preservação e continuidade.[9]

Como observamos, havia, à época da Reforma, duas posições principais a respeito da Escritura e da tradição. Contudo, durante o século XVI, essas duas visões "tornaram-se tão associadas ao protestantismo, por um lado, e ao catolicismo romano, por outro, que não podiam mais coexistir no mesmo corpo eclesial e confessional".[10] Como observa Muller, "ao mesmo tempo em que os primeiros grandes codificadores protestantes formulavam sua doutrina da prioridade da Escritura sobre a tradição... os teólogos católicos romanos estavam em processo de desvalorizar a tradição patrística e medieval concernente à suficiência da Escritura".[11] O que observamos na Reforma não é a Escritura versus a tradição. Em vez disso, é o confronto inevitável entre dois conceitos de tradição mutuamente exclusivos: Tradição I e Tradição II.[12] Os Reformadores

defenderam veementemente a posição denominada Tradição I, e, em reação, Roma adotou e, por fim, dogmatizou a Tradição II.[13]

Martinho Lutero

Se a Igreja Ocidental do início do século XVI encontrava-se em uma situação instável e volátil, Martinho Lutero foi o catalisador que a fez explodir. Seus conflitos com Roma incendiaram o que é chamado de Reforma Protestante. A preocupação aqui diz respeito a apenas um aspecto particular do pensamento de Lutero — sua visão da Escritura e da tradição —, mas é quase impossível compreender por que Lutero disse e fez o que fez sem algum entendimento de sua origem pessoal e do contexto social e eclesiástico em que se encontrava.[14]

Em julho de 1505, quando era estudante de vinte e um anos na Universidade de Erfurt, Lutero estava retornando para a faculdade após visitar sua casa, quando um raio caiu repentinamente perto dele e o derrubou no chão. Tomado pelo pavor, ele fez um voto de se tornar monge. Ele sofria de profunda depressão em relação à perspectiva da morte desde a juventude, e, como o monasticismo era considerado por muitos na época como a maneira mais segura de escapar do inferno, ele fez o que milhares de outros haviam feito. Duas semanas após sua experiência aterrorizante, ele se tornou noviço em um mosteiro agostiniano.

A segunda crise espiritual de Lutero ocorreu no ano seguinte ao término de seu período probatório. Tendo sido selecionado e ordenado ao sacerdócio, Lutero preparou-se para celebrar sua primeira missa em 2 de maio de 1507. Ao começar a recitar as primeiras palavras da missa, o pavor o invadiu ao perceber sua indignidade de estar diante do Deus infinitamente santo. A palavra que Lutero usou para descrever esse medo interior foi

Anfechtung. Como observa Roland Bainton, não há um equivalente exato em inglês.
Pode ser uma provação enviada por Deus para testar o homem, ou um ataque do Diabo para destruir o homem. É toda a dúvida, turbulência, angústia, tremor, pânico, desespero, desolação e desesperança que invadem o espírito do homem.15
Apesar disso, Lutero recompôs-se e continuou a cumprir os deveres que lhe haviam sido atribuídos. Como sacerdote que permanecia diariamente diante do altar na presença do Deus vivo e santo, ele estava determinado a buscar a santidade. Quaisquer boas obras que pudesse realizar, ele tentava — jejuns, vigílias, orações, autoflagelação e confissão constante. Em 1510 a oportunidade de viajar a Roma apresentou-lhe outra chance. Os papas medievais haviam estabelecido que os méritos dos santos podiam ser dispensados àqueles que visitassem suas relíquias, e Roma abrigava mais relíquias do que qualquer outro lugar na Terra. A Igreja havia determinado a redução exata no tempo passado no purgatório que podia ser obtida ao contemplar essas relíquias, e Lutero estava determinado a ver cada relíquia sagrada na cidade.16
Após o seu retorno de Roma, Lutero foi transferido para Wittenberg para lecionar na nova universidade e passou a receber a orientação espiritual de Johann von Staupitz. Seu espírito angustiado continuava a perturbar-lhe, e ele buscava alívio nos sacramentos da Igreja — especialmente na penitência. Ele confessava seus pecados diariamente — às vezes por períodos de até seis horas, mas seu tormento continuava. Staupitz acabou decidindo tentar uma cura espiritual radical para este jovem monge. Ele informou a Lutero que deveria estudar para o seu doutorado, começar a pregar e assumir a cadeira de professor de Bíblia na universidade. Lutero assumiu as tarefas e em 1513 começou a lecionar sobre o livro de Salmos.

A terceira crise espiritual de Lutero ocorreu enquanto estudava para as suas preleções. Ao estudar os Salmos, Lutero gradualmente passou a compreender o que significava para Cristo tomar sobre si todos os nossos pecados e iniquidades na cruz. Ele finalmente resolveu o problema remanescente da justiça de Deus enquanto estudava Romanos. Ele escreveu sobre a experiência:

Eu desejava muito compreender a Epístola de Paulo aos Romanos, e nada se opunha senão aquela única expressão: "a justiça de Deus", porque eu a entendia como significando aquela justiça pela qual Deus é justo e age justamente ao punir os injustos. A minha situação era que, embora fosse um monge irrepreensível, eu me encontrava diante de Deus como um pecador com a consciência perturbada, e não tinha nenhuma confiança de que o meu mérito o aplacaria. Portanto, eu não amava um Deus justo e irado, mas antes o odiava e murmurava contra ele. Contudo, eu me apegava ao querido Paulo e tinha um grande anseio por saber o que ele queria dizer.

Dia e noite eu meditei até ver a conexão entre a justiça de Deus e a afirmação de que "o justo viverá por sua fé". Então compreendi que a justiça de Deus é aquela retidão pela qual, por meio da graça e da pura misericórdia, Deus nos justifica mediante a fé. Nisso, senti-me renascido e como se tivesse atravessado portas abertas para o paraíso. A Escritura inteira adquiriu um novo significado, e onde antes a "justiça de Deus" me enchera de ódio, agora ela se tornava para mim inexprimivelmente doce, com um amor maior. Esta passagem de Paulo tornou-se para mim uma porta para o céu. . . .

Se você tem uma fé verdadeira de que Cristo é o seu Salvador, então imediatamente você tem um Deus gracioso, pois a fé o conduz para dentro e abre o coração e a vontade de Deus, para que você veja pura graça e amor transbordante. É isto

contemplar a Deus na fé: olhar para o seu coração paternal e amigável, no qual não há ira nem falta de graça. Aquele que vê a Deus como irado não o vê corretamente, mas olha apenas para uma cortina, como se uma nuvem escura tivesse sido estendida sobre o seu rosto. 17

Esses insights foram objeto de preleção e esclarecidos entre 1513 e 1516 na universidade. Como observa Bainton, “O que veio depois foi apenas comentário e aprimoramento para evitar interpretações errôneas.”

O centro em torno do qual todas as pétalas se agruparam foi a afirmação do perdão dos pecados por meio da graça absolutamente imerecida de Deus, tornada possível pela cruz de Cristo, que reconciliou a ira e a misericórdia, derrotou as hostes do inferno, triunfou sobre o pecado e a morte e, pela ressurreição, manifestou o poder que capacita o homem a morrer para o pecado e ressuscitar para a novidade de vida.18

Martin Lutero, que havia sido atormentado desde a juventude por sua pecaminosidade na presença do Deus vivo e santo, finalmente descobrira as boas-novas. Seu espírito encontrou seu descanso em Cristo e nEle crucificado. É importante perceber isso ao examinarmos os conflitos subsequentes entre Lutero e a igreja romana.

Inicialmente, as ideias de reforma de Lutero eram simples e não muito controversas. Ele queria que a educação teológica focasse mais na Bíblia e menos nas especulações dos canonistas e dos escolásticos. Havia, no entanto, uma prática da igreja romana que acabou atraindo a atenção irada de Lutero: a concessão de indulgências. Tecnicamente, as indulgências são definidas como “uma remissão diante de Deus da pena temporal devida pelo pecado cuja culpa já foi perdoada”.19 Diz-se que a pena eterna é removida quando o pecador arrependido recebe a absolvição do padre após a confissão. A pena temporal, contudo, permanece,

mas pode ser removida se a Igreja conceder uma indulgência para cobrir parte ou toda essa pena. Diz-se que a Igreja tem acesso a um tesouro de méritos que pode ser aplicado aos pecadores por meio da concessão da indulgência. A prática facilmente se prestava a abusos. Como observa o teólogo católico Richard McBrien,

As indulgências plenárias, isto é, a remissão de toda punição temporal devida ao pecado, ganharam destaque durante as Cruzadas no século XI, quando foi prometida aos cruzados a remissão completa da punição em troca de seu serviço militar (Papa Urbano II, falecido em 1099). As indulgências para os mortos começaram a ser concedidas a partir de meados do século XV. A conexão delas com a esmola foi estabelecida já no século XI. No entanto, na Baixa Idade Média, elas se tornaram uma fonte conveniente de renda para a Igreja e, como tais, foram multiplicadas a proporções escandalosas. A simonia (isto é, a compra e venda de bens espirituais) não era desconhecida. Alguns pregavam as indulgências de maneira teologicamente insensata e exagerada. O Concílio de Trento condenou tais práticas em seu Decreto sobre as Indulgências (1563), mas talvez tarde demais, visto que esses mesmos abusos estavam entre as causas imediatas da Reforma.[20]

Os comentários de McBrien são, na verdade, um eufemismo. Quando Lutero entrou em cena, as indulgências já haviam se mostrado um método muito lucrativo para a igreja romana arrecadar receitas. Roland Bainton chama as indulgências de “o bingo do século XVI”.[21] Elas eram usadas para arrecadar dinheiro para todo tipo de empreendimento imaginável. Eram usadas para financiar a construção de igrejas, catedrais, mosteiros, pontes e hospitais, entre outras coisas.

Já foi observado que o papa nessa época era Leão X (1513–1521), cujo pontificado foi um dos mais mundanos da história do

papado. Sua avareza e cobiça são evidentes na simonia desenfreada que ele não apenas permitiu, mas encorajou. Quando vendeu um terceiro bispado a Alberto de Brandemburgo, outro passo involuntário em direção à Reforma foi dado. Como o papa estava arrecadando dinheiro para reconstruir a Basílica de São Pedro em Roma e como Alberto agora devia uma grande quantia de dinheiro aos banqueiros Fugger, Leão concedeu-lhe o direito exclusivo de vender uma nova indulgência nos territórios de Mainz e Brandemburgo por um período de oito anos. Metade das receitas iria para os cofres do papa, e metade iria para Alberto para permitir que ele quitasse sua dívida. Alberto escolheu um jovem dominicano, João Tetzel, para pregar essa indulgência. Bainton observa como Alberto lidou com essa responsabilidade:

Ao instruir os vendedores, Alberto atingiu o ápice das pretenções quanto aos benefícios espirituais que seriam conferidos pelas indulgências. Ele não fez absolutamente nenhuma referência ao pagamento de sua dívida para com os Fugger. As instruções declaravam que uma indulgência plenária havia sido emitida por Sua Santidade o Papa Leão X para custear as despesas de reparação do lamentável estado dos bem-aventurados apóstolos Pedro e Paulo e dos inúmeros mártires e santos cujos ossos jaziam em decomposição, sujeitos à constante profanação da chuva e do granizo. Os contribuintes desfrutariam de uma remissão plenária e perfeita de todos os pecados. Eles seriam restaurados ao estado de inocência que desfrutavam no batismo e seriam aliviados de todas as penas do purgatório, incluindo aquelas incorridas por uma ofensa à Divina Majestade. Aqueles que obtivessem indulgências em favor dos mortos já no purgatório não precisavam eles próprios estar contritos e confessar seus pecados.[22]

Tetzel não pôde pregar em Wittenberg, mas estava perto o suficiente para que os feligreses confiados ao cuidado pastoral de Lutero pudessem ir e comprar esses perdões do pecado para si mesmos e para seus entes queridos falecidos que sofriam no purgatório. Lutero ficou indignado e respondeu em 31 de outubro de 1517 pregando na porta da Igreja do Castelo noventa e cinco teses sobre as indulgências. Na época de Lutero, esta era a maneira aceita de convidar acadêmicos para um debate. Havia três objeções principais expressas nas teses. Primeiro, Lutero se opôs ao envio de dinheiro alemão para Roma para ser gasto na Basílica de São Pedro. Segundo, ele se opôs à doutrina de que o papa tinha qualquer poder sobre o purgatório ou de que havia qualquer tesouro de méritos. Finalmente, ele se opôs ao fato de que as indulgências eram positivamente prejudiciais ao estado espiritual do cristão, porque impediam o crente de dar aquele dinheiro aos pobres e porque forneciam uma falsa sensação de segurança e complacência. Lutero não fez nenhuma tentativa de publicar essas noventa e cinco teses. Outros, no entanto, traduziram as teses para o alemão. Logo elas estavam em toda parte.

Lutero havia enviado uma cópia das noventa e cinco teses a Alberto de Mainz, que prontamente as encaminhou ao papa. Se um homem mais piedoso estivesse reinando em Roma, talvez os abusos tivessem sido imediatamente abordados e corrigidos, e poucos hoje teriam ouvido falar de Martinho Lutero. Mas Leão não era um homem piedoso, e ele não estava disposto a permitir que alguém ameaçasse uma de suas fontes de renda mais valiosas. Ele se empenhou em silenciar Lutero. A situação piorou gradualmente à medida que Lutero tentava defender publicamente suas teses e encontrava resistência romana crescente. Eventualmente, ele foi excomungado pelo papa por

suas opiniões. O que é interessante sobre a excomunhão de Lutero, observa Jaroslav Pelikan, é que

parece ter havido espaço na Igreja Romana para quase qualquer pessoa e qualquer coisa, exceto para Lutero e o evangelho que ele estava proclamando. Na própria Itália, de onde o Papa Leão X emitiu seu decreto de excomunhão, havia homens cujo ceticismo negava dogmas cristãos fundamentais; mas eles não foram excomungados.[23]

Então, por que Lutero foi excomungado enquanto esses outros foram tolerados? Pelikan continua,

A resposta para essa pergunta é extremamente complexa. Suas raízes estão na situação da política imperial e papal na primeira metade do século XVI, e nesse triângulo de papa, imperador e príncipes que constitui o arcabouço de grande parte da Reforma de Lutero. Além disso, há uma resposta teológica para a pergunta, que se encontra bem nos fundamentos da teologia da Reforma. Por mais irritantes e problemáticos que esses outros homens e movimentos pudessem ter sido para a Igreja Romana, apenas a Reforma constituiu uma ameaça básica ao sistema teológico e eclesiástico medieval. Pois a Reforma tinha como seu princípio protestante central a doutrina da justificação somente pela fé, a inutilidade do mérito humano ou eclesiástico no processo da salvação, o perdão gratuito dos pecados por causa de Jesus Cristo. Se tudo isso fosse verdadeiro, então o comércio de méritos e da graça dispensados pela hierarquia era pior do que inútil. Essa era a ameaça do princípio protestante ao establishment eclesiástico, e foi contra essa ameaça que o papa reagiu quando excomungou Lutero.[24]

Em outras palavras, a doutrina de Lutero foi vista como uma ameaça tanto para a pompa quanto para os cofres do papado. Leão, que adorava ambos, teve de remover esse espinho em sua carne. Tudo o que Lutero disse a respeito do papel da Escritura,

da tradição e da autoridade de ensino da Igreja deve ser entendido dentro desse contexto histórico no qual ele se encontrava.

Os escritos de Lutero não são especulações de torre de marfim. Eles são panfletos, sermões e tratados escritos por um homem de consciência em meio a uma batalha acalorada com um papa que é quase universalmente reconhecido como tendo sido um homem ímpio, ávido por poder e avarento. Tal contexto não se presta a tratados teológicos polidos e refinados. Com isso em mente, passaremos a examinar o que Lutero realmente ensinou sobre o papel da Escritura e da tradição.

Talvez as afirmações de Lutero e suas críticas a Roma possam ser compreendidas melhor à luz do que a própria Roma estava dizendo. Heiko Oberman fornece um exemplo:

No início de junho de 1520, um tratado escrito em 1519 — o Epitoma responsionis ad Lutherum —, que pretendia ser uma refutação concisa de todos os erros fundamentais de Lutero, chegou a Wittenberg. Lutero estava bem familiarizado com o autor dessa Refutação, o dominicano e teólogo curial de mais alto escalão Silvester Prieras. . . . O argumento teológico crucial sobre o qual girava a resposta de Prieras a Lutero em 1519 era. . . a Igreja significa a Igreja de Roma, chefiada pelo papa, que é infalível e, portanto, possui mais autoridade do que os concílios e até mesmo do que as próprias Sagradas Escrituras. Não há autoridade maior do que a do papa; e ele não pode ser deposto, "mesmo que ele desse tanto escândalo a ponto de fazer com que multidões de pessoas. . . fossem para o Diabo no Inferno", conforme Prieras citou do direito canônico.[25]

Para Lutero, ensinamentos como esse provavam claramente que o papa estava mais preocupado com o poder do que com as ovelhas confiadas aos seus cuidados. Ele ficou tão consternado com a doutrina de Prieras que escreveu frustrado ao seu amigo

Spalatin: "Acho que todos em Roma enlouqueceram; eles estão delirantemente loucos, e se tornaram tolos vacuos e demônios".26 Mas tal era o estado da igreja romana naquela época que esses comentários podiam ser feitos pelo teólogo curial mais proeminente sem qualquer temor de censura.
Existe uma interpretação comum e superficial da Reforma que enxerga Lutero como um "cismático, que estava disposto a dividir a igreja para reter suas noções particulares".27 Uma série de fatores indica claramente que este não era o caso. Pelikan observa, por exemplo, a relutância com que Lutero protestou contra Roma e seus esforços para permanecer na Igreja. Ele também observa a disposição constante de Lutero em discutir pontos específicos de doutrina e considerar a reunificação mesmo após o cisma.28 Lutero expressou suas críticas como membro da Igreja a outros membros da Igreja porque seu chamado como teólogo e pastor o compelia a falar. Lutero cria na sucessão apostólica, mas, como aponta Küng, no contexto de uma igreja extremamente corrupta, Lutero tinha uma escolha entre manter-se fiel a uma sucessão do ofício apostólico ou a uma sucessão da vida apostólica.29 Lutero escolheu a vida apostólica. Como observa Pelikan: "Martinho Lutero foi o primeiro protestante e, no entanto, era mais católico do que muitos de seus oponentes católicos romanos".30
Encontramos os primeiros indícios públicos do conceito de sola scriptura de Lutero no debate de Leipzig entre ele e João Eck. Nesse debate, Lutero defendeu a proposição de que a Escritura era a autoridade suprema — acima do papa e acima dos concílios. Foi na Dieta de Worms, contudo, que Lutero fez sua declaração mais famosa a respeito da autoridade da Escritura. Após ser desafiado pelos magistrados a repudiar seus livros e retratar-se de suas opiniões, Lutero disse:

Visto que Vossa Majestade e vossas senhorias desejam uma resposta simples, responderei sem meias-palavras e sem rodeios. A menos que eu seja convicto pela Escritura e pela razão evidente — não aceito a autoridade de papas e concílios, pois eles têm se contrariado mutuamente —, minha consciência está cativa à Palavra de Deus. Não posso nem quero me retratar de nada, pois ir contra a consciência não é certo nem seguro. Deus me ajude. Amém.[31]

Devemos perguntar neste ponto se a visão de Lutero era e é consistente com a Tradição I ou se ele concebeu um conceito completamente novo e diferente de autoridade escriturística. Se a declaração feita em Worms for considerada isoladamente, é possível enxergar uma posição inteiramente nova. Contudo, isso não foi tudo o que Lutero teve a dizer sobre o assunto. Quando o seu ensino é considerado como um todo, chega-se a uma conclusão inteiramente diferente.

O fato de que Lutero operava dentro do contexto de um conceito de autoridade da Tradição I pode ser deduzido de várias fontes. No Catecismo Maior de Lutero, por exemplo, Lutero expõe a natureza e o propósito da Igreja:

Aprende, pois, a entender este artigo com a máxima clareza. Se te perguntarem: O que queres dizer com as palavras: Creio no Espírito Santo? podes responder: Creio que o Espírito Santo me santifica, como o seu nome indica. Mas por meio de quê Ele realiza isso, ou quais são o Seu método e os Seus meios para este fim? Responde: Por meio da Igreja cristã, da remissão dos pecados, da ressurreição da carne e da vida eterna. Pois, em primeiro lugar, Ele tem uma congregação peculiar no mundo, que é a mãe que gera e dá à luz a todo cristão por meio da Palavra de Deus, que Ele revela e prega, [e por meio da qual] Ele ilumina e inflama os corações para que eles a compreendam, aceitem, apeguem-se a ela e nela perseverem.

Em outras palavras, a obra do Espírito Santo é realizada por meio da Palavra e na Igreja. Em seus conflitos com os anabatistas, Lutero disse,

Nós não agimos fanaticamente como os espíritos sectários. Nós não rejeitamos tudo o que está sob o domínio do Papa. Pois, nesse caso, também deveríamos rejeitar a Igreja Cristã. . . . Muito bem cristão, aliás, todo bem cristão pode ser encontrado no papado e dali desceu até nós.[32]

Como Oberman explica, para Lutero, "não há duas fontes para a fé cristã, mas dois modos pelos quais ela alcança a Igreja em cada geração: a Sagrada Escritura e a viva vox evangelii ('voz viva do evangelho')."[33] Ele continua,

Esta posição não se restringiria à de Lutero, mas formaria uma parte constitutiva da "herança da Reforma". A confissão calvinista Confessio Helvetica posterior (1562) formularia isso sucintamente com as palavras: "praedicatio verbi dei est verbum dei": A pregação da palavra de Deus é a palavra de Deus.[34]

Quando a compreensão de Lutero sobre a "tradição" é examinada, deve-se ter em mente que Lutero não rejeitou a verdadeira tradição católica; ele rejeitou certas tradições. No século XVI, o termo plural "tradições" era usado universalmente para se referir a costumes e cerimônias.[35] O ataque de Lutero a essas tradições não deve ser confundido com um ataque à Igreja.

As críticas de Lutero à Igreja foram direcionadas a uma visão particular da Igreja — a visão que identificava a Igreja com a instituição eclesiástica romana tendo o papa como seu cabeça. De acordo com as confissões reformadas,

esta doutrina da igreja teve sua origem na racionalização da situação político-eclesiástica, e não em uma preocupação primordialmente teológica. Ela tinha o objetivo de fornecer validação divina para o envolvimento político do bispo romano, e

o respaldo exegético e doutrinário para isso foi fornecido post factum. A teoria da soberania papal havia aparecido em sua forma mais extrema durante as controvérsias medievais entre igreja e Estado. Foi em momentos como esses que o papado havia definido a igreja como uma "monarquia exterior suprema de todo o mundo, na qual o pontífice romano deve ter poder ilimitado, além de qualquer questionamento ou censura. . . . Portanto, o papa deve ser o senhor de todo o mundo, de todos os reinos do mundo, e deve ter . . . ambas as espadas, a temporal e a espiritual". Caracterizando esse desejo de prestígio e poder organizacional como a origem da doutrina católica romana da igreja, Lutero explicou sarcasticamente que "a santa sé de Roma veio em auxílio da pobre igreja", e acusou o papado de ter extraído seus pontos de vista "da lei imperial e pagã".[36]
Essa visão de seu próprio poder fez com que Roma absolutizasse a sua própria interpretação de sua história a ponto de encontrar evidências onde nenhuma existia, e a crítica histórica foi essencialmente descartada a priori. Em outras palavras, a visão que Roma tem de si mesma removeu o pesado fardo da prestação de contas dos ombros do papado.
Lutero escrevia em uma época em que o papado estava reafirmando vigorosamente sua autoridade em oposição aos conciliaristas, que ensinavam a autoridade superior de um concílio ecumênico sobre o papa. O Concílio de Constança (1414–1418) havia sido convocado apenas um século antes para curar o Grande Cisma. Devido à confusão que existia com três papas reinando simultaneamente, o concílio foi convocado por Sigismundo, que mais tarde seria coroado Sacro Imperador Romano. O Concílio depôs os papas João XXIII e Bento XIII, e o papa Gregório XII renunciou. O concílio então escolheu o cardeal Oddone Colonna para ser papa, e ele adotou o nome de Martinho V. O concílio também procurou evitar problemas

futuros tomando medidas práticas para implementar a teoria conciliar. O próprio fato de ter sido necessário um concílio para finalmente acabar com o Cisma e escolher um único papa foi visto por muitos como uma clara vitória da teoria conciliar. Contudo, logo após ser eleito, Martinho V assumiu a responsabilidade de restaurar o poder, o prestígio e a supremacia do papado. O sucessor de Martinho, Eugênio IV, concluiu a tarefa de colocar os concílios novamente sob a soberania dos papas. O conflito não terminou imediatamente, no entanto, e os conciliaristas continuaram a defender sua causa nos séculos seguintes.37 Portanto, quando Lutero respondeu a Prieras, Eck e à Dieta de Worms negando a autoridade suprema e infalível do papa, ele não estava atacando a autoridade da própria Igreja. Ele estava fazendo o que vários teólogos vinham fazendo há mais de um século. Ele estava atacando uma teoria do papado fortemente contestada, que por acaso era a defendida naquele momento da história pelo próprio papa e pela cúria romana.

A afirmação de Lutero de que a Escritura era a única autoridade infalível em questões de fé e suas críticas históricas ao papado e a certas tradições não significavam que ele defendia a rejeição da comunhão dos santos e da regula fidei. 38 Em vez disso, Lutero tentou distinguir a Escritura da multidão de autoridades conflitantes que existiam na Igreja.39 Sua principal reclamação era direcionada contra a visão de que "a Escritura só pode ser adequadamente compreendida por poucos e não deve ser interpretada pelo seu próprio Espírito".40 Como observa Headley, "Tal princípio leva ao sepultamento da Escritura e à imersão da teologia nos comentários dos homens, onde os sofistas não buscam a substância da Escritura, mas o que nela podem notar".41 Como observado antes, no final da Idade Média, o texto da Escritura era quase universalmente publicado

junto com o texto da Glosa e comentários sobre essa Glosa por outros intérpretes.

Ao afirmar o princípio de que a Escritura é sua própria intérprete mais simples, certa e direta, Lutero buscou reverter esse processo e extrair a Escritura dos invólucros dos comentários e intérpretes. As escrituras só podem ser compreendidas por meio do Espírito Santo pelo qual foram escritas, e este Espírito não se encontra em nenhum lugar mais vivo e presente do que em Seus próprios escritos sagrados.[42]

E, no entanto, Lutero não equiparou esse princípio a um individualismo radical. Lutero ensinou que o Espírito realiza a sua obra na Igreja. A Palavra de Deus inspirada pelo Espírito e o povo de Deus habitado pelo Espírito devem ser distinguidos, mas não podem ser artificialmente separados. A visão de Lutero é a Tradição I, conforme declarada no contexto de uma batalha acirrada com os proponentes da Tradição II. Em relação à posição de Lutero, Pelikan observa:

Como protestante, ele submeteu a autoridade dos concílios eclesiásticos à autoridade da palavra de Deus; como católico, ele interpretou a palavra de Deus em conformidade com os dogmas dos concílios e, nesse sentido, tornou os concílios normativos. Essa atitude era uma inconsistência segundo os tradicionalistas e os iconoclastas; pois nenhum deles podia ver que a substância católica e o princípio protestante pertencem um ao outro, não apenas na Reforma de Lutero, mas na vida da igreja e, de fato, na própria mensagem do Novo Testamento.[43]

A compreensão de Lutero sobre os concílios da Igreja está exposta com maior clareza em sua obra Sobre os Concílios e a Igreja. Nessa obra, Lutero argumenta que, embora Roma reivindique a autoridade dos pais e dos concílios, suas opiniões estão, na verdade, em desacordo com as dos concílios e pais antigos. Ele apela a Roma para que o deixe juntar-se a ela na

reforma da Igreja com base nos concílios e nos pais. Ele argumenta, como observa Pelikan, que os "verdadeiros defensores dos concílios e de sua substância católica . . . não eram aqueles que reivindicavam autoridade suprema para os concílios, mas aqueles que, como os próprios pais nos concílios, submetiam a autoridade dos concílios à autoridade da Escritura."[44] Em seu estudo da história da igreja, Lutero observou que cada concílio era convocado para tratar de uma questão principal. Ele concluiu: "Os decretos dos concílios genuínos devem permanecer em vigor permanentemente, assim como sempre estiveram em vigor, especialmente as questões principais por cuja causa eles são concílios e são assim chamados."[45] Outras questões secundárias, tais como cânones disciplinares e decretos, eram temporárias e obrigatórias apenas quando e onde as condições que as exigiam ainda existiam. Sobre o Concílio de Éfeso, por exemplo, Lutero escreveu, "O Concílio de Éfeso condenou a heresia nestoriana; seus outros decretos dizem respeito a assuntos temporais. . . . Destes nós nos omitimos."[46] Jaroslav Pelikan observa que o que emergiu da Reforma foi a existência de três atitudes distintas em relação à história e à tradição:[47]

1. Reverência Autoritária — Catolicismo Romano
2. Reverência Crítica — Catolicismo Reformado ou Protestantismo
3. Desprezo Total — Reformadores Radicais

Os reformadores radicais serão examinados no capítulo seguinte, mas a ênfase aqui é que Lutero rejeitou tanto a autonomia quanto o individualismo radical que incutiram nesses homens a ideia de que cada indivíduo é sua própria autoridade final em questões doutrinárias.[48]

Finalmente, uma palavra deve ser dita sobre a declaração de Lutero em Worms: "[M]inha consciência está cativa à Palavra de

Deus." Alguns detectaram aqui no apelo de Martinho Lutero à "consciência" as sementes da subjetividade e, portanto, a rejeição da Tradição I.[49] No entanto, como Küng apontou,

A visão teológica e canônica clássica é a de que um cristão não deve ser impedido de seguir os ditames de sua consciência nem mesmo pela ameaça de excomunhão. Como um cristão crente, qualquer pessoa que se encontrasse envolvida em um conflito tão trágico teria, em espírito de fé, que suportar a excomunhão, por mais difícil que isso tornasse sua lealdade à Igreja. A resposta foi dada há muito tempo por Inocêncio III, com base nas palavras de São Paulo, que são sempre citadas com razão em tais casos: “Todo ato feito de má-fé é pecado”, disse Inocêncio, “e tudo o que é feito contra a consciência conduz ao inferno . . . assim como nesta matéria ninguém deve obedecer a um juiz contra Deus, mas antes suportar humildemente a excomunhão”. Sebastian Merkle . . . escreve: “São Tomás, o maior doutor da Ordem dos Pregadores, e com ele vários outros escolásticos, ensinaram correspondentemente que um indivíduo excomungado por razões errôneas deveria antes morrer sob o interdito do que obedecer a ordens superiores que sabia estarem equivocadas. ‘Pois isso seria contrário à verdade (contra veritatem vitae), a qual não deve ser sacrificada nem mesmo por causa de um escândalo possível’”. Mesmo na época da Contrarreforma, quando havia muito mais rigidez sobre essa questão, o cardeal Belarmino, apesar de toda a sua ênfase na autoridade papal, admitiu que “assim como seria legítimo para um homem resistir ao Papa se ele o agredisse fisicamente, também, se o Papa fizesse um ataque às almas, se semeasse a confusão no Estado e, particularmente, se se propusesse a destruir a Igreja, seria legítima a resistência passiva, na forma de abster-se de cumprir suas ordens, e também a resistência ativa, impedindo-o de realizar sua vontade”.[50]

Mais uma vez, este é um caso em que Lutero é mais verdadeiramente católico do que muitos de seus oponentes, homens como Prieras, que aconselhavam subordinação inquestionável à vontade do papado, mesmo que a vontade do papa exigisse a destruição de seu rebanho. Em oposição a um papado empenhado em aumentar seu poder terreno e em livrar-se de qualquer prestação de contas a uma autoridade superior, Martinho Lutero permaneceu ao lado daqueles que, ao longo dos séculos, defenderam o conceito apostólico de autoridade.

João Calvino

João Calvino nasceu em 10 de julho de 1509 em Noyon, na França. Ele iniciou sua educação e treinamento para o sacerdócio na Universidade de Paris, mas, quando seu pai decidiu que ele deveria se tornar advogado, foi enviado para Orleães. Devido à escassez de testemunhos escritos claros, há muito debate acadêmico sobre a data exata da conversão de Calvino ao Protestantismo. Seja como for, sabemos que ele de fato se converteu e, como a situação na França era muito precária para os protestantes, Calvino partiu para a Suíça. Pouco depois de Calvino partir, muitos protestantes franceses, incluindo um amigo íntimo, foram presos, torturados e executados. Junto com outro amigo, Louis du Tillet, ele encontrou seu caminho para Metz, Estrasburgo e, finalmente, Basileia. Enquanto esteve lá, soube dos sofrimentos de seus compatriotas protestantes na França e decidiu escrever um livro vindicando a fé deles. Em 1536, a primeira edição das Institutas da Religião Cristã foi publicada em Basileia.[51]

Enquanto viajava para a cidade protestante de Estrasburgo, Calvino parou em Genebra e acabou sendo persuadido pelo Reformador Guilherme Farel a ficar e auxiliar na obra da reforma naquela cidade. Em 1538, tanto Calvino quanto Farel foram exilados de Genebra. Calvino passou três anos em Estrasburgo

durante seu exílio, mas, após ser chamado de volta à cidade em 1541, permaneceu pelo resto de sua vida, pregando e ensinando a fé reformada. A cidade de Genebra tornou-se um modelo para muitos reformadores exilados, como John Knox, que, ao morar lá em 1556, referiu-se a ela como "a escola de Cristo mais perfeita que já houve na terra desde os dias dos Apóstolos".52

A fim de determinar a compreensão de Calvino acerca da autoridade da Escritura, da tradição e da Igreja, devemos examinar suas obras pertinentes. A edição de 1559 das Institutas da Religião Cristã contém a teologia do Calvino maduro.53 O Livro Primeiro das Institutas é dedicado à doutrina do conhecimento de Deus, e vários capítulos são consagrados à natureza e à autoridade da Sagrada Escritura. Calvino começa explicando o propósito da Escritura. Deus deu a seu povo a Escritura “para que a verdade pudesse permanecer para sempre no mundo com uma sucessão contínua de ensino e sobreviver através de todas as eras, aprazendo-lhe registrar os mesmos oráculos que havia dado aos patriarcas, por assim dizer, em tábuas públicas”.54 Mas por que era necessário colocar sua revelação por escrito?

Suponhamos que ponderemos quão escorregadia é a queda da mente humana no esquecimento de Deus, quão grande é a tendência a todo tipo de erro, quão grande é a ânsia de fabricar constantemente novas e artificiais religiões. Então poderemos perceber quão necessária foi tal prova escrita da doutrina celestial, para que ela nem perecesse pelo esquecimento, nem desaparecesse pelo erro, nem fosse corrompida pela audácia dos homens.55

No capítulo sete, Calvino explica que a autoridade da Escritura decorre da natureza daquele cuja Palavra ela é, a saber, o Deus todo-poderoso. Sua autoridade não se fundamenta na decisão da Igreja.

Quando aquilo que é proposto é reconhecido como a Palavra de Deus, não há ninguém tão lamentavelmente insolente — a menos que esteja desprovido tanto de bom senso quanto da própria humanidade — que ouse impugnar a credibilidade dAquele que fala. . . . Daí as Escrituras obterem plena autoridade entre os crentes apenas quando os homens as consideram como tendo brotado do céu, como se ali as palavras vivas de Deus fossem ouvidas. . . . Mas prevalece amplamente um erro mui pernicioso, qual seja, o de que a Escritura tem apenas tanto peso quanto lhe é concedido pelo consentimento da igreja. Como se a verdade eterna e inviolável de Deus dependesse da decisão dos homens. . . . Que reverência é devida à Escritura e quais livros devem ser contados em seu cânon dependem, dizem eles, da determinação da igreja.[56]

Calvino prossegue refutando essa afirmação, demonstrando que a Igreja é, de fato, estabelecida sobre a Palavra de Deus e dela depende.

Tais contendores são refutados com precisão por apenas uma palavra do apóstolo. Ele testemunha que a igreja está “edificada sobre o fundamento dos apóstolos e profetas” [Ef 2:20]. Se o ensino dos profetas e apóstolos é o fundamento, este certamente já tinha autoridade antes de a igreja passar a existir. Sem fundamento também é a sutil objeção deles de que, embora a igreja tenha tido seu início aqui, os escritos atribuídos aos profetas e apóstolos permanecem, contudo, em dúvida até que sejam decididos pela igreja. Pois, se a igreja cristã foi desde o início fundada sobre os escritos dos profetas e a pregação dos apóstolos, onde quer que esta doutrina seja encontrada, a aceitação dela — sem a qual a própria igreja jamais teria existido — deve necessariamente ter precedido a igreja. É totalmente vão, portanto, fingir que o poder de julgar a Escritura reside na igreja de tal forma que sua certeza depende do assentimento

eclesiástico. Assim, embora a igreja receba e dê seu selo de aprovação às Escrituras, ela não torna autêntico por meio disso o que de outro modo seria duvidoso ou controverso. Mas, porque a igreja reconhece que a Escritura é a verdade do seu próprio Deus, como um dever piedoso ela venera a Escritura sem hesitação. Quanto à pergunta deles — Como podemos ter certeza de que isto provém de Deus, a menos que recorramos ao decreto da igreja? —, é como se alguém perguntasse: Onde aprenderemos a distinguir a luz das trevas, o branco do preto, o doce do amargo? De fato, a Escritura exibe evidências tão plenamente claras de sua própria verdade quanto as coisas brancas e pretas exibem de sua cor, ou as coisas doces e amargas de seu sabor.57

Quando Deus fala, Sua Palavra — por definição — tem autoridade antes de qualquer audição dessa Palavra ou assentimento a ela. Quando Jesus falou às multidões, as pessoas não tiveram que esperar que Pedro e os demais discípulos autenticassem ou verificassem Sua Palavra. Sua Palavra tem autoridade por causa de Quem Ele é. A autoridade da Palavra de Deus na Escritura, portanto, não repousa sobre o assentimento da Igreja a ela. A autoridade da Palavra de Deus repousa unicamente sobre a autoridade Daquele que fala — o próprio Deus.

Calvino continua com uma explicação do testemunho interior do Espírito Santo à Sua própria Palavra na Escritura.

Devemos nos lembrar do que eu disse há pouco [I.vii.1]: a credibilidade da doutrina não se estabelece até que esteamos persuadidos, sem sombra de dúvida, de que Deus é o seu Autor. Assim, a mais alta prova da Escritura decorre, em geral, do fato de que Deus em pessoa fala nela. Os profetas e apóstolos não se vangloriam nem de sua acuidade nem de qualquer coisa que lhes obtenha crédito à medida que falam; tampouco se detêm

em provas racionais. Antes, eles trazem à tona o santo nome de Deus, para que por ele o mundo inteiro seja trazido à obediência a ele. Agora devemos ver quão aparente é — não apenas por opinião plausível, mas por clara verdade — que eles não invocam o nome de Deus de forma leviana ou falsa. Se desejamos prover da melhor maneira para as nossas consciências — para que não sejam perpetuamente sitiadas pela instabilidade da dúvida ou vacilação, e para que também não hesitem diante das menores argúcias —, devemos buscar nossa convicção em um lugar mais alto do que razões, juízos ou conjecturas humanas, isto é, no testemunho secreto do Espírito. . . . Se voltarmos olhos puros e sentidos íntegros para ele, a majestade de Deus imediatamente virá à vista, subjugará nossa rejeição audaciosa e nos compelirá a obedecer.[58]

Em oposição àqueles que fundamentariam a veracidade e a autoridade da Palavra de Deus sobre testemunho, argumentos e provas humanas, Calvino argumenta que o testemunho do Espírito Santo é a mais alta prova. Ele continua,

Aqueles que se esforçam por construir uma fé firme na Escritura por meio de disputa estão fazendo as coisas às avessas. . . . [porque] mesmo que alguém livre a Sagrada Palavra de Deus da má fala do homem, ele não imprimirá de imediato nos corações deles aquela certeza que a piedade requer. Visto que, para os homens incrédulos, a religião parece apoiar-se apenas na opinião, eles, para não crerem em nada de forma tosca ou leviana, desejam e exigem prova racional de que Moisés e os profetas falaram divinamente. Mas eu respondo: o testemunho do Espírito é mais excelente do que toda a razão. Pois, assim como só Deus é uma testemunha adequada de si mesmo em sua Palavra, da mesma forma a Palavra não encontrará aceitação nos corações dos homens antes de ser selada pelo testemunho interior do Espírito. O mesmo Espírito, portanto,

que falou através da boca dos profetas deve penetrar em nossos corações para nos persuadir de que eles proclamaram fielmente o que fora divinamente ordenado.[59]

Calvino conclui sua discussão sobre a autoridade inerente da Sagrada Escritura resumindo seus comentários anteriores,

> Que este ponto, portanto, permaneça: que aqueles que o Espírito Santo ensinou interiormente repousam verdadeiramente sobre a Escritura, e que a Escritura de fato tem autenticação própria; portanto, não é correto submetê-la a provas e raciocínios. E a certeza que ela merece conosco, ela a alcança pelo testemunho do Espírito. . . . Não buscamos provas, nem marcas de autenticidade sobre as quais nosso julgamento possa se apoiar; mas submetemos nosso julgamento e intelecto a ela como algo muito além de qualquer conjectura. . . . Deus, portanto, proclama com muita propriedade por meio de Isaías que os profetas, juntamente com todo o povo, são testemunhas dele; pois eles, instruídos por profecias, sustentaram sem hesitação que Deus falou sem engano ou ambiguidade [Is. 43:10]. Tal é, portanto, uma convicção que não requer razões; tal, um conhecimento com o qual a melhor razão concorda — no qual a mente verdadeiramente repousa de forma mais segura e constante do que em quaisquer razões; tal, enfim, um sentimento que só pode nascer da revelação celestial. Não falo de nada além do que cada crente experimenta dentro de si mesmo — embora minhas palavras fiquem muito aquém de uma justa explicação do assunto.[60]

Não há nada no argumento de Calvino até aqui que contrarie a compreensão da Igreja primitiva sobre a Escritura. Tudo o que Calvino fez até este ponto foi afirmar o óbvio: Deus e o que Ele diz são a autoridade última e final. Visto que a Palavra de Deus é a Palavra de Deus, ela é o que o próprio Deus diz e, portanto, é a autoridade última. A autoridade da Palavra de Deus é a

autoridade do próprio Deus, e essa autoridade não depende do consentimento ou da verificação de quem quer que seja ou de qualquer coisa, incluindo a igreja romana.

No Livro Quatro, Calvino volta-se para uma discussão longa sobre a Igreja. Aqui vemos como ele concebe a relação entre a autoridade escriturística e a autoridade da Igreja. Como muitos antes e depois dele, Calvino afirma que aqueles para quem Deus é Pai devem ter a Igreja como Mãe.[61] Junto com os pais da Igreja, Calvino posiciona-se ao afirmar que fora da Igreja não há salvação.[62] Aqueles que se separam do ministério da Igreja, ele os chama de "fanáticos". Visto que esses cismáticos "fazem o máximo para romper ou quebrar o sagrado vínculo da unidade, ninguém escapa à justa penalidade desta separação ímpia sem se enfeitiçar com erros pestilentos e os mais vis enganos".[63]

Voltando-se para a questão de como se pode reconhecer a verdadeira Igreja, Calvino responde listando as marcas distintivas da Igreja. Ele argumenta que “reconhecemos como membros da igreja aqueles que, por confissão de fé, por exemplo de vida e pela participação nos sacramentos, professam o mesmo Deus e Cristo conosco”.[64] O cristão não pode abandonar uma igreja que ostente essas marcas.

Seja como for, onde a pregação do evangelho é ouvida com reverência e os sacramentos não são negligenciados, ali, por enquanto, nenhuma forma de igreja enganosa ou ambígua é vista; e a ninguém é permitido desprezar sua autoridade, escarnecer de seus avisos, resistir a seus conselhos ou fazer pouco caso de seus castigos — muito menos desertá-la e romper sua unidade. Pois o Senhor preza tanto a comunhão de sua igreja que considera traidor e apóstato do cristianismo qualquer um que arrogantemente deixe qualquer sociedade cristã, desde que ela zele pelo verdadeiro ministério da Palavra e dos sacramentos.[65]

É muito claro que Calvino tem uma visão muito elevada da Igreja, mas ele não acredita que a perfeição seja exigida para que uma igreja seja uma verdadeira Igreja.66 Deve-se notar também que ele não defende nenhum tipo de individualismo radical no que tange ao julgamento da verdade e da falsidade. Ele escreve: “mesmo que a igreja seja negligente em seu dever, ainda assim todo e qualquer indivíduo não tem o direito de tomar imediatamente sobre si a decisão de se separar”.67 Naturalmente, todos os seus comentários sobre este assunto levantam a questão de saber se Roma era uma verdadeira Igreja. Em caso afirmativo, ele se condena pelas próprias palavras.

Calvino percebe isso e dedica uma quantidade razoável de espaço para explicar por que o abandono da comunhão romana não apenas se justifica à luz de seus comentários anteriores, mas é absolutamente necessário. Se o ministério da Palavra e dos sacramentos são as marcas de uma verdadeira Igreja, então, “assim que a falsidade invade a cidadela da religião, a soma da doutrina necessária é derrubada e o uso dos sacramentos é destruído, certamente segue-se a morte da igreja. . . . Se o fundamento da igreja é o ensino dos profetas e apóstolos, que exorta os crentes a confiarem sua salvação unicamente a Cristo — então retirem esse ensino, e como o edifício continuará de pé?”68

É importante notar aqui a distinção que Calvino faz entre doutrinas necessárias e não essenciais. Uma igreja pode ser uma verdadeira Igreja e estar equivocada em pontos não essenciais. Ela não pode, contudo, permanecer uma verdadeira igreja se os fundamentos essenciais do cristianismo foram destruídos ou abandonados. É a tese de Calvino que o estado da igreja romana neste momento é tal que ela não permanece mais como uma verdadeira Igreja. Ele argumenta que o ministério tanto da

Palavra quanto dos sacramentos foi destruído pelos abusos romanos. Ele argumenta que Roma abandonou completamente a fé e a prática da Igreja primitiva, apesar de suas reivindicações de “sucessão” apostólica.69

Devido à centralidade dessa afirmação, Calvino dedica vários argumentos longos para provar que Roma não é mais uma verdadeira Igreja. O argumento de Roma baseado na sucessão episcopal ininterrupta é invalidado por sua alegação de que os gregos, que também desfrutam de sucessão episcopal ininterrupta, são cismáticos. Roma gostaria de ter o melhor dos dois mundos quando a sucessão é considerada. Mas a sucessão só é válida, observa Calvino, se preservar e proteger a verdade.70 Ele usa vários exemplos do Antigo Testamento para demonstrar que uma sucessão ininterrupta do sacerdócio não garante automaticamente a preservação da verdade (cf. Jr 7; Ez 10; Ml 2:1–9).71

Calvino passa a argumentar que a reivindicação de Roma a uma sucessão episcopal válida também é invalidada por sua prática real de seleção episcopal. Ele aponta que, na maioria das vezes, homens moralmente réprobos são escolhidos para serem bispos — bêbados e fornicadores que nada sabem sobre a Escritura ou a doutrina cristã. Mesmo meninos de apenas dez anos de idade recebem o cargo de bispo com a bênção do papa. O pior de tudo é que esses cargos são comprados e vendidos.

Argumento que hoje em dia no papado dificilmente um benefício em cem é conferido sem simonia — tal como os antigos definiam simonia. Não digo que todos os comprem por um preço, mas mostre-me um em vinte que receba um benefício sem alguma recomendação indireta. Alguns são promovidos por parentesco ou afinidade; outros, por influência parental; ainda outros bajulam subservientemente para obter favores. Em suma,

os sustentos sacerdotais são conferidos com este propósito: não para beneficiar as igrejas, mas os homens que os recebem.[72] Qualquer pretensão a uma verdadeira sucessão apostólica é obviamente invalidada, segundo Calvino, se os ocupantes desses cargos ousarem comprá-los.

Calvino continua voltando sua atenção para o próprio papado. Ele começa argumentando ser totalmente absurdo afirmar que qualquer primazia que Pedro possa ou não ter tido pudesse ser perpetuamente vinculada a uma cidade específica simplesmente porque Pedro morreu ali. Se a Roma é concedida essa dignidade especial em virtude do fato de que Pedro morreu ali, então a Jerusalém deveria ser concedida muito mais dignidade, visto que o Senhor Jesus morreu ali.[73] Em seguida, ele aponta a incongruência das pretensões romanas com fatos históricos admitidos. Visto que a primeira sé de Pedro foi em Antioquia, por que não se concede a Antioquia o primeiro lugar de honra? Se for porque a sé petrina foi transferida para Roma, por que Antioquia não é a segunda?

Paulo nomeia três discípulos que parecem ser colunas, Tiago, Pedro e João [Gl 2:9]; se, em honra a Pedro, o primeiro lugar é atribuído à sé romana, as igrejas de Éfeso e Jerusalém não merecem o segundo e o terceiro lugar, onde João e Tiago presidiram? Contudo, entre os patriarcados, a antiga Jerusalém ocupava o último lugar; Éfeso não conseguiu sequer se agarrar ao último canto. . . . Ou confessem que tal ordem foi estapafúrdia, ou nos concedam que não é um princípio perpétuo que a cada igreja seja devido o mesmo grau de honra que ao seu fundador.[74]

A partir da consideração dessas "tolices infantis", Calvino passa a examinar o próprio ofício do papa.

Ele começa apontando o estado deplorável da teologia encontrada em Roma, incluindo negações blasfemas de

doutrinas centrais.75 John T. McNeill destacou um comentário feito por Erasmo após visitar Roma. Erasmo escreveu:

Pode ser que na Alemanha haja aqueles que não recuam diante de blasfêmias contra Deus; mas eles são punidos com as mais severas penalidades. Mas em Roma ouvi com estes meus ouvidos alguns que bramavam blasfêmias abomináveis contra Cristo e seus apóstolos, na minha presença e na de muitos, e isso com impunidade.76

Calvino observa esse tipo de apostasia doutrinária romana e então passa a criticar a base para as pretensões papais de Roma. Ele aponta a alegação feita por muitos na época de que os papas não podem errar porque Jesus havia dito a Pedro: "Eu roguei por ti, para que a tua fé não desfaleça" (Lc 22:32). Ele retruca que esse argumento dificilmente merece consideração.

No entanto, por si só, essa alegação também é tão infantil que não precisa de resposta. Pois, se desejam aplicar aos sucessores de Pedro tudo o que foi dito a Pedro, seguirá que todos eles são Satanás, visto que o Senhor também disse isto a Pedro: "Para trás de mim, Satanás! Tu me és pedra de tropeço" [Mt 16:23]. Na verdade, será tão fácil para nós rebater essa última fala contra eles quanto para eles lançarem a outra contra nós.77

Após uma longa crítica à teoria romana da autoridade, Calvino passa a explicar a relação entre a autoridade da Palavra e a autoridade da Igreja. "O poder da igreja", diz ele, "reside em parte nos bispos individuais e em parte nos concílios, sejam provinciais ou gerais." Essa autoridade, contudo, não é incondicional. "O poder da igreja, portanto, não deve ser manifestado de modo avaro, mas mantido dentro de limites definidos, para que não seja puxado para cá e para lá conforme o capricho dos homens."78 Ele explica: "Conseguintemente, devemos lembrar aqui que qualquer autoridade e dignidade que o Espírito nas Escrituras concede aos sacerdotes, ou profetas, ou

apóstolos, ou sucessores dos apóstolos, é totalmente concedida não aos homens pessoalmente, mas ao ministério para o qual foram designados; ou (para falar mais brevemente) à Palavra, cujo ministério lhes é confiado."79 Na Bíblia, sacerdotes, profetas e apóstolos tinham autoridade — mas essa autoridade consistia em não falar senão aquilo que Deus lhes dera para falar. O que isso significa é que o "poder da igreja, portanto, não é infinito, mas está sujeito à Palavra do Senhor e, por assim dizer, encerrado dentro dela."80

Assim como os sacerdotes e mestres do antigo Israel estavam sujeitos à Escritura como padrão (Dt 5:32), também os apóstolos estavam sujeitos à Palavra de Deus (Mt 28:19–20; 1 Pe 4:11).81

De acordo com Calvino, o Espírito Santo, a Igreja e a Palavra de Deus na Escritura estão inseparavelmente atados. Isso fica claro quando ele descreve as diferenças entre a compreensão de Roma sobre a infalibilidade e a compreensão dos reformadores sobre a infalibilidade.

A declaração deles de que a igreja não pode errar refere-se a este ponto, e é assim que eles a interpretam — na medida em que a igreja é governada pelo Espírito de Deus, ela pode prosseguir com segurança sem a Palavra; não importa para onde vá, ela só pode pensar ou dizer o que é verdade; portanto, se ela ordenar qualquer coisa além ou à parte da Palavra de Deus, isso deve ser tomado como nada menos do que um oráculo seguro de Deus.

Se concedermos o primeiro ponto, que a igreja não pode errar em assuntos necessários para a salvação, eis o que queremos dizer com isso: A declaração é verdadeira na medida em que a igreja, tendo abandonado toda a sua própria sabedoria, permite ser ensinada pelo Espírito Santo por meio da Palavra de Deus. Esta, então, é a diferença. Nossos oponentes situam a autoridade da igreja fora da Palavra de Deus; mas nós insistimos

que ela esteja vinculada à Palavra, e não permitimos que seja separada dela.
E que admiração há se a noiva e aluna de Cristo estiver sujeita ao seu Esposo e Mestre, de modo que ela preste atenção constante e cuidadosa às suas palavras! Pois este é o arranjo de uma casa bem governada, que a esposa obedeça à autoridade do marido. . . .
Agora é fácil concluir quão erroneamente agem nossos oponentes quando se vangloriam do Espírito Santo unicamente para recomendar com o nome dele doutrinas estranhas e alheias à Palavra de Deus — enquanto o Espírito deseja estar unido à Palavra de Deus por um vínculo indissolúvel, e Cristo professa isso a respeito dele quando promete o Espírito à sua igreja. Certamente é assim. Aquela sobriedade que o Senhor outrora prescreveu para a sua igreja [cf. 1 Pe. 1 : 13 ; 4 : 7 ; 5 : 8 ; etc.] ele deseja que seja preservada para sempre. Mas ele proibiu que qualquer coisa fosse acrescentada à sua Palavra ou dela retirada [Dt. 4 : 2 ; cf. Ap. 22 : 18 – 19]. É este decreto inviolável de Deus e do Espírito Santo que nossos inimigos estão tentando anular quando fingem que a igreja é governada pelo Espírito à parte da Palavra. 82
Não há nada de novo nisto. Calvino expressa aqui a visão antiga de que a Palavra de Deus é a autoridade final pela qual a Igreja — uma autoridade ministerial subordinada — deve viver e ensinar. Assim como os pais dos primeiros séculos, Calvino rejeita a revelação extra-bíblica e o seu uso como fundamento para as chamadas "tradições".83 A Escritura, diz ele, é "a única regra de sabedoria perfeita".84
Em um exame da autoridade dos concílios da Igreja, Calvino aponta que os concílios nunca foram considerados inerentemente infalíveis simplesmente por atenderem a todos os requisitos externos de um verdadeiro concílio. Ele usa João

11:47 como um exemplo de concílio externamente adequado, mas falível.

Naquele concílio que os sumos sacerdotes e fariseus convocaram em Jerusalém contra Cristo [Jo 11:47], o que faltava no que diz respeito à aparência exterior? Pois, a menos que uma Igreja existisse então em Jerusalém, Cristo jamais teria participado dos sacrifícios e de outras cerimônias. Uma solene convocação ocorre; o sumo sacerdote preside; toda a ordem sacerdotal está presente. Contudo, Cristo é ali condenado, e seu ensinamento rejeitado [Mt 26:57ss].85

Antecipando as objeções da Igreja Católica Romana, ele passa a explicar o que significa julgar entre concílios verdadeiros e falsos.

Não estou argumentando aqui que todos os concílios devam ser condenados ou os atos de todos rescindidos, e (como diz o ditado) anulados de um só golpe. Mas, direis vós, vós rebaixais tudo, de modo que cada homem tem o direito de aceitar ou rejeitar o que os concílios decidem. De modo algum! Mas sempre que o decreto de qualquer concílio é apresentado, eu gostaria que os homens primeiramente ponderassem com diligência em que época ele foi realizado, sobre qual questão e com que intenção, que espécie de homens estava presente; depois, examinassem pelo padrão da Escritura aquilo de que tratou — e fizessem isso de tal maneira que a definição do concílio tenha seu peso e seja como um julgamento provisório, mas sem impedir o exame que mencionei. . . . Assim, os concílios viriam a ter a majestade que lhes é devida; contudo, entrementes, a Escritura se destacaria em lugar mais alto, com tudo sujeito ao seu padrão. Desse modo, abraçamos e reverenciamos de boa vontade como santos os concílios antigos, tais como os de Niceia, Constantinopla, Éfeso I, Calcedônia e semelhantes, que se ocuparam em refutar erros — na medida

em que se relacionam aos ensinamentos da fé. Pois eles contêm nada senão a pura e genuína exposição da Escritura, que os santos pais aplicaram com prudência espiritual para esmagar os inimigos da religião que haviam surgido então.[86]

Embora Calvino conceda aos concílios autoridade subordinada, ele não concede que eles sejam inerentemente infalíveis em tudo o que proclamam. Para demonstrar que essa visão não é uma novidade, ele cita o Papa Leão, que declarou a possibilidade de Calcedônia ter errado em assuntos não centrais para a fé cristã.[87]

Em resposta às alegações romanas de que os concílios devem ser obedecidos sem questionamento simplesmente porque os homens devem obedecer aos seus governantes, Calvino escreve,

> Portanto, serão nossos governantes espirituais aqueles que não se desviarem da lei do Senhor nem para a direita nem para a esquerda. Mas, se devemos aceitar o ensino de todos os pastores, sejam quais forem, sem nenhuma dúvida, qual era o sentido das frequentes admoestações do Senhor para que não déssemos atenção à conversa de falsos profetas? "Não", diz ele por meio de Jeremias, "ouvis as palavras dos profetas que vos profetizam; pois eles vos ensinam vaidade, e não da boca do Senhor" [Jr. 23:16]. Da mesma forma: "Acautelai-vos dos falsos profetas, que vêm a vós vestidos como ovelhas, mas por dentro são lobos devoradores" [Mt. 7:15]. João também em vão nos exortaria "a provar os espíritos se são de Deus" [1 Jo. 4:1]. Nem mesmo os anjos estão isentos deste julgamento, muito menos Satanás com as suas mentiras [Gl. 1:8]. . . . Isto não declara suficientemente que é de máxima importância saber que tipo de pastores devem ser ouvidos, e que nem todos devem ser ouvidos indiscriminadamente?[88]

Significa isto que Calvino acredita que a Igreja não tem autoridade para interpretar as Escrituras? Pelo contrário, ele

concede que, “se surgir alguma discussão sobre doutrina, o melhor e mais seguro remédio é que se convoque um sínodo de bispos verdadeiros, onde a doutrina em questão possa ser examinada”.89 Este, argumenta ele, foi o método que o próprio apóstolo Paulo prescreveu. O que Calvino não concede é que a algum concílio seja dada uma dádiva de infalibilidade. A veracidade das decisões de um concílio não é determinada antecipadamente apenas por cumprir uma lista de critérios externos. Em seu debate com o Cardeal Sadoleto, Calvino explicou: “Pois, embora sustentemos que a Palavra de Deus sozinha está além da esfera do nosso julgamento, e que os pais e concílios têm autoridade apenas na medida em que concordam com a regra da Palavra, ainda assim concedemos aos concílios e aos pais a posição e a honra que lhes convém ter, sob a autoridade de Cristo.”90

Calvino aponta que o problema com a pretensão de Roma é que ela se refere a contradições com as Escrituras como interpretações das Escrituras. Ele escreve,

Mas os romanistas visam a outro alvo quando ensinam que o poder de interpretar a Escritura pertence aos concílios, e sem direito a apelação. Pois, ao chamarem tudo o que é ordenado nos concílios de “interpretação da Escritura”, usam isso mal como pretexto. Nem uma sílaba sobre o purgatório, sobre a intercessão dos santos, sobre a confissão auricular e coisas semelhantes será encontrada na Escritura. Mas, porque todas estas coisas foram sancionadas pela autoridade da igreja, isto é (para falar com mais precisão), recebidas por opinião e uso, cada uma delas terá de ser aceita como uma interpretação da Escritura.91

Ele aponta a falácia de tal raciocínio ao oferecer vários exemplos. Cristo ordena a todos que bebam do cálice (Mt 26:27–28), contudo o Concílio de Constança proibiu os leigos de receberem

o cálice. Paulo se refere à proibição do casamento como uma doutrina demoníaca (1 Tm 4:1–3), e em outro lugar o casamento é chamado de santo (Hb 13:4), no entanto aos sacerdotes é proibido o casamento. Mas, como Calvino aponta: “Se alguém ousar abrir a boca em oposição, será julgado herege, porque a decisão da igreja é irrecorrível; e é ilícito questionar se a sua interpretação é verdadeira.”92

Aquilo contra o qual Calvino está lutando são as tradições humanas — não a Tradição apostólica. A Tradição apostólica é aquilo que ele está tentando defender. Ele explica:

Por esta razão, invectivamos livremente contra a tirania da tradição humana que nos é arrogantemente imposta sob o título da igreja. Pois não desprezamos a igreja (como nossos adversários, para nos acumular maldade, injusta e falsamente afirmam); mas damos à igreja o louvor da obediência, acima do qual ela não conhece maior. Mas uma grave injúria é feita à igreja por aqueles que a tornam obstinada contra o seu Senhor, quando fingem que ela foi além do que é permitido pela Palavra de Deus. . . . Mas, se, como é conveniente, estamos dispostos a concordar com a igreja, é mais cabível ver e lembrar o que o Senhor nos ordenou e à igreja, para que possamos obedecer-lhe com um só consentimento. Pois não há dúvida de que concordaremos muito bem com a igreja se nos mostrarmos em todas as coisas obedientes ao Senhor.

Mas fazer remontar aos apóstolos a origem dessas tradições (com as quais a igreja tem sido até agora oprimida) é puro engano. Pois toda a doutrina dos apóstolos tem este propósito: não sobrecarregar as consciências com novas observâncias, nem contaminar o culto a Deus com nossas próprias invenções. Além disso, se há algo de crível nos relatos históricos e registros antigos, os apóstolos não apenas ignoravam o que os

romanistas lhes atribuem, como nunca sequer ouviram falar a respeito. 93

Quando se leva em consideração o contexto histórico e eclesiástico em que os Reformadores viveram e escreveram, torna-se evidente que não havia intenção ou desejo de romper com a igreja.94 Eles estavam convencidos de que Roma havia se tornado totalmente apóstata e já não podia sequer ser considerada uma verdadeira Igreja. Lutero e Calvino tentavam preservar a continuidade com a Igreja primitiva, a qual acreditavam ter sido abandonada por Roma. Steinmetz observa: "O que os protestantes estão tentando fazer é persuadir a Igreja a abandonar seu fascínio pelas inovações teológicas e disciplinares da Baixa Idade Média e a retornar às Escrituras e aos pais, as Escrituras como o texto revestido de autoridade e os pais como intérpretes úteis (não infalíveis, mas de longe melhores do que os escolásticos)".95 Como Calvino explica ao Cardeal Sadoleto: "Sabeis . . . não apenas que a nossa concordância com a antiguidade é muito mais estreita que a vossa, mas que tudo o que tentamos foi renovar aquela antiga forma da Igreja que, a princípio manchada e desfigurada por homens iletrados de caráter duvidoso, foi depois infamemente mutilada e quase destruída pelo pontífice romano e sua facção".96

As próprias Institutas de Calvino são um testemunho do fato de que ele acreditava que a Escritura deveria ser interpretada de acordo com a regula fidei e à luz da doutrina dos primeiros pais. A carta ao rei Francisco I, que constitui o prefácio das Institutas , foi escrita exatamente com isso em mente. Como T. H. L. Parker observa a respeito deste prefácio: "O pressuposto do argumento de Calvino é de que . . . a religião cristã era a adesão ao Credo Niceno-Constantinopolitano".97 Toda a carta ao Rei é uma apologia e defesa da tese de que são os Reformadores os

verdadeiros herdeiros da fé dos pais e de que, na verdade, foi Roma quem introduziu um evangelho novo.
Em relação ao desejo dos Reformadores de que a Escritura fosse interpretada na e pela Igreja de acordo com a regra de fé, McGrath observa:
Embora muitas vezes se sugira que os reformadores não tinham espaço para a tradição em suas deliberações teológicas, esse julgamento está claramente incorreto. Embora a noção de tradição como uma fonte de revelação extra-escriturística seja excluída, o conceito clássico de tradição como uma forma particular de ler e interpretar a escritura é retido. A Escritura, a tradição e o kerygma são considerados essencialmente coinerentes, e como sendo transmitidos, propagados e salvaguardados pela comunidade de fé. Há, portanto, uma dimensão fortemente comunitária na compreensão dos reformadores magisteriais acerca da interpretação da escritura, a qual deve ser interpretada e proclamada dentro de uma matriz eclesiológica. Deve-se enfatizar que a sugestão de que a Reforma representou o triunfo do individualismo e a rejeição total da tradição é uma ficção deliberada propagada pelos criadores de imagem do Iluminismo.98
O que isso significa é que Calvino, assim como Lutero, manteve-se firme na Tradição I contra qualquer um que introduzisse fontes de autoridade superiores à própria Palavra revelada de Deus.
Resumo
Martinho Lutero e João Calvino não formularam uma doutrina inovadora de autoridade escriturística e eclesiástica. Assim como os antigos pais antes deles, eles afirmaram a Escritura como a única fonte de revelação e negaram a existência de revelação extra-escriturística de igual autoridade. Eles afirmaram que a Escritura devia ser interpretada na e pela Igreja e que devia ser

interpretada de acordo com o antigo ensino apostólico da Igreja — a regula fidei. A queixa deles surgiu porque a igreja romana havia abandonado completamente a vida e a doutrina apostólicas e também se isolado teologicamente contra a possibilidade de jamais ser corrigida ao submeter-se a um padrão superior de verdade. Ao declarar-se infalível, Roma havia, de fato, se tornado autônoma — uma lei para si mesma. A doutrina clássica da Reforma de sola scriptura não é uma doutrina inovadora de autoridade escriturística. Sua distintividade surge, em vez disso, do fato de ser a doutrina da Tradição I expressa dentro do contexto histórico de debate com uma igreja quase universalmente apóstata e autônoma.

Até o século XVI, a antiga doutrina da Tradição I e a nova doutrina da Tradição II coexistiam na igreja ocidental. A Tradição I havia sido a única posição durante os primeiros três séculos da Igreja e a posição predominante durante os mil anos seguintes. No entanto, quando, à luz da tirania e da apostasia eclesiásticas, homens como Lutero e Calvino afirmaram a Tradição I (em termos de sola scriptura), Roma reagiu defendendo e, posteriormente, adotando oficialmente a Tradição II. Ao mesmo tempo em que esses debates fervilhavam, outros reformadores mais radicais adotaram um conceito completamente novo de autoridade escriturística que tem moldado grande parte do pensamento protestante até os dias de hoje.

1 Para uma boa introdução à história da Reforma, ver Owen Chadwick, The Reformation, (Londres: Penguin Books, 1972); Roland H. Bainton, The Reformation of the Sixteenth Century, (Boston: Beacon Press, 1952).

2 Ver Roland H. Bainton, op. cit., 3.

3 Cf. Alister McGrath, The Intellectual Origins of the European Reformation, (Oxford: Blackwell Publishers, 1987), 12–28.

4 Ibid., 16; cf. McGrath, Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
5 Heiko Oberman, The Dawn of the Reformation, (Edimburgo: T&T Clark, Ltd., 1986), 270.
6 Jaroslav Pelikan, Obedient Rebels: Catholic Substance and Protestant Principle in Luther's Reformation, (Londres: SCM Press, Ltd., 1964), 21. Cf. Richard Muller, Post-Reformation Reformed Dogmatics, Vol. 2, (Grand Rapids: Baker Book House, 1993), 67.
7 Alister McGrath, Reformation Thought: An Introduction, segunda edição (Oxford: Blackwell Publishers, 1993), 140; cf. John M. Headley, Luther's View of Church History (New Haven: Yale University Press, 1963), 80.
8 McGrath, op. cit., 21.
9 G. C. Berkouwer, Holy Scripture, trad. Jack B. Rogers (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1975), 303.
10 Muller, op. cit., 360.
11 Muller, op. cit., 367–368.
12 Oberman, op. cit., 283.
13 McGrath, Intellectual Origins of the European Reformation, 150. A tese de Oberman foi contestada por A. N. S. Lane, que defende uma categorização quádrupla das visões históricas da tradição em "Scripture, Tradition & Church: An Historical Survey", Vox Evangelica 9 (1975), 37–55. Lane distingue entre a visão de Coincidência (a tradição coincide com o conteúdo da Escritura); a visão Suplementar (a tradição é uma segunda fonte de revelação); a visão Auxiliar (a tradição é um auxílio para interpretar a Escritura); e a visão de Desdobramento (a tradição é o processo pelo qual o significado da doutrina apostólica é gradualmente desdobrado). Ele identifica a primeira visão com a igreja dos primeiros três séculos; a segunda com a Roma

tridentina; a terceira com a Reforma; e a quarta com o catolicismo romano moderno. Ele acredita que é incorreto ver continuidade entre a visão de Coincidência e a visão Auxiliar. A razão pela qual sua crítica falha, contudo, deve-se simplesmente ao fato de que a visão da Igreja primitiva continha elementos da visão "auxiliar", e a posição dos Reformadores continha elementos da visão de "coincidência". As categorias mais amplas sugeridas por Oberman são mais úteis e precisas.
14 Para boas biografias introdutórias de Lutero, veja Roland H. Bainton, Here I Stand: A Life of Martin Luther, (Nashville: Abingdon Press, 1950), e Heiko A. Oberman, Luther: Man Between God and the Devil, trad. Eileen Walliser-Schwarzbart, (New Haven: Yale University Press, 1989).
15 Bainton, op. cit., 31.
16 Ibid., 36–38.
17 Citado em Bainton, op. cit., 49–50.
18 Ibid., 51.
19 Richard P. McBrien, Catholicism, edição revisada, (San Francisco: HarperCollins Publishers, 1994), 1169.
20 Ibid., 1170.
21 Bainton, op. cit., 54.
22 Ibid., 58.
23 Pelikan, op. cit., 17.
24 Ibid., 17–18.
25 Oberman, Luther, 42.
26 Citado em Ibid., 43. Deve-se lembrar também que apenas quatro meses antes de ler esta resposta de Prieras, Lutero havia lido a demonstração publicada por Valla de que a Doação de Constantino era uma falsificação. Sob a sua perspectiva, em meio a esse conflito, Roma era obviamente fundada em mentiras.
27 Pelikan, op. cit., 20.

28 Ibid., 20–21.
29 Hans Küng, Structures of the Church, trad. Salvator Attanasio, (New York: Thomas Nelson & Sons, 1964), 127.
Citado em Bainton, op. cit., 144.
32 Citado em Oberman, Dawn of the Reformation, 285.
33 Ibid., 286.
34 Ibid.
35 Headley, op. cit., 88.
36 Pelikan, op. cit., 29.
37 Para uma visão geral do movimento conciliar, ver Brian Tierney, Foundations of Conciliar Theory, (Cambridge: Cambridge University Press, 1955).
38 McGrath, Intellectual Origins of the European Reformation, 149.
39 Headley, op. cit., 81.
40 Ibid., 82.
41 Ibid.
42 Ibid., 82–83.
43 Pelikan, op. cit., 76.
44 Ibid., 62; cf. David C. Steinmetz, “Luther and Calvin on Church and Tradition” in Articles on Calvin and Calvinism, vol. 10, ed. Richard C. Gamble, (New York: Garland Publishing, Inc., 1992), 6–7.
45 Citado em Pelikan, op. cit., 75.
46 Ibid.
47 Ibid., 40.
48 Ibid., 33.
49 Ex., Robert Fastiggi, “What did the Protestant Reformers Teach about Sola Scriptura?” in Not by Scripture Alone, ed. Robert A. Sungenis, (Santa Barbara: Queenship Publishing Company, 1997), 327–328.

50 Hans Küng, Infallible? An Enquiry, trad. Eric Mosbacher, (Londres: William Collins Sons & Co, Ltd, 1971), 39.
51 Para uma introdução à vida de João Calvino, veja T.H.L. Parker, John Calvin: A Biography, (Filadélfia: The Westminster Press, 1975); e Alister McGrath, A Life of John Calvin, (Oxford: Basil Blackwell, 1990).
52 Citado em John T. McNeill, The History and Character of Calvinism, (Oxford: Oxford University Press, 1954), 178.
53 Todas as citações das Institutas foram extraídas da tradução de Ford Lewis Battles, editada por John T. McNeill, (Filadélfia: The Westminster Press, 1960).
54 Ibid., I.vi.2.
55 Ibid., I.vi.3.
56 Ibid., I.vii.1.
57 Ibid., I.vii.2.
58 Ibid., I.vii.4.
59 Ibid., I.vii.4.
60 Ibid., I.vii.5.
61 Ibid., IV.i.1.
62 Ibid., IV.i.4; Cf. Cipriano, Epístolas, 73.21.
63 Institutas, IV.i.5.
64 Ibid., IV.i.8.
65 Ibid., IV.i.10.
66 Ibid., IV.i.10–29.
67 Ibid., IV.i.15.
68 Ibid., IV.ii.1 .
69 Ibid., IV.ii.2 .
70 Ibid.
71 Ibid., IV.ii.3 , 7 –11 .
72 Ibid., IV.v.6 .
73 Ibid., IV.vi.11 .

74 Ibid., IV.vi.13 . A razão pela qual os cinco patriarcados (Roma, Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém) foram ordenados dessa forma foi simplesmente porque as quatro primeiras eram as quatro cidades mais importantes do antigo Império Romano. A Jerusalém foi concedido um lugar por ter sido onde Jesus havia sido crucificado. (cf. Timothy Ware, The Orthodox Church , nova ed., (Londres: Penguin Books, 1993), 26).
75 Institutes , IV.vii.27 –28 .
76 Cited by McNeill in Ibid., vol. 2 , p. 1146 , note 57 ; Cf. Oberman, Luther , 149 .
77 Institutes , IV.vii.28 .
78 Ibid., IV.viii.1 .
79 Ibid., IV.viii.2 .
80 Ibid., IV.viii.4 .
81 Ibid., IV.viii.6 –9 .
82 Ibid., IV.viii.13 .
83 Ibid., IV.viii.14.
84 Ibid., IV.ix.1; Cf. Francois Wendel, Calvin: Origins and Development of His Religious Thought, trans. Philip Mairet, (Durham, North Carolina: The Labyrinth Press, 1987), 306; Ronald S. Wallace, Calvin's Doctrine of Word and Sacrament, (Edinburgh: Oliver and Boyd Ltd., 1953), 99–100.
85 Institutas, IV.ix.7.
86 Ibid., IV.ix.8.
87 Ibid., IV.ix.11; Cf. Leão, Cartas, cv, cvi.
88 Institutas, IV.ix.12.
89 Ibid., IV.ix.13.
90 John C. Olin, ed., John Calvin & Jacopo Sadoleto: A Reformation Debate, (New York: Harper & Row, Publishers, 1966), 92.
91 Institutas, IV.ix.14.

92 Ibid.
93 Ibid., IV.x.18.
94 Muller. op. cit., 51.
95 Steinmetz, op. cit., 12.
96 Olin, op. cit., 62.
97 T.H.L. Parker, John Calvin: A Biography, (Philadelphia: The Westminster Press, 1975), 35.
98 Alister McGrath, The Genesis of Doctrine: A Study in the Foundations of Doctrinal Criticism, (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 130.

Capítulo 4
A Reforma Radical, a Contrarreforma e os Desdobramentos Pós-Reforma

O conceito antigo de Escritura, tradição e autoridade eclesiástica defendido por reformadores magisteriais como Martinho Lutero e João Calvino não foi abraçado por todos os segmentos da cristandade ocidental. Em uma ponta do espectro estavam aqueles católicos romanos que defendiam a Tradição II — uma teoria de duas fontes da tradição que havia se tornado comum apenas no final da Idade Média. No entanto, durante o início do século XVI, à medida que a Tradição I passou a ser cada vez mais identificada com os protestantes, a Tradição II, por padrão, passou a ser cada vez mais identificada como a posição daqueles leais a Roma.

Na outra ponta do espectro estavam aqueles que responderam ao conceito católico romano vigente de tradição — não adotando o conceito de tradição da Igreja primitiva —, mas rejeitando a tradição por completo. Esses reformadores radicais insistiam não apenas que a Escritura era a única autoridade infalível, mas que ela era a única autoridade em absoluto. Autoridades secundárias como a Igreja, a regula fidei ('regra de fé') e os pais eram consideradas irrelevantes, na melhor das hipóteses. Tudo o que era necessário, segundo esses homens, era o indivíduo e sua Bíblia. Cada indivíduo tinha o direito de interpretar a Escritura por si mesmo e para si mesmo.

Os reformadores magisteriais e seus herdeiros enfrentaram, portanto, uma batalha em duas frentes — contra a exaltação romana da Igreja e contra a exaltação individual dos radicais. Este capítulo examina os conceitos de Escritura e tradição defendidos pelos reformadores radicais, pelos católicos romanos na Contrarreforma e pelos herdeiros dos reformadores magisteriais.

A Reforma Radical

É difícil descrever com precisão a Reforma Radical em apenas algumas frases introdutórias.[1] O termo em si é bastante amplo e é frequentemente usado para descrever uma variedade de homens e movimentos do século XVI cujas crenças variavam consideravelmente. Os "reformadores radicais" mais antigos foram provavelmente os seguidores anabatistas de Conrad Grebel em Zurique no início da década de 1520.[2] Desapontados com a tolerância de Zwingli em relação à influência magistral sobre a Igreja, Grebel iniciou uma nova comunhão em 1525. Suas crenças mais distintivas incluíam a rejeição do batismo infantil e a insistência no batismo de crentes (daí o nome anabatistas — ou "rebatizadores"), a rejeição de juramentos civis, o pacifismo estrito, a tolerância religiosa para com os dissidentes e uma doutrina de autoridade escriturística geralmente desconectada da tradição eclesiástica de qualquer espécie. Em 1527, Michael Sattler consolidou as crenças dos anabatistas suíços nos Artigos de Schleitheim.

No sul da Alemanha, anabatistas místicos como Thomas Müntzer defenderam a revolução, enquanto místicos pacifistas como Hans Denck defenderam a transformação do espírito interior em vez da transformação do mundo. Jacob Hutter fundou uma comunhão cuja marca distintiva era a comunidade de bens compartilhados. Seus seguidores, os huteritas, sobreviveram até os dias de hoje. Nos Países Baixos, surgiu uma forma apocalíptica de anabatismo sob a liderança de Melchior Hofmann, que acreditava que o Reino de Deus começaria em breve, desencadeando assim a vingança de Deus sobre os ímpios. Suas visões geraram dois ramos radicalmente divergentes de "melchioritas". A ala pacifista era pacifista, acreditando que os justos participariam da vingança de Deus sobre os ímpios apenas como testemunhas. Este ramo foi

posteriormente continuado por Menno Simons e seus seguidores, os menonitas. Os revolucionários eram o outro ramo e, sob a liderança de Jan Matthys, estabeleceram uma teocracia em Münster. Em sua compreensão, eles próprios deveriam executar a vingança de Deus sobre os ímpios à espada. A rebelião deles foi fortemente reprimida e muitos dos líderes foram executados.

Outro grupo identificado como parte da Reforma Radical foi o daqueles conhecidos como "espiritualistas". Homens como Caspar Schwenckfeld rejeitavam todas as formas, cerimônias e ritos externos. Ele acreditava que nem o batismo nem a Ceia do Senhor haviam sido observados adequadamente desde os tempos apostólicos e chegou a sugerir que a Ceia do Senhor não fosse celebrada até que a observância correta fosse determinada mais uma vez. Sebastian Franck rejeitava completamente a ideia de uma Igreja visível com cerimônias visíveis, insistindo que a verdadeira Igreja é invisível e está espalhada até que o Senhor retorne.

Finalmente, é preciso dizer uma palavra sobre a ala racionalista da Reforma Radical. Havia vários homens nessa época que elevaram tanto o papel da razão e o direito do indivíduo de interpretar a Escritura à parte da comunhão dos santos e da antiga regra de fé que rejeitaram diversos aspectos da teologia ortodoxa tradicional. Faustus Socinus, por exemplo, rejeitou as doutrinas da divindade de Cristo, da Trindade, da expiação, do pecado original, da predestinação e da ressurreição do corpo. Seria certamente uma simplificação excessiva argumentar que todos esses vários homens e movimentos compartilhavam de uma compreensão comum da autoridade escriturística. Seria grosseiramente injusto, por exemplo, sugerir que Conrad Grebel ou Menno Simons compartilhavam das visões teológicas de Socinus ou Servetus. Nem todos esses homens eram

antitrinitários. E nem todos esses homens eram revolucionários apocalípticos. O que eles tinham em comum, embora em graus variados, era uma radicalização do princípio de sola scriptura e uma rejeição da tradição em qualquer forma. Como McGrath explica,

os Reformadores magistrais adotaram uma abordagem positiva em relação à tradição, particularmente os testimonia patrum ('testemunhos dos pais'), ao passo que os radicais adotaram uma abordagem geralmente negativa. Para a maioria dos radicais, os pais eram irrelevantes: cada indivíduo tinha o direito irrestrito de interpretar a escritura da maneira que lhe parecesse correta.3

Ao contrário dos Reformadores magistrais, que haviam procurado manter a continuidade com a antiga Igreja patrística, os radicais acreditavam que podiam fazer teologia sem referência ao que a Igreja havia confessado no passado.4 Eles acreditavam que os Reformadores magistrais não haviam ido longe o suficiente no uso do princípio do sola scriptura. De acordo com os radicais, os Reformadores magistrais podiam ter eliminado muitos dos acréscimos teológicos escolásticos, mas insistiram erroneamente em aderir às formulações de credos do cristianismo antigo.5

Com base na terminologia de Oberman, Alister McGrath refere-se ao conceito anabatista de Escritura e tradição como "Tradição 0" — uma visão que não concede nenhum papel à tradição. Isso contrasta com a "Tradição I", a posição dos Reformadores magistrais, uma posição que abria espaço para uma interpretação tradicional da Escritura.6 Ele explica a visão radical:

Para os radicais (ou "fanáticos", como Lutero os apelidou), tais como Thomas Müntzer e Caspar Schwenkfeld, cada indivíduo tinha o direito de interpretar a Escritura como bem entendesse, sujeito à orientação do Espírito Santo. Para o radical Sebastian

Franck, a Bíblia "é um livro selado com sete selos que ninguém pode abrir, a menos que tenha a chave de Davi, que é a iluminação do Espírito". Abria-se, assim, o caminho para o individualismo, com o julgamento particular do indivíduo elevado acima do julgamento corporativo da igreja. Desse modo, os radicais rejeitaram a prática do batismo infantil (à qual a Reforma magistral permaneceu comprometida) por não ser bíblica. (Não há referência explícita à prática no Novo Testamento). Da mesma forma, doutrinas como a Trindade e a divindade de Cristo foram rejeitadas por se apoiarem em fundamentos escriturísticos inadequados. A "Tradição 0" colocava o julgamento particular do indivíduo acima do julgamento corporativo da igreja cristã no que tange à interpretação da Escritura. Era uma receita para a anarquia — e, como a história da Reforma radical tristemente demonstra, essa anarquia não demorou a se desenvolver.7

Uma das razões para o conservadorismo teológico da Reforma magistral foi a sua reverência pela interpretação patrística tradicional da Escritura. Sua alta consideração pelos pais devia-se à convicção de que eles estavam desenvolvendo uma teologia explicitamente bíblica — tentando construir sua teologia sobre o fundamento da Escritura somente.

Esta compreensão do princípio de sola scriptura permitiu aos reformadores [magisteriais] criticar seus oponentes de ambos os lados — por um lado, os radicais, por outro, os católicos. Os católicos argumentavam que os reformadores elevavam o julgamento privado acima do julgamento corporativo da igreja. Os reformadores respondiam que não estavam fazendo nada disso: estavam simplesmente restaurando esse julgamento corporativo ao que ele outrora fora, combatendo a degeneração doutrinária da Idade Média mediante um apelo ao julgamento corporativo da era patrística. Os radicais, contudo, não tinham

espaço algum para o “testemunho dos Pais”. Como Sebastian Franck escreveu em 1530: “Tolos Ambrósio, Agostinho, Jerônimo, Gregório — dos quais nem sequer um conheceu o Senhor, assim me ajude Deus, nem foi enviado por Deus para ensinar. Pelo contrário, eram todos apóstolos do Anticristo.” A Tradição 0 não tinha espaço para qualquer interpretação tradicional da Escritura. Os reformadores magisteriais, portanto, rejeitaram essa compreensão radical do papel da Escritura como puro individualismo, uma receita para o caos teológico.8

Em seu zelo para derrubar tudo o que havia de errado com a Igreja, a Reforma Radical resultou em “uma hipercrítica que supunha que, por conseguir discernir os erros do passado, havia sido liberta dos erros do presente e inoculada contra os erros do futuro”.9

É importante perceber que havia duas versões muito diferentes do princípio do sola scriptura que foram defendidas durante a Reforma do século XVI. O primeiro conceito, defendido pelos reformadores magisteriais como Lutero e Calvino, insistia que a Escritura era a única fonte de revelação, a única autoridade infalível, mas que ela devia ser interpretada na e pela comunhão dos santos de acordo com a regula fidei. A tradição no sentido da interpretação tradicional da Escritura não foi descartada. Esta é a visão para a qual estamos usando o termo "Tradição I". O segundo conceito, defendido por muitos dos reformadores radicais, insistia que a Escritura era a única autoridade em absoluto. Não apenas as "tradições" medievais foram desprezadas, mas a tradição no sentido da regula fidei, o testemunho dos pais, a interpretação tradicional da Escritura e o julgamento corporativo da Igreja também foram descartados. A interpretação da Escritura, de acordo com esse conceito, era uma questão estritamente individual. Este é o conceito para o qual estamos usando o termo "Tradição 0". A menos que essas

duas posições sejam cuidadosamente e conscientemente distinguidas, o tipo de confusão que tem prevalecido nos debates dos últimos quinhentos anos continuará.

O Concílio de Trento

Os clamores por reforma dentro da Igreja e a pressão crescente do movimento protestante levaram Roma a convocar um concílio em meados do século XVI. O Concílio de Trento durou de 1545 a 1563 e abordou uma ampla gama de questões e doutrinas, incluindo a relação entre a Escritura e a tradição. Em 8 de abril de 1546, após muito debate, o Concílio emitiu sua resposta aos protestantes. O decreto concernente às Escrituras Canônicas afirmou,

> O santo, ecumênico e geral Concílio de Trento, legitimamente reunido no Espírito Santo, presidindo os mesmos três legados da Sé Apostólica, mantém isto constantemente em vista, a saber, que a pureza do Evangelho seja preservada na Igreja após a remoção dos erros. Este [Evangelho], outrora prometido por meio dos Profetas nas Escrituras Sagradas, nosso Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, promulgou primeiro com Sua própria boca, e depois ordenou que fosse pregado por Seus Apóstolos a toda criatura como a fonte simultânea de toda verdade salvífica e regra de conduta. Ele também percebe claramente que essas verdades e regras estão contidas nos livros escritos e nas tradições não escritas, que, recebidas pelos Apóstolos da boca do próprio Cristo, ou dos próprios Apóstolos, ditando o Espírito Santo, chegaram até nós, transmitidas por assim dizer de mão em mão. Seguindo, pois, os exemplos dos Padres ortodoxos, recebe e venera com um sentimento de piedade e reverência todos os livros do Antigo e do Novo Testamento, visto que um só Deus é o autor de ambos; bem como as tradições, quer se refiram à fé ou à moral, como tendo sido ditadas oralmente por

Cristo ou pelo Espírito Santo, e preservadas na Igreja Católica em sucessão ininterrupta.10

É importante notar que, no decreto oficial, o Concílio usou as palavras "livros escritos e tradições não escritas". Durante os debates preliminares, foi proposto um rascunho anterior do decreto que afirmava que a revelação vinha para a Igreja "parcialmente" (partim) por meio das Escrituras e "parcialmente" (partim) por meio da tradição. Essa formulação foi rejeitada em favor da simples conjunção "e" (et). Muito se tem falado sobre essa mudança por católicos romanos modernos que têm argumentado que a simples palavra "e" permite uma visão de "fonte única" da revelação.11 Embora isso seja certamente verdade quando considerado fora de qualquer contexto histórico, a questão da intenção do concílio permanece. O teólogo católico romano contemporâneo Richard McBrien admite que "o Concílio de Trento falou de fato de duas fontes de revelação, uma escrita e a outra não escrita".12 Em seu monumental estudo sobre a história do conceito de tradição, o erudito católico romano Yves Congar aponta o fato quase incontestável de que o próprio Concílio pretendia ensinar uma visão de "duas fontes" da revelação. Ele observa que

Testemunhas contemporâneas . . . mostram que, embora a expressão partim . . . partim . . . [parte... parte...] como fórmula de palavras tenha sido abandonada, é a posição teológica do partim . . . partim . . . que o concílio desejava canonizar. A correspondência dos legados mostra que o concílio queria definir, em oposição à Reforma, a existência de tradições apostólicas não escritas contendo, possivelmente, verdades dogmáticas.13

Ele continua:

[É questionável que] . . . os teólogos pós-tridentinos, Canísio e Belarmino em particular, tenham compreendido mal a intenção

do concílio ao interpretar seu texto no sentido de partim . . . partim . . . e ao admitir a existência de pontos de doutrina sustentados pela Igreja com base em uma tradição oral, e não na Escritura. Além disso, o próprio concílio apelou para uma tradição oral em matérias que eram muito definidamente doutrinais. Os teólogos da época fizeram exatamente a mesma avaliação.14

Além disso, como um estudo dos ensinamentos do magistério católico romano revelará, a interpretação de duas fontes foi assumida como a posição do Concílio por quase trezentos anos. Até o século XIX, o magistério consistentemente trata a Escritura e a tradição como duas fontes da revelação divina.15 O Papa Pio IX, por exemplo, na Bula Ineffabilis ensinou que "a Escritura e a tradição são os fontes divinae revelationis [fontes da revelação divina — no plural] e que à Igreja, ao magistério, é confiada a função de guardar e anunciar os dogmas contidos nessas fontes [no plural].16

Heiko Oberman também argumenta que Trento pretendia ensinar a visão de duas fontes. Além dos argumentos listados por Congar, Oberman observa os seguintes fatos:

Esta conclusão [de que a mudança de partim . . . partim para et foi insignificante] é corroborada pela declaração do cardeal legado Cervini, que anuncia em 6 de abril de 1546, após uma noite gasta na revisão do rascunho original, que a versão final é "em essência" a mesma. Isso dificilmente pareceria compatível com a ideia de que o Concílio mudou de ideia.

O protesto enérgico contra a formulação “em parte-em parte” que . . . [é citado] como a causa para a suposta mudança prova ser limitado a dois representantes, Bonacci e Nacchianti, dos quais o primeiro está sob suspeita de heresia em pontos relacionados à Escritura e à tradição, e o segundo foi chamado certa vez de “ávido por novidades”.

O Catechismus Romanus (1566) interpreta claramente “e” (et) como “em parte-em parte” (partim-partim) quando afirma que a Palavra de Deus está distribuída entre a Escritura e a tradição. 17 Embora veementemente negado por alguns católicos romanos, a evidência histórica indica que o Concílio de Trento dogmatizou a Tradição II. Como observa Oberman:

Em suma, o Concílio de Trento admite claramente que nem todas as verdades doutrinárias devem ser encontradas nas Sagradas Escrituras. A tradição é vista como uma segunda fonte doutrinária que não “simplesmente” desdobra o conteúdo da Escritura, como na Tradição I, mas, adicionando sua própria substância, complementa o conteúdo da Sagrada Escritura.18

Congar argumenta que, embora Trento obviamente pretendesse ensinar uma doutrina de duas fontes para a Escritura e a tradição, é possível continuar sustentando a visão de uma única fonte.19 Isso requer, contudo, ignorar completamente a intenção do Concílio. Congar fornece uma explicação interessante sobre como um católico romano fiel pode sustentar um conceito de tradição de fonte única, mesmo que um concílio, aceito como ecumênico e autoritativo pela própria Roma, tenha pretendido dogmatizar uma teoria de duas fontes.

Do ponto de vista teológico, devemos aceitar o texto do Concílio de Trento tal como se apresenta. Não obstante, o fato de a expressão partim . . . partim ter sido removida tem algum significado para nós nos esforços que estamos empreendendo para compreender melhor a relação entre a Escritura e a tradição. Por que não um significado profético que vá além daquilo que os próprios Padres poderiam ter tido em mente? A historicidade completamente humana dos concílios não impede que um Moderador transcendente realize neles as Suas intenções; antes, Ele a utiliza como Seu instrumento inconsciente [grifo meu]. É bem possível que os Padres em

Trento, afinal, não tenham formulado exatamente aquilo que pessoalmente tinham em mente. Não limitaram eles o seu decreto às tradições apostólicas (ainda que sem usar a palavra), quando muitos deles viam uma aplicação mais ampla na expressão traditiones? É indubitavelmente verdade que um texto do magistério deve ser interpretado de acordo com as intenções de seu autor ou autores, mas também é verdade que estamos vinculados à intenção divina do Espírito Santo, e não à intenção humana dos homens. Esta última pode, de fato, ser superada pela primeira, da qual é instrumento e que, no todo, expressa.[20] Este tipo de argumento é frequentemente utilizado por apologistas católicos romanos modernos que desejam explicar as diferenças entre o dogma católico romano atual e o dogma católico romano anterior, mas trata-se de um argumento gravemente falho. Mesmo que, para argumentar, concedêssemos que o Concílio de Trento foi sobrenaturalmente supervisionado pelo Espírito Santo e que seus decretos foram, em certo sentido, Suas palavras, de que outra forma seríamos capazes de discernir o Seu significado senão por meio das palavras dos homens que Ele usou instrumentalmente para comunicar esse significado? Se for possível que o significado que o Espírito Santo pretende comunicar à Igreja seja revelado não apenas à parte da compreensão consciente dos homens envolvidos, mas também em oposição direta à sua própria intenção, então a interpretação do significado do Espírito Santo em qualquer documento torna-se impossível. Se é assim que o Espírito Santo opera, poder-se-ia argumentar que o Concílio de Trento realmente abre espaço para a posição luterana sobre a justificação ou para a posição anabatista sobre o batismo. Poder-se-ia argumentar que a doutrina luterana ou a doutrina anabatista era aquilo que o Espírito Santo pretendia comunicar — embora à parte da consciência dos pais conciliares e contra as

suas próprias intenções pessoais. Obviamente este não é o caso, mas, se aplicado de forma consistente, este perigoso argumento usado para justificar as mudanças romanas modernas em dogmas romanos anteriores relativiza tudo o que Deus já comunicou ao homem por meio da linguagem humana.

Desenvolvimentos Pós-Reforma

Desenvolvimentos Católicos Romanos

Muita coisa aconteceu na Igreja Católica Romana desde que o Concílio de Trento elevou oficialmente a Tradição II ao status de dogma. De especial importância para o nosso estudo é o desenvolvimento gradual de um conceito ainda mais novo de Tradição dentro da igreja. Após Trento, a visão de duas fontes foi preservada por vários séculos por meio da influência do Catecismo Romano e da influência de Pedro Canísio e Roberto Belarmino.[21] Heiko Oberman resume os desenvolvimentos na Igreja Romana desde o século XIX.

As duas noções de desenvolvimento vivificado e de autoridade vinculante do ofício de ensino da Igreja, para as quais o cardeal Newman e o teólogo sistemático Jos. Scheeben (falecido em 1888) contribuíram no mesmo século, juntamente com a declaração dos dogmas (1854) da concepção imaculada da Virgem Maria, (1870) da definição da infalibilidade papal e (1950) da proclamação da assunção corporal da Virgem imaculada, levaram em nosso tempo a uma reconsideração da relação do Magistério como tradição ativa com as chamadas fontes da Revelação como a tradição objetiva. Apesar das aparências, o debate sobre a relação entre a Escritura e a tradição extrabíblica perdeu um pouco de sua urgência anterior. Um conceito de Tradição III está em processo de desenvolvimento por aqueles que tendem a encontrar no ofício de ensino da Igreja a única e exclusiva fonte da revelação. A Escritura e a tradição passam a

ser, então, pouco mais do que monumentos históricos do passado.22

O que isso significa é que Roma está caminhando em direção a um conceito de tradição de fonte única, mas essa fonte é diferente daquela confessada pela Igreja apostólica. Em vez da Escritura (e/ou da tradição), essa única fonte de revelação é o atual Magistério romano. Como observa Oberman,

Humanii generis declarou em 1950 que é tarefa da teologia mostrar de que maneira uma doutrina definida pela Igreja está contida nas fontes da fé: a Escritura e a tradição. A tarefa do doutor, seja ele biblista ou historiador da Igreja, é ler as mais recentes decisões doutrinárias de volta às suas fontes. A partir do ponto de vista da história medieval, podemos dizer que aquilo que primeiro foi o cargo docente vital do Doutor da Escritura, atuando junto com o Bispo como guardião do depósito da fé, foi agora transformado no ofício do Apologista do Ofício de Ensino da Igreja; o Doutor tornou-se a ancilla papae! 23

Na prática, isso significa que tudo o que a igreja romana ensina agora é, por definição, tradição. A teologia é a tarefa de demonstrar a natureza escriturística e apostólica de uma determinada doutrina atual após o fato. Isso é admitido por teólogos e historiadores católicos romanos. O teólogo católico romano Walter Burghardt explica a posição católica romana atual sobre a tradição em relação à doutrina da Assunção de Maria:

Um argumento válido para uma tradição dogmática, para o ensinamento da Igreja no passado, pode ser construído a partir de seu ensinamento no presente. E essa é efetivamente a abordagem que a teologia adotou quanto à definibilidade da Assunção antes de 1º de novembro de 1950. Ela começou com um fato: o consenso atual, no ensino da Igreja e na Igreja ensinada, de que a Assunção Corporal foi revelada por Deus. Se

isso é verdade, se esse é o ensinamento do magistério do momento, se essa é a tradição da Igreja, então ela sempre foi parte integrante do ensino da Igreja, parte integrante da tradição.24

Desnecessário dizer que essa visão da tradição é uma declaração virtual de autonomia por parte da Igreja romana, e, quando combinada com a doutrina da infalibilidade papal, ela equivale a uma Igreja para a qual a Escritura e a tradição são essencialmente irrelevantes. Se tudo o que a Igreja ensina agora é por definição a fé apostólica inalterada, então encontrar apoio na Escritura ou nos pais é realmente supérfluo. Com a Tradição III Roma tem, com efeito, se libertado não apenas da Escritura, mas também do fardo de suas próprias decisões doutrinárias autoritativas do passado.25

A Ortodoxia Protestante

Nos anos imediatamente seguintes à Reforma, vários teólogos protestantes iniciaram o trabalho de sistematizar a teologia da Reforma. A ortodoxia protestante seguiu de perto a liderança dos Reformadores magistrais sobre a doutrina da Escritura.26 Richard Muller observa que a "autoridade da Escritura quoad nos ["no que nos diz respeito", i.e., "em relação a nós"] é a questão central da doutrina protestante ortodoxa da Escritura."27 A questão era "a autoridade da Escritura considerada como uma propriedade da Palavra escrita segundo a qual a Palavra tem uma função canônica, normativa ou regulatória em todos os debates concernentes à doutrina cristã."28

Um dos primeiros protestantes a examinar minuciosamente essa questão e a definir a doutrina da Escritura foi o luterano Matthias Flacius Illyricus. Em 1567, ele publicou a influencial obra Clavis scripturae sacrae, na qual explica a relação entre a autoridade da Escritura e a autoridade dos credos. Ele escreve:

“Toda compreensão e exposição da Escritura deve estar em acordo com a fé. . . . Pois tudo o que é dito a respeito da Escritura ou com base na Escritura deve estar de acordo com tudo o que o catecismo declara ou o que é ensinado pelos artigos de fé.”29 Muller explica: “Flacius . . . entende a Escritura como a norma normans theologiae [norma normatiza da teologia] e os credos e escritos confessionais da igreja como norma normata: [norma normatizada:] os credos e confissões expressam o conteúdo e o sentido teológico geral da Escritura e, sendo assim, qualquer interpretação que difira daquela oferecida nos credos e confissões deve ser uma negação do verdadeiro sentido da Escritura.”30 Em outras palavras, a Escritura deve ser interpretada de acordo com uma regra de fé, e essa regra de fé é a fé apostólica.

Essa adesão à Tradição I também foi expressa pelo sucessor de Zwingli, Heinrich Bullinger, em suas Decades [Décadas] e na Confessio Helvetica Posterior, ou Segunda Confissão Helvética, de sua autoria. Bullinger estava muito preocupado com o papel da tradição em suas obras. Muller observa que, em todas as suas obras sistemáticas,

Bullinger estava empenhado em demonstrar, tanto em princípio quanto em argumento doutrinário específico, a continuidade da Reforma com a tradição da interpretação e teologia patrística e, portanto, a catolicidade da Reforma. Para esse fim, ele prefaciou suas Decades com um ensaio sobre os quatro concílios gerais da igreja antiga e com citações completas de suas formulações credais e das regras de fé de vários pais da igreja. Da mesma forma, a Confessio é precedida por uma citação do édito imperial do ano 380 d.C. — o código de Justiniano — que define a ortodoxia e a heresia em termos de adesão e desvio em relação à fé apostólica e ao símbolo niceno.31

Isso é extremamente significativo, especialmente quando lembramos que a Segunda Confissão Helvética é “a mais universal das confissões reformadas”.32 Charles Hodge escreve: “A Segunda Confissão Helvética deve, por algumas razões, ser considerada o símbolo mais autoritativo da Igreja Reformada, visto que foi mais amplamente aceita do que qualquer outro e foi sancionada por diferentes partes.”33 O fato de ter sido amplamente aceita em toda a Europa durante o século XVI demonstra que a Reforma Magistral — o catolicismo reformado — não envolveu a rejeição da Tradição I. Em vez disso, ela recapturou a posição da Igreja primitiva sobre a Escritura e a tradição. Muller resume a sistematização ortodoxa protestante da doutrina da Escritura.

A Reforma em si estava enraizada na questão da autoridade, à qual respondeu com a linguagem de sola Scriptura e da prioridade da Escritura como a norma última da doutrina sobre todas as outras bases de autoridade. A doutrina ortodoxa protestante da Escritura é uma codificação dessa resposta — e o foco de toda a exposição doutrinária é claramente o caráter da Escritura como regra ou norma e a maneira pela qual a Escritura deve ser considerada anterior à igreja e às suas tradições. Essa questão, em outras palavras, é a razão subjacente para a forma assumida pela doutrina protestante da Escritura em seu desenvolvimento desde a Reforma até a era da ortodoxia.34

A Confissão de Fé de Westminster

Em meados do século XVII, outra confissão de fé reformada altamente influente foi escrita na Inglaterra. A Assembleia de Westminster foi convocada pelo Parlamento inglês em 1643 com o propósito de reestruturar a igreja anglicana. A Assembleia produziu vários documentos, mas o mais influente foi a Confissão de Fé de Westminster, que foi concluída em 1646. Todo o primeiro capítulo da Confissão de Westminster é

dedicado à doutrina da Escritura. O parágrafo primeiro explica a necessidade da Escritura. O parágrafo segundo lista todos os livros do Antigo e do Novo Testamentos, enquanto o parágrafo terceiro declara a compreensão reformada dos Apócrifos. O quarto e o quinto parágrafos, de maneira que lembra Calvino, explicam que a autoridade da Escritura depende de Deus e não do testemunho de homens. No sexto parágrafo, a Assembleia expõe sua compreensão da suficiência da Escritura:

Todo o conselho de Deus, concernente a todas as coisas necessárias para a sua própria glória, para a salvação, fé e vida do homem, ou é expressamente estabelecido na Escritura, ou pode ser deduzido da Escritura por boa e necessária consequência: à qual nada em tempo algum se deve acrescentar, seja por novas revelações do Espírito, seja por tradições dos homens (CFW, i:6).

Em outras palavras, a Escritura é a única fonte de revelação e ela é suficiente. Essa suficiência é um corolário lógico da necessidade da Escritura. A Escritura foi dada por Deus com um propósito: a revelação completa de Sua vontade. E, a menos que estejamos dispostos a atribuir incompetência a Deus, é irracional supor que a Escritura seja insuficiente para realizar aquilo para o qual Deus a pretendeu.

O sétimo parágrafo descreve brevemente a perspicuidade da Escritura, explicando que a mensagem principal da Escritura é clara o suficiente para que todos a compreendam. O oitavo parágrafo afirma que os documentos escriturísticos originais em hebraico e grego foram imediatamente inspirados por Deus e são, portanto, o padrão autoritativo. Contudo, visto que nem todos conhecem as línguas originais, elas devem ser traduzidas para as línguas nativas de todos os homens. O nono parágrafo fala brevemente sobre a interpretação da Escritura:

A regra infalível da Escritura é a própria Escritura; e, portanto, quando há uma questão sobre o sentido verdadeiro e pleno de qualquer passagem bíblica (o qual não é múltiplo, mas uno), esta deve ser investigada e conhecida por outros lugares que falem mais claramente (CFW, i:9).

Finalmente, no parágrafo dez, a Confissão declara a doutrina da Assembleia sobre a autoridade única da Escritura:

O Juiz Supremo, pelo qual devem ser determinadas todas as controvérsias religiosas, e examinados todos os decretos de concílios, opiniões de escritores antigos, doutrinas de homens e espíritos particulares, e em cuja sentença devemos repousar, não pode ser outro senão o Espírito Santo falando na Escritura (CFW, i:10 — grifo meu).

O que a Assembleia está aqui confessando é algo que deveria ser evidente por si mesmo para qualquer cristão crente. O Espírito Santo, o próprio Deus, é o Juiz Supremo. Uma vez que a voz do Deus Todo-Poderoso — a Palavra de Deus — é a autoridade máxima, e uma vez que a Sagrada Escritura é a Palavra de Deus inspirada (theopneustos ['inspirada por Deus']), a Sagrada Escritura é a nossa autoridade máxima. Nenhuma palavra de qualquer homem ou grupo de homens pode situar-se no mesmo nível de autoridade que a Palavra do Deus Vivo.

A fim de resguardar esta declaração da doutrina da Escritura contra a possibilidade de uma interpretação individualista de tipo anabatista, a Assembleia passou a explicar como a Escritura deve ser usada no julgamento de controvérsias:

Pertence aos sínodos e concílios, ministerialmente, determinar as controvérsias de fé e os casos de consciência; estabelecer regras e diretrizes para a melhor ordenação do culto público a Deus e do governo de Sua Igreja; receber queixas em casos de má administração e determinar sobre elas com autoridade: cujos decretos devem ser recebidos com reverência e

submissão, não apenas por sua concordância com a Palavra, mas também pelo poder mediante o qual são feitos, como sendo uma ordenação de Deus, para isso designada em Sua Palavra (CFW, xxxi, 2 — grifo meu).

Vemos, portanto, que, de acordo com os teólogos de Westminster, o Espírito Santo falando na Escritura é o Juiz Supremo "pelo qual todas as controvérsias da religião devem ser determinadas", e que "Pertence aos sínodos e concílios, ministerialmente, determinar as controvérsias de fé". Em outras palavras, a autoridade da Escritura é a autoridade final que inerentemente reside na Palavra do Deus Vivo, mas essa autoridade deve ser aplicada ministerialmente pela Igreja. A Escritura deve ser lida e interpretada pela Igreja a fim de julgar qualquer coisa, e, em casos de controvérsia doutrinária, essa autoridade ministerial pertence aos sínodos e concílios da Igreja. A autoridade exclusiva e infalível da Escritura e a autoridade ministerial e interpretativa da Igreja devem ser distinguidas, mas não podem ser separadas.

O Iluminismo

Os séculos que se seguiram à Reforma testemunharam inúmeros desenvolvimentos filosóficos. O século XVII testemunhou o surgimento do racionalismo filosófico nas obras de homens como René Descartes (1596–1650), Bento de Espinoza (1632–1677) e G. W. Leibniz (1646–1716).35 Os filósofos racionalistas divergiam entre si em vários detalhes, mas a única crença que compartilhavam em comum era a de que o universo era racional e que o homem podia compreendê-lo por meio do uso de sua razão. Na Grã-Bretanha, durante o final do século XVII e início do século XVIII, uma filosofia conhecida como empirismo foi defendida por filósofos como John Locke (1632–1704), George Berkeley (1685–1753) e David Hume (1711–1776). Colin Brown observa:

Em contraste com os racionalistas, que tentaram erigir sistemas filosóficos por meio do raciocínio baseado em verdades evidentes por si mesmas, os empiristas enfatizaram o papel desempenhado pela experiência no conhecimento. Eles argumentaram que não temos nenhuma ideia que não seja derivada da experiência que nos chega através de nossos sentidos. Afirmações (além daquelas de lógica pura) só podem ser conhecidas como verdadeiras ou falsas testando-as na experiência.[36]

O século XVIII tem sido frequentemente descrito como a Era do Iluminismo. Em 1784, Immanuel Kant (1724–1804) escreveu um artigo respondendo à pergunta "O que é o Iluminismo?". Ele escreveu o seguinte como resposta:

O iluminismo é a saída do homem da menoridade pela qual ele próprio é responsável. A menoridade é a incapacidade de se servir do próprio intelecto sem a orientação de outrem. É culpado desta menoridade quando a causa dela não se encontra na deficiência do intelecto, mas na falta de resolução e coragem para se servir dele sem a guia de outrem. Sapere aude! "Tenha coragem de usar sua própria razão!" Esse é o lema do iluminismo.[37]

A razão, para os filósofos iluministas, não devia ser estorvada de maneira alguma por autoridades externas ou quaisquer tradições do passado.

O lema do Iluminismo era: ouse usar seu próprio entendimento. Isso se aplica especialmente à religião. Nenhuma geração deveria estar vinculada aos credos e dogmas de gerações passadas.[38]

Essa rejeição do passado e exaltação das capacidades do indivíduo originaram-se no pensamento cético e racionalista de Descartes, tornando-se o princípio fundamental do pensamento iluminista em todo o continente europeu. Em uma obra

importante sobre o Iluminismo, James Byrne observa: “Que essa atividade de duvidar e a busca por um fundamento claro e distinto para o conhecimento sejam realizadas pelo indivíduo solitário, independente de toda autoridade ou coerção, é uma das coisas mais inovadoras no pensamento de Descartes; isso influenciou não apenas os principais filósofos após Descartes, mas também a suposição popular no Ocidente de que cada um de nós deve buscar e determinar a verdade por si mesmo”.39 Como veremos, essa visão iluminista também teve um impacto importante sobre o cristianismo e, especialmente, sobre a noção de autoridade escriturística de grande parte do evangelicalismo moderno.

O Cristianismo Americano

O nascimento dos Estados Unidos da América ocorreu em meio à Era do Iluminismo, e os pais fundadores desta nova nação eram filhos do Iluminismo. Muitas das idiossincrasias do evangelicalismo americano moderno podem ser rastreadas até as correntes de pensamento populares nessa época. Em uma obra definitiva sobre o assunto, Nathan Hatch descreveu os efeitos da Guerra da Independência sobre a população americana:

Acima de tudo, a Revolução [Americana] ampliou dramaticamente o círculo de pessoas que se consideravam capazes de pensar por si mesmas sobre questões de liberdade, igualdade, soberania e representação. O respeito pela autoridade, tradição, posição social e educação erodiu-se.40

Ele continua descrevendo os efeitos desse espírito democrático sobre o cristianismo americano: “Em uma cultura que cada vez mais relutava diante de interesses escusos, símbolos de hierarquia e autoridades atemporais, um número notável de pessoas acordou uma manhã para achar evidente que o sacerdócio de todos os crentes significava exatamente isso —

religião do, pelo e para o povo".41 Essa nova religião popular americanizada do povo logo deu à luz vários grupos cristãos distintamente americanos. Um deles foi chamado de Movimento Cristão. Hatch descreve suas inovações religiosas:

Levando a sério o mandato de liberdade e igualdade, os cristãos [O Movimento Cristão] abraçaram a reforma em três áreas. Primeiro, clamaram por uma revolução dentro da igreja para colocar leigos e clérigos em pé de igualdade e para exaltar a consciência do indivíduo acima da vontade coletiva de qualquer congregação ou organização eclesiástica. Segundo, rejeitaram completamente as tradições da teologia erudita e clamaram por uma nova visão da história que acolhesse a investigação e a inovação. Por fim, clamaram por uma hermenêutica populista fundamentada no direito inalienável de cada pessoa de entender o Novo Testamento por si mesma.42

Ele continua:

Os cristãos também ilustram a exaltação da opinião pública como autoridade religiosa primária. Eles convocaram o povo comum a ler o Novo Testamento como se o homem mortal nunca o tivesse visto antes. Esperava-se que as pessoas descobrissem a mensagem autoevidente da Bíblia sem qualquer mediação de credos, teólogos ou clérigos que não fossem de sua própria escolha. Essa fé explícita de que a autoridade bíblica podia emergir de baixo, da vontade do povo, foi o legado mais duradouro do movimento cristão.43

Vemos então que essa combinação peculiar de racionalismo iluminista e populismo democrático deu origem a uma compreensão radicalmente nova da autoridade escriturística na mente de muitos norte-americanos. Ao contrário dos Reformadores, que afirmavam que a Escritura era a única autoridade infalível, mas que não separavam a autoridade escriturística da autoridade eclesiástica legítima, esses homens e

mulheres afirmavam que a Escritura era a única autoridade de fato. Lemos isso repetidamente nas declarações daqueles que estavam rejeitando parte ou a totalidade do cristianismo ortodoxo.[44]

Na fé religiosa temos apenas um Pai e um Mestre, e a Bíblia, a Bíblia, é o nosso único livro de credo reconhecido — (A.B. Grosh, ministro universalista).

Tenho me empenhado em ler as Escrituras como se ninguém as tivesse lido antes de mim, e estou tão atento para não lê-las hoje através do meio das minhas próprias opiniões de ontem ou de uma semana atrás, quanto estou para não ser influenciado por qualquer nome, autoridade ou sistema estrangeiro, seja qual for — (Alexander Campbell, fundador dos Discípulos de Cristo).

Por que não posso ir à Bíblia para aprender as doutrinas do cristianismo tão bem quanto a Assembleia de Teólogos?— (Jeremy Belknap, clérigo liberal de Boston).

Deixai de lado todo apego a sistemas humanos, toda parcialidade a nomes, concílios e igrejas, e inquiri honestamente: “O que dizem as Escrituras?” — (Simeon Howard, clérigo liberal).

O todo está escrito a partir do relato escriturístico da coisa e não a partir de qualquer esquema humano — (Charles Chauncy, em sua defesa publicada do universalismo).

O unitarista Noah Worchester argumentou que os cristãos rejeitariam a doutrina da Trindade se simplesmente estudassem as Escrituras à parte dos credos da Igreja. Na mesma linha, o liberal Charles Beecher denunciou o “poder do credo” e clamou por “a Bíblia, toda a Bíblia e nada além da Bíblia”.[45] Esse fenômeno levou o teólogo reformado de Princeton Samuel Miller a observar em 1839 “que os opositores mais zelosos [dos credos] têm sido geralmente latitudinários e heréticos”.[46]

Essencialmente, o que vemos na América do século XVIII é a adoção em massa de uma versão extrema da Tradição 0. A doutrina da Escritura e da tradição defendida pelos Reformadores (Tradição I) foi completamente rejeitada em favor de uma doutrina radicalmente individualizada da autoridade escriturística. Esses homens e mulheres mantiveram o lema da Reforma sola scriptura, mas sua doutrina estava muito distante da doutrina de Martinho Lutero e João Calvino. Infelizmente, é essa doutrina populista da Escritura do século XVIII que é frequentemente confundida com a doutrina da Reforma do sola scriptura. O fato simples é que a doutrina comumente aceita hoje tem muito mais em comum com o racionalismo iluminista do que com a teologia da Reforma.

Nem todos os cristãos americanos adotaram a Tradição 0. Alguns, como o grande teólogo reformado do século XIX Charles Hodge (1797–1878), seguiram os Reformadores magistrais ao defenderem o sola scriptura em termos da Tradição I. Hodge lecionou literatura bíblica no Seminário de Princeton de 1822 a 1840 e teologia de 1840 a 1878. Tendo educado milhares de futuros ministros em mais de cinquenta anos de ensino, ele foi facilmente o teólogo reformado mais influente na América no século XIX. As visões doutrinárias de Hodge estão expostas em sua obra de três volumes Teologia Sistemática. Que ele defendia a posição da Tradição I pode ser demonstrado por um exame das partes relevantes desta obra.

Em uma discussão sobre a regra de fé protestante, Hodge explica que “a palavra de Deus, tal como contida nas Escrituras do Antigo e do Novo Testamentos, é a única regra infalível de fé e prática.”47 Visto que somente a Escritura é a Palavra infalível e inspirada do Deus vivo, apenas as Escrituras podem inerentemente vincular a consciência dos homens.48 E como ela não se contradiz, a Escritura deve interpretar a Escritura.49 Ele

explica o que significa essa doutrina frequentemente caricaturada,

Se uma passagem admite diferentes interpretações, a verdadeira só pode ser aquela que concorda com o que a Bíblia ensina em outro lugar sobre o mesmo assunto. Se as Escrituras ensinam que o Filho é da mesma substância e igual em poder e glória com o Pai, então, quando o Filho diz: "O Pai é maior do que eu", a superioridade deve ser entendida de maneira consistente com essa igualdade. . . . Esta regra de interpretação é chamada por vezes de analogia da Escritura, e outras vezes de analogia da fé.[50]

Em sua explicação sobre a perspicuidade da Escritura, Hodge dá a entender seu conceito de tradição. Ele escreve,

Se as Escrituras são um livro claro e o Espírito desempenha as funções de mestre para todos os filhos de Deus, segue-se inevitavelmente que eles devem concordar em todas as questões essenciais em sua interpretação da Bíblia. E desse fato decorre que, para um cristão individual, discordar da fé da Igreja universal (ou seja, o corpo dos verdadeiro crentes), equivale a discordar das próprias Escrituras.[51]

Esse ensinamento parecerá estranho àqueles que identificam a posição da Tradição 0 com a doutrina da Reforma de sola scriptura, mas Hodge explica o significado disso em sua discussão sobre o papel da tradição na Igreja:

Os protestantes admitem que, assim como houve uma tradição ininterrupta da verdade desde o protevangelho até o fim do Apocalipse, também houve um fluxo de ensino tradicional correndo através da Igreja cristã desde o dia de Pentecostes até o tempo presente. Essa tradição é, até certo ponto, uma regra de fé, de modo que nada contrário a ela pode ser verdadeiro. Os cristãos não ficam isolados, cada qual mantendo o seu próprio credo. Eles constituem um corpo, tendo um credo comum.

Rejeitar esse credo, ou qualquer de suas partes, é a rejeição da comunhão dos cristãos, incompatível com a comunhão dos santos ou com a membresia no corpo de Cristo. Em outras palavras, os protestantes admitem que há uma fé comum da Igreja, a qual nenhum homem tem a liberdade de rejeitar, e a qual nenhum homem pode rejeitar e continuar sendo cristão. Eles reconhecem a autoridade dessa fé comum por duas razões. Primeiro, porque aquilo que todos os leitores competentes de um livro claro entendem como sendo o seu significado deve ser o seu significado. Segundo, porque o Espírito Santo é prometido para guiar o povo de Deus ao conhecimento da verdade e, portanto, aquilo em que eles, sob o ensino do Espírito, concordam em crer deve ser verdadeiro. Há certas doutrinas fixas entre os cristãos, assim como há entre os judeus e os maometanos, que não são mais questões em aberto. As doutrinas da Trindade; da divindade e encarnação do Filho eterno de Deus; da personalidade e divindade do Espírito Santo; da apostasia e pecaminosidade da raça humana; as doutrinas da expiação do pecado por meio da morte de Cristo e da salvação por meio de seus méritos; da regeneração e santificação pelo Espírito Santo; do perdão dos pecados, da ressurreição do corpo e da vida eterna sempre fizeram parte da fé de todas as igrejas históricas reconhecidas na face da terra e não podem mais ser legitimamente contestadas por quem pretenda ser cristão.[52]
Em outras palavras, embora a Escritura seja a única autoridade infalível, ela deve ser interpretada pela Igreja dentro dos limites da antiga regra de fé ou regula fidei. De acordo com o ensino da Igreja primitiva e da Reforma magisterial, a rejeição dessa regra de fé como limite hermenêutico é uma rejeição da perspicuidade da Escritura; uma rejeição da promessa de Cristo de que o Espírito Santo ensinaria a Igreja; e uma rejeição da fé cristã.

Hodge explica o que quer dizer com consentimento comum. “Quando os protestantes falam do consentimento comum dos cristãos, eles entendem por cristãos o verdadeiro povo de Deus.”[53] Ele acrescenta: “O consentimento comum pelo qual os protestantes advogam diz respeito apenas às doutrinas essenciais; isto é, doutrinas que entram na própria natureza do cristianismo como religião.”[54] Ele também explica como a autoridade dessa “fé comum” é coerente com a única autoridade infalível da Escritura.

Uma diferença ainda mais importante é que a fé comum da Igreja, pela qual os protestantes lutam, é a fé em doutrinas claramente reveladas na Escritura. Ela não se estende além dessas doutrinas. Ela deve toda a sua autoridade ao fato de ser uma compreensão comum da palavra escrita, alcançada e preservada sob o ensino do Espírito, o qual assegura aos crentes um conhecimento competente do plano de salvação nela revelado.[55]

E, finalmente, ele acrescenta:

Os protestantes não consideram o “consentimento comum” nem como uma fonte de informação nem como um fundamento da fé. Para eles, a palavra escrita é a única fonte de conhecimento daquilo que Deus revelou para a nossa salvação, e o seu testemunho nela contido é o único fundamento da nossa fé. Ao passo que, para os romanistas, a tradição não é apenas uma fonte de informação do que deve ser crido, mas a testemunha sobre cujo testemunho a fé deve ser depositada. Uma coisa é dizer que o fato de todo o verdadeiro povo de Deus, sob a orientação do Espírito, crer que certas doutrinas são ensinadas na Escritura é um argumento irrespondível de que elas são realmente nelas ensinadas; e outra coisa bem diferente é dizer que, porque uma sociedade externa, composta de todo tipo de homens, à qual nenhuma promessa de orientação divina foi

dada, concorda em manter certas doutrinas, nós somos, portanto, obrigados a receber essas doutrinas como parte da revelação de Deus.56

O que Hodge está apontando aqui é uma distinção importante entre a Tradição I e a Tradição II (e a Tradição III). O argumento patrístico e da Reforma em favor da regra de fé como um limite hermenêutico necessário não é a mesma coisa que o argumento católico romano em favor de uma segunda fonte de revelação e de um magistério docente infalível.

Em nossos dias, a confusão sobre a definição de sola scriptura é impressionante. A maior parte do evangelicalismo adotou a Tradição 0 e convenceu-se de que esta era a doutrina dos Reformadores. As ideias da regra de fé como limite hermenêutico ou da Igreja como autoridade ministerial subordinada são praticamente um anátema no evangelicalismo individualista moderno. Há, contudo, alguns protestantes em nossos dias que mantiveram o equilíbrio da Reforma.57 Michael Horton, por exemplo, lembra aos evangélicos que, "embora a Reforma tenha procurado purificar a igreja das superstições medievais e adições ao cristianismo apostólico, os Reformadores defenderam firmemente os Credos Niceno e Apostólico como necessários para uma profissão cristã genuína".58 Em outro lugar, ele escreve:

Temos credos, confissões e catecismos não porque queremos nos afirmar arrogantemente acima da Escritura ou de outros cristãos, mas precisamente pela razão oposta: estamos convencidos de que tal autoafirmação é, na verdade, o que nos é mais fácil quando presumimos ir à Escritura de forma isolada e direta, sem quaisquer pressuposições ou expectativas. Com Isaías, devo confessar: "Sou um homem de lábios impuros e habito no meio de um povo de lábios impuros". Como se minha própria ignorância e insensatez não bastassem, pertenço, por

providência divina, a uma das gerações mais superficiais, banais e ímpias da história e estou fadado a ser moldado negativamente pelo meu contexto de maneiras diferentes de outros santos em outros tempos e lugares. Temerosos de nossas próprias fraquezas de julgamento e pontos cegos devidos à nossa própria aculturação, vamos à Escritura junto com a igreja mais ampla, com aqueles que confessaram a mesma fé por séculos.59

Ele acrescenta a seguinte explicação:

Ninguém vai à Bíblia sozinho, mas carrega consigo uma série de influências. É infinitamente mais fácil distorcer a Palavra de Deus quando nos isolamos do consenso de outros cristãos ao longo do tempo e do espaço.60

Em outras palavras, o fato de que a Escritura sozinha é nossa autoridade infalível não significa que possamos interpretar a Escritura sozinhos. O sola scriptura de Lutero e Calvino não é a doutrina da Reforma, a menos que seja compreendida dentro do contexto da Tradição I. A Escritura é a única autoridade infalível e a única fonte de revelação, mas ela deve ser interpretada na e pela Igreja dentro dos limites hermenêuticos da regra de fé (a ortodoxia cristã — conforme definida, por exemplo, no Credo Niceno). Uma doutrina da autoridade escriturística separada de seu contexto apostólico, eclesiástico e hermenêutico não é nem reformada nem cristã.

Resumo

Esta breve pesquisa histórica demonstrou que, durante os primeiros três séculos da Igreja, existiu um consenso geral sobre o assunto da Escritura e da tradição. O Novo Testamento foi a "inscruturação" (escrituração) da proclamação apostólica e, juntamente com o Antigo Testamento, era a única fonte de revelação e a única norma doutrinária. As Escrituras deviam ser interpretadas na e pela Igreja dentro do contexto hermenêutico

da regula fidei ('regra de fé'). Seguindo Oberman, isso tem sido referido como Tradição I. No século IV, os primeiros indícios de um conceito de tradição de duas fontes — a Tradição II — são encontrados nos escritos de pais como Basílio e Agostinho. Embora seja questionável se algum deles de fato endossou uma posição de duas fontes, a linguagem que utilizaram seria posteriormente interpretada como favorável a tal posição.
O consenso da Igreja primitiva continuou ao longo da maior parte da Idade Média, com a maioria dos teólogos mantendo-se fiel à Tradição I. No século XII, começaram os primeiros movimentos em direção a uma posição real de Tradição II. Mas é no início do século XIV que alcançamos um ponto de virada nos escritos de Guilherme de Ockham. Ele é o primeiro a ensinar clara e explicitamente um conceito de tradição de duas fontes. A partir desse momento, há um desenvolvimento paralelo desses dois conceitos — Tradição I e Tradição II.
Na Reforma do século XVI, Martinho Lutero e João Calvino usaram a Tradição I para combater os resultados da Tradição II dentro da Igreja Católica Romana. A ênfase deles na Escritura como a única fonte de revelação e como a única autoridade infalível os levou a defender a Tradição I usando o lema sola scriptura. Deve-se lembrar, contudo, que eles continuaram a ensinar que essa Escritura autoritativa deve ser interpretada na Igreja e pela Igreja dentro do contexto hermenêutico da regra de fé. Como a Tradição I estava começando a ser identificada com a posição protestante, Roma reagiu dogmatizando a Tradição II no Concílio de Trento. Nos séculos recentes, a posição de Roma começou a se desenvolver em uma visão de Tradição III, na qual a verdadeira fonte de revelação não é nem a Escritura nem a tradição, mas sim o magistério vivo. O que quer que Roma diga hoje é a fé apostólica. A Escritura e a tradição são

então interpretadas por Roma para apoiar o que quer que Roma ensine.

Muitos dos Reformadores Radicais do século XVI não rejeitaram apenas a Tradição II, mas também a Tradição I. Eles defendiam a Escritura não meramente como a única autoridade infalível, mas como a única autoridade em absoluto. A verdadeira autoridade da regra de fé e da Igreja foi completamente rejeitada pelos radicais. De acordo com essa posição da Tradição 0, não há sentido em que a tradição de qualquer tipo tenha verdadeira autoridade. O crente individual precisa apenas do Espírito Santo e da Escritura.

Na América do século XVIII, esse individualismo anabatista combinou-se com o racionalismo iluminista e o populismo democrático para criar uma versão radical da Tradição 0, que prevalece até hoje. Essa doutrina tornou-se a posição evangélica padrão sobre a autoridade escriturística. Reconhecendo os muitos erros inerentes a essa doutrina, muitos evangélicos que erroneamente acreditam que ela seja a doutrina da Reforma do sola scriptura deixaram o protestantismo evangélico para ingressar no catolicismo romano ou na ortodoxia oriental. Muitos outros, incluindo tanto liberais quanto evangélicos nominais, usaram essa nova doutrina populista da Escritura para atacar a autoridade legítima da verdadeira Igreja e da regra de fé tal como se encontra resumida nos credos ecumênicos. Do ataque unitarista à doutrina cristã da Trindade até o ataque hiper-preterista à doutrina cristã da ressurreição do corpo e do futuro retorno de Cristo, nenhuma doutrina essencial do cristianismo escapou de uma revisão fundamental ou de rejeição aberta por parte daqueles que rejeitaram os limites hermenêuticos do cristianismo apostólico em favor da autoridade autoproclamada de suas próprias mentes individuais.

Aqueles que desejam manter a Tradição I (expressa pelos Reformadores em termos de sola scriptura) devem traçar uma batalha simultânea por esta preciosa verdade em duas frentes. Em uma frente, devemos continuar rejeitando qualquer teoria de duas fontes da tradição, tal como aquela dogmatizada por Roma no Concílio de Trento. Nem a doutrina católica romana mais antiga da Tradição II nem a doutrina romana mais recente da Tradição III possuem qualquer apoio real escriturístico ou patrístico. Por outro lado, devemos também rejeitar adamantemente a doutrina evangélica moderna da Tradição 0. A anarquia não é a cura para a tirania. A autonomia do indivíduo é igualmente perigosa quanto a autonomia do papa ou da Igreja. Devemos apontar tanto aos defensores da Tradição 0 quanto aos oponentes católicos romanos e ortodoxos orientais da Reforma que a Tradição 0 não é a doutrina da Reforma. Aqueles que defendem a Tradição 0 sob a bandeira de Martinho Lutero, João Calvino e o lema sola scriptura o fazem ou por ignorância ou por desonestidade. Aqueles que criticam a doutrina da Reforma de sola scriptura igualando-a à Tradição 0 criam um espantalho facilmente demolido. A posição dos Reformadores clássicos e de seus herdeiros era e é a Tradição I — a posição da Igreja apostólica.

Se quisermos manter uma sã doutrina cristã de autoridade, devemos, com os primeiros pais e com os Reformadores magistrais, insistir que a Escritura é a única fonte de revelação. Devemos insistir que, em virtude de seu caráter absolutamente único como a Palavra inspirada do Deus vivo, a Escritura é a única autoridade infalível para a doutrina e a prática. E devemos também insistir que a Escritura deve ser interpretada dentro dos limites hermenêuticos da regra de fé apostólica na e pela comunhão dos santos.

1 Para uma história mais completa de um amplo espectro de movimentos da reforma radical, veja George Huntston Williams, The Radical Reformation, (Philadelphia: The Westminster Press, 1962).
2 Para uma introdução útil ao movimento anabatista, veja William R. Estep, The Anabaptist Story, terceira edição, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996).
3 Alister McGrath, The Genesis of Doctrine: A Study in the Foundations of Doctrinal Criticism, (Oxford: Basil Blackwell, 1990).
4 Jaroslav Pelikan, Obedient Rebels, (Londres: SCM Press, Ltd., 1964), 36–38.
5 Williams, op. cit., 240.
6 Alister McGrath, Reformation Thought: An Introduction, segunda edição, (Oxford: Basil Blackwell, 1993), 144.
7 Ibid., 144–145.
8 Ibid., 145–146.
9 Pelikan, op. cit., 38.
10 John H. Leith, Creeds of the Churches, terceira edição, (Louisville: John Knox Press, 1982), 401–402. Ênfase minha.
11 Cf. Joseph R. Geiselmann, “Scripture and Tradition in Catholic Theology”, Theology Digest, Vol. 6, 1958, pp. 73–78.
12 Richard P. McBrien, Catholicism, Ed. rev., (São Francisco: HarperCollins Publishers, 1994), 62.
13 Yves Congar, Tradition and Traditions: An Historical and a Theological Essay, (Nova York: The MacMillan Company, 1967), 167.
14 Ibid.
15 Ibid., 165–166.
20 Ibid., 168–169.
21 Oberman, op. cit., 289.
22 Ibid., 289–290.

23 Ibid., 292–293.
24 Citado em Oberman, op. cit., 295.
25 Um exemplo perfeito disso pode ser visto na mudança dogmática que ocorreu na questão da salvação fora da Igreja Católica Romana. As bulas papais Unam Sanctam (1302) e Cantate Domine (1441) afirmam expressamente que não há absolutamente nenhuma possibilidade de salvação para qualquer homem fora da união visível com a Igreja Católica Romana e da sujeição ao bispo de Roma. Os decretos do Vaticano II (1962–65), no entanto, abrem expressamente espaço para a possibilidade de salvação, não apenas para cristãos não católicos romanos, mas também para judeus, muçulmanos, pagãos e até mesmo para aqueles sem um "conhecimento explícito de Deus". A questão não é qual dessas duas posições (se alguma) é verdadeira. A questão é o fato de que ambas não podem ser verdadeiras, e o fato de que a segunda não pode ser seriamente considerada um "desenvolvimento" da primeira. As bulas decretam que "é absolutamente necessário para a salvação que toda criatura humana esteja sujeita ao Pontífice Romano" (Unam Sanctam). O Vaticano II decreta que não é absolutamente necessário para a salvação que toda criatura humana esteja sujeita ao Pontífice Romano; de fato, não é sequer necessário para a salvação que uma pessoa seja cristã. As duas doutrinas estão em direta e completa contradição mútua, e nenhuma quantidade de explicação pode ocultar esse fato evidente.
26 O estudo mais exaustivo da doutrina protestante pós-reforma sobre as Escrituras é o de Richard Muller, Post Reformation Reformed Dogmatics, Vol. 2, (Grand Rapids: Baker Book House, 1993).
27 Ibid., 357.
28 Ibid.

29 Citado em Muller, op. cit., 100.
30 Ibid. Norma normata significa “norma normatizada”. Norma normans significa “a norma normatizante”. A primeira é aplicada às confissões. A segunda é aplicada apenas à Escritura, que está por trás das confissões.
31 Ibid., 61.
32 Leith, op. cit., 131.
33 Charles Hodge, Systematic Theology, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1989), 3:634.
34 Muller, op. cit., 358.
35 Para um bom resumo do pensamento dos filósofos racionalistas, veja Colin Brown, Philosophy and the Christian Faith, (Downers Grove: InterVarsity Press, 1968), 48–58.
36 Brown, op. cit., 60–61.
37 Citado em Colin Brown, Christianity & Western Thought, Vol. I, From the Ancient World to the Age of Enlightenment, (Downers Grove: InterVarsity Press, 1990), 285–286.
38 Brown, Philosophy and the Christian Faith, 91.
39 James M. Byrne, Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant, (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 57.
40 Nathan O. Hatch, The Democratization of American Christianity, (New Haven: Yale University Press, 1989), 6.
41 Ibid., 69.
42 Ibid., 71–73.
43 Ibid., 81.
44 Todas as citações a seguir em Hatch, op. cit., 179–182.
45 Citado em Hatch, op. cit., 182.
46 Samuel Miller, The Utility and Importance of Creeds and Confessions, (Greenville: A Press, 1991), 15.
47 Hodge, op. cit., 1:151.
48 Ibid., 1:183.

49 Ibid., 1:187.
50 Ibid.
51 Ibid., 1:184.
52 Ibid., 1:113–114. Ênfase minha.
53 Ibid., 1:115.
54 Ibid.
55 Ibid., 1:116.
56 Ibid.
57 Além das obras de Alister McGrath, Heiko Oberman e Richard Muller citadas anteriormente, veja Douglas Jones, “Sola, Solo, or Prima Scriptura?” Fita de áudio (Moscow, ID: Canon Press, 1997); Kenneth L. Gentry, “In Defense of Creedalism,” Penpoint, vol. 9, n. 4, dez. 1998; Andrew Sandlin, “Sola Scriptura and Christian Orthodoxy,” em Keeping Our Sacred Trust: Biblical Authority, Creedal Orthodoxy, and Heresy, Chalcedon Symposium Series, n. 1 (Vallecito, CA: Chalcedon Foundation, 1999), 161–167; Charles P. Arand, “The Church’s Dogma and Biblical Theology,” em Michael S. Horton, ed., A Confessing Theology for Postmodern Times (Wheaton: Crossway Books, 2000), 15–27.
58 Michael Horton, We Believe: Recovering the Essentials of the Apostles’ Creed (Nashville: Word Publishing, 1998), 8. Grifo meu.
59 Michael Horton, “The Sola’s of the Reformation,” em Here We Stand, ed. James M. Boice e Benjamin Sasse (Grand Rapids: Baker Book House, 1996), 107.
60 Ibid.

Parte Dois

O TESTEMUNHO DA ESCRITURA

Capítulo 5

A Escritura sobre a Escritura e a Tradição

O debate sobre a relação entre a autoridade da Escritura e a autoridade da Igreja envolveu discussões sobre inúmeras passagens das Escrituras. Está muito além do escopo deste trabalho examinar cada uma delas. No entanto, tem havido certas passagens e versículos que consistentemente vieram à tona nas obras daqueles de ambos os lados deste debate. Este capítulo examinará algumas das passagens bíblicas mais importantes e controversas que tratam da natureza da Escritura e da tradição. O próximo capítulo examinará algumas das passagens bíblicas mais importantes que tratam da autoridade da Igreja.

O levantamento histórico mostrou que o conceito de Escritura e tradição que pode reivindicar mais legitimamente ser a doutrina da Igreja primitiva é aquele conceito ao qual nos referimos como Tradição I. Este foi o ensino consistente da Igreja primitiva por pelo menos os primeiros três séculos de sua existência. A pergunta que deve ser feita neste ponto é se esta era a doutrina dos Apóstolos de Cristo. Seria muito fácil cair em qualquer um de vários argumentos circulares que pressupõem a resposta. Nenhuma pessoa se aproxima da Escritura sem quaisquer noções preconcebidas ou pressuposições, e se alguém acredita ser capaz de fazê-lo, já adotou implicitamente a posição que denominamos Tradição 0 — a qual é, em si mesma, uma pressuposição. É talvez inevitável que uma certa quantidade de circularidade esteja envolvida em qualquer discussão sobre a doutrina da Escritura acerca da Escritura. Certas premissas hermenêuticas devem ser feitas por cada um de nós antes mesmo que possamos começar a perscrutar as Escrituras para determinar quais pressuposições hermenêuticas ela exige de todos nós. Contudo, se a Escritura é a Palavra de Deus, como

concordariam aqueles de todos os lados deste debate, e se as ovelhas de Cristo realmente podem ouvir a Sua voz, não pode ser fútil abrir as Escrituras e examinar com oração o que está escrito, e todos os textos seguintes foram examinados tendo a regula fidei ('regra de fé') como princípio hermenêutico norteador.

A Escritura sobre a Escritura

Uma discussão completa sobre tudo o que a Escritura nos ensina a respeito de si mesma está, obviamente, além do escopo deste livro.[1] A maioria dos evangélicos, católicos e ortodoxos envolvidos no debate atual concorda, por exemplo, que a Escritura é a revelação de Deus e que ela é inspirada e infalível. Em vez de argumentar sobre verdades com as quais todos os lados já concordam, o foco a seguir será em alguns dos textos mais debatidos na controvérsia concernente à relação entre a Escritura, a tradição e a Igreja.[2]

Os bereanos (Atos 17:10–11)

Atos 17:10–11 é um dos textos das Escrituras mais usados e abusados no debate em curso. O texto em si diz o seguinte:

> Então, os irmãos enviaram imediatamente de noite a Paulo e a Silas para Bereia. Chegando lá, foram à sinagoga dos judeus. Estes eram mais nobres do que os de Tessalônica, pois receberam a palavra com toda a avidez, examinando as Escrituras todos os dias para ver se as coisas eram de fato assim.

O costume de Paulo ao entrar em uma cidade era ir primeiro à sinagoga judaica para pregar o evangelho de Cristo (Atos 17:2; cf. 9:20; 13:5; 14; 14:1). Ele faz o mesmo em Bereia. Para entender o que acontece em Bereia, é importante compreender o contexto ao redor desta passagem. Em 17:1, Paulo, Silas e Timóteo chegam a Tessalônica. Durante três sábados, Paulo discute com os judeus na sinagoga. A partir do Antigo Testamento, ele explica e demonstra "que era necessário que o

Cristo sofresse e ressuscitasse dentre os mortos" (cf. Lc. 24:25–26, 44–46; Atos 3:18; 26:22–23; 1 Co. 15:3–4; 1 Pe. 1:10–11). Ele lhes declara que Jesus, visto que cumpriu essas condições, é o Cristo, o Messias de Israel.

Quando lembramos da dificuldade que os próprios discípulos de Jesus tiveram para compreender o fato de que Ele devia sofrer e morrer (por exemplo, Mt. 16:21–22), não surpreende que essa mensagem também tenha sido uma novidade para outros judeus. Eles esperavam que a vinda do Messias e de Seu reino fossem catastróficas. O Messias deveria destruir os inimigos de Israel e restaurá-la a uma posição de destaque. Quando Paulo entra na sinagoga e começa a lhes mostrar, a partir do Antigo Testamento, que o Messias tinha que sofrer e morrer, isso vai contra a interpretação judaica tradicional do Antigo Testamento. Quando ele lhes diz que o Messias de fato viera, que Ele sofrera e morrera, e que isso fora pelas mãos de Seu próprio povo, podemos apenas imaginar o choque deles.

Em 17:4, nos é dito que alguns dos judeus foram persuadidos, juntamente com um grande número de gregos devotados e numerosas mulheres proeminentes. A reação da maioria dos judeus, contudo, foi a inveja (v. 5). Em vez de continuarem a examinar e raciocinar a partir do Antigo Testamento, esses judeus incitam uma multidão e iniciam um tumulto. Eles arrastam alguns dos cristãos perante os governantes da cidade, acusando-os de traição ao dizerem: "todos estes agem contra os decretos de César, dizendo que há outro rei — Jesus" (v. 7). Os irmãos, temendo pela segurança de Paulo, Timóteo e Silas, ajudam-nos a escapar sob a cobertura da escuridão, e eles partem para Bereia. Quando chegam, vão imediatamente à sinagoga dos judeus (v. 10).

É aqui que o texto começa. Nos é dito primeiro no versículo onze que estes judeus eram mais nobres, ou de mentalidade mais

aberta, do que os judeus de Tessalônica. A razão dada é que os judeus de Bereia "receberam a palavra com toda a avidez, examinando as Escrituras todos os dias para ver se as coisas eram de fato assim". Ao contrário da resposta emocional e irracional dos judeus tessalônicos, os judeus bereanos estavam abertos a descobrir se o que Paulo estava dizendo era verdade. O que são "essas coisas" que eles tentavam verificar no Antigo Testamento? Eles tentavam verificar as mesmas coisas que Paulo pregara aos judeus tessalônicos: "que era necessário que o Cristo [Messias] sofresse e ressuscitasse dentre os mortos" e que "este Jesus que vos anuncio é o Cristo" (cf. 17:3). O Antigo Testamento, proclama Paulo, profetiza que o Messias deve sofrer, morrer e ressuscitar dentre os mortos. Isto não é algo que ele esteja inventando. O que não está no Antigo Testamento é o nome do Messias. Paulo declara-lhes que o Messias predito no Antigo Testamento veio na pessoa de Jesus de Nazaré. Ao contrário do que aconteceu em Tessalônica, muitos dos judeus bereanos foram persuadidos e creram (v. 12).

O apologista católico romano Robert Sungenis exagera o argumento que se pode extrair da nova revelação de Paulo de que Jesus de Nazaré é o Messias do Antigo Testamento. Ele escreve:

Todos criam na profecia da Escritura sobre o Messias que viria. Mas a informação de que o Cristo era "Jesus", que havia recentemente sofrido e morrido às mãos dos judeus, era algo que Paulo estava obtendo de outra fonte fora da Escritura. Essa nova informação, evidentemente, estaria em harmonia com a Escritura, mas, não obstante, seria um acréscimo à Escritura.[3]

Ele explica mais adiante que "vimos, a partir de nossa comparação entre os judeus de Bereia e os judeus de Tessalônica, que Lucas considerou os primeiros nobres não apenas porque examinaram a Escritura, mas principalmente

porque creram na revelação oral de Paulo de que o Cristo do Antigo Testamento era o Jesus do Novo".[4]

Sungenis está correto quando diz que a declaração de Paulo de que Jesus de Nazaré é o Messias é uma nova revelação não encontrada no Antigo Testamento. Ninguém nega isso. Mas Sungenis dá a entender que, como a proclamação oral do evangelho de Jesus Cristo pelo apóstolo Paulo era tão autoritativa quanto o Antigo Testamento naquele tempo, devemos concordar que a revelação oral "além da Escritura" é tão autoritativa quanto a Escritura hoje. O erro nesse argumento é a falha em distinguir entre uma era na qual a revelação de Deus ainda estava sendo comunicada ao Seu povo e uma era na qual ela foi concluída. Paulo estava vivendo quando a revelação final de Deus estava sendo concluída, e ele era um instrumento escolhido dessa revelação. Nós não vivemos em um período de revelação contínua. Isso não é simplesmente uma doutrina protestante. O Vaticano II afirma que "nenhuma nova revelação pública deve ser esperada antes da manifestação gloriosa de nosso Senhor Jesus Cristo".[5]

Um segundo problema com a explicação de Sungenis sobre este texto é que ele lê anacronicamente um debate posterior na passagem. Quando ele afirma que os bereanos foram considerados nobres porque "acreditaram na revelação oral de Paulo", ele enfatiza "oral" presumivelmente para distingui-la da "escrita". Mas, novamente, isso é irrelevante quando consideramos quando essa revelação ocorreu. Não se segue que, porque os bereanos aceitaram a revelação oral proferida por um Apóstolo antes que a revelação de Deus cessasse, devemos aceitar a revelação oral que não pode ser demonstrada como tendo vindo de um Apóstolo.

A dificuldade com o argumento de Sungenis é que ele está argumentando a partir do ponto de vista da Tradição II (ou

possivelmente da Tradição III) contra aqueles que aderem à Tradição 0. Ele assume que, ao demonstrar que o ensino oral de Paulo era tão autoritativo quanto a Escritura, ele derrubou a posição protestante. No entanto, devemos nos lembrar do conceito ao qual nos referimos como Tradição I, o ensino da Igreja primitiva e de muitos dos Reformadores clássicos. De acordo com este conceito, a Escritura deve ser interpretada de acordo com a regra apostólica de fé — a revelação apostólica. E isso é exatamente o que acontece em Atos 17 em Bereia. A mensagem de Paulo é a revelação apostólica. Ele está aplicando a revelação apostólica às Escrituras do Antigo Testamento.

Ao contrário daqueles evangélicos que defendem a Tradição 0, não há nada nesta passagem que justifique um conceito radicalmente individualizado de solo scriptura separado da regra apostólica de fé. As Escrituras foram lidas, examinadas e debatidas pelos bereanos dia após dia em comunidade com um Apóstolo de Cristo presente. Paulo não vai a Bereia e diz a eles que quer que cada um vá para casa e determine por si mesmo e por si só a verdadeira interpretação da Escritura. Nem Atos 17:10–11 implica que a revelação nas Escrituras do Antigo Testamento fosse mais autoritativa do que a revelação apostólica trazida a Bereia por Paulo. Os bereanos não estavam julgando a revelação apostólica de Paulo por um padrão superior de verdade. A revelação divina dada a Paulo era tão autoritativa quanto a revelação divina encontrada no Antigo Testamento escrito. A fonte de ambas era Deus. O que os bereanos estavam tentando determinar era se a mensagem de Paulo era de fato uma revelação de Deus. Para fazer isso, eles primeiro precisavam estabelecer a sua consistência com o que já sabiam ser revelação de Deus.

A situação em que os bereanos se encontravam não pode ser estritamente paralelizada com a nossa própria situação em uma

era pós-revelacional, mas é significativo que Paulo tenha apelado para a consistência com a revelação conhecida — a Escritura do Antigo Testamento — como uma pedra de toque para a validade de sua própria revelação. Em uma era pós-revelacional, isso é ainda mais importante. Agora temos a revelação conhecida do Antigo e do Novo Testamento. Se uma revelação igualmente autoritativa devia ser testada contra a revelação conhecida, certamente aquilo que é comprovadamente inferior à revelação inspirada deve ser medido por essa pedra de toque.

Toda a Escritura é inspirada por Deus (2 Timóteo 3:16–17)

Um dos textos mais citados no debate sobre a autoridade da Escritura é 2 Timóteo 3:16–17. Neste texto, Paulo diz a Timóteo: Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a instrução na justiça, para que o homem de Deus seja apto e plenamente preparado para toda boa obra.

Assim como Atos 17, 2 Timóteo 3:16 tem estado no centro de muitos debates. Infelizmente, boa parte desse debate tem sido desperdiçada em questões de importância secundária. Página após página tem sido escrita na tentativa de defender ou refutar a tese de que 2 Timóteo 3:16–17 ensina a suficiência da Escritura. Isso ocorre devido à noção equivocada de que a doutrina da suficiência engloba praticamente tudo o que está envolvido na doutrina de sola scriptura. Robert Sungenis, por exemplo, dedica a maior parte de sua discussão sobre 2 Timóteo 3:16–17 a debater e criticar a noção de suficiência.[6]

O ensinamento deste texto que possui conexão mais direta com esta discussão é a sua afirmação de que a Escritura é "inspirada". A palavra grega traduzida como "inspirada" na maioria das traduções da Bíblia é theopneustos. Uma tradução literal seria "soprada por Deus". A palavra indica que a origem da

Escritura é o "sopro" de Deus. Esta é a característica essencial da Escritura: ela é revelação divina. É a própria Palavra de Deus (cf. Jo 10:35). Vemos provas desse fato em outros lugares do Novo Testamento, quando a expressão "Deus diz" é usada para se referir a passagens do Antigo Testamento, mesmo que as palavras dessa passagem não tenham sido originalmente faladas pelo próprio Deus.7 O fato de que a Escritura é revelação divina não é contestado pelos participantes conservadores no debate atual.

Contudo, a falha em distinguir cuidadosamente entre a Tradição 0, a Tradição I e a Tradição II tem levado a muita confusão desnecessária na discussão de 2 Timóteo 3:16–17. Sungenis, por exemplo, em sua discussão dessa passagem, tenta encontrar sustentação para o conceito de Tradição II. Ele aponta primeiramente que o contexto imediato de 2 Timóteo 1–3 refere-se várias vezes ao ensino oral autoritativo de Paulo.8 Ele nos lembra que a instrução apostólica de Paulo tinha igual autoridade, quer fosse dada oralmente, quer por escrito (cf. 2 Tessalonicenses 2:15). Sungenis resume seu argumento da seguinte forma:

visto que Paulo ordenou aos primeiros cristãos que preservassem e obedecessem à revelação oral, a Igreja Católica sempre ensinou que a revelação oral serve como uma fonte adicional de revelação ao lado da palavra escrita. Portanto, a Escritura não é nossa única autoridade.9

Este argumento contém várias ambiguidades e erros. Primeiro, conforme apontado nos primeiros quatro capítulos, é simplesmente falso afirmar que a Igreja Católica “sempre” ensinou uma teoria de revelação de duas fontes.10 Segundo, note novamente que os cristãos vivos durante a vida dos Apóstolos estavam em uma situação única. Não temos mais Apóstolos que estejam recebendo revelação inspirada de Deus.

Assim, a revelação oral não mais “serve como uma fonte adicional de revelação ao lado da palavra escrita”. A Igreja Católica Romana afirma isso quando ensina que a revelação inspirada cessou com a morte do último Apóstolo, mas o argumento de Sungenis distorce esse fato aceito por todos. Em uma nota de rodapé, por exemplo, ele critica James White por levantar esse ponto:

Por essa admissão, White provou sem o saber que a Escritura não ensina o sola scriptura, pois se ela não pode ser um “conceito válido durante o tempo da revelação”, como pode a Escritura ensinar tal doutrina, uma vez que a escritura foi escrita justamente quando a revelação oral divina ainda estava sendo produzida? A Escritura não pode contradizer a si mesma. Uma vez que tanto o cristão do século I quanto o cristão do século XXI não podem extrair interpretações divergentes do mesmo versículo, logo, tudo o que era verdade sobre a Escritura naquela época também deve ser verdade hoje.11

Este argumento faz muito pouco sentido. Primeiramente, ele ignora o próprio ensino da Igreja Católica de que a era apostólica foi uma era única na história redentora. Em segundo lugar, se o que era estritamente verdadeiro sobre a Escritura naquele momento da história é estritamente verdadeiro sobre a Escritura agora, então só podemos usar o termo Escritura para nos referir ao Antigo Testamento. O argumento de Sungenis aqui a favor de uma segunda fonte de revelação também seria um argumento a favor de uma Bíblia sem o Novo Testamento. Em seu zelo para superar a Tradição 0, Sungenis faz afirmações que são simplesmente infundadas e irrelevantes para a questão real.

O argumento de Sungenis depende de estender para os nossos dias uma situação que foi historicamente única. Como Paulo comunicou a revelação que Deus lhe deu tanto oralmente

quanto de forma escrita, Sungenis conclui: "Portanto, a Escritura não é a nossa única autoridade." Adotando a posição da Tradição II, Sungenis conclui que a Tradição 0 não pode ser verdadeira. Este, no entanto, é um falso dilema, pois negligencia mencionar a posição cristã mais antiga sobre o assunto — a Tradição I. Como mostrado anteriormente, a Tradição I não nega a existência e a necessidade da Igreja como autoridade subordinada. Tampouco nega a necessidade da regra apostólica de fé como o contexto hermenêutico da Escritura. Mas, de acordo com a Tradição I, a Escritura é a nossa única autoridade inspirada por Deus, e isso a torna a nossa única autoridade inerentemente infalível.12

É essa natureza "inspirada por Deus" da Escritura que é significativa para a discussão de 2 Timóteo 3:16–17. Sua importância reside no fato de que hoje, na era pós-apostólica, este é um atributo que pertence unicamente à Escritura. Que prova temos para esta afirmação? 2 Timóteo 3:16 diz que toda Escritura é "inspirada por Deus", mas não diz especificamente que apenas a Escritura é inspirada por Deus. Primeiro, note que este atributo obviamente se aplica a toda revelação especial dada por Deus e que essa revelação estava em andamento no momento em que 2 Timóteo foi originalmente escrito. Qualquer palavra de Deus é, por definição, inspirada por Deus, seja comunicada por escrito ou oralmente. Segundo, no entanto, é admitido por Roma que a revelação divina inspirada cessou com o último dos Apóstolos.

Ainda temos as Escrituras, as quais todos admitem serem inspiradas por Deus. Mas hoje não temos acesso a um apóstolo inspirado. Até mesmo o dom ou "carisma" da infalibilidade que Roma ensina ser dado ao papa sob circunstâncias especiais não é idêntico à inspiração. Apenas a revelação divina vinda de Deus pode ser chamada de "inspirada" ou "soprada por Deus". O dom

da infalibilidade é, de fato, distinguido da revelação divina inspirada no Catecismo da Igreja Católica.[13]

Isso nos deixa com apenas uma pergunta. Alguma das revelações orais "sopradas por Deus", comunicadas pelos Apóstolos à Igreja, sobrevive hoje fora da Escritura? Aqueles que defendem a Tradição 0 dizem que não, mas isso é difícil de provar de forma conclusiva usando apenas o Novo Testamento. Aqueles que defendem a Tradição I dizem "sim" no sentido específico de que a regra de fé apostólica permanece como o contexto hermenêutico da Escritura, mas "não" no sentido de que essa regra de fé não é uma segunda fonte de revelação "fora" ou "separada" da Escritura.[14] Os defensores católicos romanos da Tradição II dizem "sim" no sentido de que vários costumes e práticas foram transmitidos pelos Apóstolos. Diz-se que essas "tradições" são tão obrigatórias e autoritativas quanto a Escritura e são frequentemente descritas como uma segunda fonte de revelação. Isso geralmente se baseia nas palavras de Basílio, que examinamos detalhadamente no capítulo um.

Um problema importante para a Tradição II é o fato de que ela não encontra apoio no testemunho dos primeiros pais da igreja. Durante séculos, a visão sustentada pelos pais foi a Tradição I — a Escritura é a única fonte de revelação que deve ser interpretada na e pela Igreja dentro do contexto da regra de fé. Se houvesse uma segunda fonte de revelação divina ao lado da Escritura na igreja pós-apostólica, o silêncio da Igreja primitiva quanto a esse fato e suas declarações explícitas negando essa possibilidade seriam objeções de peso. O problema é que a própria Tradição II é uma doutrina nova.

Um segundo problema com esta posição é o fato de que Roma nunca foi capaz de indicar definitivamente a ninguém exatamente quais são todas essas supostas tradições não escritas. Se elas existem, são autoritativas e obrigatórias para

todos os cristãos, então é imperativo que todos os cristãos tomem conhecimento de todas elas. Mas Roma nunca forneceu definitivamente um “cânon” das tradições não escritas “inspiradas por Deus” e obrigatoriamente autoritativas. É simplesmente irracional afirmar que Deus daria tradições obrigatórias a todos os cristãos e não lhes forneceria nenhuma definição clara dessas tradições. Uma vez que as declarações da Igreja não são “inspiradas por Deus” e como não há tradições não escritas “inspiradas por Deus” sobreviventes às quais se possa apontar com qualquer certeza, a Escritura é o único lugar para o qual qualquer um de nós pode se voltar em busca de revelação autoritativa “inspirada por Deus”. Por ser a única revelação “inspirada por Deus” à qual temos acesso, ela é a única autoridade final à qual a Igreja deve recorrer.

Nenhuma profecia da Escritura é de particular interpretação (2 Pedro 1:19–21)

Em sua segunda epístola, Pedro faz alguns comentários importantes sobre a natureza da Escritura, que dizem o seguinte:

E temos, mui firme, a palavra profética, à qual bem fazeis em estar atentos, como a uma luz que alumia em lugar escuro, até que o dia ande em alvor e a estrela da alva nasça em vossos corações; sabendo primeiramente isto: que nenhuma profecia da Escritura é de particular interpretação. Porque a profecia nunca foi produzida por vontade de homem algum, mas os homens santos de Deus falaram inspirados pelo Espírito Santo.

Esta passagem é importante por causa de suas declarações a respeito da origem das Escrituras, mas também é importante pelo que nos ensina dentro do seu próprio contexto. A Segunda Epístola de Pedro é uma carta curta composta essencialmente de três seções principais. No capítulo 1, Pedro exorta seus leitores ao crescimento espiritual. No capítulo 2, ele os adverte

contra os ensinamentos e práticas de falsos profetas e, no capítulo 3, ele lhes dá ensinamentos sobre o Dia do Senhor. O contexto imediato de nossa passagem é o capítulo 1, versículos 6 a 21. Nesta seção de duas partes, Pedro testemunha aos seus leitores sobre a veracidade da mensagem do evangelho. Nos versículos 16 a 18, ele lhes fornece o testemunho de uma testemunha ocular. Nos versículos 19 a 21, ele acrescenta o testemunho das Escrituras do Antigo Testamento.

No versículo 19, Pedro escreve: “E temos, mui firme, a palavra profética”. As palavras gregas traduzidas como “palavra profética” são ton prophetikon logon. Como Richard Bauckham aponta: “Todas as outras ocorrências conhecidas da frase referem-se à Escritura do VT, exceto 2 Clem. 11:2. . . . De fato, parece ser intercambiável com o termo ‘Escritura’”.15 O que significa, contudo, para Pedro dizer que temos esta palavra “tornada mais firme”? Há debates sobre a interpretação, mas a evidência linguística e contextual favorece a visão de que Pedro está apelando às Escrituras para confirmar seu testemunho. Isso é o que Paulo fez repetidamente nas sinagogas (cf. Atos 17:10–11). Michael Green resume muito bem o argumento de Pedro:

> [Q]uanto aos apóstolos, é difícil superestimar a consideração deles pelo Antigo Testamento. Um de seus argumentos mais poderosos para a verdade do cristianismo era o argumento da profecia (veja os discursos em Atos, Rm xv, 1 Pe ii, ou todo o livro de Hb ou Ap). Na palavra de Deus escrita, eles buscavam absoluta certeza, assim como o seu Mestre, para quem “está escrito” bastava para encerrar um argumento. . . . Ele está dizendo: “Se vocês não acreditam em mim, vão às Escrituras”. “A questão”, diz Calvino, “não é se os profetas são mais confiáveis do que o evangelho”. É simplesmente que, “uma vez que os judeus não tinham dúvidas de que tudo o que os profetas

ensinavam vinha de Deus, não admira que Pedro diga que a palavra deles é mais firme".16

Em 1:20, Pedro indica algo de profunda importância para seus leitores, dizendo-lhes que "nenhuma profecia da Escritura é de particular interpretação". Os comentaristas propuseram dois significados principais para esta frase devido à ambiguidade da palavra traduzida como "interpretação". De acordo com alguns, a cláusula refere-se à interpretação da Escritura. De acordo com outros, refere-se à origem da Escritura. A primeira leitura proposta significaria que a Escritura não deve ser interpretada de modo particular e individual. A segunda leitura proposta significaria que a origem da Escritura é Deus.

Em apoio à primeira posição, está o fato de que, em outro lugar da epístola, Pedro trata extensivamente de falsos mestres que estão distorcendo as Escrituras (cf. 2:1; 3:16). A segunda posição é sustentada pelo fato de que o contexto imediato trata especificamente da origem da Escritura. É difícil explicar a relevância do versículo 21 se o versículo 20 estiver se referindo à interpretação da Escritura em vez de à sua origem.17 O ponto do versículo 20, portanto, é que a Escritura não encontra sua origem na mente dos indivíduos.18 O versículo 21 explica qual é a verdadeira origem da Escritura.

De acordo com o versículo 21, "a profecia nunca foi produzida por vontade de homem algum, mas os homens santos de Deus falaram inspirados pelo Espírito Santo". O ensino deste texto equipara-se diretamente a 2 Timóteo 3:16. Ambos ensinam que Deus é a fonte direta das palavras das Escrituras. Pedro acrescenta alguns comentários fascinantes sobre os homens santos que foram usados instrumentalmente por Deus no processo de inspiração. Embora Pedro não explique exatamente como essa inspiração das Escrituras se realiza, ele a afirma como um fato.

Pedro faz um comentário adicional interessante mais adiante em sua epístola. A totalidade do capítulo 2 é dedicada a um aviso contra as doutrinas de falsos mestres. Tendo alertado seus leitores sobre esse perigo, Pedro os encoraja a “lembrar-se das palavras que dantes foram ditas pelos santos profetas, e do mandamento de nós, os apóstolos do Senhor e Salvador” (3:2). Pedro coloca as palavras dos apóstolos, incluindo a si mesmo, em igualdade de condições com os profetas do Antigo Testamento. Ele apela para as mesmas duas autoridades a que apelou em 1:16–21: profetas e apóstolos. Ambas são autoritativas porque a fonte direta das palavras de ambas é o Senhor. Temos aqui um testemunho implícito da autoridade única do Antigo Testamento — “os santos profetas” — e do Novo Testamento — “os apóstolos”. Eles são únicos em sua origem divina direta, e é para o ensino dessas revelações únicas que Pedro espera que seus leitores se voltem a fim de se guardarem contra a falsa doutrina.

Não Acrescente Nem Tire da
Palavras deste Livro (Apocalipse 22:18–19)

Apocalipse 22:18–19 é outro texto que está no centro de muita discussão no debate contínuo sobre o sola scriptura. O texto em si diz,

Porque eu testifico a todo aquele que ouve as palavras da profecia deste livro: Se alguém lhes acrescentar alguma coisa, Deus lhe acrescentará as pragas que estão escritas neste livro; e se alguém tirar quaisquer palavras do livro desta profecia, Deus tirará a sua parte do Livro da Vida, e da cidade santa, e das coisas que estão escritas neste livro.

Primeiro, o aviso refere-se especificamente a “este livro”, o livro do Apocalipse. João não está falando explicitamente de toda a Escritura. Segundo, as alusões a Deuteronômio são impressionantes. O mesmo tipo de avisos sobre “acrescentar” ou

“tirar” da Palavra é encontrado em Deuteronômio 4:2 e 12:32, e as maldições que João menciona têm paralelos em Deuteronômio 29:19–20. Finalmente, ao colocar este aviso onde o colocou, João reivindica implicitamente para o livro do Apocalipse um status igual ao status canônico da lei do Antigo Testamento.

O que João quer dizer, então, ao alertar contra o “acrescentar” ou “tirar” das palavras do livro? No mínimo, este é um aviso contra a distorção deliberada da mensagem do livro. Se o paralelo com Deuteronômio for teológico além de linguístico, o teor do aviso seria contra acrescentar ou tirar da lei revelada de Deus.19 O princípio seria, portanto, aplicável a mais do que simplesmente o livro do Apocalipse. Aplicar-se-ia a toda a Escritura revelada.

Robert Sungenis argumenta,

Tentativas de usar passagens como Apocalipse 22:18–19, Deuteronômio 4:2; 12:32 ou Provérbios 30:6 para apoiar o *sola scriptura* são realmente bastante ingênuas. . . . É fútil . . . acusar aqueles que creem na Tradição autoritativa de desconsiderar esses versículos se, como de fato é verdade, a própria Escritura ordena que seus leitores obedeçam e preservem a tradição oral (2 Tessalonicenses 2:15; 2 Timóteo 1:13–2:2). Em versículos como Deuteronômio 4:2 e Apocalipse 22:18, os autores sagrados estão meramente condenando qualquer tentativa humana, seja proveniente da "tradição" ou de um documento que se afirme ser inspirado mas não seja, de acrescentar à palavra inspirada de Deus. Eles não podem acrescentar suas próprias palavras às de Deus e afirmar que têm autorização divina, nem podem subtrair da palavra de Deus alegando que parte dela não é inspirada. . . . Invariavelmente, ao longo da história cristã, homens têm afirmado serem "inspirados" por Deus para dar revelação adicional em contradição com a clara declaração da Igreja de que a revelação inspirada de Deus cessou.20

Mais uma vez vemos Sungenis confundindo desnecessariamente a questão. Primeiro, suas críticas são direcionadas exclusivamente à Tradição 0.21 As passagens sobre a tradição às quais ele se refere serão discutidas abaixo. Basta dizer aqui que a Tradição I não rejeita o conceito escriturístico e patrístico de tradição. Sungenis argumenta que o fato de Apocalipse 22:18–19 proibir revelação contínua adicional não proíbe a obediência à tradição oral e a sua preservação. Isso é verdade. Um grande problema, novamente, é que Roma nunca foi capaz de fornecer a quem quer que seja uma declaração completa e definitiva de quais são todas essas tradições orais necessárias que ela afirma ter preservado.

Um segundo problema é que muitas doutrinas e práticas individuais que ela declarou serem tradições apostólicas preservadas não podem ser encontradas em lugar nenhum no testemunho dos pais primitivos. A Igreja não pode, por definição, receber uma tradição apostólica "nova". Se uma tradição é verdadeiramente apostólica, então ela não é nova. No entanto, repetidas vezes, Roma declara algo como "apostólico" que está completamente ausente não apenas dos escritos dos próprios Apóstolos, mas dos escritos de toda a Igreja por séculos.22

Finalmente, ao ignorar o paralelo entre Apocalipse 22 e Deuteronômio 4, Sungenis minimiza radicalmente o significado das advertências em ambos. Sungenis nos diz que Apocalipse 22:18–19 não proíbe a revelação oral. Desde que definamos cuidadosamente o que queremos dizer com isso, não há problema. Mas João usa uma linguagem quase idêntica à de Moisés, e quando Moisés escreveu Deuteronômio, a revelação divina não estava completa. Havia muitos outros livros da Escritura a serem escritos. A revelação contínua, portanto, não pode ser o principal perigo contra o qual João ou Moisés estão

advertindo. É muito mais provável que Deus esteja advertindo em ambos os casos contra o tipo de coisa de que Jesus fala em Marcos 7:8–9, "anulando" e "rejeitando" o mandamento de Deus em favor da "tradição dos homens".

Devemos lembrar o que aconteceu com a lei de Moisés em Israel. Como os judeus perceberam que a Escritura deve ser interpretada e aplicada às gerações posteriores, uma lei oral, que é chamada de "tradição dos anciãos" no Novo Testamento, foi gradualmente desenvolvida. Como F.F. Bruce observa,

> Com o passar do tempo, afirmou-se que essa lei oral, assim como a própria lei escrita, foi recebida por Moisés no Sinai, e foi-lhe atribuída autoridade muito semelhante. De Moisés, afirmou-se ainda, ela foi transmitida por uma sucessão de transmissores, até ser recebida pelos líderes das escolas de Shamai e Hilel.[23]

Os paralelismos com as reivindicações feitas por Roma são impressionantes. Ambos começam com uma lei escrita à qual se acrescenta a advertência contra "acrescentar" ou "subtrair". Ambos percebem a necessidade de interpretação. Ambos afirmam que sua tradição hermenêutica foi recebida além da revelação escrita original. Ambos concedem a ela autoridade igual à da revelação escrita. Ambos afirmam que ela foi fielmente preservada e transmitida de geração em geração. Jesus diz que a lei oral judaica era uma tradição humana que resultara na rejeição da lei escrita inspirada. Portanto, não é nada improvável que João esteja advertindo a Igreja para não cometer o mesmo erro mortal que Israel cometeu.

A Palavra escrita deve ser a norma à qual nada pode ser acrescentado e da qual nada pode ser subtraído. A interpretação e a aplicação são legítimas, mas, por sua própria natureza, não são idênticas à norma escrita que está sendo interpretada e aplicada. Quando são equiparadas, seja por negligência ou

presunção, a advertência de Deuteronômio e do Apocalipse é ignorada.

A Escritura sobre a Tradição

Embora esta discussão tenha separado textos referentes explicitamente à Escritura daqueles que abordam a tradição e a Igreja, todos eles estão relacionados e testemunham a mesma verdade. As três passagens a serem examinadas abaixo que destacam diferentes aspectos da tradição são: Lucas 1:1–4; Marcos 7:5–13; e 2 Tessalonicenses 2:15.

A Escrita da Tradição (Lucas 1:1–4)

O primeiro texto não é frequentemente mencionado em discussões sobre este tópico, mas tem alguma relevância para as questões em questão. Em Lucas 1:1–4, lemos,

Visto que muitos empreenderam fazer uma narração dos fatos que entre nós se realizaram, segundo nos transmitiram os que desde o início foram testemunhas oculares e ministros da palavra, também a mim me parecia bem, tendo investigado tudo cuidadosamente desde a origem, dar-te por escrito, ó excelentíssimo Teófilo, uma exposição em ordem, para que tenhas plena certeza das verdades em que foste instruído.

Aqui, na primeira frase do Evangelho de Lucas, temos uma declaração significativa sobre o propósito de um texto escrito específico da Escritura — o próprio Evangelho de Lucas. A data mais antiga sugerida para a escrita do Evangelho de Lucas é aproximadamente d.C. 59, quase trinta anos após a morte de Cristo. Mas a Igreja Cristã não havia ficado sem o conhecimento das palavras e obras de Jesus, apesar de não ter um evangelho escrito por várias décadas. Os apóstolos que foram testemunhas oculares haviam-lhes proclamado fielmente o evangelho e, neste momento no tempo, ainda estavam vivos para continuar dando testemunho da verdade.

Nos versículos 1 e 2, Lucas explica que as coisas em que a Igreja agora crê (por volta de d.C. 59) foram "entregues" a eles pelas testemunhas oculares dos eventos. A palavra traduzida como "entregues" é o verbo paradosan, o aoristo indicativo de paradidomi. Este verbo significa literalmente "entregar, dar (por cima), transmitir ou confiar". Ele está relacionado ao substantivo paradosis, que é a palavra grega que significa "tradição" — ou aquilo que é entregue. Literalmente, poderíamos dizer que os apóstolos "tradicionaram" a "tradição" do evangelho à Igreja. Se a Igreja está de posse da plena tradição apostólica, devemos perguntar por que Lucas achou necessário registrar por escrito estas "coisas que foram cridas entre nós", esta "tradição". Lucas diz a Teófilo que está colocando a "tradição" no papel para que "[tu, Teófilo] possas ter a certeza das coisas em que foste instruído". Teófilo já havia recebido a tradição apostólica por meio de instrução oral, segundo Lucas (v. 4). Mas isso foi considerado insuficiente. Lucas decide reunir todas as informações disponíveis de todas as fontes confiáveis disponíveis e colocar a tradição oral por escrito. Lucas diz a Teófilo que compilar um relato completo e ordenado permite maior "certeza" a respeito da tradição. Por quê? Porque a tradição oral é inerentemente instável ao longo de qualquer período prolongado de tempo e não pode ser verificada de forma independente se aquele que deu originalmente a mensagem já se foi. Quando Lucas escreveu este Evangelho, a maioria dos Apóstolos ainda estava viva. Os eventos extraordinários ainda estavam frescos em sua memória, e o Espírito Santo os mantinha vivos em suas mentes (cf. João 14:26; 16:13). Embora pudesse ser difícil para alguns, não seria impossível encontrar testemunhas oculares que pudessem verificar uma tradição oral. Mas essa situação não podia durar para sempre. Os Apóstolos eventualmente morreriam, e seria

necessário ter o testemunho deles preservado em uma forma mais estável — a Palavra escrita.

Outro fato interessante sobre este prólogo do Evangelho de Lucas é que Lucas equipara aquilo que foi "entregue" ou "transmitido como tradição" com o que ele escreverá em seu Evangelho. Trata-se de um relato ordenado de "todas estas coisas", e não de apenas algumas delas. Isso anularia o seu próprio propósito declaradamente expresso para escrever o livro se ele omitisse alguma parte necessária da tradição do evangelho. Não há razão, portanto, para supor, junto com Roma, que Lucas tenha deixado de fora quaisquer ensinamentos secretos que Jesus deu aos Apóstolos.

Ensinando como Doutrinas
os Mandamentos de Homens (Marcos 7:5–13)

Este texto e a passagem paralela em Mateus 15 indicam o grau em que uma tradição hermenêutica pode entrar em conflito com a Escritura inspirada que ela afirma interpretar. O texto diz:

Então os fariseus e os escribas Lhe perguntaram: “Por que os Teus discípulos não andam conforme a tradição dos antigos, mas comem o pão com as mãos por lavar?” Ele, respondendo, disse-lhes: “Bem profetizou Isaías acerca de vós, hipócritas, como está escrito: ‘Este povo honra-Me com os lábios, mas o seu coração está longe de Mim. E em vão Me adoram, ensinando doutrinas que são mandamentos de homens.’ Porque, deixando o mandamento de Deus, retendes a tradição dos homens: o lavar de jarros e de copos; e fazeis muitas outras coisas semelhantes.” E disse-lhes: “Bem invalidais o mandamento de Deus para guardardes a vossa tradição. Porque Moisés disse: ‘Honra a teu pai e a tua mãe’; e: ‘Quem maltratar a pai ou mãe seja punido de morte.’ Mas vós dizeis: Se um homem disser a seu pai ou a sua mãe: ‘Aquilo que poderias aproveitar de mim é Corbá’” (isto é, oferta dedicada ao templo); “e já não o deixais

fazer mais nada por seu pai ou por sua mãe, invalidando a palavra de Deus com a vossa tradição que vós transmitistes. E muitas coisas fazeis semelhantes a estas."

Como observado acima, os judeus tinham uma tradição oral que se desenvolvera à medida que os líderes religiosos procuravam interpretar e aplicar a lei mosaica. Em seus comentários sobre a passagem paralela em Mateus, D. A. Carson explica o significado da "tradição dos antigos".

A "tradição dos antigos", a "tradição dos homens" (Mc. 7:8; Cl. 2:8), "a vossa tradição" (Mt. 15:3, 6; Mc. 7:9, 13) e a "tradição dos pais" (Gl. 1:14) referem-se ao grande corpo de ensino oral que comentava a lei e a interpretava em regras detalhadas de conduta, registrando frequentemente as diversas opiniões de rabinos concorrentes. Essa tradição na época de Jesus era amplamente oral e transmitida oralmente; mas os fariseus, embora não os saduceus, viam-na como tendo uma autoridade muito próxima à do cânon.[24]

O ponto principal desta passagem é o forte contraste que Jesus traça entre a "tradição dos antigos" e a Palavra de Deus. Os "mandamentos de homens" estão sendo usados pelos fariseus para anular o "mandamento de Deus".

Esta passagem em Marcos é tratada por dois autores na obra católica romana Not By Scripture Alone. A maneira como a passagem é discutida por esses dois autores ilustra a confusão que envolve qualquer discussão sobre este tópico. Em sua discussão sobre Marcos 7, o Reverendo Mitchell Pacwa escreve: "Na controvérsia de Marcos 7:1–23, Jesus aborda duas questões: Ele ataca os fariseus e escribas por colocarem a tradição oral no mesmo nível da Lei escrita, e Ele revoga as leis dietéticas em Levítico".[25] Sungenis, por outro lado, em sua discussão não encontra dificuldade em colocar a tradição oral no mesmo nível da Lei escrita. Ele escreve: "A tradição e a Escritura erguem-se

como duas testemunhas que verificam uma verdade".[26]
Vejamos brevemente o argumento de Sungenis.
Ele começa estabelecendo a Tradição 0 como a posição protestante. Os protestantes, diz ele, afirmam que, porque Jesus condena a tradição dos fariseus, Ele, portanto, condena toda tradição. Este pode ser, de fato, o argumento de muitos defensores protestantes da Tradição 0, mas não é a posição protestante, uma vez que muitos protestantes aderem à Tradição I. Sungenis escreve: "Não é a ideia de tradição, per se, que Jesus está condenando, mas qualquer coisa ensinada por homens que seja contrária aos mandamentos de Deus".[27] Mas este não é um aspecto do ensino de Jesus nesta passagem. Como será discutido abaixo, há passagens da Escritura que falam da tradição sob uma luz positiva. No entanto, o que se quer dizer com a palavra "tradição" nos diferentes contextos não é a mesma coisa.
Usando Marcos 7, Sungenis faz três observações básicas sobre a tradição às quais devemos responder brevemente.[28] "Primeiro", escreve ele, "seja católico ou protestante, qualquer ensinamento que anule propositalmente as leis de Deus é condenável".[29] Isso é um truísmo, e não há discordância sobre este ponto. Sungenis continua,
Segundo, apesar da aversão protestante à tradição católica, permanece como um fato incontroverso que o Novo Testamento valoriza a tradição oral e ordena que a Igreja a preserve (2 Tessalonicenses 2:15). Nenhuma quantidade de contorções exegéticas pode descartar esse fato. Nenhum protestante jamais demonstrou onde a ordem de Paulo para preservar a tradição oral foi rescindida no Novo Testamento. Consequentemente, devemos insistir que, quando se estuda o ensino da Escritura sobre a tradição, deve-se estar disposto a aceitar que há duas maneiras pelas quais a Escritura julga a tradição: por um lado,

ela elogia grandemente a tradição que é divinamente autêntica e, por outro lado, castiga a tradição que obscurece ou neutraliza o ensino divino.30

Primeiro, obviamente, a Igreja recebeu a ordem de preservar e apegar-se à tradição apostólica ou kerygma. Na época em que 2 Tessalonicenses foi escrito, essa tradição apostólica era comunicada pelos Apóstolos tanto de forma oral quanto escrita.31 Segundo, o Novo Testamento em parte alguma rescinde suas ordens repetidas de preservar e apegar-se à tradição apostólica.32 Mas, além disso, nenhum católico romano jamais provou que Roma tenha preservado qualquer tradição oral. De fato, Roma nem mesmo consegue nos dizer com certeza qual é o conteúdo dessa tradição oral.

A terceira observação de Sungenis sobre Marcos 7 é que "o problema com os fariseus não era a tradição, per se, mas a recusa deles em formar uma síntese da Escritura e da tradição divina que preservasse o ensino da Escritura, mas permitisse que a tradição cumprisse seu propósito principal, isto é, expor e enriquecer a Escritura".33 No entanto, isso é precisamente o que Jesus condenou. Os fariseus haviam entrelaçado ou "sintetizado" de maneira tão firme a Torá escriturística com as formulações haláchicas da lei oral dos escribas que, para todos os efeitos práticos, elas se equivaliam. Jesus, por outro lado, ao longo de toda esta passagem, contrasta a tradição com a Escritura e subordina a tradição à Escritura. Não pode ser de outro modo. A Escritura não pode julgar entre a tradição autêntica e a inautêntica, como Sungenis afirma que ela faz, se a tradição for colocada no mesmo nível da Escritura e "sintetizada" com ela. Todo o argumento católico romano depende da premissa de que Roma não poderia fazer o que Israel fez. O problema é que, na realidade, ela fez exatamente o que Israel fez. Ela se colocou exatamente na mesma posição em que os escribas e fariseus se

encontravam. A lei oral ou tradição deles estava tão “sintetizada” com a Torá escrita que o julgamento da validade daquela lei não escrita por meio da lei escrita tornou-se uma impossibilidade. Nenhuma das duas podia julgar a outra, pois se presumia que ambas haviam se originado de Moisés. Da mesma forma, Roma desenvolveu uma tradição não escrita que sintetizou com o Novo Testamento escrito a ponto de ela não poder ser julgada por esse Novo Testamento. Se Marcos 7 nos ensina alguma coisa, é que as duas não devem ser “sintetizadas”. A Palavra escrita de Deus deve permanecer como a norma única.

Apegaivos às Tradições que Vos Foram Ensinadas
(2 Tessalonicenses 2:15)

Juntamente com passagens como 1 Coríntios 11:2 e 2 Tessalonicenses 3:6, o texto a seguir oferece uma avaliação mais positiva da tradição. O texto diz o seguinte:

Portanto, irmãos, estai firmes e retende as tradições que vos foram ensinadas, seja por palavra, seja por nossa epístola.

Esta ordem dada por Paulo à igreja em Tessalônica é significativa para a nossa discussão. Os defensores da Tradição 0 frequentemente a ignoram, ao passo que ela se tornou uma arma-chave no arsenal dos adeptos da Tradição II. Vamos examinar o contexto e tentar discernir o que é que Paulo está ordenando.

A igreja tessalonicense vinha sendo perturbada por alguma pessoa ou pessoas que lhes ensinavam que o dia de Cristo já havia chegado (2:2–3). Paulo os lembra de que já lhes havia ensinado a verdadeira doutrina quando estivera com eles (2:5). Ele continua fornecendo-lhes uma descrição detalhada do que deve ocorrer antes que venha o Dia do Senhor (2:3–12). Ele então os lembra, no versículo em discussão, de “permanecer firmes e reter as tradições que vos foram ensinadas, seja por palavra, seja por nossa epístola”. Ele está deliberadamente

contrapondo o ensino apostólico sobre o Dia do Senhor que lhes deu por meio de palavra e epístola ao novo ensino que haviam recebido “quer por espírito, quer por palavra, quer por carta” (2:2).

Em vez de ficarem "abalados" por afirmações contrárias ao que haviam aprendido, eles devem "permanecer firmes". Devem apegar-se às "tradições" (paradoseis) referentes ao Dia do Senhor que Paulo já lhes havia ensinado. Leon Morris comenta sobre o significado do termo paradoseis:

“Tradições” é uma palavra que nos aponta para o fato de que a mensagem cristã é essencialmente derivativa. Ela não se origina na imaginação fértil dos homens. Ela repousa sobre os fatos da vida, morte, ressurreição e ascensão de Jesus Cristo. Paulo rejeita ter originado essas coisas e diz expressamente que as coisas que transmitiu ele mesmo havia recebido primeiro (1 Cor. 15:3).[34]

Charles Wanamaker oferece mais uma explicação útil sobre o significado de "tradições" neste contexto específico.

Se, como parece provável, devemos ver o v. 15 em termos do contexto mais amplo do cap. 2, então provavelmente temos uma referência especificamente às tradições querigmáticas associadas à parusia de Cristo. O fato de que a ordem para guardar essas tradições representa uma inferência tirada da discussão sobre a salvação nos vv. 13f. implica que nada menos do que a salvação dos tessalonicenses dependia de eles se apegarem a essas tradições.[35]

Em outras palavras, Paulo está lidando aqui com a tradição apostólica central concernente aos elementos essenciais da fé cristã.

É significativo para a discussão o fato de que Paulo apresentou essa tradição apostólica como uma "regra de fé". Mesmo que os tessalonicenses recebam uma carta ou mensagem que pareça

ser dele (2:2), eles devem permanecer firmes, apegando-se à doutrina apostólica original que receberam. Isso é semelhante ao que Paulo diz aos gálatas quando os adverte para não receberem nenhum outro evangelho além do que já lhes foi pregado, mesmo que o novo evangelho seja trazido por um anjo do céu ou pelo próprio Paulo (Gl. 1:8). A adesão à tradição no sentido da regra de fé não é descartada por esta passagem e é, de fato, explicitamente afirmada e ordenada. Os tessalonicenses deviam medir qualquer coisa — incluindo outras "tradições" que alegassem vir de Paulo — em comparação com esta regra de fé original.

Não há evidência de que Paulo esteja se referindo aqui a qualquer outra coisa senão à tradição apostólica que é coinerente com o conteúdo da Escritura. Afirmar que Paulo está se referindo aqui às doutrinas e práticas modernas da Igreja Católica Romana é simplesmente cair em petição de princípio. Uma coisa é afirmar que Paulo ordenou à Igreja que se mantivesse firme nas "tradições". Outra bem diferente é demonstrar que estas são o que Roma quer dizer quando fala de suas tradições. Se Paulo ensinou a essas igrejas do primeiro século certas tradições eclesiásticas romanas, esperaríamos encontrar alguma evidência em algum lugar de igrejas primitivas aderindo de fato a essas práticas. O fato de que a esmagadora maioria do que Roma chama de suas tradições eclesiásticas é desprovida de qualquer suporte histórico é um forte testemunho do fato de sua novidade.

Resumo

Este capítulo não tentou oferecer uma exposição exaustiva de cada texto escriturístico que tenha qualquer relevância para a doutrina da Escritura. Em vez disso, focou em certos textos que são repetidamente citados em discussões sobre este assunto. Não há inconsistência entre esses textos e o que encontramos

no ensino da Igreja primitiva. O conceito patrístico primitivo da Tradição I encontra amplo respaldo nestes textos debatidos. Sem surpresa, também descobrimos que apologistas de posições conflitantes frequentemente leem muito mais ou muito menos nesses textos do que realmente está lá. Até certo ponto, isso é inevitável, mas ao interagir com esses textos, devemos permitir que eles desafiem e questionem continuamente os pressupostos que carregamos.

1 Há uma série de excelentes obras que foram escritas para este propósito. Para um bom estudo introdutório, veja E.J. Young, Thy Word is Truth (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1957).

2 Devido à importância da questão do cânon neste debate, ela será discutida separadamente, com mais detalhes, na Parte Quatro.

3 Robert Sungenis, “Does Scripture Teach Sola Scriptura?” em Not By Scripture Alone, ed. Robert A. Sungenis, (Santa Barbara: Queenship Publishing Company, 1997), 133.

4 Ibid., 136.

5 Dei Verbum, 4.

6 Ibid., 109–129; Isso não é inteiramente culpa de Sungenis. Em várias obras protestantes recentes sobre sola scriptura, vários autores definiram sola scriptura de várias maneiras confusas, muitas vezes reduzindo-a a nada mais do que uma questão de suficiência. Essa confusão deve-se em grande parte à falha em diferenciar entre a Tradição I e a Tradição 0. A falácia de identificar estritamente a sola scriptura com a suficiência será discutida na Parte Três.

7 Para uma boa discussão sobre esse fenômeno, veja B.B. Warfield, The Inspiration and Authority of the Bible, (Filadélfia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1948), 299–348.

8 Sungenis, op. cit., 126.

9 Ibid., 127.
10 Conforme nossa discussão sobre esses textos avança, a razão para iniciar este livro com um panorama histórico tornará-se cada vez mais evidente. Muitas vezes, afirmações históricas infundadas são simplesmente inseridas em discussões de textos particulares, conferindo a uma interpretação específica mais credibilidade do que ela teria de outra forma. A afirmação ". . . a igreja católica sempre ensinou que a revelação oral serve como uma fonte adicional de revelação ao lado da palavra escrita" é simplesmente falsa. Não há sequer um indício dessa ideia durante os primeiros trezentos anos da existência da Igreja. Veja o Capítulo Um para uma discussão completa sobre esse assunto.
11 Sungenis, op. cit., 128; nota 24.
12 A ideia de "infalibilidade" é central para o debate sobre a autoridade na Igreja e será discutida longamente na Parte Três.
13 Parágrafo 2035.
14 Como apontamos em nossa discussão sobre os pais primitivos, visto que a regra de fé apostólica e o conteúdo da Escritura são coinerentes, essa "regra de fé" não é, estritamente falando, uma "segunda" fonte de revelação.
15 Richard Bauckham, Jude, 2 Peter, (Waco: Word Books, Publisher, 1983), 224.
16 Michael Green, The Second Epistle of Peter and the Epistle of Jude, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1968), 87.
17 Para um levantamento detalhado das evidências de cada posição, veja Bauckham, op. cit., 229–233.
18 Deve-se notar que, embora as evidências disponíveis apoiem a posição de "origem" no versículo 20, a posição de "interpretação" não é contrária à Tradição I.
19 G.K. Beale, The Book of Revelation, NIGTC, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999), 1151.

20 Sungenis, op. cit., 233–234.
21 O livro inteiro editado por Sungenis virtualmente ignora a existência do conceito de Tradição I. Isso obviamente torna a tarefa do apologista católico romano mais fácil, uma vez que a Tradição 0 é, como eles demonstram repetidamente, impossível de ser sustentada bíblica, histórica ou logicamente. Provar a falsidade da Tradição 0, no entanto, não exige a validade da Tradição II. Ambas são conceitos relativamente novos e a-históricos que divergem do ensino da Igreja primitiva.
22 Examinaremos a natureza totalmente circular e arbitrária da alegação católica romana na Parte Três.
23 F.F. Bruce, “Scripture in Relation to Tradition and Reason” em Scripture, Tradition and Reason: A Study in the Criteria of Christian Doctrine, editado por Richard Bauckham e Benjamin Drewery (Edinburgh: T & T Clark, LTD., 1988), 44–45.
24 D.A. Carson, “Matthew” em The Expositor’s Bible Commentary, Vol. 8, editado por Frank E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1984), 348.
25 Mitchell Pacwa, “Excursus on Matthew 15:1–20 and Mark 7:1–23,” em Not By Scripture Alone, ed. Robert A. Sungenis, (Santa Barbara: Queenship Publishing Company, 1997), 555.
26 Sungenis, op. cit., 167.
27 Ibid., 163.
28 Ibid., 165. Sungenis indica que fará quatro observações, mas há apenas três nas páginas seguintes.
29 Ibid., 165.
30 Ibid., 165–166.
31 2 Tessalonicenses 2:15 será discutido com mais detalhes abaixo.
32 Parte da dificuldade em avaliar os comentários e argumentos de Sungenis é que ele saltou repetidamente do uso de "tradição" para se referir ao querigma apostólico para o uso de "tradição"

para se referir à interpretação dessa tradição pela Igreja, ou para o uso de "tradição" para se referir aos costumes eclesiásticos. Ele raramente especifica a definição precisa que está usando e, portanto, seus argumentos caem continuamente na falácia da equivocação.

33 Sungenis, op. cit., 166.

34 Leon Morris, The First and Second Epistles to the Thessalonians, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1959), 240.

35 Charles A. Wanamaker, The Epistles to the Thessalonians, NIGTC, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990), 268.

Capítulo 6
A Escritura sobre a Igreja

Em qualquer estudo sobre a natureza da autoridade no cristianismo, a doutrina da Igreja é central. A autoridade da Igreja é compreendida de maneira diferente pelos defensores de cada uma das posições que discutimos. A visão evangélica típica, a Tradição 0, não abre espaço para nenhuma autoridade eclesiástica real. A Igreja, como comunhão dos santos, não tem mais autoridade do que qualquer indivíduo. A Escritura é descrita não apenas como a única autoridade final e infalível, mas como a única autoridade em absoluto. A Tradição I — a visão da Igreja primitiva e de muitos dos Reformadores clássicos, por outro lado —, vê a Igreja como uma autoridade subordinada com a responsabilidade de interpretar a única autoridade final e infalível: as Sagradas Escrituras. A visão católica romana mais antiga, a Tradição II, descreve a Igreja como a intérprete autoritativa e infalível das duas fontes de revelação e padrões da verdade: a Escritura e a Tradição. A posição católica romana mais recente, a Tradição III, vê a Igreja atual como infalível e como o verdadeiro padrão autoritativo da verdade. De acordo com a Tradição III, qualquer coisa que a Igreja ensine hoje é a Tradição, independentemente de se poder encontrar ou não evidências na Escritura ou na Tradição.

Assim como no capítulo anterior, os comentários aqui não pretenderão ser exaustivos, mas focados em textos-chave, a saber, textos usados para defender a afirmação da supremacia e infalibilidade de Roma, bem como alguns que contradizem a negação evangélica moderna de toda autoridade eclesiástica.

Sobre Esta Pedra (Mateus 16:17–19)

Poucas passagens do Novo Testamento têm sido fonte de tanta discussão e debate nos últimos séculos quanto Mateus 16:17–19. Por ser usado como um texto-prova primário para a doutrina

da supremacia romana, ele tem estado no centro do debate entre católicos romanos e protestantes. O texto em si sucede a confissão de Pedro de que Jesus é o Cristo — o Messias de Israel. Jesus respondeu e disse-lhe: “Bem-aventurado és tu, Simão Bar-Jonas, porque não foi carne e sangue que to revelaram, mas meu Pai, que está nos céus. Pois também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela; e eu te darei as chaves do reino dos céus, e tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que soltares na terra será solto nos céus”.
Provavelmente a observação mais importante que pode ser feita sobre este texto para os propósitos de nosso estudo seja o fato de que, antes da Reforma do século XVI, esta passagem era muito raramente usada para fundamentar as pretensões papais. A razão simples para isso é que a maior parte da Igreja antiga e medieval interpretava a “rocha” como Cristo ou como a fé de Pedro, e não como o próprio Pedro.[1] Mas por que isso é importante? O Concílio do Vaticano I e inúmeros outros decretos católicos romanos insistem que ninguém pode interpretar a Escritura contrariamente ao “consentimento unânime” dos pais. À parte o fato de que apenas em um punhado de doutrinas encontra-se algo que se aproxime do “consentimento unânime”, essa regra contradiz a interpretação católica romana moderna deste texto. Em primeiro lugar, não havia consentimento unânime sobre o significado da “rocha”. A maioria a interpretava como Cristo. Alguns a interpretavam como a fé de Pedro. Poucos a interpretavam como Pedro.
Em segundo lugar, a forte tendência patrística de interpretar a rocha como Cristo torna necessária a falsidade da interpretação católica romana moderna. Por quê? Porque se, como Roma afirma, o papado foi estabelecido por Cristo como um elemento constitutivo necessário de Sua Igreja; e se, como Roma afirma,

Cristo estabeleceu Pedro como “a rocha”, o Apóstolo supremo sobre o qual editaria Sua Igreja, então é totalmente inconcebível que a maioria dos líderes proeminentes desta mesma Igreja tenha deixado de perceber esse fato nesta passagem supostamente chave até a Idade Média. Se o apoio ao papado é encontrado em Mateus 16, por que ele foi ignorado pela maioria dos pais antigos? Somos forçados a perguntar por que alguns, como Agostinho, dão-se ao trabalho de afirmar que a “rocha” não é Pedro. Independentemente de a interpretação patrística desta passagem estar correta ou não, o fato de que os pais como um todo não a interpretam como Roma agora afirma que ela deve ser interpretada constitui evidência decisiva contra a interpretação papal católica romana.2 O máximo que se pode afirmar positivamente com base na exegese patrística e medieval desta passagem é que a interpretação desta passagem jamais foi unânime.

Ironicamente, muitos comentaristas protestantes admitem prontamente que Jesus muito bem pode ter estado se referindo a Pedro quando disse: “Sobre esta pedra”. Contudo, a argumentação de Roma não é auxiliada por essa concessão, pois, independentemente de a “pedra” referir-se a Pedro, à fé de Pedro ou a Cristo, Roma leu muito mais no texto do que nele se pode encontrar. Embora muitos protestantes não tenham aberto espaço para a possibilidade de a “pedra” ser Pedro por acreditarem que isso acarretaria a aceitação de todo o argumento católico romano, muitos católicos romanos têm presumido que, se conseguirem demonstrar que a “pedra” é uma referência a Pedro, então de algum modo provaram que Cristo estabeleceu o papado católico romano em Mateus 16. O salto de que “esta pedra” seja uma referência a Pedro para a doutrina do papado, no entanto, carece totalmente de base textual.

Suponhamos que a “pedra” de fato se refira a Pedro. O que perdemos (sejamos protestantes) ou ganhamos (sejamos católicos romanos)? Nada. Pois, mesmo que a passagem esteja falando de Pedro, ela não diz absolutamente nada sobre sucessão, infalibilidade, jurisdição suprema ou quaisquer outros elementos fundamentais do papado moderno.3 Como aponta Carson, existem problemas fundamentais com a interpretação católica romana posterior deste texto. Por exemplo, se a interpretação católica romana estiver correta, então, quando Pedro morreu (por volta de d.C. 68), o seu sucessor teria exercido autoridade sobre um apóstolo vivo — João, que não morreu senão no final do primeiro século.4 Visto que os apóstolos foram dotados de autoridade única, e visto que nem mesmo Roma afirma que os sucessores de Pedro possuíam a mesma autoridade singular dos apóstolos, a teoria papal de Roma entra imediatamente em contradição consigo mesma quando Pedro morre.

Se Jesus está se referindo a Pedro como a “rocha”, o fundamento da Igreja, nesta passagem, é uma leitura forçada do texto assumir que isso implica o papado moderno. Outras passagens usam a mesma metáfora ao descrever Cristo (1 Co 3:11) e todos os apóstolos e profetas (Ef 2:20; Ap 21:14) como o “fundamento” da Igreja. Stephen Ray, em sua defesa da interpretação católica romana moderna deste texto, tenta contornar esse fato para provar a supremacia de Pedro. Ele escreve: “A Bíblia não estabelece uma dicotomia — ou Jesus ou Pedro; antes, ela nos apresenta tanto Jesus quanto Pedro como pedras fundamentais.”5 Ele falha em apontar, neste ponto crucial de seu argumento, no entanto, que ela também nos apresenta todos os profetas e apóstolos como o fundamento. Não são simplesmente Jesus e Pedro; são Jesus, Pedro e todos os

profetas e apóstolos que são mencionados em vários momentos como o fundamento da Igreja.

Os argumentos restantes apresentados em apoio à interpretação romana desta passagem não são mais substanciais do que os non sequiturs (conclusões ilógicas) derivados da metáfora da “rocha”. Considere alguns dos outros detalhes do texto. Quando Jesus pergunta aos discípulos quem eles dizem que Ele é, Pedro responde: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo” (v. 16). Jesus responde abençoando Pedro e dizendo-lhe que essa verdade lhe foi revelada por Deus. Isso remete às palavras de Jesus em 11:25–27, nas quais Ele agradece ao Pai por ocultar essas coisas dos sábios e revelá-las aos pequeninos. Jesus então diz: “E eu também te digo que tu és Pedro” (16:18). Alguns comentaristas católicos romanos afirmam que Jesus está aqui mudando o nome de Simão para Pedro, e dão muita importância a essa suposta mudança de nome. Stephen Ray, por exemplo, escreve,

As mudanças de nome tinham grande peso nas culturas orientais. A mudança do nome de Abraão de Abrão (pai) para Abraão (pai de nações) é um exemplo primoroso. Ela significava uma mudança de status ou missão. Jesus mudou o nome de Pedro de Simão para Rocha. Jesus está deixando óbvio que algo importante está acontecendo; o status de Pedro mudou para todo o sempre e, assim como no caso de Abraão, essa mudança teria um impacto contínuo sobre a comunidade da nova aliança. O pescador agora era o mordomo de um reino.[6]

O problema com essa interpretação é que não há indicação no próprio texto de que Jesus esteja mudando o nome de Pedro. Como observa R.T. France, o nome Pedro “não é dado agora pela primeira vez, pois Mateus o utilizou o tempo todo em preferência a ‘Simão’ (que nunca ocorre sem ‘Pedro’ até o v. 17), e Marcos 3:16 e João 1:42 indicam que ele foi dado em um

estágio anterior."[7] Jesus não está mudando o nome de Simão neste ponto. Ele está apenas apontando o significado do nome por meio de um jogo de palavras.

Jesus continua: "E eu também te digo que tu és Pedro (petros), e sobre esta pedra (petra) edificarei a minha Igreja."[8] Como discutido anteriormente, há uma falta de qualquer consenso patrístico ou medieval sobre a interpretação desse jogo de palavras. "Esta pedra" tem sido interpretada de várias maneiras como o próprio Pedro, a fé de Pedro e Cristo. Se formarmos um juízo honesto sobre o texto, nenhuma dessas interpretações propostas deve ser descartada a priori. Como vários comentaristas protestantes apontaram, "esta pedra" muito bem pode ser uma referência a Pedro.[9] O que eles também apontaram, contudo, é que isso não torna necessárias as inferências católicas romanas baseadas nesse jogo de palavras. Como observa D.A. Carson,

Nada disso exige que pontos de vista católicos romanos conservadores sejam endossados. . . . O texto não diz nada sobre os sucessores de Pedro, infalibilidade ou autoridade exclusiva. . . . O que o Novo Testamento de fato mostra é que Pedro é o primeiro a fazer essa confissão formal e que sua proeminência continua nos primeiros anos da Igreja (Atos 1–12). Mas ele, juntamente com João, pode ser enviado por outros apóstolos (Atos 8:14); e ele é responsabilizado por suas ações pela igreja de Jerusalém (Atos 11:1–18) e repreendido por Paulo (Gál. 2:11–14). Ele é, em suma, primus inter pares ("primeiro entre iguais"); e sobre o fundamento de tais homens (Ef. 2:20), Jesus edificou a sua igreja.[10]

Carson continua apontando o que o texto de fato indica sobre o lugar de Pedro na Igreja:

Em certo sentido, Pedro está junto com os demais discípulos como pescadores de homens, como recipientes da Grande

Comissão (note no v. 20 que Jesus adverte a todos os seus discípulos, e não apenas a Pedro, para não dizerem nada a ninguém). Nesse sentido, os discípulos figuram como paradigmas para todos os crentes durante este período da história da redenção. Mas isso não exclui um papel especial para Pedro ou para os apóstolos. Pedro foi o fundamento, a primeira pedra lançada: ele desfruta dessa "primazia histórico-salvífica", e sobre ele outros são edificados. Isso resulta em certos papéis especiais nos primeiros anos da igreja cristã. No entanto, noções de hierarquia ou sacerdotalismo são simplesmente irrelevantes para o texto.11

A referência de Jesus à construção de Sua Igreja encontra paralelo em diversas passagens que falam do povo de Deus em termos de edificação (cf. 2 Sam. 7:13–14; 1 Crôn. 17:12–13; Sl. 28:5; Jr. 24:6; 31:4; 42:10; Am. 9:11; 1 Co. 3:9; Ef. 2:20–22; 1 Pe. 2:5). Como aponta France, "A metáfora da construção é a mais natural a ser usada em conexão com o nome Petros, e não exige a ideia de uma estrutura hierárquica plenamente desenvolvida."12 A palavra traduzida como igreja é ekklesia e significa literalmente "aqueles que são chamados para fora". Ela aponta para a continuidade com o remanescente fiel do povo de Deus do Antigo Testamento.

Jesus também promete que as "portas do Hades não prevalecerão" contra a Sua Igreja. Tem havido várias interpretações a respeito dessa frase. Alguns argumentam que ela se refere às forças de Satanás que atacam a Igreja. Outros afirmam que significa a morte (Is. 38:10; cf. Jó 17:16; 38:17; Sl. 9:13; 107:18). Outros ainda acreditam que significa que as forças defensivas de Satanás não conseguirão resistir ao avanço da Igreja. Independentemente de qual interpretação específica se adote, o objetivo principal é o mesmo. A Igreja que Jesus Cristo está construindo não pode ser completamente vencida nem

mesmo pelos maiores inimigos de Deus (cf. 1 Co. 15:25–26). Deve-se ressaltar, contudo, que essa promessa de vitória final não implica infalibilidade. As duas ideias são conceitos completamente diferentes.

Finalmente, Jesus diz a Pedro: “e eu te darei as chaves do reino dos céus; e tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que soltares na terra será solto nos céus” (v. 19). Diversas observações podem ser feitas sobre este versículo. Primeiro, Jesus dá a Pedro as “chaves do reino”, e não as “chaves da Igreja”. Os dois conceitos são diferentes, e luz pode ser lançada sobre o que Jesus quis dizer com “as chaves” ao examinarmos Mateus 23:13 e Lucas 11:52. A abordagem das Escrituras adotada pelos escribas e fariseus fecha as portas do reino aos homens. D. A. Carson explica o significado dessa metáfora aplicada a Pedro:

Em contraste [com os mestres da lei], a Pedro, ao confessar Jesus como o Messias, é dito que ele recebeu essa confissão por revelação do Pai e que lhe serão dadas as chaves do reino: ou seja, ao proclamar “as boas-novas do reino” (4:23), que, por revelação, ele compreende cada vez mais, ele abrirá o reino para muitos e o fechará para muitos. O cumprimento disso em Atos não é encontrado em passagens como 15:10, mas naquelas como 2:14–39; 3:11–26, de modo que por esse meio o Senhor acrescentava à igreja aqueles que estavam sendo salvos (2:45) ou, dizendo de outro modo, Jesus estava edificando a sua igreja (Mt 16:18). Mas a mesma proclamação do evangelho aliena e exclui os homens; portanto, também encontramos Pedro fechando o reino aos homens (At 4:11–12; 8:20–23). Os futuros perfeitos perifrásticos [os tempos de “ligar” e “desligar”] são, então, perfeitamente naturais: Pedro realiza esse ligar e desligar proclamando um evangelho que já foi dado e fazendo uma aplicação pessoal com base nisso (Simão Mago). Tudo o que ele

ligar ou desligar já terá sido ligado ou desligado, desde que ele adira a esse evangelho divinamente revelado. Ele não tem uma linha direta com o céu, muito menos as suas decisões forçam o céu a obedecer; mas ele pode ter autoridade ao ligar e desligar porque o céu agiu primeiro (cf. At 18:9–10). Aqueles que ele introduz ou exclui já foram ligados ou desligados por Deus de acordo com o evangelho que Pedro, ao confessar Jesus como o Messias, compreendeu com maior clareza.[13]

Segundo, embora a autoridade de ligar e desligar seja endereçada especificamente a Pedro neste versículo, o poder idêntico é dado aos discípulos como um todo em Mateus 18:18. A Pedro foi dada essa autoridade das chaves primeiro, e aos demais discípulos essa autoridade das chaves é dada pouco depois. Simplesmente não há suporte em Mateus 16 para a doutrina papal católica romana.

Jesus ora para que a fé de Pedro não falhe (Lucas 22:31–32)

Outro texto frequentemente utilizado em apoio à doutrina romana da autoridade eclesiástica, e especificamente da autoridade papal, é Lucas 22:31–32. Jesus faz os seguintes comentários na noite da última ceia, após os discípulos terem tido uma discussão sobre quem seria o maior entre eles.

E o Senhor disse: “Simão, Simão! Eis que Satanás vos pediu para vos cirandar como trigo. Mas eu roguei por ti, para que a tua fé não desfaleça; e tu, quando te converteres, confirma os teus irmãos.”

Para compreendermos o significado destes versículos para o nosso estudo, devemos observar o uso que deles tem sido feito pelos apologistas católicos romanos. Os comentários de Stephen Ray são típicos.

Por que Jesus ora por Pedro e não pelos outros onze? Os pronomes singulares e plurais nesta passagem são muito reveladores. Jesus fala diretamente a Simão, proferindo seu

nome duas vezes para dar ênfase. Jesus diz a Pedro que Satanás exigiu cirandar a todos eles como trigo, uma passagem que lembra Jó 1:8–12. Jesus diz então a Pedro que orou por ele (no singular, e não pelos outros onze), para que a sua fé prevaleça e para que, quando passar pela provação, Pedro fortaleça os outros apóstolos. “Fortalecer” significa confirmar, fixar, estabelecer, tornar estável, colocar firmemente e firmar bem. Esta é a confirmação do fato de que Cristo havia feito de Pedro o líder, a rocha, e o havia investido com as chaves; Lucas não ignorava a autoridade investida em Pedro por nosso Senhor. Todo o grupo apostólico seria fortalecido por aquele por quem o Senhor orou — aquele a quem o Senhor designou como pastor do Seu rebanho.[14]

Várias observações podem ser feitas sobre o texto em resposta às reivindicações de Roma. Ray pergunta por que Jesus ora apenas por Pedro, quando acabou de dizer que todos os discípulos seriam peneirados por Satanás. Um exame da passagem paralela no Evangelho de Marcos lança luz sobre essa questão. Marcos nos diz que, após Jesus predizer que todos os apóstolos tropeçariam, Pedro lhe disse: "Ainda que todos tropecem, eu não tropeçarei" (Mc 14:29). Marcos então registra a predição de Jesus sobre a negação de Pedro. Aqui em Marcos, é dito a todos os apóstolos que eles tropeçarão. Pedro, sozinho, informa ao seu Senhor que Ele está errado. Pedro afirma que, mesmo que todos os outros se afastem, ele não o fará.[15] É mais provável, portanto, que a razão pela qual Jesus distinguiu Pedro com uma oração especial tenha sido por causa da arrogância especial de Pedro nessa situação. Pedro superestima dramaticamente sua própria fé, apesar do aviso de Jesus. Esse é um lugar especialmente perigoso para qualquer crente estar e, portanto, Jesus, devido ao seu amor por Pedro, ora especialmente por ele.

Ray também observa que Pedro era o líder dos doze. No entanto, como isso não é contestado, nenhuma resposta é necessária. O que nem Ray nem qualquer católico romano demonstrou é que este texto, que envolve uma oração específica por um homem específico em uma circunstância histórica específica, tenha qualquer relação com o moderno papado católico romano. Jesus ora para que a fé de Pedro não falhe durante a tentação que está prestes a ocorrer naquela mesma noite. Não há absolutamente nada explícito ou implícito no texto concernente à fé de potenciais sucessores de Pedro. Nem há qualquer coisa no texto que sugira remotamente que a oração de Jesus envolveu a concessão de qualquer dom de infalibilidade seja a Pedro ou a quaisquer sucessores. Uma oração para que a fé de Pedro não falhe em um teste futuro específico simplesmente não implica infalibilidade. Este texto em Lucas 22 é um belo retrato do amor e da preocupação de nosso Senhor por Pedro. Ele não tem absolutamente nenhuma relevância para a questão do papado.

Ele vos guiará a toda a verdade (João 16:12–15)

Outra passagem que é usada para apoiar a posição católica romana sobre a Igreja é João 16:12–15, que diz:

Ainda tenho muitas coisas para vos dizer, mas vós não as podeis suportar agora. Quando vier, porém, o Espírito da verdade, ele vos guiará a toda a verdade; porque não falará por si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas que hão de vir. Ele me glorificará, porque há de receber do que é meu e vo-lo há de anunciar. Tudo quanto o Pai tem é meu; por isso disse que há de receber do que é meu e vo-lo há de anunciar.

A importância de João 16:12–15 reside no seu uso por teólogos católicos romanos como suporte textual para a doutrina da infalibilidade papal.[16] Permanece a questão, contudo, se o texto

de fato ensina tal doutrina. E é bastante claro que não. Não há absolutamente nada no texto que se refira a um suposto dom de infalibilidade. Se, por algum salto eisegético, a infalibilidade for lida nas palavras "toda a verdade", deve-se observar que a onisciência poderia ser lida nas mesmas palavras com muito menos dificuldade. Deve-se notar também que não há nada no texto que limite o que é dito a Pedro. As palavras são ditas a todos os discípulos presentes com Jesus naquele momento. Pouca refutação pode ser oferecida ao uso romano deste texto, porque ele não se baseia em nenhuma exegese real do texto. Em vez disso, baseia-se simplesmente em uma mera afirmação.

Apascenta as Minhas Ovelhas (João 21:15–17)

Se há algum texto além de Mateus 16 que é considerado pelo Catolicismo Romano como uma prova-chave virtual de sua autoridade eclesiástica, é João 21:15–17, que diz o seguinte:

Tendo eles comido, Jesus disse a Simão Pedro: "Simão, filho de João, amas-me mais do que a estes?" Ele respondeu: "Sim, Senhor; tu sabes que eu te amo". Jesus disse-lhe: "Apascenta os meus cordeiros". Tornou a dizer-lhe pela segunda vez: "Simão, filho de João, amas-me?" Ele respondeu: "Sim, Senhor; tu sabes que eu te amo". Disse-lhe Jesus: "Pastoreia as minhas ovelhas". Pela terceira vez, disse-lhe: "Simão, filho de João, amas-me?" Pedro entristeceu-se por lhe ter dito pela terceira vez: "Amas-me?" E respondeu-lhe: "Senhor, tu sabes todas as coisas; tu sabes que eu te amo". Disse-lhe Jesus: "Apascenta as minhas ovelhas".

A compreensão católica romana deste texto é explicada por Stephen Ray. Ele escreve sobre a importância do texto:

Depois de ressuscitar dentre os mortos, Jesus passa quarenta dias com Seus apóstolos, ensinando-lhes sobre o reino de Deus e Sua Igreja (At 1:3; Mt 28:18–20). Ele confere a Pedro uma incumbência singular e especial. Pedro deve ser o pastor sobre as ovelhas de Jesus — um líder visível e reconhecível. . . . Jesus

nomeia Pedro como o pastor universal de todo o Seu rebanho.[17]

Antes de prosseguir, é importante observar que os protestantes não negam necessariamente que Pedro tenha sido o líder dos apóstolos. O que se discute é se o seu papel como líder dos apóstolos foi transferido para algum sucessor e se esse papel acarreta as reivindicações do papado moderno de ser o líder de toda a Igreja.

É útil começar examinando o que os pais da igreja primitiva disseram a respeito deste texto da Escritura. Curiosamente, nos escritos coletados dos pais ante-nicenos, que abrangem os primeiros trezentos anos da Igreja, há aparentemente apenas duas menções explícitas a esta passagem. Ambas são de Cipriano (c. 200–258). A primeira não afirma nada além do fato de que a tríplice incumbência de apascentar as ovelhas estava relacionada à tríplice negação de Cristo por Pedro.[18] Na segunda referência, ele afirma que, embora tenha sido a Pedro exclusivamente que Jesus dirigiu estas palavras, todos os apóstolos receberam poder igual de Cristo.[19] No século IV, Agostinho também conecta essa tríplice incumbência à tríplice negação de Pedro.[20]

Esses pais da igreja estavam corretos em sua explicação do significado do texto. Pedro havia negado o Senhor três vezes (cf. Jo 18:15–18, 25–27), e Jesus o está restaurando oficialmente ao seu lugar de liderança entre os apóstolos. Leon Morris comenta, Há poucas dúvidas de que toda a cena tem o propósito de nos mostrar Pedro completamente restaurado à sua posição de liderança. Ele negou o seu Senhor três vezes. Agora, ele afirmou seu amor por Ele três vezes, e três vezes foi incumbido de cuidar do rebanho. Isso certamente produziu nos demais o efeito de uma demonstração de que, quaisquer que tenham sido os erros

do passado, Jesus estava restaurando Pedro a um lugar de confiança.21

Os protestantes não negam que Pedro tenha exercido um papel de liderança na Igreja primitiva e entre os doze apóstolos. O que não se encontra, contudo, nem explícita nem implicitamente neste texto, é o conceito do papado romano moderno. Pedro foi restaurado por Jesus ao seu lugar de liderança na Igreja primitiva (cf. At 1–2). Não há nada neste texto acerca de uma sucessão de bispos monárquicos supremos e universais. Não há qualquer consciência de que o texto significasse tal coisa na Igreja primitiva. Historicamente falando, foi apenas após a posterior criação do papado que alguém começou a buscar textos de prova que pudessem ser usados para dar credibilidade à ideia de um papado. Mesmo assim, apenas um punhado de textos pôde ser encontrado, e não apenas eles não oferecem nenhum suporte exegético direto ao conceito do papado, como a interpretação desses textos encontrada nos pais primitivos está, na maioria das vezes, em direta contradição com a interpretação romana.

O Concílio de Jerusalém (Atos 15:6–29)

O relato do Concílio de Jerusalém em Atos 15 é de extrema importância para a nossa compreensão da autoridade da Igreja. Ele também lança luz adicional sobre o papel de Pedro na Igreja primitiva. O contexto para o Concílio de Jerusalém é encontrado no versículo 1 do capítulo:

E alguns homens, descendo da Judeia, ensinavam aos irmãos: "A não ser que sejais circuncidados segundo o costume de Moisés, não podeis ser salvos."

Estes judaizantes estavam perturbando os crentes gentios a tal ponto que um concílio teve de se reunir para resolver a questão. Quando os apóstolos chegaram a Jerusalém, alguns dos fariseus que haviam crido levantaram-se e ecoaram a afirmação de que

os gentios deviam ser circuncidados e guardar a lei para serem salvos (v. 5). Então lemos:

Então os apóstolos e os anciãos reuniram-se para considerar este assunto. E, havendo muita discussão, Pedro levantou-se e disse-lhes: "Homens e irmãos, sabeis que já há muito tempo Deus escolheu entre nós, para que, por minha boca, os gentios ouvissem a palavra do evangelho e cressem. Assim, Deus, que conhece os corações, deu testemunho deles, dando-lhes o Espírito Santo, assim como o fizera a nós; e não fez nenhuma distinção entre nós e eles, purificando os seus corações pela fé. Agora, pois, por que tentais a Deus, pondo sobre o pescoço dos discípulos um jugo que nem nossos pais nem nós pudemos suportar? Mas cremos que seremos salvos pela graça do Senhor Jesus Cristo, da mesma maneira que eles."

Pedro, como o líder dos Apóstolos, tem o privilégio de falar primeiro. Ele lembra aos presentes que o assunto já havia sido resolvido anos antes, quando ele fora a Cornélio e aos gentios e eles haviam recebido o dom do Espírito Santo (Atos 10:1–11:18). Embora alguns vejam uma supremacia petrina universal implícita no versículo 7, o contexto bíblico adicional revela que tal leitura é injustificada. É verdade que Pedro foi o primeiro a ir aos gentios, mas foi Paulo quem Deus designou para ser o Apóstolo aos gentios (Rm. 11:13). Isso era paralelo à designação de Pedro como Apóstolo aos judeus (Gl. 2:7–9). Após o discurso de Pedro, lemos o seguinte:

Então toda a multidão ficou em silêncio e passou a ouvir a Barnabas e Paulo, que relatavam quantos sinais e prodígios Deus fizera por meio deles entre os gentios. E, depois de calarem eles, tomou Tiago a palavra e disse: “Homens e irmãos, ouvi-me: Simão relatou como Deus primeiro visitou os gentios para constituir dentre eles um povo para o seu nome. E com isto concordam as palavras dos profetas, assim como está escrito:

‘Depois disto, voltarei e reedificarei o tabernáculo de Davi, que caiu; reedificarei as suas ruínas e o levantarei, para que o restante dos homens busque ao Senhor, e todos os gentios sobre os quais tem sido invocado o meu nome, diz o Senhor, que faz estas coisas conhecidas desde a eternidade’. Por isso, julgo que não devemos perturbar aqueles que, dentre os gentios, se convertem a Deus, mas escrever-lhes que se abstenham das imundícies dos ídolos, da prostituição, da carne de animais sufocados e do sangue. Porque Moisés tem, desde os tempos antigos, pregadores em cada cidade, sendo lido nas sinagogas todos os sábados.”

Após o discurso inicial de Pedro, Barnabé e Paulo falam à assembleia (v. 12). Quando terminam, Tiago toma a palavra, resumindo o que Pedro lhes havia lembrado e também recordando o que fora ensinado nos profetas (vv. 13–18). Curiosamente, no versículo 19, ele resume as deliberações com as palavras decisivas: "Portanto, julgo eu". Ao contrário daqueles que tentam apresentar Pedro como tendo a "última palavra" neste concílio,[22] o texto coloca a última palavra na boca de Tiago. Em grego, as palavras de Tiago dizem dio ego krino ('portanto, eu julgo'). A primeira palavra, dio, significa simplesmente "portanto" ou "por esta razão". Ego é o pronome pessoal de primeira pessoa, traduzido como "eu". O termo grego krino significa "julgar". Ele é frequentemente usado no contexto judicial de um tribunal. Após ouvir todas as evidências de ambos os lados, Tiago atua como o juiz final e declara a palavra final sobre o assunto.[23]

A passagem ilustra vários aspectos da eclesiologia apostólica. Primeiro, no caso de uma disputa séria, julgou-se necessário convocar um concílio. Alguns problemas eram simplesmente grandes demais para que uma única igreja ou um único homem os gerenciasse. Se isso é verdade para os próprios Apóstolos,

quanto mais verdadeiro será no nosso caso? A decisão do concílio foi enviada às igrejas por meio de carta escrita (vv. 22–29) e recebida com alegria pelos gentios. Um segundo ponto importante é que a passagem sugere fortemente a ausência de qualquer conceito de bispo monárquico universal na Igreja apostólica. A liderança de Pedro sobre os Apóstolos não implicava uma universalidade de jurisdição eclesiástica. Ele teve a primeira palavra no Concílio de Jerusalém, mas não teve a última palavra.

A Oliveira e os Ramos (Romanos 11:17–22)

Romanos 11:17–22 é um texto significativo devido às suas implicações para a questão da infalibilidade. Paulo está discutindo a questão da rejeição de Cristo pelos judeus e diz aos seus leitores gentios na igreja de Roma,

E se alguns dos ramos foram quebrados, e você, sendo uma oliveira brava, foi enxertado entre eles e com eles se tornou participante da raiz e da seiva da oliveira, não se glorie contra os ramos. Mas, se você se gloriar, lembre-se de que não é você que sustenta a raiz, mas a raiz que o sustenta. Você dirá então: “Os ramos foram quebrados para que eu fosse enxertado”. Bem dito. Por causa da incredulidade, eles foram quebrados, e você permanece pela fé. Não seja arrogante, mas tema. Pois, se Deus não poupou os ramos naturais, Ele também não o poupará. Portanto, considere a bondade e a severidade de Deus: severidade sobre aqueles que caíram, mas bondade para com você, se permanecer na bondade Dele. De outro modo, você também será cortado.

Paulo ensina várias grandes verdades nesta passagem, mas a questão relevante para a nossa discussão é o aviso que ele dá à igreja romana sobre a possibilidade de ser cortada como um ramo, caso não permaneçam na fé. Roma hoje ensina que é impossível que a igreja romana se desvie da fé, devido à sua

compreensão da promessa de Cristo a Pedro de que as portas do inferno jamais prevaleceriam contra a Sua Igreja.[24]

A presunção da Igreja Católica Romana quanto à sua incapacidade de ser cortada decorre de pelo menos três erros. Já discutimos o primeiro grande erro — a má interpretação de Mateus 16:18. A promessa que Cristo fez implicava a vitória final de toda a Igreja. Ela não promete nada acerca de infalibilidade perpétua a nenhuma igreja local específica. Mateus 16:18 não apenas deixa de prometer infalibilidade a qualquer igreja local específica, como também não promete perfeição imediata a nenhuma igreja local nem à Igreja como um todo. A Igreja está em guerra; ela ainda não alcançou a vitória consummada final.

O segundo grande erro de Roma é ignorar o ensino de textos como Romanos 11:17–22, que ensinam explicitamente a possibilidade de uma igreja particular — neste caso, Roma — desviar-se e ser cortada.[25] Romanos 11 é particularmente importante porque os ramos judaicos que foram cortados também criam ter recebido uma promessa incondicional. A oliveira é o Israel do Antigo Testamento. Aqueles israelitas étnicos que não creram no Messias foram cortados, deixando o remanescente — o verdadeiro Israel. Ramos gentios de uma oliveira brava foram enxertados nessa oliveira já existente, formando a igreja da Nova Aliança. Agora Paulo adverte os gentios contra a jactância. Como observa Thomas Schreiner,

Ironicamente, ao capitularem ao orgulho, os crentes gentios caíam no mesmo problema que afligia os judeus. Paulo adverte os judeus ao longo de Romanos (especialmente nos capítulos 1–4) sobre o perigo de se vangloriarem acima dos gentios por causa de seu status de eleição. Agora ele admoesta os gentios de que eles são propensos ao mesmo engano. . . . Consequentemente, decorre também que as advertências dirigidas aos judeus podem ser aplicadas em princípio aos

crentes de hoje, visto que 11:17–24 indica que os gentios (e, portanto, todas as pessoas) estão sujeitos ao mesmo pecado cometido pelos judeus.[26]

Roma não acredita que esta advertência se aplique a ela, mas devemos lembrar que, seja o que for que a promessa em Mateus 16:18 signifique, ela não garante a perseverança na fé de cada igreja local individual (cf. Ap. 2:5). À luz do fato de que não há promessa explícita em contrário para a igreja local de Roma, e à luz do fato de que Romanos 11:17–22 foi originalmente escrito especificamente para a igreja romana, é nada menos do que presunção reivindicar uma exceção para a Igreja de Roma.

O terceiro grande erro em que Roma cai é a falha em levar em conta a natureza condicional das predições bíblicas. Mesmo que houvesse uma predição de que a igreja em Roma continuaria para sempre, ela estaria sujeita às mesmas condições implícitas inerentes a outras predições bíblicas. Richard Pratt abordou essa questão altamente significativa.[27] Após examinar os diferentes tipos de predições encontradas no Antigo Testamento, juntamente com seus cumprimentos, Pratt aponta que "os destinatários originais das predições do Antigo Testamento podiam ter certeza de que Javé cumpriria todas as suas promessas de aliança, mas nenhuma profecia particular estava completamente livre da influência potencial de contingências históricas intervenientes".[28] A passagem paradigmática do Antigo Testamento sobre a condicionalidade da profecia é Jeremias 18:1–12. Pratt pergunta,

As condições tácitas aplicavam-se apenas a uma pequena classe de predições não qualificadas? Ou as condições se aplicavam a todas essas profecias?[29]

Ele continua,

Uma resposta a essa pergunta aparece no capítulo dezoito de Jeremias, na experiência do profeta na casa do oleiro. Essa

passagem formava um pano de fundo contra visões falsas acerca da inviolabilidade de Jerusalém. Muitos habitantes de Jerusalém se opuseram a Jeremias porque criam que a proteção divina a Jerusalém era inteiramente incondicional (p. ex., Jr 7:4). Jeremias 18:1–12 equivalia a uma refutação dessa falsa segurança. Afirmava que todas as predições não qualificadas, mesmo aquelas referentes a Jerusalém, operavam com condições implícitas.[30]

A seção central de Jeremias 18 que se refere a essa questão são os vv. 7–10.

No momento em que eu falar contra uma nação e contra um reino, para arrancar, para derrubar e para destruir, se essa nação contra a qual falei se desviar da sua maldade, eu me arrependerei do mal que pensei em lhe fazer. E, no momento em que eu falar a respeito de uma nação e a respeito de um reino, para construir e para plantar, se ela fizer o mal aos meus olhos, de modo que não obedeça à minha voz, então me arrependerei do bem com que disse que a beneficiaria.

A igreja romana simplesmente não tem base para reivindicar que ela, sozinha, está livre da possibilidade de ter o seu candeeiro removido (cf. Ap 2:5). Primeiro, não há nenhuma predição de que ela, isoladamente, continuaria para sempre. Segundo, se houvesse tal predição, ela incluiria explícita ou implicitamente a condição de obediência contínua a Deus. Terceiro, há uma passagem específica escrita à igreja romana por Paulo, alertando-a explicitamente sobre a possibilidade de sua desobediência e queda.

Nenhum Outro Evangelho (Gálatas 1:8–9)

A Epístola aos Gálatas foi escrita a uma igreja prestes a abandonar o evangelho de Cristo. Nesta carta, Paulo inclui uma advertência que contém um princípio importante. Ele escreve:

Mas, ainda que nós ou um anjo do céu vos pregue outro evangelho além do que já vos temos pregado, seja anátema. Como antes temos dito, assim agora novamente o digo: se alguém vos pregar outro evangelho além do que já recebestes, seja anátema.

O princípio nesta passagem ao qual devemos dar atenção especial neste ponto é o princípio de testar. Ao longo do Antigo e do Novo Testamentos, os crentes são advertidos a testar aqueles que afirmam falar por Deus. No Antigo Testamento, aqueles que afirmavam ser profetas deviam ser testados (cf. Dt. 13:1–5; 18:21–22); e no Novo Testamento, aqueles que afirmavam ser Apóstolos deviam ser testados (cf. Gl. 1:8–9; Ap. 2:2). Há advertências repetidas em todo o Novo Testamento para testar todas as coisas (cf. Rm. 16:17; 1 Ts. 5:21; 1 Jo. 4:1). A razão pela qual tal teste é absolutamente necessário é porque haverá falsos apóstolos e falsos profetas entre as ovelhas que procurarão destruí-las e desviá-las (cf. Mt. 7:15; 24:5, 11, 24; Mc. 13:6, 22; At. 20:29–30; 2 Co. 11:13–15; 1 Tm. 4:1; 2 Pe. 2:1–2; 1 Jo. 2:19; 4:1; 2 Jo. 7; Jd. 4).

A importância de Gálatas 1:8–9 é que Paulo diz à igreja que, mesmo que ele próprio lhes trouxesse outro evangelho, eles devem rejeitá-lo. Mesmo que um anjo do céu lhes trouxesse outro evangelho, devem rejeitá-lo. Paulo diz à igreja coríntia que Satanás se transfigura em anjo de luz e que os seus ministros são obreiros fraudulentos, que se transfiguram em apóstolos de Cristo (2 Co 11:13–15). Se este é o caso, e se o teste é necessário, deve haver necessariamente um padrão público fixo pelo qual tal teste possa ser realizado. Se a autoridade final é simplesmente qualquer pessoa que afirme ser um apóstolo, então não há meio de distinguir entre um verdadeiro apóstolo de Cristo e um falso apóstolo. Paulo é um verdadeiro apóstolo e diz aos gálatas que nem mesmo ele pode retornar a eles e trazer

outro evangelho sem cair sob a maldição de Deus. Isso implica que todos os que reivindicam tal autoridade devem ser submetidos a testes.

Se os gálatas devem testar o próprio Paulo por outro padrão, que padrão é esse? Ele lhes diz que é o evangelho que eles já receberam — um evangelho que ele reitera ao longo desta e de suas outras epístolas. O ponto importante é que, se Satanás e seus ministros podem se transfigurar em apóstolos de Cristo, não é mais difícil para eles se transfigurarem naqueles que afirmam ser os sucessores dos Apóstolos de Cristo. Mas se os próprios sucessores forem considerados inerentemente infalíveis, torna-se impossível distinguir entre verdadeiros e falsos sucessores. O padrão de teste, segundo Paulo, deve ser algo externo à própria pessoa, e deve ser algo a que toda a Igreja tenha acesso. Na época em que Paulo escreveu esta epístola, esse padrão — o evangelho apostólico — havia sido comunicado tanto oralmente quanto por carta. A Igreja de hoje ainda possui o evangelho apostólico nessas cartas, e ele continua sendo o padrão pelo qual a Igreja deve testar todos os que afirmam ser mestres da verdade.

A Coluna e Baluarte da Verdade (1 Timóteo 3:15)

Voltamos nossa atenção agora para um texto que lança mais luz sobre a natureza da autoridade eclesiástica. Ao contrário dos defensores da Tradição 0, a Igreja não está sem nenhuma autoridade. Em sua primeira carta a Timóteo, Paulo escreve:

mas, se tardo, para que saibas como convém andar na casa de Deus, que é a igreja do Deus vivo, a coluna e baluarte da verdade.

Paulo fala da Igreja como “coluna” e “baluarte” da verdade. As palavras que ele usa descrevem um alicerce estrutural. A verdade mencionada é o conteúdo da fé cristã apostólica (cf. Gl. 2 :5 , 14 ; 5 :7 ; Ef. 4 :21 ; Cl. 1 :5 ; 2 Ts. 2 :12 , 13 ; 1 Tm. 2 :4 ; 4 :3 ;

6 :5 ; Tt. 1 :1 , 14 ; 2 Tm. 2 :15 , 18 , 25 ; 3 :7 , 8 ; 4 :4). De acordo com Paulo, a Igreja recebe de Deus a responsabilidade de sustentar a verdade do cristianismo.

Também é importante notar que a Igreja não é idêntica à verdade. Jesus é a verdade (Jo. 14 :6), e a Palavra de Deus é a verdade (Jo. 17 :17), mas a Igreja não é idêntica à verdade. Ela é a coluna e baluarte da verdade no sentido de que é chamada a sustentar e proclamar a verdade, mas distingue-se da verdade que sustenta. Isso é importante porque 1 Timóteo 3 :15 é frequentemente usado por apologistas católicos romanos para apoiar uma eclesiologia que ou subordina as Escrituras à Igreja, ou coloca a Igreja em pé de igualdade de autoridade com as Escrituras.[31] O problema com essa interpretação é que, se fosse aplicada de forma consistente, também colocaria a Igreja em um nível de autoridade igual ou superior ao do próprio Cristo. Tanto Cristo quanto a Palavra de Deus são explicitamente chamados de “a verdade”. A Igreja é explicitamente chamada de “coluna e baluarte da verdade”. Se essa terminologia a coloca em pé de igualdade de autoridade com a Palavra de Deus, ela a coloca em pé de igualdade de autoridade com Cristo. Esse obviamente não é o caso. A Igreja é o lugar onde a verdade pode ser encontrada, mas é a verdade que detém a autoridade suprema.

Resumo

Esta breve análise de alguns dos textos bíblicos mais citados no debate entre católicos romanos e protestantes tem sido instrutiva de várias maneiras. Os principais textos usados para apoiar a teoria romana da Igreja e do papado contêm, nos próprios textos, muito menos do que os apologistas católicos romanos encontram neles. A Escritura simplesmente não apoia o conceito de autoridade da Tradição II nem da Tradição III. A Primeira Parte mostrou que a Tradição I era o conceito de autoridade mantido pela Igreja durante os primeiros três

séculos de sua existência. A Segunda Parte mostrou que a Tradição I é a posição mais coerente com o que a própria Escritura diz explicitamente sobre o assunto. Não há nada que apoie seja a exaltação posterior de Roma da Igreja a um patamar de autoridade igual ou superior à Palavra de Deus, seja o posterior rebaixamento da Igreja pelo evangelicalismo moderno a um patamar sem autoridade real para interpretar a Palavra de Deus.

1 Craig S. Keener, A Commentary on the Gospel of Matthew, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 426, n. 78. Veja também Ulrich Luz, Matthew in History: Interpretation, Influence, and Effects, (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 60, e John Bigane, Faith, Christ or Peter: Matthew 16:18 in Sixteenth Century Roman Catholic Exegesis, (Washington D.C.: University Press, 1981). A interpretação da "rocha" em Mateus 16:18 pela Igreja primitiva foi amplamente documentada em William Webster, Peter and the Rock, (Battle Ground, WA: Christian Resources, 1996), republicado como The Matthew 16 Controversy.

2 É claro que se deve notar que, como Roma se considera infalível, uma crítica como esta é completamente irrelevante para ela. Sua “infalibilidade” a torna autônoma (uma lei para si mesma) e faz com que suas alegações sejam incapazes de ser submetidas a qualquer tipo de teste, seja contra a Escritura ou contra a tradição. Mesmo que todos os pais e concílios contrariassem explicitamente as atuais alegações de Roma, eles teriam de ser desconsiderados para manter a atual alegação de infalibilidade. É por isso que não é incorreto referir-se à moderna posição de Tradição III de Roma como sola ecclesia, pois, na realidade, não são a Escritura e a tradição que são os padrões de verdade para Roma; o padrão de verdade é o que quer que Roma ensine atualmente. Quando as alegações de

infalibilidade são combinadas com a nova teoria do desenvolvimento proposta pelo Cardeal Newman no século XIX, Roma pode sumariamente descartar toda e qualquer argumento levantado contra ela. Examinaremos mais a fundo a base sem fundamento da alegação romana de infalibilidade na Terceira Parte.

3 D. A. Carson, op. cit., 368.

4 Ibid.

5 Stephen K. Ray, Upon This Rock: St. Peter and the Primacy of Rome in Scripture and the Early Church, (San Francisco: Ignatius Press, 1999), 36, n. 38.

6 Ray, op. cit., 34, n. 36.

7 R. T. France, The Gospel According to Matthew, TNTC, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1985), 254.

8 Ray também dá muita ênfase ao local onde Jesus supostamente estava de pé quando proferiu esta declaração a Pedro (cf. Upon This Rock , p. 32 –33 , n. 32 ; p. 36 , n. 37). Ray alega ser um “fato” (p. 36) que Jesus estava de pé exatamente em frente à enorme rocha que sustentava o templo de César Augusto. Supostamente, então, ao dizer a Pedro: “Tu és petros”, Ele estaria fazendo uma correlação com a enorme rocha diante Dele. Ray escreve: “Então, depois que a correlação foi feita, ele olha para Pedro e para a enorme rocha e diz: ‘E sobre esta Rocha edificarei a minha Igreja’” (p. 36). Uma especulação tão infundada dificilmente valeria a pena ser refutada, não fosse pelo fato de Ray enfatizar repetidamente a importância desse cenário geográfico para seu argumento. Em resposta, deve-se ressaltar que em nenhum lugar em Mateus 16 :13 –20 (ou nas passagens paralelas em Marcos 8 :27 ss e Lucas 9 :18 ss) o autor indica uma localização específica para esse incidente. Tudo o que Mateus diz é que Jesus e os discípulos foram para a “região” de Cesareia de Filipe. Nada é dito sobre uma localização específica.

Marcos 8 :27 diz que o discurso ocorreu no “caminho” pelas aldeias de Cesareia de Filipe. Ray não apenas oferece pura especulação como prova sobre este ponto, mas deve-se perguntar como ele poderia saber que Jesus olhou para Pedro e para a enorme rocha? Onde o texto diz para o que ou para quem Jesus estava olhando quando fez esses comentários? Podemos legitimamente presumir que Ele olhou para Pedro, visto que estava falando com ele. Mas afirmar, sem qualquer prova, que Ele também olhou para uma enorme rocha — da qual Ele pode ou não ter estado perto — e fazer de toda essa especulação um ponto principal da própria argumentação é exegeticamente irresponsável.

9 Ver Carson, op. cit., 367 –369 ; Keener, op. cit., 426 –427 ; France, op. cit., 254 .

10 Carson, op. cit., 368 .

11 Ibid., 373 –374 .

12 France, op. cit., 255.

13 Carson, op. cit., 373.

14 Ray, op. cit., 48, n. 63.

15 Aqueles que afirmam ser seus sucessores têm ecoado o pensamento errôneo de Pedro até o presente.

16 Ver, por exemplo, McBrien, op. cit., 761.

17 Ray, op. cit., 49, n. 65.

18 Epístola 2:1.

19 Tratado 1:4. Interpolações posteriores foram adicionadas a esta declaração de Cipriano para fazê-la ensinar a supremacia petrina, mas ficou comprovado de forma definitiva que tais adições são falsificações posteriores.

20 Harmonia dos Evangelhos, iii:2:6; Sobre o Evangelho de São João, Tratado xlvii:2 (NPNF; vol. vii, p. 260).

21 Leon Morris, The Gospel According to John, NICNT, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1971), 875.

22 Ray, op. cit., 54, n. 72.
23 Não se pode duvidar de que, se essas palavras tivessem sido ditas por Tiago em vez de Pedro, este texto seria usado como uma prova fundamental do papado. Visto que são ditas por Tiago, elas geralmente são ignoradas ou descartadas pelos apologistas católicos romanos.
24 Cf. Catecismo da Igreja Católica, par. 834.
25 Cf. Apoc. 2:5, onde Cristo adverte a igreja em Éfeso de que, a menos que se arrependam, Ele virá e removerá o candeeiro deles do seu lugar.
26 Thomas Schreiner, Romans, BECNT, (Grand Rapids: Baker Book House, 1998), 606.
27 Richard L. Pratt, Jr., “Historical Contingencies and Biblical Predictions,” III M Magazine Online, Vol. 1, No. 3 (24–30 de maio de 1999), www.thirdmill.org
28 Ibid., 22.
29 Ibid., 13.
30 Ibid.
31 Ray, op. cit., 60–61, n. 81.

Parte Três

A NECESSIDADE TEOLÓGICA DE SOLA SCRIPTURA

Capítulo 7

Uma Crítica das Posições Católica Romana e Ortodoxa Oriental

Os capítulos anteriores examinaram alguns dos principais desenvolvimentos na história da compreensão da Igreja sobre o conceito de autoridade. Nos primeiros três séculos da Igreja, prevaleceu um consenso geral sobre o papel da Escritura, da Igreja e da regra de fé. A tradição não era vista como uma segunda fonte de revelação, mas como o querigma apostólico, e era coinerente com o conteúdo da Escritura. É a esse conceito de tradição que nós, utilizando a terminologia de Oberman, nos referimos como Tradição I. No século IV, os primeiros indícios de uma teoria de dupla fonte da tradição surgiram na Igreja. Esse conceito foi denominado Tradição II. Do século XII ao século XIV, a teoria da dupla fonte ganhou terreno entre os teólogos escolásticos e os canonistas. Na época da Reforma, no século XVI, esses dois conceitos de tradição tornaram-se parte do conflito maior entre os Reformadores e Roma. Os Reformadores defenderam o conceito mais antigo da Tradição I, utilizando a terminologia de sola scriptura, enquanto Roma reagiu apegando-se à teoria mais recente da Tradição II. Essa teoria de dupla fonte tornou-se o dogma oficial da Igreja Católica Romana no Concílio de Trento.

No Primeiro Concílio do Vaticano (1870), a Igreja Católica Romana dogmatizou oficialmente a doutrina da infalibilidade papal. Essa doutrina, juntamente com a teoria do desenvolvimento doutrinário do Cardeal Newman, levou gradualmente à adoção de uma teoria da tradição completamente nova, na qual o magistério da Igreja é considerado a única fonte real de revelação. Esse conceito, denominado Tradição III por Oberman, coexiste na Igreja Católica Romana com o conceito da Tradição II.

Este capítulo apresentará algumas das principais dificuldades inerentes a ambas as posições sustentadas na comunhão católica romana atualmente, especificamente as dificuldades na noção de tradição como uma segunda fonte de revelação (Tradição II) e os problemas inerentes ao conceito do magistério e do papa como a fonte real de revelação (Tradição III). A discussão a seguir também avaliará o conceito ortodoxo oriental de tradição, que não se desenvolveu dentro do mesmo contexto filosófico, teológico e cultural da Tradição II e da Tradição III.

Catolicismo Romano

O fato de existirem hoje na Igreja Católica Romana duas concepções principais, embora com nuances sutis, sobre a tradição torna a elucidação do assunto um tanto difícil. Várias questões-chave, no entanto, sustentam cada uma dessas concepções. A teoria da revelação de duas fontes pressupõe uma compreensão específica da tradição que é não bíblica, antiehistórica e inexequível. A Tradição III pressupõe especificamente a doutrina moderna do papado e o dogma da infalibilidade papal. Ambas as doutrinas, além de serem historicamente suspeitas, demonstram envolver autocontradições. A primeira questão que devemos examinar é o conceito de tradição como fonte suplementar de revelação ao lado da Escritura.

Tradição

Capítulos anteriores já mencionaram brevemente alguns dos problemas inerentes ao conceito de tradição como segunda fonte de revelação. Neste ponto, é necessário oferecer uma crítica mais detalhada desse conceito e explicar por que ele não pode ser aceito pelos cristãos hoje. O problema mais óbvio com a Tradição II — sua origem tardia na Idade Média[1] — não será discutido novamente. O leitor deve lembrar que, não obstante as reivindicações de Roma de estar ensinando a fé da Igreja

apostólica, a mais antiga das duas doutrinas abraçadas em sua comunhão é, na melhor das hipóteses, do século IV. Na forma em que a Tradição II é ensinada hoje, ela não é anterior ao século XII. A novidade histórica da Tradição II simplesmente não está em debate entre os estudiosos patrísticos e medievais. Além disso, o conceito de tradição como uma segunda fonte suplementar de revelação enfrenta outros problemas insuperáveis. Um bom panorama desses problemas pode ser encontrado na magnum opus do século XIX de Charles Hodge, sua obra em três volumes intitulada Systematic Theology. Nessa obra, ele delinea oito grandes dificuldades enfrentadas pelo conceito católico romano de tradição suplementar.

O primeiro grande problema dessa doutrina é a sua impossibilidade natural. Devido às limitações de nossa natureza humana combinadas com os efeitos noéticos do pecado, é simplesmente impossível sabermos com certeza o que Paulo ou Pedro possam ter ensinado à parte daquilo que encontramos em seus escritos. Hodge explica,

O homem não tem a clareza de percepção, a retenção de memória ou o poder de apresentação para capacitá-lo (sem auxílio sobrenatural) a dar um relato confiável de um discurso ouvido uma vez, alguns anos ou até mesmo meses após sua prolação. E que isso seja feito repetidas vezes, de mês em mês, por milhares de anos, é uma impossibilidade. Se a isso for acrescentada a dificuldade no caminho dessa transmissão oral, decorrente da cegueira dos homens para com as coisas do Espírito, o que impede que compreendam o que ouvem, e da disposição de perverter e desfigurar a verdade para adequá-la aos seus próprios preconceitos e propósitos, deve-se reconhecer que a tradição não pode ser uma fonte confiável de conhecimento da verdade religiosa.[2]

Naturalmente, Roma afirma que esse processo, naturalmente impossível, tornou-se possível devido à orientação sobrenatural do Espírito Santo. A tradição, argumenta ela, não foi transmitida por homens falíveis, mas por uma Igreja infalível. É claro que esse argumento é circular, porque é apenas com base na autoridade da tradição que a Igreja Católica Romana pode reivindicar infalibilidade, e no entanto a infalibilidade é exigida a fim de garantir a verdade da tradição à qual Roma apela.[3]

O segundo grande problema com o conceito suplementar de tradição é que não há promessa de Deus de intervir na preservação de tal tradição. Como Hodge explica:

Nosso Senhor prometeu preservar a Sua Igreja de uma apostasia fatal; Ele prometeu enviar o Seu Espírito para habitar com o Seu povo, para ensiná-lo; Ele prometeu que estaria com eles até o fim do mundo. Mas essas promessas não foram feitas a nenhuma organização externa e visível de cristãos professos, quer grega quer latina; nem implicavam que tal Igreja devesse ser preservada de todo erro na fé ou na prática; muito menos implicam que instruções não registradas pelo ditado do Espírito devam ser preservadas e transmitidas de geração em geração. Não há tal promessa na Palavra de Deus, e como tal preservação e transmissão, sem interposição divina e sobrenatural, seriam impossíveis, a tradição não pode ser uma informante confiável daquilo que Cristo ensinou.[4]

A intervenção de Deus é simplesmente assumida por Roma sem qualquer prova ou justificativa, além do fato de ser necessária para sustentar um conceito de tradição já existente. Novamente, é apenas com base na autoridade da tradição que essa intervenção divina é ensinada, e, no entanto, a intervenção é necessária para confiar na tradição que a ensina. Mais uma vez, Roma se vê argumentando em um círculo lógico vicioso.

Uma terceira dificuldade significativa com o conceito romano de tradição suplementar é que ele destrói a possibilidade de haver um critério confiável pelo qual tradições verdadeiras e falsas possam ser distinguidas. Todos admitem que tradições falsas existiram dentro da Igreja em diferentes épocas e em diferentes lugares, mas se a tradição é elevada ao status de revelação, o falso não pode ser separado do verdadeiro. Como aponta Hodge, Roma afirma ter um critério no ensinamento de Vicente de Lerins.5 Em outras palavras, eles afirmam aceitar como verdadeira tradição apenas aquilo que foi ensinado sempre, em todo lugar e por todos. O problema com essa afirmação é o fato histórico de que as doutrinas e práticas peculiares a Roma não foram ensinadas sempre, em todo lugar e por todos. Mais uma vez, no entanto, encontramos um argumento circular. Como Roma se considera infalível, aquilo que a Igreja diz que foi ensinado sempre, em todo lugar e por todos deve ter sido ensinado sempre, em todo lugar e por todos, mesmo que a evidência histórica contrarie essa afirmação. Como observa Hodge: "A prova de que algo é uma questão de consentimento comum, e sempre foi, é que a Igreja agora o acredita".6 Em outras palavras, o critério para discernir entre a tradição verdadeira e a falsa é o ensinamento do magistério atual.

O quarto problema inerente à visão suplementar da tradição como um segundo padrão de fé é o fato de que ela é inacessível ao povo de Deus. Ela não está escrita em nenhum volume ao qual todos possam recorrer. Em vez disso, como observa Hodge, "ela está espalhada pelos registros eclesiásticos de dezoito séculos".7 Simplesmente não há como a maioria dos cristãos verificar se uma determinada tradição foi realmente ensinada ao longo de toda a história da Igreja.

Um quinto problema, intimamente relacionado, é o fato de que a tradição é muito mais difícil de interpretar do que a Escritura.

Como Hodge explica,

> Os romanistas argumentam que as Escrituras são de tal modo obscuras que não apenas o povo, mas a própria Igreja precisa do auxílio da tradição para compreendê-las devidamente. Mas se a Bíblia, um livro comparativamente claro, em um único volume portátil, precisa ser explicada dessa forma, o que explicará as centenas de fólios em que essas tradições estão registradas? Certamente, um guia para a interpretação destas últimas é muito mais necessário do que um para as Escrituras.[8]

É claro que Roma afirma ser esse guia. Mas, novamente, a Igreja Romana afirma ser esse guia apenas porque a tradição (e a Escritura), tal como interpretada por ela, assim o diz.

O sexto problema com essa visão da tradição é que ela inevitavelmente mina a autoridade da Escritura. Hodge explica:

> O homem e sua autoridade tomam o lugar de Deus. Visto que esta é a consequência lógica de fazer da tradição uma regra de fé, é também um fato histórico que as Escrituras têm sido tornadas sem efeito onde quer que a autoridade da tradição tenha sido admitida. Nosso Senhor disse que os escribas e fariseus anulavam a palavra de Deus por suas tradições; que ensinavam como doutrinas os mandamentos de homens. Isso não é menos historicamente verdadeiro quanto à Igreja de Roma. Uma vasta massa de doutrinas, ritos, ordenanças e instituições, sobre as quais as Escrituras nada sabem, tem sido imposta à razão, à consciência e à vida do povo.[9]

Em alguns casos, Roma nem mesmo hesitou em declarar explicitamente que a sua tradição não é o ensino dos apóstolos. Na Sessão V do Concílio de Trento, a Igreja Romana fez a seguinte declaração dogmática no Decreto sobre o Pecado Original:

> Esta concupiscência, que o Apóstolo às vezes chama de pecado, o santo Sínodo declara que a Igreja Católica nunca entendeu ser

chamada de pecado por ser verdadeira e propriamente pecado naqueles que nascem de novo, mas porque provém do pecado e inclina ao pecado. E se alguém for de sentimento contrário, seja anátema.

Esta é uma declaração surpreendente que constitui basicamente a admissão de que a Igreja Católica Romana nunca entendeu a concupiscência da maneira que o apóstolo Paulo comprovadamente a entendeu. Aqui vemos um claro exemplo da tradição minando a autoridade do ensino escriturístico.

A tradição não apenas enfraquece a Escritura, como em muitos casos também a contraria abertamente. Nesses casos, a escolha resume-se a seguir a tradição ou seguir a Escritura. Muitas tradições católicas romanas a respeito de Pedro, Maria, a missa, o sacerdócio e a salvação não são apenas difíceis de harmonizar com a Escritura, como entram em flagrante contradição com ela. Um dos exemplos modernos mais claros é encontrado na doutrina de Maria de Roma. A Escritura ensina que há um só mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus (1 Tm 2:5). Roma ensina que Maria é co-mediadora.[10] Desse modo e de muitas outras maneiras, Roma sustenta como verdade tradições que não são suplementares à Escritura, mas sim contrárias ao ensino da Escritura.[11]

O oitavo problema com o conceito suplementar de tradição é que ele não é, como Roma afirma, um fundamento suficiente para a nossa confiança na autoridade da Escritura. Roma afirma que os protestantes precisam ceder autoridade à tradição suplementar porque é somente com base na autoridade da tradição que sabemos qual é o cânon da Escritura.[12] De fato, como J. B. Torrance observou, a formação do cânon do Novo Testamento é, na verdade, uma evidência da autoridade suprema da Escritura. Ele explica que a Igreja deve fazer uma distinção entre a tradição apostólica e a tradição eclesiástica, e

que foi isso que ela fez quando especificou o conteúdo do cânon. "O cânon significa que a tradição eclesiástica (por mais importante e necessária que seja) está subordinada à Sagrada Escritura, e não em pé de igualdade com ela."13 Em outras palavras, a Igreja considerou necessário reunir os livros divinamente inspirados em uma única coleção. O próprio ato de fazer isso testemunhou a autoridade suprema desses escritos.
Quando percebemos que a Tradição II não era o ensinamento da Igreja primitiva por séculos e quando levamos em conta todos os problemas adicionais associados ao conceito de tradição como uma fonte suplementar de revelação, fica claro que esse conceito de tradição deve ser rejeitado. Ironicamente, a maioria dos teólogos católicos romanos modernos admitiu os problemas com a Tradição II e rejeita a ideia de um conceito de tradição de duas fontes.14 Muitos, em vez disso, adotaram o conceito de tradição que denominamos Tradição III, no qual o magistério da Igreja é a verdadeira fonte de revelação. É talvez inevitável que os problemas inerentes à Tradição II tenham levado à Tradição III. A aceitação da Tradição II eleva implicitamente a Igreja ao papel de autoridade suprema. A Tradição III faz o mesmo, apenas que de forma explícita.
Um dos principais fatores contribuintes para a aceitação explícita da Tradição III foi a proclamação em 1870, no Primeiro Concílio do Vaticano, da doutrina da infalibilidade papal. Como a doutrina da infalibilidade está na base desse conceito novidadeiro de tradição, ela deve ser examinada. Se a doutrina católica romana da infalibilidade for falsa, então a Tradição III necessariamente cai por terra. Deve-se mostrar, portanto, que a doutrina da infalibilidade eclesiástica e papal é falsa.
Infalibilidade
Como a doutrina católica romana da infalibilidade é frequentemente mal compreendida, precisamos esclarecer o

que Roma reivindica. Um bom resumo conciso dessa doutrina é encontrado no Catecismo da Igreja Católica, o qual afirma:
Para preservar a Igreja na pureza da fé transmitida pelos Apóstolos, Cristo, que é a Verdade, quis conferir-lhe uma participação na sua própria infalibilidade. Por um "senso sobrenatural da fé", o Povo de Deus, sob a orientação do Magistério vivo da Igreja, "adere infalivelmente a esta fé".
A missão do Magistério está vinculada à natureza definitiva da aliança estabelecida por Deus com o seu povo em Cristo. Cabe a este Magistério preservar o povo de Deus de desvios e quedas e garantir-lhe a possibilidade objetiva de professar a fé verdadeira sem erro. Assim, o dever pastoral do Magistério visa assegurar que o Povo de Deus permaneça na verdade que liberta. Para cumprir este serviço, Cristo dotou os pastores da Igreja com o carisma da infalibilidade em matéria de fé e de moral. O exercício deste carisma reveste-se de várias formas:
"O Pontífice Romano, cabeça do colégio dos bispos, desfruta desta infalibilidade em virtude de seu cargo, quando, como pastor supremo e mestre de todos os fiéis — que confirma seus irmãos na fé —, proclama por um ato definitivo uma doutrina pertencente à fé ou aos costumes. . . . A infalibilidade prometida à Igreja também está presente no corpo dos bispos quando, juntamente com o sucessor de Pedro, exercem o supremo Magistério", acima de tudo em um Concílio Ecumênico. Quando a Igreja por meio de seu supremo Magistério propõe uma doutrina "para ser crida como divinamente revelada", e como o ensinamento de Cristo, as definições "devem ser aceitas com a obediência da fé". Esta infalibilidade estende-se tão longe quanto o próprio depósito da Revelação divina. 15
A Enciclopédia Católica acrescenta algumas explicações qualificadoras importantes ao apontar que a infalibilidade não deve ser confundida com inspiração ou revelação. Enquanto o

próprio Deus é o autor de um enunciado inspirado, uma palavra infalível continua sendo a palavra do homem, embora seja preservada da possibilidade de erro.16 Além disso, infalibilidade não significa impecabilidade. Deus pode dar o dom da infalibilidade a homens perversos. Os três órgãos de infalibilidade que existem segundo Roma são os bispos através do mundo, concílios ecumênicos sob o papa, e o próprio papa.17 Roma admite que o primeiro destes é praticamente inexequível e, portanto, enfatiza os outros dois.18 Roma entende que os concílios ecumênicos são órgãos de infalibilidade quando certas condições são atendidas. Como Leo Donald Davis explica,

> De acordo com o Código de Direito Canônico Católico Romano, um concílio ecumênico é uma assembleia de bispos e outras pessoas especificadas, convocado e presidido pelo papa, com o propósito de formular decisões relativas à fé cristã e à disciplina, cujas decisões requerem confirmação papal.19

O que é obviamente problemático com este conceito de concílios ecumênicos é o fato histórico de que ele é inaplicável a muitos concílios ecumênicos aceitos. Davis explica,

> Fica abundantemente claro pela história dos primeiros sete concílios ecumênicos que esta definição clara nem sempre se aplicou. Em vez disso, os primeiros sete concílios ecumênicos foram todos convocados pelo imperador, o voto dos legados papais e não a aprovação subsequente significava a adesão papal aos decretos conciliares, todos os cinco patriarcas precisavam estar presentes para que um concílio fosse verdadeiramente ecumênico, e os concílios eram às vezes designados como ecumênicos apenas pela ação de concílios ecumênicos subsequentes.20

Em outras palavras, a definição de Roma para um concílio ecumênico excluiria os primeiros sete. O papa não convocou nenhum deles e dificilmente se poderia dizer que presidiu

qualquer um deles. A doutrina de Roma sobre os concílios ecumênicos é simplesmente autodestrutiva.

Um resumo da origem do conceito de infalibilidade papal apareceu anteriormente.21 Esta doutrina, que é peculiar a Roma, originou-se nos debates entre os papas e os franciscanos nos séculos XII a XIV. Não há absolutamente nenhum vestígio da doutrina nas Escrituras, nos primeiros pais ou na maior parte da Idade Média. Quando a doutrina foi sugerida pela primeira vez ao papa por um grupo de franciscanos dissidentes, o papa declarou-a uma novidade perniciosa.22

Um dos problemas mais interessantes com a infalibilidade papal é inadvertidamente levantado na Catholic Encyclopedia (Enciclopédia Católica), que argumenta que "nenhuma definição ex cathedra de qualquer papa jamais demonstrou ser errônea".23 O problema com esta declaração é que, embora Roma afirme que as declarações ex cathedra feitas pelo papa são infalíveis, ela sequer sabe quantas declarações ex cathedra o papa fez. Roma acredita que o papa fez declarações ex cathedra infalíveis às quais se deve aderir com a obediência da fé, contudo não pode afirmar com qualquer certeza quais dos milhares de pronunciamentos papais são, de fato, ex cathedra. Não há acordo entre os teólogos e apologistas romanos sobre o número real. Roma não tem um cânon infalível, por assim dizer, de declarações papais infalíveis.24

Considerada historicamente, a doutrina da infalibilidade papal é impossível de manter. O papa pode errar porque é um fato histórico que o papa errou.25 Alguns dos exemplos mais conhecidos incluem os seguintes:

Papa Libério

Durante a controvérsia ariana, o Papa Libério foi exilado pelo imperador por defender a ortodoxia nicena. Foi-lhe permitido retornar à sua sé quando concordou em assinar uma confissão

ariana e excomungar Atanásio. Mais tarde, ele se retratou dessas opiniões, mas suas ações demonstram que é possível que a heresia infiltre-se até mesmo na sé de Roma.

Papa Zósimo

Durante a controvérsia pelagiana, o Papa Zósimo reverteu o julgamento oficial de um papa anterior (Inocêncio) em uma carta encíclica, repreendendo Agostinho e a igreja do norte da África por sua condenação de Pelágio. Ele declarou Pelágio como ortodoxo. O Concílio de Cartago reuniu-se em 418 e condenou especificamente Pelágio, apesar das exigências do Papa Zósimo em contrário. Após o Concílio, o Papa Zósimo reverteu seus pontos de vista sobre o assunto.

Papa Vigílio

Durante o Segundo Concílio de Constantinopla (d.C. 553), a discussão centrou-se nos escritos de Teodoro de Mopsuéstia, em particular seus Três Capítulos. O Concílio condenou Teodoro e seus escritos, incluindo os Três Capítulos, devido ao nestorianismo percebido. O Papa Vigílio recusou-se a aceitar isso e escreveu um tratado intitulado Constitutum, que condenava certas proposições de Teodoro, mas não o próprio Teodoro. O Constitutum também anatematizava aqueles que condenavam os Três Capítulos, anatematizando efetivamente os bispos e patriarcas no Segundo Concílio de Constantinopla. Mais tarde, Vigílio retratou seu Constitutum e escreveu uma carta ao Patriarca Eutíquio arrependendo-se de seu escrito. O que temos aqui é um papa que pública e oficialmente muda de ideia sobre a cristologia, uma doutrina central para a fé cristã.

Papa Honório

A heresia do monotelismo foi condenada como heresia no Terceiro Concílio de Constantinopla (d.C. 680). O que é interessante é que um papa, Honório, também foi condenado e anatematizado por este mesmo concílio por ensinar essa

heresia. Ele foi anatematizado nominalmente nos próprios decretos do Sexto Concílio. O Papa Leão II concordou com o Concílio e afirmou que ele também condenava Honório por heresia. O Sétimo Concílio Ecumênico (d.C. 787) confirmou o anátema contra Honório nominalmente. E, até o século XI, todos os papas faziam um juramento que incluía uma condenação explícita do herege Honório.

Papa Bonifácio VIII

Em sua bula Unam Sanctam , o Papa Bonifácio decretou:

De fato, declaramos, dizemos, pronunciamos e definimos que é absolutamente necessário à salvação que toda criatura humana esteja sujeita ao Pontífice Romano.

O Vaticano II ensina exatamente o oposto desta declaração. De acordo com os documentos do Vaticano II, cristãos de outras denominações podem ser salvos. Não cristãos, especificamente judeus e muçulmanos, podem ser salvos. Pagãos podem ser salvos. Até mesmo aqueles que não sabem explicitamente da existência de Deus podem ser salvos.[26]

É logicamente possível que ou a Unam Sanctam ou o Vaticano II esteja correto. Também é logicamente possível que nem a Unam Sanctam nem o Vaticano II esteja correto. Não é logicamente possível, contudo, que tanto a Unam Sanctam quanto o Vaticano II estejam corretos. De acordo com o Papa Bonifácio VIII, "é absolutamente necessário à salvação que toda criatura humana esteja sujeita ao Pontífice Romano". Mas, se católicos não romanos, não cristãos, pagãos e ateus podem alcançar a salvação, como afirma o Vaticano II, então não é absolutamente necessário à salvação que toda criatura humana esteja sujeita ao Pontífice Romano. De acordo com o Vaticano II, alguns que não estão sujeitos ao Pontífice Romano podem ser salvos.

Às vezes, nega-se que a *Unam Sanctam* tenha sido uma declaração *"ex cathedra"*, mas, se não foi, pergunta-se com razão

o que se qualificaria como tal. Ela atende a todos os critérios explícitos estabelecidos para designar uma declaração *ex cathedra*. Foi escrita na mesma forma usada nas declarações referentes à Assunção de Maria e à Imaculada Conceição. É pura desonestidade afirmar que a *Unam Sanctam* não foi pretendida por Bonifácio como uma declaração doutrinária escrita em sua suposta capacidade de bispo supremo da Igreja. E é manifestamente impossível conciliar honestamente as declarações dele com as do Concílio Vaticano II.

Papa Sisto V

O erro notável do Papa Sisto consistiu em declarar que sua edição da Vulgata de 1590, repleta de erros, possuía autoridade plena para todo o tempo futuro. A edição de 1590 incluía um prefácio de Sisto que afirmava: “Pela plenitude do poder apostólico, decretamos e declaramos que esta edição, aprovada pela autoridade que nos foi entregue pelo Senhor, deve ser recebida e tida como verdadeira, legítima, autêntica e inquestionável em toda discussão, leitura, pregação e explicação pública e privada.” O problema é que seu envolvimento pessoal e a reedição do trabalho feito por estudiosos bíblicos resultaram em uma versão da Bíblia tão assolada por erros que teve de ser corrigida e reemitida em menos de dois anos. Aproximadamente três mil erros, incluindo a omissão de cinco versículos, tiveram de ser corrigidos na nova edição.

Estes são apenas alguns dos muitos erros papais que se encontram ao estudar a história da Igreja. Outros erros de fato incluem a condenação do ensino de Galileu como heresia e o endosso papal, no século XIX, do culto a Santa Filomena. Quando algumas relíquias foram encontradas em uma catacumba romana, declarou-se que eram os restos mortais de uma virgem mártir chamada Filomena. O Papa Gregório XVI instituiu uma festa em sua honra e autorizou a veneração

pública. O Papa Pio IX declarou que o culto não podia ser suprimido. O Papa Leão XIII concedeu indulgências àqueles que visitassem o santuário de suas relíquias. Infelizmente, descobriu-se que todo o culto a Santa Filomena baseava-se em um engano. De quem quer que fossem os restos mortais, era certo que não pertenciam a uma mártir cristã. Em 1961, Roma descontinuou a festa de Santa Filomena e ordenou que seu nome fosse removido do calendário.

No que tange a questões morais, os papas também erraram. O papa Gregório IX (1227–41) permitiu o uso de tortura física pela Inquisição. O papa Bento XIV convocou o confinamento dos judeus poloneses em guetos. A igreja mudou de ideia sobre questões morais como a escravidão, a usura e o antissemitismo. Simplesmente não se pode sustentar que o papa, ou a Igreja Católica Romana, seja infalível sem revisar ou ignorar a história. Então, como Roma lidou historicamente com essa situação? Como observa Jaroslav Pelikan,

Por causa de sua doutrina da igreja, os teólogos católicos romanos... viram-se compelidos a interpretar a história da igreja com base em um sistema preconcebido e a explicar e descartar os muitos fatos obstinados e embaraçosos que não podiam ser acomodados a esse sistema. Tendo absolutizado a organização eclesiástica, eles tiveram de passar a absolutizar a história dessa organização, atribuindo-lhe uma continuidade organizacional, uniformidade cerimonial e infalibilidade teológica que não tinham sustentação nas evidências históricas.[27]

Em outras palavras, a história da igreja vista através dos olhos de Roma é fictícia. Simplesmente não aconteceu da maneira que Roma afirma que aconteceu.

Além do fato de ser contradita pelos fatos da história da igreja, a doutrina católica romana da infalibilidade enfrenta o problema de resultar necessariamente em uma igreja autônoma. Como

vimos, quando a Igreja é declarada infalível, o resultado inevitável é que o ensino atual do Magistério se torna a verdadeira fonte e o padrão de autoridade. A Escritura e a Tradição ensinam o que quer que o atual Magistério diga que elas ensinam. Roma se torna uma lei para si mesma.

Isto é o que necessariamente acontece quando a Igreja nega que a Escritura seja a norma final e única infalível pela qual ela deve julgar todas as coisas. O que acontece, e o que tem acontecido, é que nem a Escritura, nem a tradição, nem os pais, nem qualquer outra coisa além do Magistério da Igreja — personificado no papa — torna-se a autoridade final e o padrão da verdade. Em efeito, o magistério da igreja romana torna-se autônomo — uma lei para si mesmo.

Não se pode apelar para a Escritura como uma lei superior porque a Igreja nos diz o que a Escritura é e o que ela realmente significa. Não se pode apelar para a tradição como uma lei superior porque a Igreja nos diz o que a tradição é e o que ela realmente significa. Não se pode apelar para os pais como um padrão superior porque a Igreja nos diz o que os pais realmente querem dizer. Não se pode apelar para Deus porque dizem que a Igreja é a voz de Deus na terra. E como não há padrão ético ou doutrinário superior ao qual alguém possa apelar, a Igreja se torna autônoma — uma lei para si mesma.

Este, contudo, não é o modelo escriturístico ou apostólico da Igreja. Cristo é o cabeça da Igreja. A Igreja deve estar sujeita e ser obediente a Cristo, seu Senhor (Ef 5:24). A Escritura é a Palavra do Deus vivo e, portanto, a Igreja deve ser obediente à Escritura. Mas se a Igreja deve ser obediente à Escritura, decorre necessariamente que a Escritura (e não a Igreja que se submete) é a verdadeira norma ou padrão final. Ao negar que a Escritura seja a única norma final e infalível, e ao declarar a si mesma

infalível, Roma se coloca na posição de única norma final e infalível. Isso é autonomia e uma rejeição da submissão a Cristo. A doutrina católica romana da infalibilidade nada mais é do que uma doutrina errônea do final da Idade Média da qual a igreja romana faria bem em se livrar de uma vez por todas. Não há promessa de infalibilidade na Escritura e inúmeras afirmações em contrário (p. ex., At 20:29–30; Rm 11:17–22; Ap 2:5). Cada advertência e predição bíblica sobre falsos cristos, falsos apóstolos e apostasia é uma negação da doutrina da infalibilidade. À Igreja como um todo é prometida a vitória final, mas não lhe são prometidas a perfeição ou a infalibilidade.

A doutrina da infalibilidade não apenas está em contradição direta com o ensino expresso da Escritura, como também é desmentida pela história. Sabemos que a Igreja e os papas podem errar porque a Igreja e os papas têm errado frequentemente. A igreja romana e seus papas ensinaram heresia em alguns momentos, e em outros contrariaram seus próprios ensinamentos dogmáticos anteriores. Roma e seu bispo erram hoje e contradizem o que foi ensinado "sempre, em todo lugar e por todos" ao negarem a exclusividade de Cristo. A infalibilidade é uma doutrina antiescriturística e antistórica que sempre resulta na autonomia prática daquele que a reivindica para si mesmo.[28]

Ortodoxia Oriental

O conceito de Escritura, tradição e Igreja na Igreja Ortodoxa Oriental não se assemelha a nenhum dos conceitos que já discutimos.[29] Ele não se enquadra na categoria de Tradição 0, I, II ou III, conforme foram explicadas. O isolamento da Igreja Oriental em relação à Igreja Ocidental levou a um desenvolvimento inteiramente diferente desse conceito. Antes de prosseguirmos com uma crítica às pretensões da própria Igreja Ortodoxa, devemos examinar brevemente o que a Igreja

Ortodoxa de fato ensina a respeito da relação entre a Escritura, a tradição e a Igreja.

Introdução

Primeiramente, é evidente que o conceito ortodoxo oriental de Escritura e tradição não é idêntico ao conceito católico romano de Escritura e tradição.30 De acordo com a Ortodoxia, a tradição é um conceito abrangente que pode ser visto como a presença contínua do Espírito Santo na Igreja. Enquanto o catolicismo romano e o protestantismo tendem a distinguir entre Escritura e tradição, encarando-as como conceitos separados, a Ortodoxia enxerga a Escritura como parte do conceito maior da tradição. A tradição é a vida do Espírito Santo dentro da Igreja; contudo, essa visão mística não significa que não haja formas exteriores da tradição. Algumas dessas formas exteriores são a Bíblia, os sete concílios ecumênicos, os pais da Igreja, a divina liturgia, o direito canônico e os ícones.31

Os ortodoxos consideram as Escrituras do Antigo e do Novo Testamento como a revelação suprema de Deus ao homem, mas as Escrituras não devem ser separadas da Igreja. Como explica Timothy Ware: "Se os cristãos são o povo do Livro, a Bíblia é o Livro do povo; ela não deve ser considerada como algo colocado acima da Igreja, mas como algo que vive e é compreendido dentro da Igreja".32 Além disso, a Igreja Ortodoxa compreende que as definições doutrinárias dos sete concílios ecumênicos são infalíveis.33 Esses decretos conciliares possuem uma autoridade perene e irrevogável na Igreja, ao lado da Escritura. De todos os decretos compostos pelos concílios, o mais importante para os ortodoxos é o Credo Niceno-Constantinopolitano.

Os primeiros pais da igreja fornecem o contexto mais amplo dentro do qual as decisões e decretos conciliares devem ser interpretados. Embora os ortodoxos não atribuam infalibilidade a todos os pais indiscriminadamente, a “mente dos pais” é uma

parte importante do conceito ortodoxo de autoridade.[34] De acordo com um autor ortodoxo, a mente dos pais é o próprio "cânon" ou critério da Ortodoxia.[35] De todos os pais reverenciados na igreja oriental, ênfase particular é colocada em Basílio, o Grande, Gregório de Nazianzo e João Crisóstomo.

Em um sentido muito real, é a Igreja que encarna a tradição dentro da Ortodoxia. É a Igreja da qual a Bíblia extrai sua autoridade, visto que a Igreja decidiu quais livros eram a Escritura e visto que se acredita que a Igreja seja a única fonte da verdadeira interpretação da Escritura.[36] De acordo com Georges Florovsky, a autoridade da Igreja é uma "autoridade carismática" dada à Igreja como coluna e fundamento da verdade.[37] Por causa disso, a Ortodoxia considera a si mesma o padrão, ou critério, do cristianismo.[38]

Uma Avaliação Protestante

Em contraste tanto com o protestantismo quanto com o catolicismo romano, o conceito de tradição na Ortodoxia Oriental é altamente místico. A ambiguidade inerente envolvida no misticismo torna qualquer avaliação difícil. Várias questões importantes sobre o conceito ortodoxo de autoridade precisam ser levantadas.

O Cânon

Um dos primeiros problemas que encontramos ao examinar o conceito ortodoxo de autoridade é uma compreensão imprecisa do processo e da relevância da criação do cânon. Como diz um texto ortodoxo sobre o assunto,

Ao estabelecer o cânon da Escritura, a Igreja, por sua vez, estabeleceu as Escrituras como o cânon. Ao definir a regra de fé, a Igreja criou a regra de fé.[39]

Isso simplesmente não é verdade. A Igreja recebeu o Antigo Testamento de Israel. Ela recebeu o Novo Testamento dos Apóstolos de Cristo.[40] É verdade que havia livros espúrios

circulando ao mesmo tempo que os livros apostólicos. Mas o fato de que a Igreja de Cristo, Suas ovelhas, ouviu Sua voz em meio às vozes clamorosas de estranhos não significa que a Igreja “criou” a regra de fé. Deus criou a regra de fé, e a Igreja a ouviu, recebeu e obedece. Definição não implica criação. Os cientistas definiram as leis da física dadas por Deus, mas os cientistas não criaram essas leis. Deus as criou, e o homem as descobriu e definiu.

Concílios Ecumênicos

Um segundo grande problema inerente ao conceito ortodoxo de tradição envolve a compreensão que ela tem dos concílios ecumênicos. Como observamos, as definições doutrinárias dos concílios ecumênicos são consideradas infalíveis pela igreja ortodoxa. O problema surge quando perguntamos como reconhecer um concílio ecumênico. O bispo ortodoxo Timothy Ware pergunta:

Como, então, pode-se ter certeza de que uma determinada assembleia é verdadeiramente um Concílio Ecumênico e, portanto, que seus decretos são infalíveis? Muitos concílios se consideraram ecumênicos e afirmaram falar em nome de toda a Igreja, e, no entanto, a Igreja os rejeitou como heréticos: Éfeso em 449, por exemplo, ou o Concílio Iconoclasta de Hieria em 754, ou Florença em 1438–9. No entanto, esses concílios não parecem de forma alguma diferentes em sua aparência externa dos Concílios Ecumênicos. Qual é, então, o critério para determinar se um concílio é ecumênico?[41]

Ele responde:

Esta é uma pergunta mais difícil de responder do que pode parecer à primeira vista, e, embora tenha sido muito discutida pelos ortodoxos durante os últimos cem anos, não se pode dizer que as soluções sugeridas sejam inteiramente satisfatórias. Todos os ortodoxos sabem quais são os sete concílios que sua

Igreja aceita como ecumênicos, mas o que exatamente torna um concílio ecumênico não é tão claro.[42]

Isso é extremamente importante porque, se a Igreja não sabe o que torna um concílio ecumênico, como a Igreja pode afirmar que qualquer concílio é ecumênico? Ware tende a inclinar-se para uma resposta proposta por Alexis Khomiakov, que se tornou amplamente aceita na Igreja Ortodoxa. De acordo com essa teoria, "um concílio não pode ser considerado ecumênico a menos que seus decretos sejam aceitos por toda a Igreja."[43]

Naturalmente, essa resposta levanta quase tantos problemas quanto a pergunta original. Calcedônia foi rejeitada pela Síria e pelo Egito. Isso significa que Calcedônia não é ecumênica? A resposta de Khomiakov para o problema é circular. Um concílio ecumênico é definido como um concílio aceito por toda a Igreja, contudo a Igreja é definida como aqueles que aceitam os concílios. Aqueles que não aceitam o concílio são excluídos da definição da Igreja a fim de manter a ideia de que a "Igreja inteira" aceita o concílio.

Além disso, nenhum prazo é mencionado. Toda a Igreja não aceitou Niceia imediatamente. Quanto tempo a Igreja inteira tem permissão para debater as decisões de um concílio? O problema fundamental aqui é que a resposta de Khomiakov anula todo o propósito dos concílios ecumênicos. Os concílios foram convocados para resolver problemas específicos e urgentes enfrentados pela Igreja. O que o conceito ortodoxo de concílios ecumênicos falha em explicar é como Niceia poderia ter lidado com a controvérsia ariana, dada a compreensão ortodoxa atual desses concílios. Alexander Schmemann não acredita que esta seja uma objeção válida. Ele escreve:

Mas o leitor ocidental deve ser advertido imediatamente de que, na Igreja Ortodoxa, o "oficialato" não pode ser simplesmente identificado com a voz da Igreja. A história está aqui para nos

lembrar de que nenhuma pronunciação oficial possui qualquer efeito vinculante a menos que seja aceita por todo o corpo da Igreja, embora seja muito difícil, senão impossível, dar uma definição clara de como tal aceitação deve ser alcançada e expressa.[44]

Essa impossibilidade resulta na dificuldade adicional, senão impossibilidade, de explicar como o arianismo pôde ser anatemizado por um concílio. Era desnecessário que o partido ariano aceitasse o concílio? Ou a "Igreja inteira" são apenas aqueles que concordam com a decisão da maioria no concílio? A maioria está certa? A certo ponto, Atanásio esteve virtualmente sozinho na batalha contra os arianos.

A compreensão ortodoxa baseia-se na crença de que, com o tempo, a verdade prevalecerá. Sabemos em retrospecto que Atanásio era ortodoxo e que os arrianos eram heréticos porque a posição de Atanásio acabou prevalecendo. Infelizmente, essa crença não ajuda aqueles que vivem na época de uma controvérsia real. A única maneira de determinar quem está ensinando a posição ortodoxa é verificar quinhentos ou mil anos mais tarde e ver qual visão prevaleceu. Suponha, no entanto, que você esteja vivo durante uma época de intensa controvérsia dentro da Igreja sobre uma doutrina que todos concordam ser essencial para a fé cristã. Suponha que você deseje com todo o seu coração, alma e mente ensinar a verdadeira doutrina, a doutrina apostólica. Como você pode saber qual posição é a verdade e qual é a heresia condenável se você confia no conceito ortodoxo de concílios ecumênicos? Não há como saber durante a sua vida. Suponha que um concílio ecumênico seja convocado. A posição herética pode ganhar vantagem e prevalecer no concílio. Você fica sozinho contra o concílio na esperança de ser outro Atanásio? Como você sabe se este concílio é um verdadeiro concílio ecumênico ou uma falsificação? É

simplesmente inútil afirmar que os concílios ecumênicos são infalíveis e obrigatórios se não houver maneira de identificar um concílio ecumênico.

Os Pais

Outro problema que encontramos dentro do conceito ortodoxo de tradição é a sua compreensão dos pais. Os bispos Crisóstomo e Auxêncio explicam que "é nos escritos dos Pais que encontramos uma verdadeira fonte para a posição ortodoxa a respeito da autoridade da Escritura e da tradição na Igreja."[45] Em outras palavras, a igreja ortodoxa deseja ensinar o mesmo conceito de Escritura e tradição que os Pais antigos ensinavam. No entanto, a igreja ortodoxa atribui aos pais um lugar que os próprios pais rejeitariam. Crisóstomo e Auxêncio explicam que a "Igreja Antiga invocou a Tradição como o critério autêntico de interpretação bíblica."[46] Contudo, em outro lugar, eles acrescentam,

Como já observamos, a teologia ortodoxa baseia-se no testemunho consistente e inspirado por Deus dos Pais para formular qualquer posição teológica. É a perspectiva dos Pais que sempre prevalece, e é à autoridade deles que a Igreja sempre atende.[47]

Se os pais são “inspirados”, então a compreensão patrística que esses autores ortodoxos desejam manter é destruída. Além do fato de que os próprios pais não alegavam ser inspirados e, de fato, frequentemente admitiam ser falíveis, permanece o fato de que, se os escritos patrísticos são inspirados por Deus, eles não são mais um critério de interpretação bíblica; eles são iguais à Sagrada Escritura.

Segundo os ortodoxos, sua teologia “no seu sentido mais estrito, procede do testemunho patrístico, do ‘cânon da teologia’ encontrado no consensus patrum”.[48] Mas não apenas esta não é a visão dos próprios pais, como também é bastante falsa. A

teologia cristã ortodoxa, em seu sentido mais estrito, procede de Deus, que Se revelou. A revelação final foi dada em e por Cristo. O evangelho foi confiado por Cristo aos Seus Apóstolos, que pregaram este kerygma à Igreja. Este evangelho foi escrito nas Sagradas Escrituras, às quais a própria Igreja se refere como o "cânon", significando um padrão ou "regra". Esta revelação é interpretada e proclamada pela Igreja, mas a Igreja não é a criadora ou fonte da revelação. A ela foi confiada a preservação e a proclamação da revelação dada de uma vez por todas em Cristo e registrada na Escritura.

Os pais da Igreja também foram intérpretes dessa revelação, intérpretes falíveis e humanos, e não fontes de revelação e certamente não inspirados por Deus. Suas palavras não são theopneustos. Suas palavras podem conter as palavras de Deus quando interpretam com precisão a revelação de Deus, mas suas palavras não podem ser equiparadas às palavras de Deus. Chamar os escritos dos pais de "cânon" da teologia ortodoxa contradiz os próprios pais que os ortodoxos desejam seguir.

Outro problema importante com a compreensão ortodoxa da "mente dos pais" é a sua incoerência lógica. Os bispos Chrysostomos e Auxentios escrevem: "Como sabemos que os escritos dos próprios Pais... são verdadeiros e inspirados?"[49] Nosso critério para julgar a verdade dos pais, escrevem eles, é "a 'mente' dos Pais [que é a 'mente' da Igreja]".[50] Em outras palavras, o critério para julgar a mente dos pais é a mente dos pais. Essa circularidade faz com que a igreja ortodoxa acabe por declarar a si mesma como o critério da verdade, uma vez que o padrão definitivo da verdade — a mente dos pais — é equiparado à mente da Igreja.

Os Ortodoxos sobre o Protestantismo

Devemos mencionar brevemente uma crítica ortodoxa ao protestantismo que aponta outro problema dentro do conceito

ortodoxo de tradição e Escritura. Em sua crítica ao sola scriptura, Crisóstomos e Auxêncios afirmam que "a noção protestante da separabilidade da Escritura e da Tradição é inaceitável para os ortodoxos".51 No entanto, como temos demonstrado repetidamente, esta não é a posição protestante. É um aspecto da Tradição 0 que é uma posição protestante. A crítica, contudo, não se aplica à Tradição I. Aqueles protestantes que aderem à Tradição I insistem na distinção em vez da separação. Em última análise, a Escritura, a Igreja e a tradição (entendidas como a regra de fé) não podem ser separadas, mas seus atributos e funções únicos podem e devem ser distinguidos. Denegrir a distinção como se ela necessariamente implicasse separação destruiria não apenas um conceito adequado de autoridade, mas também destruiria o conceito ortodoxo de Deus. Distinguimos entre as pessoas da Trindade sem separá-las e, da mesma forma, distinguimos entre a Escritura, a tradição e a Igreja sem separá-las. Se não é adequado distinguir entre os atributos únicos de cada uma, é impossível explicar o uso de termos diferentes. Se usamos termos diferentes para essas coisas, devemos ser capazes de distinguir as propriedades desses termos.

Autonomia

O problema mais significativo com o conceito ortodoxo de Escritura e tradição é que, assim como o catolicismo romano, ele torna a Igreja autônoma — uma lei para si mesma. A igreja ortodoxa critica fortemente a visão católica romana da Escritura e da tradição, acreditando que ela resulta na elevação do papa a um lugar de autoridade final virtual na Igreja. Como Crisóstomos e Auxêncios explicam,

A autoridade da Igreja, tal como se manifesta na infalibilidade do papa, introduz uma perspectiva sobre a Escritura e a Tradição que é unicamente católica romana. O papado passa a

representar a autoridade virtual da própria Escritura e Tradição.52

Contudo, a Igreja Ortodoxa Oriental cai em uma armadilha semelhante. Na Igreja Católica Romana, a igreja presente representa a autoridade virtual da Escritura e da Tradição, e essa autoridade é personificada supremeamente no Bispo de Roma — o papa. Mas na Igreja Ortodoxa Oriental, é a igreja presente que também representa a autoridade virtual da Escritura e da Tradição. Como explicam Chrysostomos e Auxentios, a mente dos pais é o critério e padrão final da verdade, e a mente dos pais é a mente da Igreja.53 Portanto, é a Igreja que constitui o padrão final da verdade.

Tanto no Catolicismo Romano quanto na Ortodoxia Oriental, essa elevação da igreja presente a um patamar de autoridade final é um resultado necessário da doutrina da infalibilidade. Tanto Roma quanto os ortodoxos ensinam a infalibilidade da Igreja. Essa doutrina conduz necessariamente à supremacia e à autonomia da Igreja, independentemente de quaisquer outras autoridades professadas. Se a Igreja é infalível, então a Igreja presente sempre será o padrão final.

Chrysostomos e Auxentios criticam Roma, afirmando que: “Um conceito de autoridade que pudesse gerar, sem reservas cuidadosas, um lema como ‘a Igreja precede a Bíblia’ ou conceber um magistério pessoal, é simplesmente análogo demais a um arranjo legalista para se recomendar à Igreja Oriental”.54 Contudo, as pretensões dos ortodoxos são igualmente inacreditáveis. Imediatamente após criticarem as declarações católicas romanas sobre a Igreja, os autores dizem o seguinte sobre a Igreja Ortodoxa:

Mas a verdadeira autoridade, a ação do Espírito Santo conforme evidenciada na revelação unificada da Escritura e da Tradição, é inteiramente mística. Assim, com prudência (já que seu ponto

pode ser mal interpretado), podemos citar a tese do Professor Hromadka de que: “Nem mesmo Cristo deve ser compreendido e encarado como uma autoridade à qual a Igreja está subordinada”.55

Qualquer conceito de autoridade eclesial que consiga enxergar a citação de Hromadka como algo diferente de traição cósmica é, por definição, falso. A citação é flagrantemente antibíblica (cf. Ef 5:24). No entanto, o que mais a igreja Ortodoxa pode dizer quando afirma que a fonte e o padrão finais da verdade são a mente dos pais, que é equivalente à mente da Igreja?56 Se a mente da Igreja atual é a fonte e o critério finais da verdade, então ou a Igreja é Deus ou a Igreja é autônoma.57 Uma opção é a blasfêmia contra Deus, e a outra opção é a rebelião contra Deus. Ambas as opções devem ser rejeitadas por qualquer cristão que creia que a Igreja deve estar em submissão obediente a Cristo.

Resumo

Os conceitos de Escritura e tradição estabelecidos pela Igreja Católica Romana e pela Igreja Ortodoxa Oriental revelaram-se deficientes. Nem a Tradição II nem a Tradição III, defendidas por teólogos e apologistas católicos romanos, são viáveis histórica, bíblica ou teologicamente. O conceito místico de Escritura, Igreja e tradição defendido pela Igreja Ortodoxa Oriental não se sai melhor. Ele resulta em inúmeras ambiguidades e em um raciocínio circular excessivo. A principal falha dos conceitos de tradição católico-romano e ortodoxo oriental é que ambos resultam em uma Igreja autônoma. Em ambos os casos, a suprema senhoria de Cristo, o Rei, é comprometida à medida que a Igreja assume o lugar de autoridade suprema. Esse fato, por si só, torna necessária a rejeição dos modelos de autoridade apresentados tanto por Roma quanto pela Ortodoxia.

1 Veja a Parte Um para uma visão geral da origem histórica tardia e do desenvolvimento desse conceito.
2 Hodge, op. cit., 1:121.
3 Esse dilema levou inadvertidamente ao conceito denominado Tradição III, no qual a autoridade da tradição fundiu-se com a autoridade da Igreja a ponto de a Igreja se tornar a única fonte real de revelação. Retornaremos a esse conceito abaixo.
4 Hodge, op. cit., 1:122.
5 Ibid., 1:122–23.
6 Ibid., 1:125.
7 Ibid., 1:127.
8 Ibid., 1:128.
9 Ibid.
10 Catecismo da Igreja Católica, (par. 969).
11 Na busca aparentemente sem fim de Roma para elevar Maria muito além do papel que Deus planejou para ela, a instituição agora está flertando com a ideia de se referir a Maria como co-redentora. O Catecismo da Igreja Católica já incluiu um parágrafo declarando que “de maneira singularíssima ela cooperou, por sua obediência, fé, esperança e ardente caridade, na obra do Salvador de restaurar a vida sobrenatural às almas” (par. 968). Ênfase minha.
12 Esta importante questão será tratada com maior detalhe na Parte Quatro.
13 J.B. Torrance, “Authority, Scripture and Tradition”, Evangelical Quarterly, 59 (1987), 250. De acordo com Torrance, o conteúdo da tradição apostólica, ao contrário da tradição eclesiástica, é co-ordenado com o conteúdo da Sagrada Escritura.
14 Ver Robert Strimple, “Roman Catholic Theology Today”, em Roman Catholicism, ed. John Armstrong, (Chicago: Moody Press, 1994), 101. O fato de a Tradição II ter sido rejeitada por praticamente todo teólogo católico romano proeminente parece

ter escapado a muitos dos apologistas católicos romanos mais conservadores que ainda escrevem como se a Tradição II permanecesse o consenso dentro da igreja romana.
15 Par. 889–891.
16 P.J. Toner, “Infallibility”, em The Catholic Encyclopedia, Volume VII, Edição Online. www.newadvent.org/cathen/07790a.htm
17 Ibid.
18 Ibid.
19 Leo Donald Davis, The First Seven Ecumenical Councils (325–787): Their History and Theology, (Collegeville: The Liturgical Press, 1983), 323.
20 Ibid.
21 Veja o capítulo 2.
22 Tierney, op. cit.
23 Toner, op. cit.
24 Isso é irônico, considerando a quantidade de tempo que os apologistas católicos romanos gastam criticando os protestantes por supostamente terem um cânon incerto de Escrituras infalíveis. Roma não tem cânon de definições papais infalíveis.
25 Roma apresentou uma série de “explicações” para os exemplos fornecidos aqui. Na prática, elas equivalem a petições de princípio. De acordo com Roma, ninguém pode apontar nenhum erro papal oficial, desde que os erros papais oficiais sejam ignorados.
26 Para citações específicas, veja Michael Whelton, Two Paths, (Salisbury, MA: Regina Orthodox Press, 1998), 148–149.
27 Pelikan, Obedient Rebels, 32.
28 Para uma crítica minuciosa da doutrina da infalibilidade, que após um século ainda não recebeu uma resposta ou refutação completa, veja George Salmon, Infallibility of the Church, terceira edição, (London: John Murray, 1899). Para um exame acadêmico exaustivo e notável das origens da doutrina da infalibilidade

papal, que também ainda não foi refutado, veja Brian Tierney, Origins of Papal Infallibility: 1150–1350, (Leiden: E.J. Brill, 1988).
29 Para uma boa visão geral do conceito ortodoxo de autoridade, veja Georges Florovsky, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, (Buchervertriebsanstalt, 1987). Veja também o Arquimandrita Chrysostomos e o Arquimandrita Auxentios, Scripture and Tradition, (Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 1994).
30 Cf. Florovsky, op. cit.
31 Cf. Timothy Ware, The Orthodox Church, nova edição, (Londres: Penguin Books, 1997), 196–197.
32 Ibid., 199.
33 Ibid., 202.
34 Arquimandrita Chrysostomos, op. cit., 33–35.
35 Ibid., 35, cf. p. 77.
36 Ware, op. cit., 199.
37 Florovsky, op. cit., 103.
38 Ver Hierodiacono Gregory, The Church, Tradition, Scripture, Truth, and Christian Life: Some Heresies of Evangelicalism and an Orthodox Response, (Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 1995), 1.
39 Arquimandrita Chrysostomos, op. cit., 18.
40 Para um excelente estudo histórico da recepção dos livros do Novo Testamento, ver Bruce M. Metzger, The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance. (Oxford: Clarendon Press, 1987).
41 Ware, op. cit., 251–252.
42 Ibid., 252.
43 Ibid.
44 Alexander Schmemann, “Moment of Truth for Orthodoxy,” em Eastern Orthodox Theology, ed. por Daniel B. Clendenin, (Grand Rapids: Baker Book House, 1995), 204.

45 Arquimandrita Chrysostomos, op. cit., 19.
46 Ibid., 20.
47 Ibid., 33.
48 Ibid., 68.
49 Ibid., 70.
50 Ibid.
51 Ibid., 68. Cf. Ware, op. cit., 199.
52 Ibid., 44.
53 Ibid., 70.
54 Ibid., 46.
55 Ibid., 47.
56 Ibid., 77.
57 Hromadka escolhe a primeira opção, explicando que “a Igreja é o Cristo Encarnado”, p. 81, n. 39.

Capítulo 8

Uma Crítica da Doutrina Evangélica de Solo Scriptura

Nas décadas de 1980 e 1990, irrompeu entre os dispensacionalistas uma controvérsia que passou a ser chamada de controvérsia da Salvação pelo Senhorijo. De um lado do debate estavam homens como Zane Hodges[1] e Charles Ryrie[2], que ensinavam uma doutrina reducionista de sola fide, absolutizando a palavra "somente" na frase "justificação somente pela fé" e removendo-a de seu contexto teológico geral. A fé foi reduzida a pouco mais do que o assentimento à veracidade de certas proposições bíblicas. Dizia-se que o arrependimento, a santificação, a submissão ao Senhorijo de Cristo, o amor e a perseverança eram desnecessários para a salvação. Os defensores dessa posição alegavam que era a posição clássica da Reforma ensinada por Martinho Lutero e João Calvino. Do outro lado do debate estava John MacArthur, que argumentava que esses homens estavam claramente abandonando a doutrina reformada da justificação somente pela fé.[3] Além dos livros escritos pelos principais participantes dispensacionalistas, inúmeros teólogos reformados escreveram livros e artigos criticando essa alteração da doutrina de sola fide.[4] Iniciou-se uma acalorada controvérsia teológica que continua em alguns círculos até os dias de hoje.

Ironicamente, uma alteração drástica semelhante da doutrina clássica da Reforma de sola scriptura ocorreu ao longo dos últimos 150 anos, mas isso mal causou alvoroço entre os herdeiros teológicos da Reforma, que geralmente têm sido rápidos em notar qualquer movimento ameaçador contra a doutrina reformada da justificação. Tanto tempo e esforço foram gastos guardando a doutrina de sola fide contra qualquer perversão ou mudança que muitos parecem não ter percebido que a doutrina clássica e fundamental de sola scriptura da

Reforma foi tão alterada a ponto de se tornar virtualmente irreconhecível. Em seu lugar, os evangélicos substituíram uma doutrina inteiramente diferente. Douglas Jones cunhou o termo solo scriptura para se referir a essa versão evangélica aberrante de sola scriptura. 5

O evangelicalismo moderno fez a mesma coisa com o sola scriptura que Hodges e Ryrie fizeram com o sola fide. Mas, infelizmente, pouca atenção é dada à doutrina do sola scriptura hoje, de modo que, mesmo entre teólogos treinados, há confusão e ambiguidade quando o tópico é abordado. Definições contraditórias e insuficientes de sola scriptura são comuns não apenas entre autores amplamente evangélicos, mas também entre autores reformados. Neste capítulo, examinaremos esse conceito evangélico moderno e aberrante de solo scriptura e explicaremos por que é imperativo que a igreja evangélica reconheça que ele é tão perigoso quanto os conceitos distorcidos de sola fide que prevalecem na Igreja hoje.

Individualismo Evangélico

A versão evangélica moderna do solo scriptura nada mais é do que uma nova versão da Tradição 0. Em vez de ser definida como a única autoridade infalível, diz-se que a Bíblia é a "única base de autoridade".6 A tradição não é permitida em nenhum sentido; os credos ecumênicos são virtualmente descartados; e à Igreja é negada qualquer autoridade real. À primeira vista, pareceria que essa doutrina evangélica moderna não tem nada em comum com as doutrinas de autoridade da Igreja Católica Romana ou da Ortodoxia Oriental. No entanto, apesar das diferenças muito reais, a posição evangélica moderna compartilha uma falha importante com as posições católica romana e ortodoxa oriental. Cada uma delas resulta em autonomia. Cada uma resulta em colocar a autoridade final em algum lugar que não seja Deus e Sua Palavra. Ao contrário da

posição católica romana e da posição ortodoxa oriental, no entanto, que invariavelmente resultam na autonomia da Igreja, a posição evangélica moderna inevitavelmente resulta na autonomia do crente individual.

Já vimos que há uma diferença importante entre o conceito de Escritura e tradição ensinado pelos Reformadores clássicos e o conceito ensinado pelos anabatistas e seus herdeiros. O conceito anabatista, aqui referido como Tradição 0, tentava negar a autoridade da tradição em qualquer sentido real. As Escrituras eram consideradas não apenas a única autoridade final e infalível, mas a única autoridade em absoluto. O Iluminismo acrescentou o arcabouço filosófico para compreender esse individualismo. A razão individual foi elevada à posição de autoridade final. Apelos à antiguidade e à tradição de qualquer tipo foram ridicularizados. Nos primeiros anos dos Estados Unidos, o populismo democrático arrebatou o povo em seu fervor.7 O resultado é um evangelicalismo americano moderno que redefiniu o sola scriptura em termos de racionalismo iluminista secular e individualismo democrático rude.

Talvez a melhor maneira de explicar o problema fundamental com a versão evangélica moderna do solo scriptura seja por meio de uma ilustração com a qual muitos crentes possam se identificar. Quase todo cristão que já lutou com questões teológicas deparou-se com o problema de interpretações conflitantes da Escritura. Se alguém pergunta a um pastor dispensacionalista, por exemplo, por que ele ensina o premilenarismo, a resposta será: "Porque a Bíblia ensina o premilenarismo." Se alguém pergunta ao pastor presbiteriano conservador do outro lado da rua por que ele ensina o amilenarismo (ou pós-milenarismo), a resposta provavelmente será: "Porque é isso que a Bíblia ensina." Cada um alegará que o outro está em erro, mas com base em que autoridade suprema

eles tipicamente fazem tal julgamento? Cada um alegará que baseia seu julgamento na autoridade da Bíblia, mas, visto que a interpretação de cada homem é mutuamente exclusiva da do outro, ambas as interpretações não podem estar corretas. Como então discernimos qual interpretação está correta?

A solução evangélica moderna típica para esse problema é dizer ao inquiridor para examinar os argumentos de ambos os lados e decidir qual deles está mais próximo do ensino da Escritura. Diz-se a ele que é isso que sola scriptura significa: avaliar individualmente todas as doutrinas de acordo com a única autoridade, a Escritura. Contudo, na realidade, tudo o que ocorre é que um cristão mede as interpretações escriturísticas de outros cristãos pelo padrão de sua própria interpretação das Escrituras. Em vez de colocar a autoridade final na Escritura, como pretende fazer, esse conceito de Escritura coloca a autoridade final na razão e no julgamento de cada crente individual. O resultado é o relativismo, o subjetivismo e o caos teológico que vemos no evangelicalismo moderno hoje.

Uma verdade fundamental e evidente por si mesma que parece ser inconscientemente ignorada pelos defensores da versão evangélica moderna de solo scriptura é que ninguém é infalível em sua interpretação da Escritura. Cada um de nós se achega à Escritura com diferentes pressuposições, pontos cegos, ignorância de fatos importantes e, o mais importante, pecaminosidade. Por causa disso, cada um de nós lê nas Escrituras coisas que não estão lá e deixa passar coisas nas Escrituras que estão lá. Infelizmente, um grande número de evangélicos modernos seguiu os passos de Alexander Campbell (1788–1866), fundador dos Discípulos de Cristo, que acreditava ingenuamente que podia aproximar-se da Escritura sem absolutamente nenhuma noção preconcebida ou viés. Já mencionamos a declaração ingênua de Campbell: "Esforcei-me

por ler as Escrituras como se ninguém as tivesse lido antes de mim, e estou tão de sobreaviso contra lê-las hoje por meio de minhas próprias opiniões de ontem, ou de uma semana atrás, quanto estou contra ser influenciado por qualquer nome, autoridade ou sistema estrangeiro, seja qual for."8

As mesmas ideias foram expressas por Lewis Sperry Chafer, o fundador e primeiro presidente extremamente influente do Seminário Teológico de Dallas. Chafer acreditava que a sua falta de qualquer formação teológica lhe dava a capacidade de se aproximar da interpretação escriturística sem preconceito. Ele disse: "o próprio fato de eu não ter estudado um curso prescrito em teologia tornou possível para mim abordar o assunto com uma mente sem preconceitos e estar preocupado apenas com o que a Bíblia realmente ensina."9 Isto, no entanto, é simplesmente impossível. A menos que alguém consiga escapar aos efeitos do pecado, da ignorância e de todo o aprendizado anterior, não se pode ler as Escrituras sem algum preconceito e pontos cegos. Isto é um dado da condição humana pós-queda. Essa crença ingênua na capacidade de escapar das próprias limitações noéticas e espirituais levou Campbell e seus herdeiros evangélicos modernos a desconsiderarem qualquer uso de autoridades secundárias. A Igreja, os credos e os ensinamentos dos primeiros pais da Igreja eram todos considerados, na melhor das hipóteses, pitorescos. O descarte dos credos é uma característica comum da noção evangélica moderna de solo scriptura. Ela é tão generalizada que pode ser encontrada até mesmo nos escritos de proeminentes teólogos reformados. Por exemplo, em um texto de teologia sistemática reformada recentemente publicado e muito bem recebido, Robert Reymond lamenta o fato de que a maioria dos cristãos reformados adere à ortodoxia trinitária expressa no Credo Niceno-Constantinopolitano.10 Ele clama abertamente pelo abandono

do conceito trinitário niceno em favor de um conceito trinitário diferente. Não se pode deixar de indagar como isso difere da rejeição da ortodoxia confessional pelos unitarianos. Eles clamam pela rejeição de um aspecto do trinitarianismo niceno, enquanto Reymond clama pela rejeição de outro. Por que um é considerado herético e o outro é publicado por uma importante editora evangélica?

Um ponto importante que deve ser mantido em mente é observado pelo grande teólogo de Princeton do século XIX, Samuel Miller. Ele notou que os oponentes mais zelosos dos credos "têm sido aqueles que sustentam opiniões corruptas".11 Isso ainda é verdade hoje. A única característica comum encontrada em muitas defesas publicadas de doutrinas heréticas direcionadas a leitores evangélicos é a defesa intransigente da noção evangélica moderna de solo scriptura com sua concomitante rejeição da autoridade subordinada dos credos ecumênicos. O primeiro objetivo desses autores é convencer o leitor de que sola scriptura significa solo scriptura. Em outras palavras, seu primeiro objetivo é convencer os leitores de que não há limites doutrinários vinculantes dentro do cristianismo.

Em sua defesa do aniquilacionismo, por exemplo, Edward Fudge afirma que as Escrituras "são a única fonte inquestionável ou obrigatória de doutrina sobre este ou qualquer outro assunto".12 Ele acrescenta que o indivíduo deve ponderar as interpretações bíblicas de outros cristãos não inspirados e falíveis à luz das Escrituras.13 Ele não explica como o cristão deve escapar de sua própria falibilidade não inspirada. As fronteiras doutrinárias da ortodoxia cristã são descartadas como historicamente condicionadas e relativas.14 É claro que Fudge deixa de notar que sua interpretação é tão historicamente condicionada e relativa quanto qualquer uma que ele critica.15

Outra heresia que tem sido amplamente promovida com o auxílio da versão evangélica moderna de solo scriptura é o hiperpreterismo ou pantelismo.16 Embora haja inúmeras disputas internas sobre detalhes, em geral os defensores dessa doutrina insistem que Jesus Cristo retornou em d.C. 70, por ocasião da destruição de Jerusalém, e que naquele momento o pecado e a morte foram destruídos, a maldição adâmica foi retirada, Satanás foi lançado no lago de fogo, o arrebatamento e a ressurreição geral ocorreram, o juízo final aconteceu, o luto, o pranto e a dor foram eliminados, e o estado eterno teve início. Os defensores do pantelismo são ainda mais vocais em sua rejeição às fronteiras doutrinárias cristãs ortodoxas do que Fudge. Ed Stevens, por exemplo, escreve:

Ainda que os credos fossem clara e definitivamente contrários à visão preterista (o que não são), isso não seria um problema intransponível, visto que eles não têm nenhuma autoridade real de qualquer maneira. Eles não têm mais autoridade do que as nossas melhores opiniões hoje, mas são valorizados por causa de sua antiguidade.17

Esta é uma marca registrada da doutrina do solo scriptura, e é uma posição que os reformadores clássicos rejeitaram veementemente. Stevens continua em outro trecho:

Não devemos levar os credos mais a sério do que levamos os escritos e as opiniões de homens como Lutero, Zwingli, Calvino, a Assembleia de Westminster, Campbell, Rushdoony ou C.S. Lewis.18

Aqui vemos a clara rejeição de estruturas de autoridade baseadas nas Escrituras. A autoridade daqueles que governam na Igreja é rejeitada ao colocar as decisões de um concílio ecumênico de ministros no mesmo nível das palavras de qualquer indivíduo. Esta é certamente a maneira democrática de fazer as coisas, e é tão americana quanto torta de maçã, mas

não é cristã. Se o que o Sr. Stevens escreve é verdade, então os cristãos não deveriam levar a doutrina nicena da Trindade mais a sério do que levamos alguma doutrina excêntrica de Alexander Campbell ou C. S. Lewis. Se essa doutrina do solo scriptura e tudo o que ela implica for verdadeira, então a Igreja não tem mais o direito ou a autoridade de declarar o arianismo uma heresia do que Cornelius Van Til teria para declarar autoritativamente a apologética clássica uma heresia. A ortodoxia e a heresia seriam necessariamente uma determinação individualista e subjetiva.

Outro pantelista, John Noe, afirma que essa rejeição da autoridade dos credos ecumênicos "é o que a doutrina do sola scriptura realmente significa."19 Como demonstramos, isso é manifestamente falso quanto à doutrina reformada clássica do sola scriptura. A doutrina da Escritura defendida por esses homens é uma doutrina da Escritura baseada no individualismo anabatista, no racionalismo iluminista e no populismo democrático. É uma doutrina da Escritura divorciada de seu contexto cristão. Ela não é diferente da doutrina da Escritura e da tradição defendida pelas Testemunhas de Jeová em numerosas publicações, tais como Deveria Você Crer na Trindade?, nas quais os indivíduos são instados a rejeitar os credos cristãos ecumênicos em favor de um novo contexto hermenêutico.20 Contudo, a falsa ideia de que essa doutrina é a doutrina da Reforma permeia o pensamento da igreja evangélica americana moderna. Infelizmente, a ignorância generalizada da verdadeira doutrina da Reforma torna muito mais fácil para os propagadores de falsas doutrinas influenciar aqueles que têm sido incapazes ou relutantes em verificar os fatos históricos.

Crítica

A moderna doutrina evangélica da Escritura, ou solo scriptura, é insustentável por uma série de razões.21 Além do fato de ser uma posição nova, baseada na filosofia secular racionalista, e além de ser desonestamente apresentada como se fosse a posição da Reforma, ela também é antibíblica, ilógica e inviável. Neste ponto, devemos examinar com atenção algumas das muitas razões pelas quais o solo scriptura falha.

Problemas Escriturísticos

A própria Escritura indica que as Escrituras são posse da Igreja e que a interpretação da Escritura pertence à Igreja como um todo, como comunidade. Em particular, ela foi confiada a homens com dons especiais. Isso já foi examinado com algum detalhe na discussão anterior sobre os bereanos e o Concílio de Jerusalém. Os apóstolos não disseram a cada crente individualmente que pegasse sua Bíblia e decidisse por si mesmo se os judaizantes estavam corretos. Pelo contrário, reuniram-se em concílio como um corpo e discerniram a verdade da questão. Sua decisão foi então transmitida às diversas igrejas. O ponto fundamental é que Cristo estabeleceu Sua Igreja com uma estrutura de autoridade que deve ser obedecida (Hb. 13 :7). Mesmo nos primeiros anos da Igreja, havia aqueles designados especialmente para o ministério da Palavra (At. 6 :2 –4). Em suas cartas a Timóteo e a Tito, Paulo indica que um ministério de ensino especial deveria continuar após a sua morte (cf. 1 Tm. 3 :1 –7 ; 2 Tm. 4 :2 ; Tt. 1 :5 –9). A moderna doutrina evangélica da Escritura destrói essencialmente a autoridade real dos ministros da Palavra e da Igreja como um todo.

Os adeptos da posição evangélica também ignoram as referências bíblicas positivas à tradição. O evangelho foi pregado por pelo menos quinze a vinte anos antes da escrita do primeiro livro do Novo Testamento, e esse evangelho pregado era autoritativo e vinculante. Essa tradição apostólica era a fé das

igrejas que receberam os primeiros livros do Novo Testamento, e era o contexto dentro do qual esses livros e os livros do Velho Testamento deviam ser interpretados. Esta é a tradição à qual as igrejas receberam ordem de aderir (por exemplo, 2 Tessalonicenses 3:6). Já discutimos a maneira como esse querigma apostólico era ensinado a cada catecúmeno e recitado de memória no batismo. É importante para os nossos propósitos aqui simplesmente notar que esse contexto hermenêutico da Escritura não foi revogado uma vez que a Escritura foi concluída. As Escrituras foram escritas para igrejas já existentes, e isso significa que essas igrejas tinham o Evangelho antes de terem as Escrituras completas.

Problemas Hermenêuticos

Um problema extremamente significativo com o solo scriptura é a subjetividade na qual ele lança todos os empreendimentos hermenêuticos. Em última análise, a interpretação da Escritura torna-se individualista, sem qualquer possibilidade de resolução de divergências. Isso ocorre porque os adeptos do solo scriptura arrancam a Escritura de seu contexto hermenêutico eclesiástico e tradicional, deixando-a em um vácuo relativista. O problema é que existem interpretações divergentes da Escritura, e aos cristãos é dito que estas podem ser resolvidas por um simples apelo à Escritura. Mas é possível resolver o problema de interpretações divergentes da Escritura por meio de um apelo a outra interpretação da Escritura? O problema que os adeptos do solo scriptura não perceberam é que qualquer apelo à Escritura é um apelo a uma interpretação da Escritura. A única questão é: de quem é a interpretação? Quando nos defrontamos com interpretações conflitantes da Escritura, não podemos colocar uma Bíblia sobre uma mesa e pedir que ela resolva nossa divergência de opinião como se fosse um tabuleiro Ouija. Para que a Escritura sirva como autoridade de fato, ela deve ser lida,

exegetizada e interpretada por alguém. Para que o Espírito Santo fale através da Escritura, alguma agência humana deve estar envolvida, mesmo que esse agente humano seja simplesmente um indivíduo lendo o texto da Escritura.

Os defensores da solo scriptura descartam tudo isso, alegando que a razão e a consciência do crente individual são o intérprete supremo. No entanto, isso resulta em nada menos do que solipsismo hermenêutico. Torna a verdade universal e objetiva da Escritura praticamente inútil, porque, em vez de a Igreja proclamar a uma só voz ao mundo o que a Escritura ensina, cada indivíduo interpreta a Escritura segundo o que lhe parece reto aos próprios olhos. O mundo descrente acaba ouvindo uma cacofonia de vozes conflitantes, em vez da Palavra do Deus vivo.

A doutrina da solo scriptura, apesar de suas pretensões de preservar unicamente a autoridade da Palavra de Deus, destrói essa autoridade ao tornar o significado da Escritura dependente do julgamento de cada indivíduo. Em vez de a Palavra de Deus ser a única instância final de apelação, a instância de apelação passa a ser as mentes multiplicadas de cada crente. Um está convencido de que o calvinismo é mais bíblico. O outro está convencido de que o dispensacionalismo é mais bíblico. E por qual padrão cada um decide? O padrão é a opinião de cada indivíduo sobre o que é bíblico. O padrão é necessariamente individualista e, portanto, o padrão é necessariamente relativista.

Problemas Históricos

Desnecessário dizer que a solo scriptura não era a doutrina da Igreja primitiva nem da Igreja medieval. No entanto, a maioria dos proponentes da solo scriptura não se importaria nem um pouco com esse fato, porque eles não estão preocupados em manter qualquer continuidade com o ensino da Igreja primitiva. Por outro lado, alguns fazem questão de afirmar que seu ensino

é a doutrina dos Reformadores clássicos. Como já demonstramos, isso é simplesmente falso. Os Reformadores clássicos não aderiam à Tradição 0, que é essencialmente tudo o que a solo scriptura é. Qualquer alegação por parte dos defensores da solo scriptura de que estão perpetuando o ensino dos Reformadores está incorreta. Isso é dito seja por ignorância, seja por engano. As raízes da solo scriptura não estão nos Apóstolos, nem na Igreja primitiva, nem nos Reformadores, mas sim no individualismo da Reforma Radical, no racionalismo do Iluminismo e no populismo democrático do início da América.
A doutrina de solo scriptura também enfrenta sérios problemas quando consideramos qual regra de fé a Igreja usou nos anos entre a morte de Cristo e a ampla disponibilidade de toda a Escritura. Se solo scriptura for verdadeira, então boa parte da Igreja ficou sem qualquer padrão de verdade por séculos. Nos primeiros séculos da Igreja, não era possível ir a uma livraria cristã local e comprar um exemplar da Bíblia. Os manuscritos da Bíblia tinham de ser copiados à mão e, portanto, não eram encontrados na casa de cada crente. As cartas do Novo Testamento foram escritas ao longo de um período de décadas. Algumas igrejas tinham algumas porções, enquanto outras igrejas tinham outras. Apenas gradualmente o Novo Testamento como o conhecemos foi reunido e distribuído como um todo.[22] Além disso, grandes segmentos da Igreja foram analfabetos por séculos. Se o cristão individual isolado deve avaliar tudo por si mesmo e para si mesmo de acordo com a sua Bíblia, como sustenta solo scriptura, como isso teria funcionado nos primeiros séculos da Igreja para aqueles sem acesso a uma Bíblia? Como funcionaria para aqueles que não conseguiam ler uma Bíblia mesmo se tivessem acesso a uma? Novamente, observa-se que a doutrina de solo scriptura é algo feito sob medida por e para os cristãos letrados modernos. Para muitos

cristãos ao longo de boa parte da história da Igreja, isso sequer teria sido possível. A doutrina de solo scriptura exige uma leitura anacrônica das condições modernas projetada para períodos da história em que essas condições não existiam.

Problemas Teológicos

O solo scriptura é assolado por numerosos problemas teológicos, sendo o mais significativo o problema do cânon. O cânon é a lista de livros inspirados por Deus. De acordo com os defensores do solo scriptura, a Bíblia é a única autoridade porque seus livros são inspirados, mas a Bíblia em lugar nenhum inclui uma lista inspirada de livros inspirados. O que isso significa é que o solo scriptura pode afirmar que a Escritura é a única autoridade, mas não pode definir com absoluta certeza o que a Escritura é. Quando os defensores tentam definir e defender um cânon específico, não podem fazê-lo usando a Bíblia como sua única autoridade. Para que o solo scriptura seja verdadeiro, a Bíblia teria de incluir não apenas todos os livros inspirados da Bíblia, mas também um sumário inspirado nos dizendo quais livros eram realmente inspirados. Contudo, nem mesmo isso seria suficiente, pois não saberíamos que o sumário era inspirado, a menos que houvesse uma intervenção divina extra-escriturística ou outro documento inspirado nos dizendo que a lista original era inspirada. É claro que, nesse caso, apenas recuaríamos o problema mais um passo, e assim por diante até o infinito.

A maioria dos defensores do solo scriptura simplesmente ignora o problema do cânon, como se as Bíblias que seguram em suas mãos tivessem caído inteiras e completas do céu. No entanto, não foi isso o que aconteceu na história real. Os livros individuais da Escritura foram escritos ao longo de um período de mil anos. Mesmo os livros do Novo Testamento foram escritos ao longo de décadas e apenas gradualmente chegaram a todas as igrejas.

Numerosos evangelhos e epístolas apócrifas foram escritos, alguns dos quais foram considerados autoritativos em certas igrejas. Levou tempo para que o cânon do Novo Testamento de vinte e sete livros que temos hoje fosse universalmente reconhecido. A doutrina do solo scriptura pressupõe um cânon completo e fechado que ela própria não consegue explicar nem defender com base em seus próprios princípios. Essa contradição interna fundamental é uma de suas falhas mais óbvias.

A doutrina do solo scriptura também reduz as doutrinas essenciais da fé cristã a nada mais do que mera opinião, ao negar qualquer autoridade real aos credos ecumênicos da Igreja. Devemos notar que, se os credos ecumênicos não têm mais autoridade do que as opiniões de qualquer cristão individual — como os adeptos do solo scriptura devem afirmar se quiserem ser coerentes —, então a doutrina nicena da Trindade e a doutrina calcedoniana de Cristo não têm mais autoridade do que as ideias doutrinárias de qualquer cristão obstinado. A doutrina da Trindade e a divindade de Cristo tornam-se tão abertas ao debate quanto a doutrina da salmodia exclusiva no culto.

É extremamente importante compreender o alcance deste ponto. Se os adeptos do solo scriptura estiverem certos, então não há limites doutrinários reais e objetivos dentro do cristianismo. Cada cristão individual é responsável por perscrutar as Escrituras (ainda que não se lhe possa dizer com certeza alguma quais livros constituem a Escritura) e julgar por si mesmo e por sua própria conta o que é e o que não é doutrina bíblica. Em outras palavras, cada indivíduo é responsável por estabelecer os seus próprios limites doutrinários — o seu próprio credo.

Se os credos ecumênicos não têm autoridade real, então não pode ser de nenhuma consequência maior se uma pessoa decidir rejeitar algumas ou todas as doutrinas desses credos — incluindo a Trindade e a divindade de Cristo. Se o indivíduo julgar que a Trindade é uma doutrina não bíblica, então, para ele, ela é falsa. Nenhuma outra autoridade existe para corrigi-lo fora de sua própria interpretação das Escrituras. É precisamente por isso que o solo scriptura inevitavelmente resulta em relativismo radical e subjetividade. Cada homem decide por si mesmo quais são as doutrinas essenciais do cristianismo, cada homem cria o seu próprio credo do zero, e conceitos como ortodoxia e heresia tornam-se completamente obsoletos. O conceito de cristianismo em si torna-se obsoleto porque ele não tem mais nenhuma definição objetiva significativa. Visto que o solo scriptura não possui meios pelos quais o conteúdo doutrinário proposicional da Escritura possa ser definido com autoridade (tal definição implica necessariamente a criação inaceitável de um credo ecumênico autoritativo), o seu conteúdo proposicional só pode ser definido subjetivamente por cada indivíduo. Um indivíduo pode considerar a Trindade essencial, outro pode considerá-la uma ideia pagã importada para o cristianismo. Sem uma declaração definida com autoridade do conteúdo doutrinário proposicional do cristianismo, nenhum dos dois indivíduos pode ser declarado definitiva e finalmente errado. O solo scriptura destrói essa possibilidade e, com isso, destrói a possibilidade de o cristianismo ser um conceito significativo. Em vez disso, ao reduzir o cristianismo ao relativismo e à subjetividade, ele o reduz ao irracionalismo e, em última análise, ao absurdo.

Problemas Práticos

Os problemas listados acima revelam problemas práticos inerentes à doutrina do solo scriptura. Ela é simplesmente

inexequível tanto na teoria quanto na prática. Já discutimos os problemas hermenêuticos práticos que surgem do solo scriptura. Neste ponto, devemos discutir como o solo scriptura conduz necessariamente ao cisma e ao facciosismo, e como ele mina a verdadeira autoridade eclesiástica.

A Igreja Cristã hoje está dividida literalmente em dezenas de milhares de denominações, com centenas de novas divisões surgindo diariamente. Boa parte da responsabilidade por essa divisão recai sobre a doutrina do solo scriptura. Quando a consciência de cada indivíduo se torna a autoridade final para esse indivíduo, diferenças de opinião surgirão. Quando os homens se sentem suficientemente convictos de suas interpretações individuais, eles se separam daqueles que acreditam estar no erro. No mundo de hoje, temos milhões de crentes e igrejas convencidos de milhares de doutrinas mutuamente contraditórias, e todos eles afirmam basear suas crenças na autoridade da Escritura sozinha.

Não apenas o solo scriptura tem contribuído pesadamente para essa divisão e sectarismo, como também não pode oferecer nenhuma solução possível. O solo scriptura é o equivalente eclesiástico de uma nação com uma constituição, mas sem um tribunal de justiça para interpretar essa constituição. Ambos podem levar ao caos. Na melhor das hipóteses, o solo scriptura pode oferecer uma declaração doutrinária abstrata no sentido de que a "Escritura" é a única autoridade. Mas, usando apenas a Escritura, ele não pode nos dizer o que é a "Escritura" ou o que ela significa. Ele simplesmente não consegue resolver diferenças de interpretação, e o resultado é cada vez mais divisão e cisma.

A resolução de diferenças teológicas requer a possibilidade de definir autoritativamente o conteúdo doutrinário proposicional do cristianismo, e requer a possibilidade de uma "Suprema Corte" eclesiástica autoritativa. Visto que nenhuma dessas

possibilidades é permitida dentro da estrutura do solo scriptura, não pode haver nenhuma possibilidade de resolução.

O solo scriptura também mina a legítima autoridade eclesiástica estabelecida por Cristo. Ele anula o dever de se submeter àqueles que vos governam, porque remove a possibilidade de um ofício de ensino com autoridade na Igreja. Colocar qualquer tipo de autoridade hermenêutica real em um presbítero ou mestre mina a doutrina do solo scriptura. Os adeptos do solo scriptura que de fato possuem pastores e mestres a quem recorrem em busca de liderança o fazem sob a estipulação de que o indivíduo deve avaliar o ensino do líder primeiro pelas Escrituras. O que isso significa na prática é que o indivíduo deve medir a interpretação das Escrituras feita pelo seu mestre em comparação com a sua própria interpretação das Escrituras. O campo de jogo é igualado quando nem os credos ecumênicos nem a Igreja têm mais autoridade do que o crente individual, mas Cristo não estabeleceu um campo de jogo igualitário. Ele não estabeleceu uma democracia. Ele estabeleceu uma Igreja na qual homens e mulheres recebem diferentes dons, alguns dos quais envolvem um dom especial de ensino e liderança. Esses presbíteros têm responsabilidade pelo rebanho e certa autoridade sobre ele. As Escrituras não nos chamariam a nos submeter àqueles que não têm autoridade real sobre nós (Hb 13:17; At 20:28).

Autonomia

Em última análise, o problema fundamental com o solo scriptura é o mesmo problema que existe nos conceitos romano-católico e ortodoxo oriental de Escritura e tradição. Todos esses conceitos resultam em autonomia. Todos resultam em que a autoridade final seja colocada em outro lugar que não em Deus e na Sua Palavra. As doutrinas católica romana e ortodoxa oriental resultam na autonomia da Igreja. O solo scriptura resulta na

autonomia do crente individual, que se torna uma lei para si mesmo. A Escritura é interpretada de acordo com a consciência e a razão do indivíduo. Tudo é avaliado de acordo com o padrão final da opinião do indivíduo sobre o que é ou não escriturístico. O indivíduo, e não a Escritura, é a verdadeira autoridade final de acordo com o solo scriptura. Esta é uma autonomia rebelde, e constitui uma usurpação das prerrogativas de Deus.

Os defensores da solo scriptura não compreenderam que "somente a Escritura" não significa "somente eu". A Bíblia em nenhum momento dá qualquer indício de querer que cada crente individual decida por si mesmo e sozinho o que é e o que não é o verdadeiro significado da Escritura. A doutrina reformada clássica da sola scriptura significava que a Escritura é a única autoridade final e infalível. Isso não significa que o indivíduo isolado seja aquele que determina o que essa Escritura significa. A Escritura foi dada à Igreja dentro de um determinado contexto doutrinário preexistente que havia sido pregado pelos Apóstolos durante décadas. A solo scriptura nega a necessidade desse contexto e nega a necessidade dessa Igreja. Ao fazê-lo, nega a Cristo, que estabeleceu essa Igreja e ensinou essa doutrina aos Seus discípulos. É uma rebelião em nome de Deus contra a autoridade de Deus em prol da preservação da autoridade do homem.

Resumo

Os defensores da solo scriptura iludiram-se a si mesmos, pensando que honram a autoridade única da Escritura. Mas, infelizmente, ao divorciarem a Palavra de Deus inspirada pelo Espírito do povo de Deus habitado pelo Espírito, transformaram-na em um brinquedo e na fonte de especulação infindável. Se um defensor da solo scriptura for honesto, ele reconhecerá que não é à Escritura infalível que ele apela em última instância. O seu apelo é sempre à sua própria interpretação falível dessa

Escritura. Com a solo scriptura não pode ser de outra forma, e essa autonomia relativista necessária é a falha fatal da solo scriptura que prova ser ela uma tradição de homens anticristã.

1 Zane Hodges, Absolutely Free! (Dallas: Redencion Viva, 1989).

2 Charles Ryrie, So Great Salvation, (Wheaton: Victor Books, 1989).

3 John MacArthur, The Gospel According to Jesus, (Grand Rapids: Zondervan, 1988); Faith Works, (Dallas: Word Books, 1993).

4 Por ex., Kenneth L. Gentry, Jr., Lord of the Saved, (Phillipsburg: P&R Publishing Co., 1992); Michael S. Horton, ed., Christ the Lord: The Reformation and Lordship Salvation, (Grand Rapids: Baker Book House, 1992).

5 Douglas Jones, Putting the Reformation “Solas” in Perspective, fitas de áudio, (Moscow, ID: Canon Press, 1997).

6 Charles Ryrie, Basic Theology, (Wheaton: Victor Books, 1986), 22.

7 Cf. Nathan Hatch, The Democratization of American Christianity, (New Haven: Yale University Press, 1989). Veja também Os Guinness, Fit Bodies Fat Minds, (Grand Rapids: Baker Book House, 1994), 44–48.

8 Hatch, op. cit., 179.

9 Lewis Sperry Chafer, Systematic Theology, 8 vols. (Dallas: Dallas Seminary Press, 1948), 8:5–6.

10 Robert L. Reymond, A New Systematic Theology of the Christian Faith, (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998), xxi.

11 Samuel Miller, The Utility and Importance of Creeds and Confessions, (Greenville, SC: A Press, 1991 [1839]), 16.

12 Edward William Fudge, The Fire that Consumes, ed. rev. (Carlisle: The Paternoster Press, 1994), 2.

13 Ibid., 3.

14 Ibid., 4.

15 Para uma boa crítica bíblica do aniquilacionismo, veja Robert A. Peterson, Hell on Trial, (Phillipsburg: P&R Publishing Company, 1995).
16 Para uma introdução e crítica escriturística desta nova heresia, veja C. Jonathin Seraiah, The End of All Things, (Moscow, ID: Canon Press, 1999).
17 Ed Stevens, “Creeds and Preterist Orthodoxy,” Artigo não publicado. Ênfase minha.
18 Ibid.
19 John Noe, Beyond the End Times, (Bradford, PA: Preterist Resources, 1999), 213.
20 Sem autor, (Watchtower Bible and Tract Society, 2000).
21 Em certo sentido, esta seção já foi abordada por praticamente todas as críticas católicas romanas e ortodoxas orientais publicadas sobre o que eles denominam sola scriptura. Essas críticas publicadas tendem a se concentrar apenas na Tradição 0 ou solo scriptura.
22 Para um estudo excelente sobre a canonização do Novo Testamento, veja Bruce Metzger, The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, (Oxford: Clarendon Press, 1987).

Capítulo 9

A Doutrina de Sola Scriptura

Nesta panorâmica da história do pensamento da Igreja sobre o tema da Escritura e da tradição, vimos que o foco do debate moderno muitas vezes é mal direcionado. O debate hoje é formulado com muita frequência em termos de Escritura versus tradição, quando a verdadeira questão é a Escritura e qual conceito de tradição. O ensino dos Reformadores clássicos manteve a continuidade com o ensino da Igreja primitiva e incluiu um conceito adequado de tradição. Ironicamente, tanto o catolicismo romano quanto grande parte do evangelicalismo moderno se afastaram dos ensinamentos que afirmam defender. O catolicismo romano se afastou radicalmente do ensino da Igreja primitiva sobre este assunto, e grande parte do evangelicalismo moderno se afastou radicalmente do ensino dos Reformadores clássicos.

Tendo examinado as doutrinas do catolicismo romano, da Ortodoxia Oriental e do evangelicalismo moderno, é evidente como esses conceitos defeituosos de Escritura e tradição resultam em uma forma ou outra de autonomia. A doutrina do catolicismo romano e da Ortodoxia Oriental acaba resultando na autonomia da Igreja, e a doutrina do evangelicalismo moderno acaba resultando na autonomia do indivíduo. Além de resultarem em autonomia, as doutrinas de Roma, da Ortodoxia e do evangelicalismo moderno estão plenas de grandes problemas escriturísticos, históricos e práticos.

Embora formulada na linguagem polêmica de sola scriptura, a posição dos Reformadores magistrais era essencialmente aquela mantida na Igreja primitiva e ao longo da maior parte da Igreja medieval — de que a Escritura era a única fonte de revelação; de que era a norma autoritativa final de doutrina e prática; de que devia ser interpretada na e pela Igreja; e de que devia ser

interpretada de acordo com a regula fidei. Mas o que significa essa doutrina e por que ela é essencial para o bem-estar da Igreja?1

A Escritura é a Única Fonte de Revelação

Um dos ensinamentos consistentes da igreja primitiva dos primeiros três séculos era que a Escritura era a única fonte de revelação normativa na era pós-apostólica. Não havia indício de uma teoria de dupla fonte de revelação até pelo menos o século quarto. Os Reformadores clássicos ecoaram esse antigo ensinamento, insistindo que hoje temos apenas uma fonte de revelação apostólica — a sagrada Escritura. Há dois elementos teológicos nesta doutrina importante. Dizer que a sagrada Escritura é a única fonte de revelação apostólica normativa hoje é dizer que a sagrada Escritura possui as qualidades de perfeição e suficiência. Cada uma dessas qualidades intimamente relacionadas requer explicação adicional, porque ambas têm sido fonte de confusão desnecessária.

Perfeição

Quando falamos da perfeição da Escritura neste contexto específico, estamos nos referindo essencialmente à questão de sua integridade como fonte de revelação.2 Por ser a Palavra de Deus, sabemos que ela é perfeita no sentido de ser inspirada e inerrante. Os defensores da teoria de duas fontes também concederiam esse sentido de perfeição. Eles negariam, contudo, que ela seja perfeita no sentido de ser uma fonte de revelação perfeitamente completa e adequada.

Wayne Grudem forneceu uma definição útil dessa característica da Escritura. Significa que a Escritura “continha todas as palavras de Deus que Ele pretendia que Seu povo tivesse em cada estágio da história redentora, e que agora ela contém tudo o que precisamos que Deus nos diga para a salvação, para confiar Nele perfeitamente e para obedecer-Lhe perfeitamente”.3 Esse

ensino é evidente em muitos lugares nas Escrituras. Em Deuteronômio 29:29, por exemplo, Moisés diz que “as coisas ocultas pertencem ao Senhor, nosso Deus, porém as reveladas pertencem a nós e aos nossos filhos para sempre, para que cumpramos todas as palavras desta lei”. A implicação aqui é que toda a revelação necessária para a obediência à Lei naquele ponto da história redentora foi revelada não apenas a um seleto grupo, mas a todo o povo.

O mesmo ponto é feito por Jesus na parábola do homem rico e Lázaro. Enquanto o homem rico sofre em tormentos, ele implora a Abraão que envie Lázaro aos seus irmãos com uma revelação especial para alertá-los sobre o destino que os aguarda caso não se arrependam. Abraão diz ao homem rico: “Eles têm Moisés e os Profetas; ouçam-nos” (Lc 16:29). A implicação clara neste texto é que tudo o que é necessário para a salvação dos irmãos do homem rico pode ser encontrado nas Escrituras. Nenhuma revelação secreta é necessária. Nenhuma fonte extra-bíblica de revelação é necessária.

O apóstolo Paulo também ensina essa doutrina quando diz a Timóteo que as Escrituras “são capazes de torná-lo sábio para a salvação por meio da fé que há em Cristo Jesus” (2 Tm 3:15). Novamente, somos capazes de encontrar toda a revelação de que precisamos para a salvação nas Sagradas Escrituras. A Sagrada Escritura é uma fonte perfeita e completa de revelação para a fé e a vida cristãs.

Devemos notar, contudo, que há uma diferença entre dizer que a Escritura é a única fonte de revelação necessária para a fé e a vida cristãs e dizer que a Escritura é a única coisa necessária para a fé e a vida cristãs. Há várias coisas diferentes necessárias para a vida cristã. A Escritura é uma delas e tem um papel único, pois é nossa fonte de revelação divina. A Igreja também é necessária, mas tem um papel diferente. A Escritura é a verdade;

a Igreja é a coluna e baluarte da verdade. As duas devem ser distinguidas, mas não podem ser separadas sem destruir a fé cristã. É muito importante que mantenhamos essa distinção em mente à medida que prosseguimos, porque muitas vezes, quando os protestantes clássicos dizem que a Escritura é a única fonte de revelação necessária para a fé cristã, outros assumem que eles estão dizendo que a Escritura é a única coisa necessária para a fé cristã. Tal mal-entendido não é uma visão precisa da posição protestante clássica.

Suficiência

Embora a suficiência da Escritura e a perfeição da Escritura sejam, em certa medida, sinônimas, trataremos separadamente da questão da suficiência simplesmente porque ela se tornou o foco de muito debate hoje. Em muitos casos, a doutrina do sola scriptura é reduzida a, e virtualmente identificada com, a doutrina da suficiência da Escritura. O pastor e teólogo protestante Dr. John F. MacArthur, Jr., por exemplo, afirma: “Sola Scriptura significa simplesmente que toda a verdade necessária para a nossa salvação e vida espiritual é ensinada explícita ou implicitamente na Escritura.” 4 Embora esta seja uma definição adequada da suficiência da Escritura, é uma definição incompleta de sola scriptura. A suficiência da Escritura não é a totalidade da doutrina do sola scriptura, e definir o sola scriptura dessa maneira compromete gravemente toda a doutrina.

Alguns evangélicos podem negar que a doutrina protestante clássica, ou Tradição I, possa realmente ser expressa na linguagem do sola scriptura porque ela insiste que a Igreja e a regula fidei também são necessárias. Uma ilustração de por que essa acusação é falsa pode ser útil. Ao discutir a doutrina do sola fide, ou justificação somente pela fé, os protestantes clássicos sempre sustentaram que a justificação é somente pela fé, mas não por uma fé que está sozinha.5 Isso é sustentado para

proteger a doutrina contra mal-entendidos simplistas do sola fide. Sim, somos justificados somente pela fé, mas uma fé que não produz boas obras e frutos espirituais é uma fé morta que não resulta em justificação.

Da mesma forma, podemos dizer que nossa autoridade final é somente a Escritura, mas não uma Escritura que está isolada. Somente a Escritura é a fonte da revelação. Somente a Escritura é inspirada e inerentemente infalível. Somente a Escritura é o padrão normativo supremo. No entanto, a Escritura não existe em um vácuo. Ela foi dada e continua sendo dada à Igreja dentro do contexto doutrinário do evangelho apostólico. Somente a Escritura é o único padrão final, mas é um padrão final que deve ser utilizado, interpretado e pregado pela Igreja dentro de seu contexto cristão. Se a Escritura não for interpretada corretamente dentro de seu contexto adequado, ela deixa de funcionar adequadamente como padrão.[6] Em outras palavras, quando a Escritura é definida como suficiente, é importante reconhecer como o termo "suficiência" está sendo usado.

A Tradição I reconhece que a Escritura é suficiente como a única fonte de revelação divina, como a única norma suprema e infalível para a Igreja. Mas ninguém afirma que uma Bíblia pode entrar em um púlpito e pregar a si mesma. Ninguém afirma que uma Bíblia pode ler a si mesma. A Escritura não pode ser interpretada ou pregada à parte da participação de alguma agência humana, mesmo que essa agência humana seja simplesmente um indivíduo lendo a Escritura. Mas esta verdade óbvia não invalida a autoridade suprema da Escritura. A Escritura permanece objetivamente o que é, quer alguém a leia, a pregue ou a ouça. Ela permanece sempre a Palavra de Deus objetiva e infalível. Para que ela funcione como padrão, no entanto, alguma pessoa ou pessoas devem pegar a Escritura, abri-la, lê-la, interpretá-la e usá-la como um padrão a partir do qual o

evangelho é pregado e contra o qual todas as doutrinas são medidas. Este é um fato logicamente inegável que todos os participantes no debate devem conceder, a menos que desejem sustentar que a Bíblia é uma entidade que pode pregar a si mesma. Mas a admissão deste fato não é mais uma negação de sola scriptura propriamente compreendida do que a insistência em uma fé viva é uma negação de sola fide.

A Escritura é a Norma Autoritativa Final

De significativa importância para a doutrina da sola scriptura é a insistência de que a Escritura é a única norma final e autoritativa de doutrina e prática. É importante notar que a sola scriptura, devidamente compreendida, não é a afirmação de que a Escritura seja a única autoridade em absoluto. Essa é a afirmação da Tradição 0 ou do solo scriptura. Existem outras autoridades reais que são de natureza subordinada e derivada. A Escritura, contudo, é a única norma inspirada e inerentemente infalível e, portanto, a Escritura é a única norma autoritativa final.

Inspiração

Já discutimos 2 Timóteo 3:16, em que Paulo diz a Timóteo que "toda a Escritura é divinamente inspirada". Notamos que a palavra grega usada aqui é theopneustos, que significa literalmente "soprada por Deus". As palavras da Escritura são as próprias palavras de Deus. Charles Hodge explica a definição teológica de "inspiração":

Sobre este assunto, a doutrina comum da Igreja é, e sempre foi, que a inspiração foi uma influência do Espírito Santo sobre as mentes de certos homens selecionados, tornando-os órgãos de Deus para a comunicação infalível da Sua mente e da Sua vontade. Eles eram de tal forma órgãos de Deus, que o que diziam Deus dizia.[7]

A inspiração era necessária para proteger a revelação de Deus contra a propensão inerente do homem caído ao erro. Os profetas e Apóstolos não eram homens inerentemente infalíveis (por exemplo, Gl. 2:11–13), mas quando Deus os usou para comunicar a Sua revelação eles “falaram como foram movidos pelo Espírito Santo” (2 Pe. 1:21). O ponto importante que devemos observar é que toda a Escritura é inspirada (2 Tim. 3:16). Tradicionalmente a Igreja tem sustentado que cada parte de toda a Escritura foi dada por inspiração de Deus, de modo que o todo da Escritura é a própria Palavra de Deus.[8]

Ao longo da história, alguns têm reivindicado inspiração divina para supostas segundas fontes de revelação — tipicamente a tradição, os pais ou a Igreja. Essa afirmação, contudo, é imprecisa. A inspiração é uma característica única da Escritura; é aquilo que define a Escritura canônica. O próprio fato de a Igreja ter reconhecido o cânon da Escritura e de ter se referido a ele como o “cânon” (ou regra) testemunha este atributo único da Escritura.

Suponha, apenas a título de argumento, a possibilidade de outra revelação inspirada na tradição, nos pais ou na Igreja. Devemos notar que, ao contrário da Escritura, ninguém afirma que tudo o que se encontra na tradição é inspirado, ou que todo escrito de cada pai da igreja é inspirado, ou que cada pronunciamento oficial da Igreja é inspirado. Nem mesmo Roma reivindica a infalibilidade para todo pronunciamento seja do papa ou do magistério. Portanto, se houvesse tradições inspiradas, escritos patrísticos inspirados ou decretos eclesiásticos inspirados, todos teriam de admitir que essas revelações inspiradas estão misturadas com escória humana falível e não inspirada. Os volumosos escritos da Igreja não podem reivindicar e não reivindicam inspiração verbal e plenária completa. Esta é uma reivindicação justamente reservada apenas à Escritura. Em

outras palavras, as tradições, os pais e a Igreja são todos padrões inerentemente falíveis.

O que isso significa é que essas tradições falíveis, esses pais falíveis e esta Igreja falível devem ser medidos contra o único padrão perfeito e infalível. É impossível detectar os erros dentro da tradição se alguém estiver medindo a tradição contra ela mesma. É impossível detectar os erros dentro dos pais se alguém declarar que os pais são inspirados e, então, medir os pais contra os pais. É impossível discernir os ensinamentos verdadeiros dentro da Igreja dos falsos se a Igreja for declarada como o padrão infalível da própria verdade. Padrões que não são sempre e em todo lugar inspirados e infalíveis não podem ser os padrões infalíveis finais da verdade. Tal coisa é uma contradição em termos.

Dentro do nexo recíproco da Escritura, da Igreja e da regra de fé, portanto, a Escritura ocupa um lugar e um papel absolutamente únicos. Apenas ela é verbal e completamente inspirada por Deus desde a sua primeira palavra até a última. Apenas ela é sempre e em todo lugar a própria Palavra do Deus vivo. Somente a Escritura, portanto, pode funcionar como o "cânon", a regra, o padrão de autoridade final da verdade contra o qual todo o resto é medido. Sim, é a Igreja que realiza a medição, e sim, a regra de fé fornece os parâmetros básicos de medição, mas é a Escritura e somente a Escritura que é essa norma padrão.

Infalibilidade

Porque a Escritura é inspirada, porque é soprada por Deus e porque é a própria Palavra do próprio Deus, a Escritura é inerentemente infalível. Infalibilidade simplesmente significa a incapacidade de errar, ou a impossibilidade de erro. A infalibilidade acarreta a inerrância — a ausência real de qualquer erro. Novamente, devemos observar que é apenas para a Escritura que qualquer reivindicação plausível pode ser feita

para a inspiração plenária e, portanto, é apenas para a Escritura que qualquer reivindicação lógica pode ser feita para a infalibilidade plenária e, assim, para a inerrância.
Tanto o Catolicismo quanto a Ortodoxia reivindicam, de maneiras diferentes, uma infalibilidade para a Igreja, e Roma acrescenta a doutrina adicional da infalibilidade papal. No entanto, nenhum deles reivindica infalibilidade plenária ou total para a Igreja, e Roma não reivindica infalibilidade plenária para o papa. Pode-se abrir a Escritura aleatoriamente e sempre saberá que está lendo a Palavra de Deus inspirada e infalível. Mas mesmo que se conceda os sistemas teológicos do Catolicismo Romano ou da Ortodoxia Oriental, não se pode simplesmente abrir os cânones e decretos de qualquer concílio da Igreja aleatoriamente ou ler qualquer bula ou decreto papal e ter a certeza de que está lendo uma declaração infalível. Nem o Catolicismo nem a Ortodoxia possuem uma lista infalível de todos os supostos decretos da Igreja considerados infalíveis, e o Catolicismo Romano não possui uma lista autoritativa e infalível de decretos papais infalíveis.
Mesmo que a Igreja Católica Romana ou a Igreja Ortodoxa Oriental tivessem um carisma de infalibilidade, ele não teria utilidade prática, uma vez que nenhuma delas pode dizer com qualquer grau real de certeza exatamente quando e onde ele foi usado em cada caso. Roma, por exemplo, ensina que o papa é infalível em certos casos, mas ela nunca forneceu uma lista infalível e definitiva de cada um desses casos. Seus teólogos continuam a argumentar até hoje sobre quais declarações papais foram feitas ex cathedra e quais não foram. Alguns dizem que apenas duas foram infalíveis. Alguns dizem que mais, mas ninguém pode dizer com certeza. O ponto é simplesmente este: um padrão que não é sempre e em todo lugar infalível não é um padrão infalível e não pode funcionar como um padrão infalível.

A infalibilidade exige inerrância, e a presença de sequer um único erro anula qualquer possível pretensão à infalibilidade. É universalmente admitido que se podem encontrar erros factuais e doutrinários nos escritos da Igreja e nos escritos dos papas. Logicamente, portanto, é impossível reivindicar uma infalibilidade incondicional inerente seja para a Igreja, seja para o papa. Mas Roma argumentará que não reivindica infalibilidade incondicional inerente para o papa ou para a Igreja. É apenas sob circunstâncias particulares que Roma reivindica infalibilidade para um ou para a outra. O papa, por exemplo, como observamos, só é considerado infalível quando fala ex cathedra, no ato de definir uma doutrina de fé ou moral com a intenção de obrigar toda a Igreja a essa doutrina. Em outras palavras, o papa nem sempre é infalível. Ele opera, segundo Roma, com uma infalibilidade condicional e limitada.

O mesmo é verdade para a própria Igreja. Visto que a Igreja é composta de pecadores redimidos que ainda lutam com a presença e o poder do pecado, a Igreja não é perfeita e não é inerentemente infalível. A Igreja ainda está sendo conformada à imagem de Cristo; ela ainda está sendo santificada. Ela ainda não alcançou a perfeição absoluta sem pecado. Já observamos com que frequência a própria Escritura ensina a falibilidade da Igreja, alertando sobre a apostasia e o retrocesso. Igrejas individuais, incluindo Roma, são alertadas sobre a possibilidade de sofrer disciplina severa e até mesmo de serem removidas por desobediência. Por causa da propensão da Igreja de se desviar do verdadeiro caminho, ela precisa de um padrão de verdade que permaneça constante e seguro, e esse padrão não pode ser ela mesma. Só pode ser a Escritura inspirada e infalível.

Finalmente, devemos estar sempre atentos de que as reivindicações de infalibilidade por parte da Igreja ou de qualquer membro da Igreja conduzem inevitavelmente à

autonomia por parte daquele ou daqueles que reivindicam tal infalibilidade. Até mesmo uma infalibilidade qualificada como a reivindicada por Roma levou a uma autonomia virtual. A igreja romana tornou-se uma lei para si mesma. Contra que padrão superior uma Igreja infalível pode ser medida? Nenhum. O único padrão contra o qual Roma se permite ser medida é Roma. No entanto, somente Deus pode reivindicar legitimamente a infalibilidade e, visto que a Escritura é simplesmente Sua Palavra inspirada, ela também pode reivindicar legitimamente a Sua infalibilidade.

Autoridade

É porque a Escritura sozinha é a Palavra inspirada e infalível de Deus que a Escritura possui uma autoridade única — a autoridade final e vinculante do próprio Deus.9 Roma afirma que a autoridade da Igreja é lógica e temporalmente anterior à da Escritura e, portanto, nega a natureza autoautenticadora da autoridade escriturística. A Escritura, segundo Roma, deve sua própria existência às decisões da Igreja e, portanto, a autoridade da Igreja é, em um sentido muito real, anterior à da Escritura.

O Protestantismo clássico historicamente negou essa afirmação, argumentando, em vez disso, que a natureza da Escritura como a Palavra inspirada de Deus lhe confere autoridade divina inerente. Roma cometeu o erro de confundir o reconhecimento da autoridade com a outorga da autoridade. João Batista foi escolhido para preparar o caminho para Jesus, o Messias (Mt. 3:3). E João Batista reconheceu o Messias, dizendo: "Eis o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo!" (Jo. 1:29). Mas o fato de João reconhecer a Jesus não implica que João seja maior em autoridade do que Jesus. Tampouco o fato de a Igreja ter reconhecido a inspiração divina da Escritura implica que a Igreja tenha maior autoridade do que a Escritura. As ovelhas ouvem e conhecem a voz do seu Pastor (Jo. 10:4), mas isso não coloca as

ovelhas em um nível de autoridade igual ou superior ao do Pastor.

A autoridade única da Escritura deveria ser evidente por si mesma para qualquer cristão confessional, contudo séculos de controvérsia obscureceram uma verdade bastante simples. Ela deve ser continuamente repetida e afirmada para cada geração de cristãos. Deus tem em Si mesmo, em virtude de Quem Ele é, uma autoridade absolutamente única e soberana. É o ápice da arrogância e da rebeldia para qualquer homem ou igreja reivindicar ter autoridade igual à do Deus Todo-Poderoso. É uma marca do homem do pecado fazer tal reivindicação (2 Tessalonicenses 2:4). O fato simples a ser observado aqui é que o homem não é Deus, e o homem não tem a autoridade de Deus. Por ser inspirada, ou soprada por Deus, a Escritura é a própria Palavra do Deus unicamente soberano e autoritativo. Por causa da inspiração, podemos dizer que o que a Escritura diz, Deus diz. E como a voz do Deus Todo-Poderoso, a Escritura carrega toda a autoridade do próprio Deus. Sendo esse o caso, é evidente por si mesmo que nenhum homem ou igreja compartilha dessa autoridade única. É muito difícil encontrar um indivíduo ou igreja dentro da cristandade conservadora que reivindique ter uma autoridade igual à do Deus todo-poderoso. A blasfêmia de tal afirmação é simplesmente evidente demais por si mesma. Mas, ironicamente, há grandes segmentos da cristandade que não têm nenhum problema em afirmar autoridade igual ou maior do que a da Escritura — que é a Palavra de Deus, embora tal afirmação seja essencialmente idêntica a afirmar uma autoridade igual ou maior do que o próprio Deus. Se a Escritura realmente é a Palavra de Deus, como praticamente todas as igrejas envolvidas no presente debate insistem, então a questão da autoridade final e normativa está, na verdade, resolvida.

O protestantismo clássico afirma que a Igreja é a coluna e baluarte da verdade (1 Timóteo 3:15), mas, assim como Jesus (João 14:6), a Escritura reivindica ser a própria verdade (João 17:17). Há uma diferença qualitativa entre a verdade em si e uma coluna da verdade. O papel da Igreja como coluna e baluarte da verdade não significa que a Igreja tenha a mesma autoridade ou autoridade maior do que a Escritura, assim como não significa que a Igreja tenha a mesma autoridade ou autoridade maior do que o próprio Jesus. A Escritura tem autoridade final única porque Deus tem autoridade final única, e apenas a Escritura é completamente a Palavra de Deus.

Normatividade Suprema

A autoridade única, infalível e final da Escritura significa que ela se ergue como a norma suprema da Igreja. Este foi um elemento primário das formulações protestantes clássicas primitivas da doutrina de sola scriptura.10 Somente à Escritura podemos atribuir o termo norma absoluta — "norma absoluta" —, porque é unicamente a Escritura que é inspirada por Deus. A normatividade suprema da Escritura é o corolário lógico de sua inspiração, infalibilidade e autoridade única. Se a Escritura é verdadeiramente a Palavra divinamente inspirada do Deus vivo; se ela é, portanto, completa, absoluta e incondicionalmente infalível; se ela de fato carrega a própria autoridade do Deus Altíssimo, então é evidente que a Escritura é a nossa norma ou padrão supremo.

Nenhuma outra norma proposta pode reivindicar essas qualidades para si mesma. Os escritos dos pais não são inspirados por Deus. Os cânones e decretos dos Concílios não são inspirados por Deus. A Igreja não fala com a autoautoridade inerente de Deus. A Igreja é a Noiva de Cristo. Ela é o Corpo de Cristo, tendo a Cristo como seu cabeça. Foi-lhe prometido que as portas do inferno não prevaleceriam contra ela, mas não lhe foi

prometida perfeição ou infalibilidade deste lado da consumação, e é presunção reivindicar tal perfeição e infalibilidade. A Escritura inspirada por Deus é a norma suprema à qual a Igreja deve se submeter e à qual os seus credos devem se conformar.

A Escritura deve ser interpretada na e pela Igreja

O terceiro elemento na definição da autoridade escriturística tem a ver com o papel e a autoridade da Igreja. Esse aspecto da doutrina da autoridade é frequentemente ignorado ou drasticamente minimizado nos escritos protestantes sobre o assunto, mas ele permanece como parte integral da fé apostólica e reformada. A Escritura é a verdade, e a Igreja é a coluna e o fundamento da verdade. Há uma relação recíproca entre a Palavra de Deus inspirada pelo Espírito e o povo de Deus habitado pelo Espírito. Infelizmente, o cristianismo evangélico moderno abandonou a compreensão pactual mais antiga da Igreja — que podia incorporar e incorporava uma compreensão adequada da autoridade eclesiástica —, em favor de uma noção igualitária de cristianismo na qual o indivíduo é soberano. Para que tenhamos uma compreensão adequada da autoridade da Escritura, devemos ter também uma compreensão adequada da autoridade da Igreja.

Autoridade Eclesiástica

Afirmar que a Bíblia é a única autoridade infalível, e que a Bíblia é a norma final e suprema, de modo algum descarta a necessidade ou a realidade de outras autoridades secundárias e penúltimas. A Igreja é uma dessas autoridades subordinadas reconhecidas pela Igreja primitiva e pelos Reformadores.11 A Igreja foi estabelecida pelo próprio Jesus Cristo e por Ele recebeu autoridade. Jesus concede à Igreja uma autoridade de “ligar e desligar” que não é concedida a cada membro da Igreja individualmente (Mt. 18 :18). Ele dá à Igreja a autoridade para ensinar e discipular as nações (Mt. 28 :18 –20). A Igreja é o corpo

de Cristo (Ef. 1 :22 –23). A Igreja é a noiva de Cristo (Ef. 5 :32 ; cf. Ap. 21 :9). A Igreja é o instrumento por meio do qual Deus faz conhecida a verdade de Sua Palavra (Ef. 3 :10).

É somente dentro da Igreja que encontramos as Escrituras interpretadas corretamente, e é somente dentro da Igreja que encontramos o evangelho. Como Martinho Lutero observou: "fora da igreja cristã (isto é, onde o evangelho não está) não há perdão".12 João Calvino expressou-se em linguagem semelhante em seu Catecismo:

Ministro: Por que você acrescenta o perdão dos pecados à Igreja?

Criança: Porque ninguém o obtém, a menos que tenha sido previamente unido ao povo de Deus, cultive essa unidade com o corpo de Cristo até o fim e, assim, testifique que é um verdadeiro membro da Igreja.

Ministro: Você conclui disto que fora da Igreja não há salvação, mas apenas condenação e ruína?

Criança: Certamente. Aqueles que rompem com o corpo de Cristo e dividem sua unidade em cismas estão inteiramente excluídos da esperança da salvação, enquanto permanecerem em tal dissidência.13

Ao contrário do evangelicalismo moderno, os reformadores protestantes clássicos tinham uma elevada visão da Igreja. Quando os reformadores confessavam extra ecclesiam nulla salus, que significa "não há salvação fora da Igreja", eles não estavam se referindo à Igreja invisível de todos os eleitos. Tal afirmação equivaleria a dizer que fora da salvação não há salvação. Seria um truismo. Os reformadores estavam se referindo à Igreja visível, e essa confissão da necessidade da Igreja visível foi incorporada às grandes confissões de fé reformadas.14

Não é apenas a necessidade da Igreja visível que é confessada pelos reformadores protestantes clássicos; a sua autoridade também o é. Os reformadores chegam a usar a linguagem tradicional dos pais quando se referem à Igreja como nossa "mãe". João Calvino, por exemplo, escreveu:

[A]prendamos, até mesmo pelo título simples de "mãe", quão útil, de fato quão necessário, é que conheçamos [a igreja]. Pois não há outro modo de entrar na vida a não ser que esta mãe nos conceba em seu ventre, nos dê à luz, nos alimente em seu seio e, por fim, a não ser que nos mantenha sob seu cuidado e sua orientação até que, despojando-nos da carne mortal, nos tornemos semelhantes aos anjos. Nossa fraqueza não nos permite ser dispensados de sua escola até que tenhamos sido discípulos por toda a nossa vida. Além disso, longe de seu seio não se pode esperar nenhuma remissão de pecados nem qualquer salvação.[15]

A autoridade da Igreja é real, mas não deve ser confundida com a autoridade da Palavra de Deus nas Escrituras. A Igreja é a coluna e baluarte, a intérprete, mestra e proclamadora da Palavra de Deus. Mas é apenas a Palavra escriturística que ela proclama que possui autoridade suprema. Separada da Palavra, a Igreja é muda.

Deve-se enfatizar que a falibilidade da Igreja não torna a sua autoridade inválida. Como qualquer mãe humana, ela não precisa ser perfeita para exercer autoridade real. E, quando essa Igreja falível erra, é sua responsabilidade corrigir-se de acordo com o padrão final e perfeito das Escrituras. Como observa Douglas Jones: "Afinal, foi somente a ela — não ao Estado, não à família, não ao Papai, não à para-igreja — que Cristo deu promessas de verdade e perseverança eterna."[16] A Igreja tem autoridade porque Cristo deu autoridade à Igreja. O cristão que

rejeita a autoridade da Igreja rejeita a autoridade Daquele que a enviou (Lc 10.16).

A autoridade da Igreja é importante para a nossa discussão devido ao fato de que a Igreja recebe de Cristo a autoridade para ensinar e pregar o evangelho. A Igreja é o corpo com a capacidade e a autoridade para falar. As Escrituras contêm o conteúdo daquilo que ela deve falar. A Escritura não prega a si mesma e não pode fazê-lo. E uma Igreja sem a Escritura não tem nada a dizer. É para a Igreja como um corpo visível que devemos nos voltar para encontrar a verdadeira interpretação e pregação da boa nova de Cristo. É, portanto, para a Igreja que devemos nos voltar para a verdadeira interpretação da Escritura, pois é na Escritura que o evangelho é encontrado.17

Como explica Francis Turretin, existem essencialmente três aspectos na autoridade da Igreja: "o primeiro dogmático, ou seu poder a respeito de artigos de fé; o segundo ordenatório (diataktiken), ou o poder de fazer (diataxeis) constituições e cânones conducentes à boa ordem (eutaxian); o terceiro judicial (kritiken), que diz respeito ao exercício da disciplina."18 Deve-se notar imediatamente que a autoridade doutrinária da Igreja não consiste em nenhuma autoridade sobre a Palavra ou em qualquer suposta infalibilidade. Essa autoridade consiste no fato de que à Igreja foram confiadas as Escrituras (Rm 3:2); no fato de que ela é a proclamadora e defensora da Escritura (1 Tm 3:15); e no fato de que ela deve fazer julgamentos doutrinários em prol da comunhão (At 15:6–35).19 Esses julgamentos geralmente encontram sua expressão pública nos credos e confissões da Igreja. Mas esses julgamentos autoritativos não devem ser confundidos com a autoridade final da Escritura. A autoridade deles deriva de e depende da sua conformidade com a Palavra de Deus, que é inerentemente autoritativa. A Igreja pode ser

comparada a um tribunal de justiça, mas não deve ser confundida com a fonte da lei.[20]

Julgamento Particular e Corporativo

O fato da autoridade da Igreja em questões doutrinárias levanta uma questão importante sobre a consciência e o julgamento do indivíduo particular em relação ao julgamento da Igreja. Infelizmente, uma quantidade enorme de confusão desnecessária surge quando falamos sobre a verdadeira autoridade da Igreja. Devido à influência generalizada do pensamento individualista radical (em oposição ao pensamento aliancista bíblico), frequentemente se assume automaticamente que o reconhecimento da autoridade doutrinária da Igreja deve resultar inevitavelmente em tirania sobre a consciência dos indivíduos. Este não é o caso. Há várias distinções importantes que devem ser lembradas.

Primeiro, devemos observar que há uma diferença enorme entre o papel que a consciência individual desempenha no indivíduo e o papel que ela desempenha na Igreja. O crente individual não deve ser confundido com a Igreja corporativa. Se ele é cristão, é membro do corpo, mas não é o corpo todo. Embora os indivíduos possam e devam ler e estudar a Escritura para que sua consciência seja, em última análise, cativada pela Palavra de Deus, a autoridade eclesiástica final não reside e não pode residir no julgamento de cada membro individual da Igreja.

O cristão individual pode e deve ler e estudar a Escritura porque é responsável perante Deus por sua fidelidade e obediência a Cristo. Observamos ao longo de toda a Escritura que a Palavra de Deus é reiteradamente dirigida ao povo, e não apenas aos líderes da Igreja (cf. Dt. 6 :4 ; Rm. 1 :7 ; 1 Cor. 1 :2 ; 2 Cor. 1 :1 ; Gl. 1 :2 ; Ef. 1 :1 ; Fp. 1 :1 ; Cl. 1 :1 ; 1 Ts. 1 :1 ; 2 Ts. 1 :1 ; Ap. 1 :4). No entanto, devemos também observar que o indivíduo não deve estudar a Escritura isolado da Igreja. Obviamente, isso não

significa que o cristão não possa estudar a Escritura sozinho. Significa que ele não deve estudar a Escritura de maneira individualista, em isolamento da comunhão dos santos — do passado e do presente.

O julgamento privado individual, contudo, não substitui o julgamento corporativo da comunidade da aliança. Os credos da Igreja são as confissões dotadas de autoridade da comunhão dos santos como o corpo pactual de Cristo. A excomunhão é um julgamento dotado de autoridade da comunhão dos santos como o corpo pactual de Cristo. E o ensino da Palavra é o dever dotado de autoridade da comunhão dos santos como o corpo pactual de Cristo. O evangelicalismo americano moderno, em particular, perdeu completamente de vista a doutrina pactual da comunhão dos santos, passando a ver a Igreja, em vez disso, como uma simples associação voluntária de indivíduos, dotada apenas de tanta autoridade quanto esses indivíduos decidem conceder a ela.

O julgamento corporativo da Igreja normalmente opera através daqueles que foram especialmente dotados pelo Espírito Santo com dons de liderança e ensino (cf. Mt. 18:17; Atos 15:6–35; 1 Cor. 12:28; Ef. 4:11–13). Devemos lembrar que, embora a Palavra de Deus seja dirigida ao povo e não apenas aos líderes da Igreja, ainda existem líderes na Igreja aos quais devemos obediência e submissão (Hb. 13:17). A autoridade deles é incondicional e infalível? Certamente não, mas tampouco o é a verdadeira autoridade de nossos pais terrenos ou dos magistrados civis, aos quais também devemos submissão respeitosa e obediência. E quando a Igreja erra, Deus a disciplina e levanta Elias para chamá-la ao arrependimento. Deus não chama Seu povo para ser cismático, rasgando a Igreja em pedaços por causa de cada questão de julgamento privado.

Como Turretin explica, embora o julgamento doutrinário corporativo da Igreja não seja infalível e não tenha autoridade igual à da Escritura, ele tem verdadeira autoridade sobre aqueles que são membros da comunhão visível da Igreja. Qual é, então, a relação entre o julgamento privado e este julgamento corporativo? O que um cristão individual deve fazer se acreditar que o julgamento corporativo encontrado nos credos e confissões está em erro? Turretin explica,

> Daí que, se acharem que há neles algo digno de correção, não devem empreender nada precipitadamente ou desordenadamente (atakos) e de forma inoportuna, de modo a rasgar violentamente o corpo de sua mãe (o que fazem os cismáticos), mas devem submeter as dificuldades que sentem à sua igreja e, ou preferir a opinião pública dela ao seu próprio julgamento privado, ou se separar de sua comunhão, caso a consciência não possa aquiescer ao julgamento dela. Assim, eles não podem obrigar no foro íntimo da consciência, exceto na medida em que se constate que concordam com a palavra de Deus (que é a única que tem o poder de obrigar a consciência).[21]

Há, portanto, uma diferença entre o tribunal eclesiástico externo e o tribunal interno da consciência. O tribunal interior da consciência individual não pode ser, em última análise, vinculado por nada além da Palavra de Deus, mas a Igreja possui autoridade doutrinária no tribunal eclesiástico externo. Essa autoridade é dada para preservar a unidade na fé da Igreja e para rejeitar os erros dos heréticos.

Como Turretin observa, é essa autoridade para estabelecer limites doutrinários normativos que se tornou a fonte de muitos ataques à verdadeira autoridade dos credos da Igreja. Ele explica: “Pessoas heterodoxas e heréticos são aqueles que, vendo-se contidos por tais fórmulas como por um freio para que

não espalhem seus erros aos ventos, esforçam-se de todas as maneiras, seja aberta ou secretamente e com astúcia, para destruir a sua autoridade".22 Conforme observado anteriormente, o grande teólogo reformado do século XIX Samuel Miller observou o mesmo fenômeno em sua própria época quando escreveu: "Um argumento adicional a favor de Credos e Confissões pode ser extraído do fato notável de que seus opositores mais zelosos têm sido geralmente latitudinários e heréticos".23

A Escritura deve ser Interpretada de Acordo com a Regra de Fé

A autoridade doutrinária da Igreja está intimamente conectada com a questão dos credos e da regula fidei ('regra de fé'). Como já observado, a regula fidei era um resumo da doutrina apostólica preservada pela Igreja, ensinada aos catecúmenos e gradualmente registrada em forma completa nos livros canônicos pelos Apóstolos. Essa regula fidei funcionava como um contexto hermenêutico para a Igreja nos séculos seguintes à morte dos Apóstolos. A Igreja reconheceu os heréticos nesta era formativa porque eles não interpretavam a Escritura de acordo com a regra de fé. Há várias questões relacionadas que devem ser abordadas se quisermos compreender a importância e a necessidade desse aspecto da doutrina da autoridade escriturística.

Caos Hermenêutico

Um dos fatos mais óbvios que qualquer pessoa inteligente que seja cristã há mais do que alguns dias enfrenta é a realidade de uma infinidade de interpretações conflitantes das Escrituras. O cristão é inevitavelmente confrontado com inúmeras perguntas. Como interpretamos o relato da criação? Como interpretamos o papel da lei na vida do cristão? Como interpretamos os profetas do Antigo Testamento? Como interpretamos os sacramentos? Como interpretamos o Livro do Apocalipse? Essas e milhares de

outras questões hermenêuticas foram feitas e respondidas por gerações de cristãos. E frequentemente as divergências sobre as respostas levaram a conflitos e até mesmo a cismas. Por quase quinhentos anos, Roma tem apontado para as divisões dentro do protestantismo e argumentado que essas divisões são o resultado inevitável da doutrina protestante das Escrituras, visto que ela não permite um magistério docente infalível para interpretar as Escrituras.

Embora a pretensão de Roma de possuir o magistério docente infalível seja especiosa, isso não resolve completamente o problema. Se Roma não é a resposta, qual é a resposta? Existe alguma maneira de resolver o caos hermenêutico e a anarquia que existem dentro da igreja protestante, em grande parte como resultado da adoção do individualismo radical? A maioria dos protestantes parece não ter levado essa pergunta a sério o suficiente, caso a tenha considerado. Se proclamamos ao mundo incrédulo que temos a única revelação verdadeira e final de Deus, por que eles deveriam nos ouvir se não conseguimos concordar sobre o que essa revelação realmente diz? Jesus orou pelos discípulos para que eles fossem um (Jo 17:21a). E por que Ele orou por essa unidade? Ele nos diz a razão: “para que o mundo creia que tu me enviaste” (17:21b). Supõe-se que o mundo esteja ouvindo a Igreja pregar o evangelho de Cristo, mas, em vez disso, o mundo está ouvindo uma cacofonia sem fim de afirmações conflitantes e contraditórias daqueles que afirmam ser a Igreja de Cristo. Este é o cerne do problema hermenêutico que enfrentamos na Igreja hoje.

Independentemente do uso da regra confessional comum de fé da Igreja, não há outra forma possível de começar a resolver a infinidade de conflitos hermenêuticos. O evangelho apostólico que serviu como contexto hermenêutico e regra de fé para a interpretação das Escrituras durante os primeiros séculos da

Igreja, quando esta se encontrava sob ataque de inúmeras heresias, deve recuperar o seu lugar em nossa hermenêutica hoje. Sem ele, a tarefa da hermenêutica é essencialmente um exercício de subjetivismo e uma negação da verdade absoluta. Este contexto hermenêutico, tão habilmente e concisamente exposto no Credo Niceno e na Definição de Calcedônia, não pode ser abandonado em nome de algum apelo modernista à soberania do indivíduo ou à suposta irrelevância do passado.

A Regra de Fé como Tradição

Na concepção da Igreja primitiva, vimos que a ideia de tradição não era incompatível com a compreensão da Escritura como a única fonte de revelação divina. A tradição era simplesmente o corpo de doutrina confiado à Igreja por Cristo e Seus Apóstolos, quer por meio da revelação escrita, quer oral. O conteúdo da revelação era idêntico, independentemente do modo de revelação. Paulo não pregava um evangelho oralmente e outro evangelho quando escrevia suas epístolas. A tradição apostólica foi gradualmente posta por escrito ao longo do tempo nas Escrituras canônicas. Não houve revelações secretas e gnósticas dadas por Cristo a um seleto grupo. A revelação foi dada à Igreja como um todo na Escritura. A revelação do evangelho era pública. A Igreja primitiva, portanto, era capaz de ver a Escritura e a tradição como conceitos co-inerentes. Não havia conflito, pois o conteúdo era essencialmente o mesmo.

Vimos que esse conceito de tradição, que tem sido denominado Tradição I, não é apenas a doutrina da Igreja primitiva, mas também a doutrina dos Reformadores clássicos. Vimos que os conceitos de tradição atualmente defendidos por Roma (Tradição II e Tradição III) e pelo evangelicalismo moderno (Tradição 0) não são apenas conceitos desconhecidos na Igreja primitiva, mas são conceitos intrinsecamente autodestrutivos. Cada um desses novos conceitos de tradição confunde o lócus

da autoridade final, colocando-o, em última análise, seja na mente da Igreja, seja na mente do indivíduo. Isso sempre resulta em autonomia e rebelião contra a autoridade de Deus e de Sua Palavra.

A Igreja hoje precisa recuperar a compreensão da tradição mantida pela Igreja primitiva e pelos melhores dos Reformadores. O fato de os Reformadores não terem usado a terminologia exata que a Igreja primitiva usou para expressar essa doutrina não deve nos impedir de incorporar esse conceito necessário ao nosso pensamento. Os Reformadores usaram a linguagem de sola scriptura porque estavam combatendo um conceito de tradição (Tradição II) dentro do Catolicismo Romano que não era a doutrina da tradição encontrada na Igreja primitiva. A nova doutrina romana da tradição destruiu a autoridade final e a normatividade da Escritura inspirada que fazia parte da Tradição I.

Infelizmente, muitos dos herdeiros da Reforma rejeitaram a Tradição I também, e ao fazê-lo, rejeitaram involuntariamente o sola scriptura. Em uma reação extrema contra os abusos da autoridade eclesiástica encontrados em Roma, esses homens rejeitaram toda autoridade eclesiástica. Sua doutrina (Tradição 0) rejeitou a autoridade da Igreja, dos credos e da tradição de qualquer tipo. Essa doutrina do solo scriptura tornou-se a doutrina predominante dentro do Protestantismo Evangélico, mas tem causado tantos problemas quanto, senão mais do que, aqueles que tentou corrigir. Ao negar a autoridade do julgamento corporativo da Igreja, o solo scriptura exaltou o julgamento individual da pessoa ao posto de autoridade final. É o indivíduo que decide o que a Escritura significa. É o indivíduo que julga entre doutrinas com base em sua interpretação individual da Escritura. É o indivíduo que é soberano.

Se a Igreja quiser recuperar um testemunho crível no mundo, ela deve rejeitar a Tradição 0 com tanto afinco quanto rejeita as Tradições II e III. Ela deve recuperar a doutrina dos Apóstolos e da Igreja primitiva. Ela deve recuperar essa doutrina que os Reformadores clássicos tentaram reintroduzir na Igreja. A regra de fé apostólica tradicional é o contexto hermenêutico fundamental da Escritura. Rejeitar essa regra de fé com base em um apelo à Escritura é, imediatamente, ler a Escritura fora de seu contexto cristão. Por muito tempo, o conceito de tradição tem sido mal utilizado e abusado na Igreja cristã. Ele tem sido tanto indevidamente exaltado quanto desnecessariamente vilipendiado. Nenhuma dessas atitudes é cristã.

A tradição, devidamente compreendida, desempenha um papel importante no conceito cristão de autoridade escriturística. Ela ajuda a Igreja a se proteger contra modismos e tendências teológicas passageiras. Protege contra um parroquialismo míope que não consegue enxergar além dos limites da própria denominação. E também protege contra o erro da ênfase teológica exagerada em doutrinas particulares.[24] Em outras palavras, ela protege a Igreja daqueles indivíduos e grupos que arrancam a Escritura de seu contexto, distorcem seu significado para ajustá-la às suas próprias noções sobre o que o cristianismo é ou deveria ser, e propagam falsamente essas noções sob a bandeira do cristianismo.

Credos e Confissões

Se a regra de fé é necessária, como ela se expressa na Igreja hoje? É importante compreender a relação entre a regra de fé e os credos da Igreja. Como descobrimos em nossa pesquisa histórica, o credo primitivo da Igreja era essencialmente uma continuação da regula fidei ('regra de fé'), expressando as mesmas verdades de maneira mais completa. Embora muitos evangélicos tenham aversão a credos, eles são inescapáveis. O

termo "credo" vem do latim credo, que significa simplesmente "creio". A questão não é se alguém terá ou não um credo. A única questão é qual credo a pessoa terá.

Credos e confissões são necessários para uma compreensão adequada da autoridade escriturística. Sem o uso de credos, é impossível estabelecer limites doutrinários objetivos dentro da Igreja. A negação evangélica moderna da autoridade dos credos resulta necessariamente na impossibilidade de definir de forma autoritativa e objetiva o conteúdo proposicional da Escritura. O próprio ato de definir autoritativamente o conteúdo doutrinário proposicional da Escritura seria a criação de um credo — aquilo que é considerado inaceitável dentro da estrutura do solo scriptura. Isso deixa a responsabilidade de definir o conteúdo doutrinário da Escritura para cada indivíduo. Em outras palavras, a negação evangélica moderna da genuína autoridade credal reduz o conteúdo doutrinário do cristianismo a mero subjetivismo. O Solo Scriptura destrói qualquer possibilidade de o cristianismo ser uma revelação objetiva significativa da parte de Deus.

A igreja evangélica moderna precisa compreender que, se os credos ecumênicos não têm nenhuma autoridade, então não há doutrinas essenciais ou necessárias da fé cristã. Haveria apenas opiniões individuais subjetivas sobre o que são as “verdades essenciais” da fé cristã. Em nossa era relativista moderna, isso pode nem mesmo ser percebido como um problema. Desde que todos aleguemos crer na Bíblia, tudo vai bem. Mas, como observa Samuel Miller, nem tudo vai bem.

Não é suficiente para atingir esse objetivo que todos os admitidos declarem concordar em receber a Bíblia; pois muitos que se dizem cristãos e declaram tomar a Bíblia como seu guia sustentam opiniões e falam uma linguagem tão estranha, sim, tão oposta às opiniões e à linguagem de muitos outros que

igualmente afirmam ser cristãos e igualmente declaram receber a Bíblia, quanto o oriente está para o ocidente.25

Miller explica: “Em suma, há multidões que, professando crer na Bíblia e tomá-la como seu guia, rejeitam todas as doutrinas fundamentais que ela contém.”26

Se a regra de fé delineada nos Credos Ecumênicos for rejeitada, rejeitamos a possibilidade de definir o conteúdo doutrinário essencial e autoritativo do cristianismo. A Trindade torna-se simplesmente outra opinião doutrinária que o cristão individual é livre para aceitar ou rejeitar, dependendo de como ela se alinha à sua interpretação das Escrituras. A divindade de Cristo torna-se uma entre muitas interpretações que o indivíduo é livre para aceitar ou rejeitar, dependendo de como ela se alinha à sua interpretação individual. Cada doutrina da fé torna-se uma questão de determinação individual. Embora isso possa atrair liberais modernistas e evangélicos modernistas, destrói a possibilidade de um cristianismo coerente.

A Perspicuidade das Escrituras e os Credos

É interessante observar que a autoridade desses credos ecumênicos decorre necessariamente de uma das qualidades fundamentais da própria Escritura: a sua perspicuidade. A própria Escritura indica sua perspicuidade ou clareza essencial em questões básicas e essenciais. Charles Hodge explicou brilhantemente a relação entre a perspicuidade das Escrituras e a autoridade das doutrinas ecumênicas:

Se as Escrituras são um livro claro e o Espírito desempenha as funções de mestre para todos os filhos de Deus, segue-se inevitavelmente que eles devem concordar em todas as questões essenciais em sua interpretação da Bíblia. E desse fato decorre que, para um cristão individual, discordar da fé da Igreja universal (ou seja,, o corpo dos verdadeiros crentes), equivale a discordar das próprias Escrituras.27

O ponto é bastante simples, embora tenha escapado à atenção de grande parte do evangelicalismo. Se confessamos a perspicuidade da Escritura, então uma confissão dos credos ecumênicos segue-se inevitavelmente. Os credos ecumênicos são simplesmente a forma escrita da confissão de fé da Igreja universal. Eles são uma confissão daquilo que a Igreja como um todo tem lido nas Escrituras.

Os credos ecumênicos representam o consenso hermenêutico já alcançado pela Igreja. Eles declaram as verdades essenciais básicas que têm sido confessadas por todos os cristãos desde os primeiros dias da Igreja até hoje. Eles representam aquilo que toda a Igreja has visto na Escritura. Como aponta Hodge, a negação desse consenso de fé não é apenas uma negação da perspicuidade da Escritura, é, em efeito, uma negação da própria Escritura. Por quê? Se os ensinamentos essenciais da Escritura são claros (perspícuos); se foi prometido que o Espírito Santo guiará a Igreja no conhecimento da verdade da Escritura; se toda a Igreja por milhares de anos confessa ter sido ensinada pelo Espírito a respeito das mesmas verdades essenciais na Escritura, então conclui-se que essas verdades são o que a Escritura diz.[28]

Ironicamente, muitos defensores evangélicos modernos de solo scriptura, que afirmam crer na perspicuidade da Escritura, negam tal perspicuidade por meio de sua rejeição dos credos ecumênicos — a fé consensual comum da Igreja. Eles rejeitam a perspicuidade da Escritura não apenas ao questionar ou negar categoricamente vários elementos dos credos ecumênicos, mas também ao interpretar a Escritura de maneiras nunca antes ouvidas por milênios. Como podemos proclamar a perspicuidade da Escritura e, ao mesmo tempo, promover doutrinas que ninguém na Igreja jamais ensinou por dezoito ou dezenove séculos? Os evangélicos criticam os católicos romanos

pela criação de novos dogmas desconhecidos em séculos anteriores, contudo, o evangelicalismo criou muito mais doutrinas inéditas do que o catolicismo romano.
Isso significa que não pode haver novas compreensões da Escritura? Certamente não, mas essas compreensões devem ser consistentes com a regra de fé cristã expressa nos credos ecumênicos. Muitas vezes, nova linguagem e novos termos são necessários para explicar verdades antigas diante das negações modernas dessas verdades. Mas os evangélicos confundiram explicação e compreensão com distorção e negação. São os evangélicos que estão na vanguarda de muitas das negações modernas da fé comum da Igreja. Os evangélicos são alguns dos principais articuladores por trás de negações ou reinterpretações modernas da fé cristã como a teologia do Teísmo Aberto, o Pantelismo (hiperpreterismo) e o Inclusivismo Religioso. Muitas dessas negações modernas da fé professada nos credos da Igreja vêm revestidas pela nobre linguagem de um retorno unicamente à Escritura clara e perspícua. Tal linguagem, contudo, é simples engano, pois essas novas doutrinas negam aquilo que toda a comunhão dos santos, guiada e ensinada pelo Espírito Santo durante dois milênios, confessou como a fé escriturística comum da Igreja. Ao negar a fé confessional comum da Igreja, esses hereges negam o próprio fundamento sobre o qual pretendem se apoiar — o ensino claro da Escritura.
Resumo
O único conceito histórico de autoridade escriturística que não se reduz nem à autonomia nem ao absurdo é o conceito que a Igreja sustentou universalmente durante os primeiros três séculos de sua existência, que a maioria da Igreja manteve durante a maior parte da Idade Média e que foi reenfatizado sob a bandeira da sola scriptura pelos Reformadores magisteriais

durante o século XVI. Por conseguinte, a Escritura deve ser confessada como a única fonte de revelação; deve ser confessada como a única norma infalível, final e revestida de autoridade para a doutrina e a prática; deve ser interpretada na e pela Igreja; e deve ser interpretada de acordo com a regula fidei.

1 A Parte Quatro examinará algumas das objeções levantadas contra o conceito de sola scriptura e algumas das principais questões difíceis com as quais os proponentes dessa doutrina devem lidar — incluindo a identidade da Igreja, o cânon da Escritura, o papel e a autoridade dos credos e questões práticas de interpretação.

2 Em várias obras de teologia sistemática, essa doutrina é explicada sob vários tópicos, incluindo perfeição, completude e suficiência. Devido à confusão em torno da questão, o tema da suficiência será abordado separadamente, embora muitas vezes seja virtualmente indistinguível da doutrina da perfeição da Escritura.

3 Wayne Grudem, Systematic Theology, (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994), 127.

4 John F. MacArthur, Jr., “The Sufficiency of the Written Word” em Sola Scriptura: The Protestant Position on the Bible, editado por Don Kistler, (Morgan, PA: Soli Deo Gloria), 165. Ênfase dele.

5 Por exemplo, John H. Gerstner, “The Nature of Justifying Faith” em Sola Scriptura: The Protestant Position on the Bible, editado por Don Kistler, (Morgan, PA: Soli Deo Gloria), 113.

6 Note que ela não deixa de ser a norma; ela deixa de funcionar utilmente como tal.

7 Hodge, op. cit., I:154.

8 Louis Berkhof, Introduction to Systematic Theology, (Grand Rapids: Baker Book House, 1979 [1932]), 144–145.

9 Veja John H. Armstrong, “The Authority of Scripture” em Sola Scriptura: The Protestant Position on the Bible, editado por Don Kistler, (Morgan, PA: Soli Deo Gloria), 96–150, para uma discussão útil sobre a autoridade escriturística.
10 Cf. Richard Muller, Dictionary of Latin and Greek Theological Terms, (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 284.
11 Cf. Richard Muller, Post-Reformation Reformed Dogmatics, (Grand Rapids: Baker Book House, 1993), 2:358.
12 Citado do Catecismo Maior de Lutero por John R. Muether, “A Sixth Sola?” Modern Reformation, Vol. 7, No. 4 (Julho/Agosto de 98), 24.
13 Citado por Muether, op. cit., 25.
14 Por ex., A Confissão de Fé de Westminster, xxv:2
15 Citado por Muether, op. cit., 26.
16 Douglas Wilson e Douglas Jones, Angels in the Architecture: A Protestant Vision for Middle Earth, (Moscow, ID: Canon Press, 1998), 94.
17 Devido à sua importância, abordaremos a questão significativa da identidade da Igreja visível na Parte Quatro.
18 Francis Turretin, Institutes of Elenctic Theology, trad. George Musgrave Giger; ed. James T. Dennison, Jr., (Phillipsburg: P&R Publishing, 1997), 3:281.
19 Cf. Ibid., 3:282.
20 Cf. David C. Steinmetz, “Luther and Calvin on Church and Tradition,” Michigan Germanic Studies, 10.1–2 (1984), 109.
21 Turretin, op. cit., 3:284.
22 Ibid., 3:284–285.
23 Samuel Miller, The Utility and Importance of Creeds and Confessions, (Greenville, SC: A Press, 1991 [1839]), 15.
24 Cf. Jaroslav Pelikan, Obedient Rebels, (London: SCM Press, Ltd., 1964), 184–187.
25 Miller, op. cit., 4–5.

26 Ibid., 5.
27 Hodge, op. cit., I:184.
27 Ibid., I:114.

Quarta Parte

Objeções e Questões

Capítulo 10
Respondendo a Objeções
A doutrina de sola scriptura enfrenta críticas mais intensas neste momento da história do que em qualquer outro período desde o século XVI. Infelizmente, a maioria dos evangélicos permanece completamente inconsciente da quantidade e da força persuasiva das objeções que estão sendo levantadas, especialmente por aqueles que deixaram o protestantismo para se converter ao catolicismo romano ou à ortodoxia oriental.1 Enquanto os evangélicos discutem entre si sobre todas as doutrinas imagináveis, o próprio fundamento que torna possível qualquer teologia está sendo repetidamente atacado por críticos.2 E enquanto os evangélicos argumentam continuamente sobre questões não essenciais, um número cada vez maior de conversos está se convencendo de que as críticas ao sola scriptura são válidas.
Este estudo tentou fornecer respostas breves a várias objeções potenciais à doutrina reformada da autoridade escriturística. Neste ponto, porém, devemos examinar algumas das objeções comuns a essa doutrina de forma mais completa e sistemática. As críticas levantadas por apologistas católicos romanos e ortodoxos orientais são significativas e não podem ser facilmente descartadas. Este capítulo tentará responder a objeções comuns levantadas não apenas por apologistas católicos romanos e ortodoxos orientais, mas também a algumas objeções levantadas por evangélicos modernos.
Antes de prosseguir, deve-se notar que uma grande porcentagem das objeções levantadas pelos críticos do sola scriptura decorre da falha em distinguir entre Tradição I e Tradição 0, entre sola scriptura e solo scriptura. Parte dessa falha é culpa de protestantes que confundiram os dois conceitos. Outra parte é culpa dos críticos que falharam em distingui-los

cuidadosamente ou acharam mais fácil destruir um espantalho. O ponto é que muitas das críticas levantadas pelos apologistas católicos romanos e ortodoxos orientais são absolutamente verdadeiras, mas elas se aplicam apenas ao solo scriptura. Eles demonstraram com eficácia a impossibilidade do solo scriptura (Tradição 0), e por isso os protestantes clássicos devem ser gratos. No entanto, esses apologistas estão enganados ao pensar que uma crítica ao solo scriptura é necessariamente uma crítica ao sola scriptura. 3 As duas são doutrinas inteiramente diferentes, com origens inteiramente distintas.

Objeções Católicas Romanas

Qualquer Definição de Sola Scriptura é Sem Sentido

Uma das objeções mais incomuns a surgir nas críticas recentes à sola scriptura é a afirmação de que qualquer definição de sola scriptura é sem sentido. Robert Sungenis faz essa declaração várias vezes em seu livro Not By Scripture Alone.4 Ele afirma:

> Primeiro, qualquer definição proposta de sola scriptura é, por sua própria natureza, sem sentido, exceto, talvez, como um ponto de partida para debater sua existência ou inexistência. A definição é estritamente produto de seu adepto, o qual, desejando promover o ensino, formula sua definição para abranger o que ele deseja que a sola scriptura seja. Visto que nenhuma declaração nas Escrituras define a sola scriptura, qualquer definição proposta é, na realidade, uma petição de princípio e está sujeita aos preconceitos e equívocos de seu defensor.5

O ponto que Sungenis está tentando levantar é que, se alguém diz que a Escritura é a única fonte de autoridade, e se essa pessoa nega qualquer autoridade definidora de doutrina à Igreja, então suas definições doutrinárias (incluindo suas definições doutrinárias da própria Escritura) são necessariamente subjetivas e arbitrárias.

O problema com esse argumento é que, se ele for aplicável de alguma forma, ele só abordaria um problema com a solo scriptura — a posição da Tradição 0. Ele não se aplica à sola scriptura — a posição da Tradição I, e é possível que nem mesmo se aplique à solo scriptura. A crítica de Sungenis torna difícil entender como qualquer declaração axiomática ou pressuposicional poderia ser feita por alguém — incluindo ele próprio. Em todo caso, essa crítica ilustra por que é crucial distinguir entre as duas posições. A posição da Igreja primitiva e a dos Reformadores clássicos que Sungenis critica a partir da perspectiva medieval posterior da Tradição II não necessita de tal subjetividade absoluta.

Sola Scriptura é Antibíblica

Muitos evangélicos são pegos de surpresa quando ouvem apologistas católicos romanos criticarem o sola scriptura como uma doutrina não bíblica. O que poderia ser mais bíblico do que afirmar que a Escritura é nossa única autoridade? Patrick Madrid refere-se a isso, contudo, como a "falha fatal" do sola scriptura.[6] Argumenta-se que os defensores do sola scriptura não conseguem apontar nenhuma passagem da Escritura que declare explicitamente ser a Escritura a única autoridade permanente para a Igreja. Mais uma vez, contudo, a crítica aplica-se ao solo scriptura e não à visão clássica da Reforma sobre o sola scriptura ou Tradição I. Os defensores da Tradição I não negam a autoridade da Igreja para formular definições doutrinárias em consonância com e em submissão à revelação divina encontrada na Escritura inspirada. A totalidade deste livro constitui uma defesa da tese de que o sola scriptura, devidamente compreendido, não é apenas bíblico, mas também histórico e necessário.[7]

Parte da dificuldade envolvida nesta discussão gira em torno da diferença entre a suficiência material da Escritura e a suficiência

formal da Escritura. Robert Sungenis explica as definições desses termos em sua crítica ao protestantismo:

“A suficiência ‘formal’ exige que a doutrina seja formulada apenas a partir de declarações explícitas na Escritura, ao passo que a suficiência ‘material’ exige apenas que a Escritura contenha declarações implícitas. Os teólogos católicos, em geral, não encontram grande problema na suficiência material, mas sempre negarão a suficiência formal e, de fato, afirmarão que a Escritura é formalmente insuficiente. 8

Há vários problemas nessa afirmação. Já observamos que a aceitação da suficiência material não era — por mais que os apologistas católicos modernos queiram negá-lo — a posição do Concílio de Trento nem dos teólogos católicos romanos durante os trezentos anos que se seguiram a Trento. A declaração de Sungenis exemplifica o hábito de projetar o ensinamento atual de Roma retroativamente sobre seu ensinamento passado.

Além disso, a doutrina do sola scriptura do protestantismo clássico jamais afirmou que “a doutrina seja formulada apenas a partir de declarações explícitas na Escritura”. Na Confissão de Fé de Westminster, por exemplo, encontramos a seguinte declaração:

Todo o conselho de Deus acerca de todas as coisas necessárias para Sua própria glória, a salvação do homem, a fé e a vida, é ou expressamente estabelecido na Escritura, ou pode ser deduzido da Escritura por boa e necessária consequência: a isto nada se acrescentará em tempo algum, seja por novas revelações do Espírito ou por tradições dos homens.9

Aqui, em uma das grandes confissões da tradição da Reforma, encontramos uma clara rejeição à ideia de que a doutrina deve ser formulada apenas a partir de declarações explícitas da Escritura. Com base em que, portanto, os defensores da

doutrina do sola scriptura podem ser criticados por aderirem a uma posição particular que eles explicitamente rejeitam?

O Sola Scriptura é Inviável

Uma das objeções mais frequentes ao sola scriptura encontradas em obras apologéticas católicas romanas e ortodoxas orientais é a afirmação de que o sola scriptura é inviável. Patrick Madrid escreve, por exemplo,

Chegamos àquele ponto em que a "borracha" do sola scriptura encontra o "asfalto" da vida cotidiana. A pergunta final que devemos fazer ao protestante é esta: "Você pode mostrar onde na história o sola scriptura funcionou?" Em outras palavras, onde, ao longo da vida relativamente breve do protestantismo, podemos encontrar exemplos (apenas um basta) do sola scriptura realmente funcionando, operando de tal maneira que traga certeza doutrinária e unidade de doutrina entre os cristãos? A resposta: em lugar nenhum. 10

Em resposta à pergunta de Madrid, devemos primeiro determinar se ele está realmente se referindo à Tradição 0 — solo scriptura — ou à Tradição I — sola scriptura. Se ele está perguntando sobre a Tradição 0, a resposta que ele forneceu está absolutamente correta — "em lugar nenhum." O solo scriptura nunca foi capaz de funcionar na prática, e nunca será capaz de funcionar na prática.11

Se Madrid está perguntando sobre a Tradição I, que foi formulada pelos Reformadores clássicos em termos de sola scriptura, então a resposta ao seu pedido por “apenas um” exemplo de quando ela funcionou seriam os primeiros trezentos a quatrocentos anos da Igreja. Este foi um período anterior à existência de ambas as posições que Roma tem defendido nos últimos quinhentos anos, e a Tradição I funcionou perfeitamente. E quanto à sua viabilidade durante a “vida relativamente breve” do Protestantismo? Não podemos apontar

para o mesmo tipo de sucesso prático da Tradição I ao longo dos últimos cinco séculos por várias razões. Primeiro, a Reforma ocorreu muito depois de a Igreja ter se dividido inicialmente, e essa divisão inicial criou problemas que a Reforma não poderia resolver imediatamente. Segundo, a substituição bastante rápida de solo scriptura por sola scriptura nos círculos protestantes levou à rápida fragmentação do Protestantismo. Terceiro, o individualismo radical do Iluminismo na Europa Ocidental contribuiu para o enfraquecimento de praticamente todos os ramos da Cristandade.12 De qualquer forma, houve pelo menos um longo período na história da Igreja em que a Tradição I funcionou — a Igreja primitiva. Ela funcionou sem um bispo universal e funcionou sem quaisquer reivindicações de infalibilidade eclesiástica.

Sola Scriptura é Logicamente Inconsistente

De acordo com o apologista católico romano Philip Blosser, a doutrina de sola scriptura é logicamente inconsistente de duas maneiras diferentes. Ele argumenta que ela é “inconsistente auto-referencialmente” e que “envolve uma violação tácita do princípio de razão suficiente.”13 Sobre a primeira inconsistência, ele cita Peter Kreeft,

Primeiro, como nota Kreeft, “é auto-contraditório, pois diz que devemos acreditar apenas na Escritura, mas a Escritura nunca diz isso! Se acreditarmos apenas no que a Escritura ensina, não acreditaremos em sola scriptura, pois a Escritura não ensina sola scriptura. . . .”14

Ele continua, listando outras três maneiras pelas quais sola scriptura é inconsistente auto-referencialmente.

Segundo, ela pressupõe que os ensinamentos "essenciais" da Escritura são suficientemente claros para serem compreendidos por qualquer pessoa, mas não é ela própria suficientemente clara nem mesmo para ser considerada um ensino escriturístico

por todos. De fato, sola scriptura representa uma posição minoritária entre os cristãos que crêem na Bíblia; e, historicamente, é uma novidade relativa, não defendida explicitamente por ninguém antes de Wycliffe no século XIV. Terceiro, ela afirma que a Bíblia é a autoridade máxima, mas, de fato, subordina a Bíblia às interpretações extrabíblicas (tradições) deste ou daquele indivíduo, ou grupo, sobre o que a Bíblia diz. Isso significa, na prática, que sola scriptura conduz ao subjetivismo hermenêutico. A afirmação de que a Escritura é "autointerpretável" é conveniente e sofística neste ponto, porque interpretações conflitantes e até contraditórias da Escritura são sustentadas por aqueles que fazem essa afirmação. O recurso ao que a Igreja (ou o "cristianismo histórico") tradicionalmente ensinou seria uma opção católica, mas não é consistente com sola scriptura. . . .

Quarto, sola scriptura é autorreferencialmente inconsistente porque a Bíblia não contém um índice inspirado de seus próprios conteúdos e nem mesmo pode ser identificada como uma revelação divina exceto com base em fundamentos extrabíblicos de tradição — mas em violação ao princípio de sola scriptura . 15

Com respeito ao segundo tipo de inconsistência lógica, Blosser novamente cita Kreeft,

Como Kreeft observa, "ela [a doutrina de sola scriptura] viola o princípio de causalidade: que um efeito não pode ser maior do que a sua causa. A Igreja (os apóstolos) escreveu a Escritura; e os sucessores dos apóstolos, isto é, os bispos da Igreja, decidiram sobre o cânon, a lista de livros a serem declarados escriturísticos e infalíveis. Se a Escritura é infalível, então a sua causa, a Igreja, deve ser infalível."16

Notamos acima a afirmação de Robert Sungenis de que qualquer definição de sola scriptura “é estritamente um produto

de seu adepto, o qual, desejando promover o ensino, formula sua definição para abranger o que ele deseja que sola scriptura seja". Observamos que essa objeção provavelmente não se aplica a ninguém, exceto a possíveis adeptos do solo scriptura. Os apologistas católicos romanos devem notar que ela também pode se aplicar a eles mesmos. Com bastante frequência, parece que as definições católicas romanas de sola scriptura são estritamente um produto de seu oponente, o qual, desejando criticar o ensino, formula sua definição para abranger o que ele deseja que sola scriptura seja. As objeções apresentadas por Blosser são um exemplo clássico disso. Há uma confusão e mistura completa e total de solo scriptura e sola scriptura. Responderemos às objeções na ordem em que foram levantadas. A primeira crítica de Blosser não passa, essencialmente, da afirmação de que sola scriptura não é bíblica, uma afirmação à qual já respondemos neste capítulo e em outros lugares. Infelizmente, trata-se essencialmente de uma crítica ao solo scriptura, e ela não tem relevância alguma para a doutrina da sola scriptura.

Em resposta à segunda crítica de Blosser acerca da clareza suficiente da doutrina escriturística essencial e da origem da sola scriptura no século XIV, simplesmente observamos mais uma vez que a Tradição I foi o ensino universal de toda a Igreja durante os primeiros séculos da Igreja. A sola scriptura, na medida em que mantém continuidade e identidade essencial com a Tradição I, não é uma novidade histórica. Por outro lado, a Tradição II e a Tradição III — as duas doutrinas encontradas na comunhão romana — são novidades históricas. Uma teve origem não antes do século IV, enquanto a outra surgiu apenas no último século e meio.

A terceira crítica de Blosser é uma excelente observação a respeito da solo scriptura. De fato, em muitos casos, a solo

scriptura foi além do subjetivismo hermenêutico, adentrando o reino do solipsismo hermenêutico. O único erro real de Blosser neste breve parágrafo é sua afirmação de que o recurso à Igreja ou ao cristianismo histórico é incompatível com a sola scriptura. Como tentamos demonstrar ao longo desta obra, essa afirmação é falsa. Ela se aplica apenas se a sola scriptura for erroneamente definida em termos da Tradição 0.

A quarta objeção mencionada diz respeito ao cânon da Escritura. Devido à sua importância, essa objeção será tratada no capítulo seguinte. Neste ponto, observaremos simplesmente que, dentro de uma estrutura da Tradição I, a questão da canonicidade não apresenta um problema intransponível. Por mais logicamente inconsistente que seja com a solo scriptura, não o é com a sola scriptura.

Em resposta à objeção final de Blosser — de que a sola scriptura viola o princípio de razão suficiente —, devemos fazer várias observações. Primeiro, a causa última, ou autor, da Escritura não foi a Igreja: foi o Espírito Santo (2 Tm 3:16). Sim, seres humanos estiveram envolvidos, mas Deus foi a causa última. Não há violação do princípio de razão suficiente aqui. Segundo, Kreeft escreve e Blosser cita a seguinte frase: “A Igreja (os apóstolos) escreveu a Escritura; e os sucessores dos apóstolos, i.e., os bispos da Igreja, decidiram sobre o cânon, a lista de livros a serem declarados escriturísticos e infalíveis.” Esta é uma frase incrivelmente enganosa. Ela dá ao leitor a falsa impressão de que os Apóstolos escreveram os livros, então os bispos desenharam um cânon e o apresentaram à Igreja como uma lista infalível de livros bíblicos. Nada do gênero aconteceu. O cânon foi abordado pela primeira vez em sínodos locais em Hipona (a.d. 393) e Cartago (a.d. 397 e 419). A Sé de Roma não ofereceu uma opinião oficial sobre o assunto do cânon até 1439 no Concílio de Florença, e não foi até 1546, no Concílio de Trento,

que a questão do cânon foi feita um artigo absoluto de fé por Roma.17

Finalmente, na última frase de Blosser, após afirmar que a "Igreja (os apóstolos) escreveu a Escritura", ele escreve: "Se a Escritura é infalível, então sua causa, a Igreja, deve ser infalível". Com base em sua compreensão do princípio da razão suficiente, Blosser afirma que um Novo Testamento infalível requer uma Igreja infalível. Mas se esse for o caso, então um Antigo Testamento infalível requer um Israel infalível. A mesma lógica se aplica. Israel (os profetas) escreveu a Escritura (Rm 3 :1 –2). Se a Escritura é infalível, então sua causa, Israel, deve ser infalível. Curiosamente, porém, Roma não afirma a infalibilidade dos judeus, de Israel — a "Igreja" do Antigo Testamento.18 Admite-se prontamente que Israel não era infalível. Mas se um Antigo Testamento infalível não requer um Israel infalível, então um Novo Testamento infalível não requer uma Igreja infalível. A infalibilidade de ambos os Testamentos se deve à inspiração do infalível Espírito Santo.

O Sola Scriptura é Historicamente Improvável

Um dos ataques comuns à doutrina do sola scriptura é um ataque à sua historicidade. Alega-se que a doutrina não pode ser verdadeira por ser uma novidade histórica. Philip Blosser objeta que o sola scriptura é a-histórico e explica:

A doutrina de que a Escritura somente é suficiente para funcionar como a regula fidei —a regra infalível para a fé e vida contínuas da Igreja—é de uma ortodoxia altamente improvável, visto que . . . não teve defensor algum durante os primeiros treze séculos da Igreja. Ela não pertence ao cristianismo histórico. . . . Foi somente quando os teólogos da Reforma Protestante elevaram essa noção a um princípio no século XVI que ela se difundiu amplamente.19

Várias observações são pertinentes. Em primeiro lugar, nunca é demais enfatizar que a definição fornecida por Blosser é a definição de solo scriptura , e não de sola scriptura. A Tradição 0 simplesmente não é a mesma coisa que a Tradição I.20
Segundo, embora seja verdade que não se encontre nenhum defensor histórico da Tradição 0 até a Reforma Radical, o mesmo não pode ser dito da Tradição I. Essa é a posição universal da Igreja primitiva, e o fato de muitos dos reformadores clássicos a terem formulado na linguagem polêmica de “sola scriptura” não altera o seu conteúdo essencial. O debate medieval travou-se primordialmente entre os defensores da Tradição I e da Tradição II. Muitos dos primeiros protestantes optaram pela posição mais antiga (Tradição I), enquanto Roma optou por uma posição posterior e a dogmatizou (Tradição II).21 Se a novidade histórica significa que uma posição tem uma ortodoxia improvável, então Roma encontra-se em uma situação precária, pois uma das posições que ela defende (Tradição II) não é anterior ao século IV, e a outra posição que ela abraça (Tradição III) não é anterior ao século XIX. Nenhuma das posições atualmente encontradas em sua comunhão é a posição dos primeiros três séculos da história da Igreja.
Sola Scriptura é Inconsistente com a Prática da Igreja do Novo Testamento
Outro argumento que encontramos direcionado à doutrina de sola scriptura é que ela é inconsistente com a prática da Igreja do Novo Testamento.22 Argumenta-se que, como a Igreja do Novo Testamento não teve uma cópia universalmente disponível de todo o Novo Testamento por vários séculos, a Igreja do Novo Testamento não poderia ter funcionado sob a noção de sola scriptura. Isso, no entanto, é simplesmente mais um caso de borrar as distinções entre a Tradição 0 e a Tradição I. É certamente verdade que a Tradição 0 (solo scriptura) não

poderia ter funcionado nesses primeiros anos da Igreja. Mas também é certamente verdade que a Igreja funcionou com o conceito da Tradição I. É precisamente o ensino dos primeiros pais que o conteúdo querigmático essencial da tradição apostólica e o conteúdo dos documentos do Novo Testamento eram "coinerentes". A Igreja era o lócus da interpretação autoritativa e da recepção desse ensino, mas isso não é inconsistente com a Tradição I. É inconsistente apenas com a noção de solo scriptura — uma noção que não pode ser equiparada a sola scriptura. 23

Sola Scriptura Ignora Influências Extrabíblicas sobre seus adeptos

Uma objeção interessante é levantada por Blosser, quando ele afirma: "Um certo desdém pela história e a falta de consciência histórica fomentadas pelo sola scriptura podem tornar seus adeptos particularmente vulneráveis a influências históricas extrabíblicas em seu próprio pensamento".24 O que Blosser está apontando é algo que muitos autores evangélicos têm destacado nos últimos anos. Grande parte do evangelicalismo moderno é anti-histórica e age como se a Igreja existisse em um vácuo histórico. Ao fazerem isso, os evangélicos projetam suas pressuposições filosóficas nas Escrituras.

Blosser está errado quando atribui esse problema ao sola scriptura. Parte do problema dentro da igreja evangélica certamente se deve à adoção da noção mais anabatista de solo scriptura, mas outros fatores também contribuíram para o problema. Em todo caso, o ponto principal que Blosser levanta deve ser ouvido. Todos os cristãos devem perceber a falácia de presumir que chegam às Escrituras como observadores absolutamente neutros. Todos nós chegamos às Escrituras com certas suposições, vieses, cosmovisões e filosofias. Os evangélicos tendem a chegar às Escrituras com pressuposições

radicalmente individualistas. Os católicos romanos chegam às Escrituras com a pressuposição de que a interpretação de Roma das Escrituras é, em última análise, infalível. A pergunta que todos devemos fazer é se as pressuposições que trazemos para as Escrituras são aquelas que Cristo e os Apóstolos pretendiam que trouxéssemos para as Escrituras. Esta é uma das razões mais importantes pelas quais os cristãos não podem permanecer a-históricos ou anti-históricos.

Sola Scriptura Ignora Influências Históricas Extrabíblicas sobre Si Mesma

Blosser continua suas objeções históricas ao sola scriptura argumentando que a doutrina ignora as influências históricas extrabíblicas que levaram ao seu desenvolvimento. Blosser pergunta,

Quais foram as influências históricas que contribuíram para o surgimento de sola scriptura? Sem dúvida, houve muitos fatores, alguns deles políticos e econômicos (como o desejo de independência da hegemonia de Roma e a necessidade de justificar teologicamente a contestação de sua autoridade), e outros sociais e culturais (como a invenção da imprensa, que não apenas tornou as Bíblias amplamente disponíveis, mas também reforçou o individualismo do ato de ler as Escrituras, em oposição a ouvi-las). Outros fatores ainda foram intelectuais e espirituais. . . . O meu próprio palpite é que as influências mais significativas sobre sola scriptura decorreram de uma mudança profunda no clima intelectual e espiritual durante o final da Idade Média, associada à crescente influência do nominalismo.[25]

Blosser conclui que “a influência extrabíblica do nominalismo do final da Idade Média, juntamente com várias exigências práticas envolvidas na tentativa de justificar a revolta contra a Igreja e toda a tradição eclesiástica, combinaram-se para facilitar o

desenvolvimento de sola scriptura e tornar cada protestante, em princípio, seu próprio papa".[26]

Vários pontos devem ser levantados em resposta às afirmações de Blosser. Primeiro, se o testemunho da Igreja primitiva for de alguma relevância, a principal influência histórica que levou ao surgimento da Tradição I, ou de sola scriptura, como seus defensores do século XVI preferiam chamá-la, foi aparentemente o fato de ter sido ensinada pelos Apóstolos. A crítica de Blosser neste ponto é um exemplo perfeito de sua falha em observar a advertência de sua objeção anterior. Sua crítica só faz sentido se compartilharmos sua pressuposição de que Roma é a Igreja que Cristo fundou. Se sua pressuposição não for verdadeira, a maior parte de sua crítica é simplesmente a alegação de que ele discorda pessoalmente de sola scriptura — e não uma objeção significativa à doutrina em si.

Já discutimos longamente os aspectos históricos deste debate, portanto seria desnecessário repetir tudo o que já foi dito.[27] Deve-se observar, no entanto, que a objeção de Blosser não leva em conta o ponto mais relevante de todos. Até o século IV, no mínimo, havia uma única visão sobre a relação entre a Escritura, a Igreja e a tradição — a Tradição I. Durante a Idade Média, uma segunda visão começou a ganhar espaço na Igreja — a Tradição II. A expressão sola scriptura surgiu no contexto do debate medieval tardio entre esses dois conceitos. Sola scriptura foi um apelo à posição mais antiga que Roma havia abandonado. À medida que os protestantes se tornavam mais firmes nessa insistência, Roma se tornava mais firme na defesa da Tradição II. É uma das ironias fundamentais deste debate histórico que os católicos romanos critiquem os protestantes por aderirem a uma doutrina que não pode ser rastreada até a Igreja apostólica, quando ambas as posições predominantes de Roma sobre o assunto não podem ser rastreadas além do século IV (no caso da

Tradição II) ou do século XIX (no caso da Tradição III). Roma, é claro, sempre negará que sua doutrina atual não seja a doutrina dos Apóstolos e da Igreja primitiva. Ela é forçada a negar isso por causa de sua crença em sua própria infalibilidade. Mas tal negação de novidade não é uma prova; é meramente uma afirmação.

Sola Scriptura Pressupõe que a Bíblia Pode Ser Compreendida Separada da Tradição

Outra objeção ao sola scriptura apresentada por apologistas católicos romanos é a alegação de que a doutrina pressupõe que a Bíblia pode ser compreendida separada da tradição. Blosser afirma a objeção desta maneira: “O sola scriptura pressupõe que não há necessidade última do contexto mais amplo da tradição e do ensino da Igreja.”[28] Observemos novamente a definição básica da Tradição I, que é aceita pelos defensores do sola scriptura, e descubramos se esta objeção católica romana é válida.

A Tradição I afirma que a Escritura é a única fonte de revelação; que é a única norma infalível, final e autoritativa de doutrina e prática; que deve ser interpretada na e pela Igreja; e que deve ser interpretada de acordo com a regula fidei. Tendo já observado muitas das implicações desta doutrina, o ponto a se notar aqui é que a objeção de Blosser não se aplica a ela de nenhuma maneira relevante. Sua objeção, como muitas outras, aplica-se apenas a solo scriptura, uma doutrina que o protestantismo clássico também rejeita.

Se a “tradição” for compreendida como a regula fidei, então sola scriptura não assume que a Bíblia possa ser compreendida separadamente da “tradição”. Os defensores de sola scriptura apenas rejeitam a “tradição” quando a “tradição” é redefinida de acordo com os conceitos posteriores da Tradição II ou da Tradição III. Sola scriptura de fato rejeita a tradição entendida

como uma segunda fonte de revelação, assim como fez a Igreja dos primeiros quatro séculos. Sola scriptura também rejeita a doutrina católica romana modernista que tende a enxergar no Magistério Romano a única verdadeira fonte de revelação. Sola scriptura não rejeita a Tradição I e é, de fato, um chamado para retornar a essa posição mais primitiva. Roma sempre rejeitou este chamado porque um retorno ao conceito de tradição mais primitivo da Igreja acarretaria necessariamente a rejeição do catolicismo romano.

O Sola Scriptura conduz à má interpretação dos Pais da Igreja

Blosser argumenta que os defensores protestantes do sola scriptura interpretam mal os pais da igreja porque, embora consigam encontrar pais que afirmem a inspiração única da Escritura, não conseguem encontrar "um Pai da Igreja que afirme que todo o conteúdo da revelação de Deus para a instrução contínua de Sua Igreja foi entregue inteiramente à Escritura sem resíduo, de modo que ela sirva nessa capacidade como um texto, à parte da tradição sagrada maior e da comunidade contínua de memória da qual ela faz parte".[29]

Há alguns problemas com essa objeção. Primeiro, trata-se de uma premissa disfarçada de argumento. Toda a objeção pressupõe que a interpretação que Roma faz dos pais da Igreja está correta. Isso, no entanto, é o próprio cerne da divergência. Para um católico romano argumentar que os protestantes interpretam mal os pais da Igreja porque não os interpretam da mesma forma que Roma o faz é cometer uma petição de princípio. Trata-se simplesmente de mais um caso da autonomia de Roma, na qual todas as coisas são medidas em relação a ela mesma como o padrão final da verdade.

Segundo, os defensores do sola scriptura não tentariam encontrar pais da Igreja que ensinem que a Escritura opera à parte da Igreja ou do contexto da regula fidei. Os defensores do

solo scriptura podem tentar fazê-lo, e concordaríamos com Blosser que tal tentativa é fútil. Os pais da Igreja não aderiam à Tradição 0. Mas — e este é o ponto importante — não há absolutamente nenhuma evidência de que eles tenham defendido a Tradição II ou a Tradição III também. Em outras palavras, os pais mais antigos não ensinavam o que Roma ensina a respeito da Escritura e da tradição.30

O Sola Scriptura conduz a uma compreensão anacrônica e à distorção dos fatos

Blosser conclui suas objeções históricas com o argumento de que o sola scriptura conduz a compreensões anacrônicas e a distorções dos fatos. Ele lista problemas como o fracasso em distinguir questões de dogma de questões de disciplina, a incapacidade de compreender o princípio do desenvolvimento doutrinário, a falha em distinguir o ensino oficial da opinião particular, a negligência em relação à história e a falha em traduzir a Escritura com precisão.31

Mais uma vez, deparamo-nos com uma objeção baseada na suposição não comprovada de que o catolicismo romano possui uma compreensão histórica adequada e uma apreensão precisa dos "fatos". No entanto, à medida que mais e mais estudos históricos são realizados e mais e mais documentos vêm à luz, descobrimos que, se há algo que conduz à compreensão anistórica e à distorção dos fatos, é o catolicismo romano. A doutrina católica romana da infalibilidade, combinada com o conceito de desenvolvimento do século XIX do Cardeal Newman, conduziu a um revisionismo histórico flagrante e a uma distorção de fatos maior do que o protestantismo jamais poderia alcançar. A infalibilidade exige que tudo o que Roma ensina hoje deve ser a tradição apostólica, e a teoria do desenvolvimento de Newman fornece uma explicação coringa e conveniente para as

inúmeras ocasiões em que a evidência histórica indica que não é.
Nenhum dos conceitos de tradição de Roma (Tradição II ou Tradição III) pode ser encontrado nos primeiros séculos da Igreja, mas, como Roma os ensina agora, afirma-se — e não se prova — que eles estavam lá naquela época. O mesmo se aplica a inúmeros outros dogmas romanos importantes. A infalibilidade papal, por exemplo, é uma doutrina totalmente desconhecida na Igreja até o final da Idade Média.32 Porém, uma vez declarada como o ensinamento da Igreja, torna-se responsabilidade dos teólogos e apologistas de Roma projetá-la retroativamente nas evidências. Há um abismo cada vez maior entre a pesquisa histórica competente e as reivindicações históricas dogmáticas católicas romanas. Os erros científicos de Roma acabaram por ruir sob o peso das evidências. Só o tempo dirá quanto tempo levará para que os inúmeros erros históricos de Roma também desabem sob as evidências. A historiografia católica romana, no presente, não passa de um exercício de fideísmo.
Blosser argumenta que o sola scriptura leva a uma falha em distinguir questões de dogma de questões de disciplina. Embora possa ser perfeitamente verdade que os protestantes possam mal-entender e de fato mal-entendam distinções católicas romanas como aquela entre dogma e disciplina, dificilmente se pode argumentar que o sola scriptura conduza a essa falha. Poder-se-ia argumentar que a falta de estudo ou a confusão por parte de um protestante leva a esse mal-entendido, mas não há conexão lógica entre o sola scriptura e tais mal-entendidos. Se esse fosse o caso, poder-se-ia argumentar que o catolicismo romano de Blosser o leva a falhar na compreensão da diferença entre sola scriptura e solo scriptura.

Blosser continua, dizendo que o princípio de sola scriptura leva a uma falha na compreensão do princípio do desenvolvimento doutrinário. Isso também é um non sequitur. Muitos defensores de sola scriptura rejeitam a teoria particular do desenvolvimento doutrinário do Cardeal Newman, mas a maioria a rejeita justamente porque a compreende. Além disso, muitos cristãos ortodoxos orientais rejeitam a teoria do desenvolvimento doutrinário do Cardeal Newman, mas, como os ortodoxos orientais não aderem a sola scriptura, essa doutrina não pode ser considerada a causa dessa rejeição. Os defensores protestantes de sola scriptura aceitam o princípio do desenvolvimento doutrinário, mas rejeitam uma teoria que permite que a contradição seja chamada de "desenvolvimento". O argumento de Blosser aqui é mais um caso de pressuposição da correção do conceito católico-romano de desenvolvimento.
Blosser argumenta que sola scriptura leva a uma falha em distinguir o ensino oficial da opinião privada. Assim como a objeção de Blosser a respeito da incompreensão da distinção entre dogma e disciplina, esse tipo de mal-entendido não pode ser atribuído a sola scriptura. O que Blosser quer evitar aqui é que alguém tente provar que a Igreja pode errar e tem errado, apontando para erros reais que ela cometeu. Uma das táticas romanas comuns usadas para desculpar os erros reais cometidos por Roma é atribuir muitos deles à "opinião privada". Os defensores protestantes de sola scriptura compreendem essa distinção. Muitos simplesmente a consideram uma alegação vazia de defesa especial. Diz-se que Roma é infalível desde que ignoremos as muitas instâncias de erro romano. A doutrina da infalibilidade romana simplesmente morre de morte morrida por mil qualificações.
Blosser afirma que sola scriptura leva a uma falha em lidar com a história. A doutrina protestante das Escrituras, afirma ele,

conduz à ignorância histórica, o que por sua vez leva a uma argumentação absurda. Mais uma vez, notamos que a ignorância histórica não pode ser logicamente atribuída à doutrina de sola scriptura. Muitos católicos romanos e ortodoxos orientais são tão ignorantes da história quanto o evangélico americano típico. A ignorância histórica é um problema que deve ser tratado em seus próprios termos, independentemente de onde seja encontrada. Aqueles que defendem a Tradição I estão convocando toda a Igreja a rejeitar a ignorância histórica, bem como o revisionismo histórico.33

A última objeção de Blosser a respeito de entendimentos a-históricos e distorções dos fatos é a sua objeção de que o sola scriptura conduz a uma falha em traduzir a Escritura com precisão. Embora seja manifestamente verdade que existam más traduções da Escritura, isso não pode ser atribuído à doutrina do sola scriptura. Toda tradução envolve interpretação, de modo que todas as traduções sofrerão com os preconceitos inconscientes de seus tradutores. Isso, contudo, não é um fenômeno exclusivamente protestante. Se alguém lê a Nova Versão Americana Padrão, detectará a influência do protestantismo conservador. Se alguém lê a Versão Padrão Revisada, detectará tendências mais liberais. Mas se alguém lê a Bíblia de Jerusalém, também detectará preconceitos católicos romanos.

Além disso, a ausência de sola scriptura não preservou a Igreja de traduzir a Escritura de forma imprecisa. Vem imediatamente à memória a versão da Vulgata do Papa Sisto V de 1590. Esta versão da Escritura estava repleta de milhares de erros, tantos, de fato, que teve de ser completamente corrigida dentro de dois anos, apesar de o Papa Sisto ter declarado a autoridade plena da edição de 1590 "por todo o tempo futuro" (hac nostra perpetuo valitura constitutione). Sisto declarou:

Pela plenitude do poder apostólico, decretamos e declaramos que esta edição, aprovada pela autoridade que nos foi entregue pelo Senhor, deve ser recebida e tida como verdadeira, lícita, autêntica e inquestionável, em toda discussão pública e privada, leitura, pregação e explicação.[34]

Sisto proibiu que qualquer alteração fosse feita na versão de 1590. Aqueles que violassem esta proibição incorreriam na ira de Deus e de Seus Apóstolos, Pedro e Paulo. No entanto, dois anos depois, o sucessor de Sisto foi forçado, devido ao puro número de erros óbvios na edição de 1590, a alterá-la. Obviamente, a ausência de sola scriptura não preservou a Igreja deste grande erro de tradução. E não é o sola scriptura que faz com que um observador note que as declarações de Sisto não são formuladas sob a forma de opinião particular.

O Sola Scriptura resulta em anarquia hermenêutica

Além das objeções lógicas e históricas, Blosser levanta algumas objeções práticas importantes à doutrina da sola scriptura. A primeira, e talvez a mais significativa, é a afirmação de que a sola scriptura resulta em anarquia hermenêutica. Blosser explica o ponto dessa objeção:

O fato de que centenas de denominações, cada uma professando derivar seu ensino por meio da orientação do Espírito Santo a partir da “Escritura sozinha”, não conseguem sequer concordar sobre os fundamentos dessa fé, como o significado do batismo ou da Ceia do Senhor ou mesmo sobre os meios de salvação, constitui um forte argumento prima facie contra ela. O princípio em si torna-se inexequível e autodestrutivo — uma receita para a anarquia.[35]

Não há dúvida de que a anarquia hermenêutica impera em boa parte do protestantismo. A questão é se essa anarquia é o resultado da sola scriptura, da solo scriptura ou de uma combinação de fatores. A doutrina evangélica da solo scriptura

não pode deixar de levar ao individualismo hermenêutico, porque ela é o individualismo hermenêutico. Os defensores dessa doutrina sempre tomaram a antiga frase sola scriptura e interpretaram mal o sentido da palavra sola. O fato de a Escritura ser a única fonte de revelação hoje e o fato de a Escritura ser a única norma ou padrão inerentemente infalível e autoritativo não implicam que esse padrão deva ser retirado de seu contexto eclesiástico e histórico. Sola scriptura significa "somente a Escritura", e não "somente eu". Além disso, o significado da palavra "sola" em relação a "scriptura" não é absoluto. Ela aponta para aquelas características que são exclusivas da Escritura. Isso não significa que a Escritura deva ser tomada em isolamento da Igreja e da regra de fé.

Sola scriptura (Tradição I) não causou a anarquia hermenêutica que existe hoje, mas uma compreensão adequada da doutrina contribuiria significativamente para corrigi-la. Há inúmeros problemas dentro da Igreja que resultaram não apenas do individualismo radical, mas também do racionalismo, modernismo, paganismo, consumismo, liberalismo, populismo e de uma série de outras influências. Provavelmente serão necessários séculos de oração paciente e trabalho diligente para superar esses problemas. Também será necessário abandonar a noção autodestrutiva de solo scriptura e recuperar uma perspectiva adequada sobre a relação entre os papéis da Escritura, da Igreja e a regra de fé.

Sola Scriptura Resulta em Fracionalismo Denominacional

Intimamente ligada à questão da anarquia hermenêutica está a questão do fracionalismo denominacional. Blosser argumenta:

Como resultado de sua anarquia hermenêutica, o sola scriptura fragmentou-se em fracionalismo denominacional. Ele gerou milhares de denominações, seitas e conventículos.[36]

Novamente, a objeção é que o sola scriptura simplesmente não pode funcionar na prática. Novamente teríamos de responder que nos últimos quinhentos anos o sola scriptura, ou Tradição I, na verdade não teve muitas oportunidades de funcionar.[37] Para começar, a Igreja já havia se dividido muito antes do século XVI. Certamente os apologistas católicos romanos e ortodoxos orientais não podem culpar os Reformadores protestantes por essa primeira e mais significativa fragmentação. E pouco importa que essa divisão tenha resultado em dois ramos em vez de três, quatro ou cem. Em qualquer dos casos, a "Igreja" não está mais apresentando uma frente unificada ao mundo.

Em segundo lugar, o chamado a um retorno à Tradição I não durou muito. O solo scriptura, como observamos, rapidamente se tornou a visão predominante em boa parte do protestantismo, com resultados devastadores. Embora mantendo a frase sola scriptura, os adeptos da noção mais anabatista importaram para ela um significado completamente diferente. E enquanto o solo scriptura for mantido pela maioria dos protestantes, seja sob o pretexto do liberalismo ou do fundamentalismo, o protestantismo continuará a se dividir e a criar o tipo de escândalo público que Blosser aponta. Uma reformulação completa da forma como os evangélicos pensam sobre a Bíblia, a Igreja e a história será necessária antes que qualquer coisa que se pareça com progresso prático possa ocorrer. A teoria de autoridade evangélica predominante é uma massa incoerente de autocontradições teológicas. Não surpreende, portanto, que a prática evangélica seja uma massa incoerente de autocontradições denominacionais. Ideias têm consequências, e ideias ruins têm consequências ruins.

O Sola Scriptura resulta no enfraquecimento
da autoridade pastoral e da disciplina

A objeção prática final de Blosser é que o sola scriptura resulta no enfraquecimento da autoridade pastoral e da disciplina. Ele explica:

O que significa para ele "submeter-se" aos seus líderes espirituais? Claramente a Bíblia ordena que ele o faça. Mas a quais líderes? E o que significa para ele submeter-se, se seus líderes espirituais devem obter sua submissão apenas na medida em que sua liderança e ensino concordam com (sua própria interpretação da) Escritura?[38]

O problema, ele aponta, é a circularidade lógica. Já tentamos apontar esse mesmo problema em nossa discussão sobre os problemas com o solo scriptura. Blosser fez um excelente trabalho ao reformular a objeção em outros termos. Ele está enganado ao assumir que está se referindo ao sola scriptura, mas o mesmo fazem a maioria dos evangélicos envolvidos nesse dilema. A Tradição I não levou a tal dilema por quatro séculos, quando a Igreja era jovem. Portanto, não é logicamente necessário que o faça agora. O problema que existe agora, e que existe pelo menos desde que a Igreja se dividiu pela primeira vez em dois ramos, é um problema eclesiástico, não um problema com a Tradição I.[39]

Objeções da Ortodoxia Oriental

As objeções ao sola scriptura levantadas pelos apologistas ortodoxos orientais são virtualmente idênticas àquelas levantadas pelos apologistas católicos romanos. Os argumentos sobrepostos não serão repetidos aqui. Devemos primeiro notar que o mesmo problema que assola os apologistas católicos romanos também é encontrado nas obras apologéticas ortodoxas. Ambos confundem consistentemente o sola scriptura com o solo scriptura. Clark Carlton, apesar de reconhecer que houve diferentes doutrinas afirmadas usando a frase sola scriptura, descreve a característica essencial do sola scriptura da

seguinte forma: “Em última análise, o sola Scriptura não é tanto uma afirmação sobre a Bíblia quanto uma negação da tradição.”40 Como temos visto, no entanto, este é um argumento excessivamente simplista. A afirmação é verdadeira ou falsa dependendo de qual definição de tradição está sendo usada. A tradição tem sido compreendida de várias maneiras historicamente, e o sola scriptura rejeita apenas algumas delas. Carlton não define “tradição” neste contexto específico e, portanto, sua definição de sola scriptura pode ser muito enganosa.

Carlton também argumenta: “Nenhum Pai ou concílio da igreja primitiva jamais afirmou que as Escrituras, em si mesmas e por si mesmas, sem qualquer referência à Igreja, são a regra de fé autossuficiente.”41 Mas a inclusão da frase “sem qualquer referência à Igreja” nesta afirmação destrói sua eficácia como um argumento contra o sola scriptura. Temos apontado repetidamente que a Tradição I, mesmo quando enquadrada nos termos do sola scriptura, não afirma que as Escrituras funcionam separadamente de qualquer referência à Igreja. Esta objeção não é relevante para a discussão do sola scriptura.

A Escritura Não Interpreta a Escritura

Uma das objeções específicas que Carlton levanta contra a doutrina do sola scriptura é o argumento de que a Escritura não interpreta a Escritura. Ele escreve,

A ideia de que as Escrituras se autointerpretam é patentemente absurda. Ela pressupõe um grau de objetividade absoluta que faria até o positivista mais ardoroso encolher-se de constrangimento. . . . Os textos não existem no abstrato. Contudo, é exatamente isso que a doutrina de sola Scriptura pressupõe: um texto nu que de alguma forma impõe o seu significado ao leitor.42

Carlton, bem como muitos outros que levantam essa objeção, mal interpretaram o significado da frase “a Escritura interpreta a Escritura”. A afirmação deve ser compreendida em seu contexto histórico. Os Reformadores fizeram essa afirmação em uma época em que a Escritura estava sepultada em comentários e glosas escolásticas. Um dos principais pontos que eles tentavam estabelecer era que essas glosas estavam obscurecendo o texto da Escritura.

Uma segunda observação é que, quando os protestantes (pelo menos os protestantes clássicos) dizem que “a Escritura interpreta a Escritura”, eles não estão afirmando que a Bíblia é algum tipo de entidade pessoal que sobe a um púlpito, à parte de qualquer interação humana, e prega a si mesma. Há alguns evangélicos que falam e agem como se isso fosse possível, mas esse não é o significado da frase. Trata-se simplesmente de um chamado para interpretar a Escritura dentro do seu próprio contexto. Isso não exige um individualismo radical. A Igreja deve interpretar a Escritura dentro do seu próprio contexto. Se um texto da Escritura parece ter um significado que contradiz o significado de outro texto, então o problema está na interpretação de um ou de ambos esses textos — e não na Palavra de Deus inspirada. Este é o ponto fundamental da frase “a Escritura interpreta a Escritura”, apesar do uso incorreto dela por numerosos evangélicos.

Quem Distingue os Textos Claros dos Textos Menos Claros?

A segunda objeção de Carlton diz respeito à afirmação feita por muitos evangélicos no sentido de que passagens menos claras da Escritura devem ser interpretadas à luz das claras.[43] Mas será que é sempre óbvio quais são os textos claros e quais são os textos pouco claros? Este é o cerne da objeção de Carlton. Quem determina quais são os textos claros e quais são os obscuros? Se alguém adere ao solo scriptura, é difícil ver como se poderia

responder a essa objeção sem recorrer à completa arbitrariedade. Os textos “claros” seriam aqueles que cada indivíduo em particular acreditasse serem os textos “claros”. Esta é outra das razões pelas quais a Tradição I ou sola scriptura é necessária. Em vez de depender do testemunho do Espírito Santo ao indivíduo, há uma dependência do testemunho corporativo do Espírito Santo a toda a comunhão dos santos. Compreendida dessa maneira, a Igreja deve interpretar passagens disputadas à luz de passagens indiscutíveis. Ela deve passar do conhecido da regula fidei para o desconhecido de doutrinas disputadas.

Objeções Evangélicas

A Tradição I é realmente Sola Scriptura?

É provável que haja muitos adeptos de solo scriptura que objetarão que o que foi descrito neste livro não é sola scriptura.[44] Eles negarão que a Tradição I, que enfatiza a necessidade da Igreja e a regra de fé, possa ser considerada sola scriptura. Essa objeção, no entanto, simplesmente assume que a doutrina apresentada hoje como sola scriptura é a mesma doutrina ensinada pelos Reformadores.[45] Como nos esforçamos para demonstrar, isso simplesmente não é verdade. É a doutrina evangélica moderna de solo scriptura que não é a doutrina da Reforma.

Como já foi apontado, muitos evangélicos fizeram exatamente a mesma coisa com sola scriptura que foi feita com sola fide durante a chamada "Controvérsia da Salvação do Senhor". O lema foi adotado pelos evangélicos e redefinido de maneira totalmente nova. Assim como sola fide foi redefinido para excluir qualquer menção ao arrependimento, à senhoria de Cristo e à necessidade de a fé ser uma fé viva e frutífera, da mesma forma sola scriptura foi redefinido para excluir qualquer menção à Igreja ou à regra de fé. Em ambos os casos, as versões

evangélicas dessas doutrinas guardam pouca semelhança com as doutrinas da Reforma que usavam esses mesmos lemas.
A doutrina de sola scriptura fazia parte de um debate medieval contínuo entre os defensores da Tradição I e da Tradição II. Era o lema usado pelos Reformadores na tentativa de chamar a Igreja de volta à doutrina mantida em seus primeiros séculos. Era um chamado para retornar à Tradição I. Roma rejeitou o sola scriptura porque ele desafiava sua autonomia crescente. Os evangélicos o rejeitaram porque ele desafia sua autonomia individual. A pergunta que os evangélicos deveriam fazer a si mesmos não é se a Tradição I é realmente sola scriptura, mas se o solo scriptura é realmente sola scriptura. A resposta clara a essa pergunta é: Não. Na medida em que o evangelicalismo adotou o solo scriptura, ele abandonou a Reforma e seu chamado a um retorno à fé apostólica. O solo scriptura é simplesmente uma virada para o eu individual como a autoridade máxima pela qual todas as coisas (incluindo as Escrituras) devem ser interpretadas. Isso é inconsistente com a doutrina real da Reforma, é inconsistente com a lógica e, o mais importante, é inconsistente com o cristianismo.
A Tradição I nos coloca sob Roma?
Alguns evangélicos podem objetar que a definição da autoridade das Escrituras fornecida nestas páginas necessariamente coloca os crentes em submissão a Roma. Essa objeção, no entanto, baseia-se na premissa de que a Igreja pode ser equiparada a Roma. Obviamente, Roma afirma que essa premissa é verdadeira, mas sua única evidência é a sua própria afirmação. O Espírito Santo certamente não testemunhou a veracidade dessa afirmação em toda a comunhão dos santos. Roma só pode argumentar que o Espírito fez isso limitando arbitrariamente a comunhão dos santos a Roma e, em seguida, dizendo que o

Espírito testemunhou essa verdade em toda a comunhão dos santos (ou seja, Roma). O argumento é viciosamente circular. Os cristãos devem estar sujeitos à Igreja, mas a Igreja não é idêntica a Roma. A dificuldade hoje é que a Igreja foi fragmentada em muitas partes, tornando a identificação da "Igreja" um problema significativo. A correção desse problema não é algo que possa ser realizado da noite para o dia. Não existem programas de doze passos para esse tipo de situação. A correção desse problema exigirá gerações de oração, paciência e humildade. A Igreja levou mais de mil anos para se colocar nessa situação atual. Não sabemos quanto tempo levará para que o problema seja corrigido. Podemos ter certeza de que nenhum progresso será feito a menos que o problema seja reconhecido.46

Sumário

Inúmeras objeções à doutrina de sola scriptura foram levantadas nos últimos anos, especialmente por apologistas católicos romanos. Como temos visto, uma grande porcentagem dessas objeções não aborda realmente o sola scriptura. Muitas abordam o solo scriptura, e algumas abordam fantasias da imaginação do crítico. Infelizmente, a falta de distinção cuidadosa por parte dos críticos, bem como a falta de estudo cuidadoso por parte dos leitores, levou um grande número de cristãos a concluir que essas objeções refutaram a possibilidade do sola scriptura quando, na verdade, o máximo que conseguiram fazer foi refutar a versão falsificada evangélica de sola scriptura. Não há objeções substanciais ao sola scriptura que não sejam também objeções ao cristianismo apostólico.

1 Por exemplo, Patrick Madrid, ed., Surprised by Truth, (San Diego: Basilica Press, 1994); Scott e Kimberly Hahn, Rome Sweet Home, (San Francisco: Ignatius Press, 1993); David Currie, Born Fundamentalist, Born Again Catholic, (San Francisco: Ignatius

Press, 1996); Peter Gillquist, ed., Coming Home: Why Protestant Clergy are Becoming Orthodox, (Ben Lomond, CA: Conciliar Press, 1992); Frank Schaeffer, Dancing Alone, (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1994).
2 Cf., Robert A. Sungenis, Not by Scripture Alone: A Catholic Critique of the Protestant Doctrine of Sola Scriptura, (Santa Barbara: Queenship Publishing Co., 1997); Mark Shea, By What Authority? (Huntington, IN: Our Sunday Visitor, 1996); Clark Carlton, The Way: What Every Protestant Should Know About the Orthodox Church, (Salisbury, MA: Regina Orthodox Press, 1997).
3 Isto explica a necessidade dos longos e detalhados capítulos históricos da Parte Um.
4 Cf., Sungenis, op. cit., 211, 220.
5 Ibid., 211.
6 Patrick Madrid, “Sola Scriptura: A Blueprint for Anarchy” em Sungenis, op. cit., 19.
7 Por essa razão, direciono os leitores a todos os capítulos anteriores deste livro para uma resposta a essa objeção específica.
8 Sungenis, op. cit., 221.
9 CFW i:6; grifo meu.
10 Madrid, op. cit., 26.
11 Ver o capítulo 8.
12 As questões de eclesiologia prática serão exploradas mais detalhadamente no capítulo 11.
13 Philip Blosser, “What are the Philosophical and Practical Problems with Sola Scriptura?” em Sungenis, op. cit., 49.
14 Ibid., 50.
15 Ibid., 50–51.
16 Ibid., 60.
17 Para mais informações históricas, ver Bruce Metzger, The Canon of the New Testament, (Oxford: Clarendon Press, 1987),

esp. pp. 229–247.
18 Os apologistas protestantes frequentemente usam a falibilidade da “igreja” do Antigo Testamento como uma ilustração da verdade geral da falibilidade da Igreja. Roma não nega a falibilidade de Israel porque não pode fazê-lo. Israel, como um povo pactual, rejeitou o seu Messias. Não há erro maior que eles pudessem ter cometido. A falibilidade de Israel destrói a validade da objeção de Blosser à sola scriptura .
19 Blosser, op. cit., 66 .
20 Já concedi que grande parte dessa confusão se deve, em larga escala, aos protestantes que não expressaram com cuidado a diferença, mas os apologistas católicos romanos também carregam parte da responsabilidade por perpetuar tal confusão. As obras de Oberman, McGrath e outros sobre o assunto estão publicadas há décadas. O importante ensaio de Oberman, “Quo Vadis, Petre? Tradition from Irenaeus to Humani Generis” , é inclusive citado na bibliografia da volumosa obra de Sungenis, Not By Scripture Alone , na qual se encontra o capítulo de Blosser. Contudo, em toda a extensão deste livro de 629 páginas, não parece haver qualquer interação com o argumento de Oberman.
21 Veja a Parte Um para uma visão geral mais detalhada da história deste debate.
22 Blosser, op. cit., 67 –69 .
23 Veja a Parte Um para um tratamento mais aprofundado sobre a maneira como a Escritura, a Igreja e a regula fidei funcionavam no seio da Igreja do Novo Testamento.
24 Blosser, op. cit., 70 .
25 Ibid., 72 .
26 Ibid., 74 .
27 Veja a Parte Um.
28 Blosser, op. cit., 74 .

29 Ibid., 78 .
30 Veja o Capítulo Um para uma introdução a esta questão.
31 Blosser, op. cit., 81 –90 .
32 Veja Tierney, Origins of Papal Infallibility, op. cit. É interessante notar as respostas católicas romanas típicas à exaustiva pesquisa histórica de homens como Tierney sobre a origem desta e de outras doutrinas. Em vez de refutar a evidência histórica, os autores são simplesmente descartados como "liberais" ou "anticatólicos". Em outras palavras, a única resposta real dada a essa pesquisa são argumentos ad hominem.
33 Como já foi apontado, o catolicismo romano tem muito mais responsabilidade por falhar em lidar com a história do que aqueles que ele acusa desse erro. À medida que mais historiadores tomam nota desse fato e publicam os resultados de suas pesquisas, essa verdade se tornará esmagadora demais para Roma negar.
34 Citado em Salmon, op. cit., 226.
35 Blosser, op. cit., 91.
36 Ibid., 93.
37 A questão de como a Tradição I poderia funcionar no contexto eclesiástico atual será abordada no Capítulo 11.
38 Blosser, op. cit., 102.
39 Este problema será abordado no capítulo seguinte.
40 Clark Carlton, The Way: What Every Protestant Should Know About the Orthodox Church, (Salisbury, MA: Regina Orthodox Press, 1997), 90.
41 Ibid., 91.
42 Ibid., 100.
43 Ibid., 103.
44 As objeções evangélicas tratadas nesta seção são objeções antecipadas. Além de autores heréticos que percebem o perigo

que uma verdadeira compreensão de sola scriptura representa para o seu ensino, pouquíssimos autores evangélicos abordaram conscientemente a diferença entre solo scriptura e sola scriptura.
45 Veja a Parte Um para um estudo histórico desta questão.
46 Esta questão será tratada com mais detalhes no capítulo 11.

Capítulo 11

O Cânone, a Igreja e os Credos

Ao longo desta discussão sobre a história do debate a respeito da Escritura, várias questões cruciais vieram à tona. Muitas delas foram abordadas, mas há um punhado de questões que exigem atenção especial devido à sua importância particular. Para começar, devemos ver como a doutrina de sola scriptura não é apenas teoricamente compatível com a existência de um cânone autoritativo, mas historicamente compatível com o processo real de formação do cânone. Além disso, a importantíssima questão sobre a natureza e a identidade da Igreja precisa ser abordada. É possível que o sola scriptura funcione dentro da Igreja fragmentada que existe hoje? Finalmente, também devemos considerar o significado e a importância dos credos do cristianismo, e como eles se relacionam com a autoridade da Escritura.

Sola Scriptura e o Cânone da Escritura

Provavelmente a objeção mais comum encontrada na literatura crítica ao sola scriptura é a de que a doutrina protestante da Escritura não pode dar conta do cânone da Escritura. Patrick Madrid declara de forma concisa o cerne da objeção:

> Outro problema para o sola scriptura é o cânone do Novo Testamento. Não há um “sumário inspirado” na Escritura que nos diga quais livros pertencem a ele e quais não pertencem. Essa informação nos chega de fora da Escritura. Além disso, o conhecimento de quais livros compõem o cânone do Novo Testamento deve ser infalível; caso contrário, não há como saber com certeza se os livros que consideramos inspirados realmente são inspirados. Ademais, esse conhecimento deve ser vinculativo; caso contrário, os homens seriam livres para criar seu próprio cânone personalizado, contendo os livros que valorizam e deixando de lado os que desvalorizam. Esse

conhecimento também deve fazer parte da revelação divina; caso contrário, é meramente uma tradição de homens, e se assim fosse, os protestantes seriam forçados à posição intolerável de defender um cânone de origem puramente humana.1

Muitos evangélicos não perceberam a força dessa crítica, e ela é uma crítica devastadora para os adeptos da solo scriptura. Os adeptos dessa posição não conseguem apontar para um versículo inspirado da Escritura que liste o sumário. Como Douglas Wilson observa com razão, "antes de chegarmos à Palavra de Deus em Gênesis 1:1, chegamos à palavra da Igreja no Sumário."2 Com base em sua própria tese declarada de que apenas aquilo que é afirmado pela Escritura é autoritativo, os adeptos da solo scriptura não têm razão para aceitar a natureza autoritativa do sumário.3 Isso deixa os adeptos da solo scriptura em um dilema. Eles podem dizer que apenas a Escritura é autoritativa, mas não podem dizer com nenhuma autoridade exatamente o que a Escritura é. Qualquer tentativa de definir autoritativamente um cânon, ou sumário, é automaticamente uma negação da solo scriptura.

Apesar do fato de Madrid ter levantado um problema legítimo para os adeptos da solo scriptura, ele não levantou uma objeção contra a Tradição I ou a sola scriptura. A questão do cânon é reconhecida e obviamente um dilema impossível para a Tradição 0, mas não é um problema impossível dentro do contexto da Tradição I, na qual a Igreja tem genuína autoridade. Isso não significa que a questão do cânon seja uma pergunta simples. Mesmo uma leitura superficial de obras que discutem a origem e o desenvolvimento do cânon revelará rapidamente que a questão é altamente complexa. Vários pontos, no entanto, devem ser levantados em resposta a esta objeção.

Primeiro, é extremamente importante para os propósitos desta discussão compreender a distinção entre os conceitos de infalibilidade e inerrância. Infalibilidade significa a incapacidade de errar. Inerrância significa a ausência real de erro. A infalibilidade necessariamente implica inerrância. Mas é importante notar que a falibilidade não implica necessariamente errância. Em outras palavras, embora seja impossível para algo ou alguém que é infalível cometer um erro, não é impossível para alguém ou algo que é falível fazer uma declaração que seja inerrante (isto é, sem erro). Se eu disser: “2 + 2 = 4”, fiz uma declaração inerrante. Sou capaz até de fazer uma declaração teológica inerrante se disser: “Jesus é o Senhor”. Isso significa que sou infalível? Certamente que não. É lógica e teologicamente possível que qualquer indivíduo ou igreja falível faça uma declaração inerrante. O ponto é este: a falibilidade da Igreja não significa que ela deva errar sempre, apenas significa que ela pode errar.

Segundo, a teoria de Madrid sobre o que “deve” ser o caso para que a Igreja tenha um cânon funcionalmente autoritativo e inerrante simplesmente não é consistente com os fatos com os quais tanto católicos romanos quanto protestantes afirmam concordar. É importante examinar esses fatos porque eles lançam luz sobre esta questão extremamente difícil.

Primeiramente, Deus confiou os oráculos do Antigo Testamento aos judeus. Esta é a declaração expressa do apóstolo Paulo em Romanos 3:1–2. Foi aos judeus que Deus confiou os livros do Antigo Testamento. Este não é um fato discutível. Os livros do Antigo Testamento não foram confiados aos pagãos, e a Igreja do Novo Testamento não entrou em existência até o advento de Cristo, várias centenas de anos após a escrita do último livro do Antigo Testamento, de modo que não pode haver muito

argumento sério sobre a veracidade desta afirmação que Paulo faz.[4]

O fato seguinte sobre o qual há concordância comum é que a “Igreja” judaica do Antigo Testamento era falível. De fato, quando os apologistas protestantes apontam a falibilidade da “Igreja” do Antigo Testamento como uma ilustração da falibilidade da Igreja em geral, Roma sempre responde que a evidente falibilidade da “Igreja” do Antigo Testamento não se aplica à Igreja do Novo Testamento. O ponto é que pelo menos concordamos que a “Igreja” judaica do Antigo Testamento era falível. Roma não ensina a infalibilidade da “Igreja” do Antigo Testamento. Sua idolatria repetida, apostasia, exílio e rejeição final de Cristo apontam todos para o fato óbvio de sua falibilidade.

Contudo, apesar da falibilidade dos judeus do Antigo Testamento, eles conseguiram preservar o cânon das Escrituras do Antigo Testamento. Jesus usou as Escrituras que os judeus haviam preservado. Os apóstolos usaram as Escrituras que os judeus haviam preservado. Não há menção no Novo Testamento que indique que os judeus não realizaram essa tarefa para a qual Deus os havia escolhido.[5] No entanto, eles fizeram isso sem um carisma de infalibilidade, sem um concílio "eclesial" infalível para delinear o cânon, sem nenhuma das coisas que os críticos do protestantismo afirmam ser absolutamente necessárias para se ter um cânon autoritativo. Os judeus viveram por mil e quinhentos anos sem uma declaração "eclesial" infalível ou inspirada sobre os parâmetros do cânon do Antigo Testamento. Mas eles não tiveram que esperar até a vinda de Cristo e Seu endosso do cânon deles para poderem saber que possuíam a Palavra inspirada de Deus.

O ponto é que a "igreja" judaica falível foi encarregada dos livros do Antigo Testamento por cerca de mil e quinhentos anos e, por

meio de Sua direção providencial, conseguiu preservar um cânon inerrante; portanto, não há razão prima facie para não podermos crer que Deus pôde confiar os livros do Novo Testamento a uma igreja do Novo Testamento falível e que ela também seria capaz, sob Sua direção providencial, de preservar um cânon inerrante e autoritativo.

Como isso acontece à parte de um decreto infalível de uma igreja infalível dizendo ao povo de Deus quais livros são verdadeiramente a Palavra de Deus? Jesus disse que suas ovelhas ouvem a sua voz e não ouvem a voz de estranhos (João 10:4–5). O povo de Deus na era do Antigo Testamento ouviu a sua voz, e o povo de Deus na era presente ouve a sua voz. À parte de tal intervenção providencial sobrenatural, não há maneira de explicar o grau de unanimidade que gradualmente surgiu concernente aos vinte e sete livros canônicos do Novo Testamento.

As críticas ao protestantismo sobre a questão do cânon nem sequer correspondem ao processo histórico real pelo qual o cânon do Novo Testamento veio a existir. Madrid e muitos outros apologistas afirmam que, a menos que tenhamos uma Igreja infalível declarando infalivelmente quais livros são canônicos e quais não são, não podemos ter uma Escritura autoritativa. Mas o que realmente aconteceu na história? Se tal decreto infalível é necessário, por que não encontramos Roma, o papa ou um concílio dizendo “infalivelmente” à Igreja qual é o cânon por séculos? Há sínodos locais em Hipona em d.C. 393, e em Cartago em d.C. 397 e em d.C. 419 que lidam com a questão. Mas Roma não definiu autoritativamente o cânon nesses concílios. Como já observamos, ainda havia dúvidas dispersas sobre livros específicos pelos mil anos seguintes. O Livro dos Laodicenses, por exemplo, é encontrado em edições medievais primitivas da Vulgata e em diferentes traduções até o século XV.6 Onde está a

declaração dogmática de Roma que se diz ser necessária para a Igreja?

A Sé Romana não expressou sua opinião sobre a questão do cânon até o Concílio de Florença (1439–1443), quando foram feitos esforços para reunificar as igrejas ocidental e oriental. Mas a primeira vez na história da Igreja que Roma definiu dogmática e oficialmente o conteúdo do cânon como artigo de fé foi em 1546 no Concílio de Trento.7 Isso ocorreu mais de mil e quinhentos anos após a morte de Cristo. As críticas de Roma ao protestantismo são autodestrutivas porque a Igreja Ocidental existiu por mil e quinhentos anos antes de Roma fazer efetivamente o que Roma afirma ser absolutamente necessário para se ter uma autoridade escriturística certa na Igreja.

O desdobramento histórico real do cânon aponta para algo diferente de decretos eclesiásticos dogmáticos como nossa base de segurança no cânon do Novo Testamento. Como o Dr. Roger Nicole apontou em um artigo perspicaz sobre o assunto, a melhor maneira de descrever a forma pela qual conhecemos o cânon é “o testemunho do Espírito Santo dado corporificadamente ao povo de Deus e tornado manifesto por uma aceitação quase unânime do cânon do NT nas igrejas cristãs”.8 A unanimidade não se deve a uma coincidência, nem a séculos de decretos conciliares; deve-se à ação do Espírito Santo, capacitando o povo de Deus a ouvir a Sua voz.

Sola scriptura, quando entendida dentro do contexto protestante clássico da Tradição I, não é afetada pela crítica autoderrotadista de Roma porque não afirma que a Escritura é a única autoridade. Ela afirma que a Escritura é a única autoridade inerentemente infalível. Mas, embora a Igreja seja uma autoridade falível, a Tradição I não afirma que esta Igreja falível não possa fazer julgamentos e declarações inerrantes. De fato, no caso do cânon do Novo Testamento, os adeptos da Tradição I

confessariam que a Igreja falível fez um julgamento inerrante. Mas cremos nisso porque uma Igreja específica nos diz isso? Não, cremos nisso por causa do testemunho do Espírito Santo, que foi dado coletivamente a todo o povo de Deus e se manifestou por meio de uma recepção praticamente unânime do mesmo cânon do Novo Testamento em todas as Igrejas cristãs. Isto não é um apelo ao subjetivismo, pois é um apelo ao testemunho corporativo do Espírito a toda a comunhão dos santos. O Espírito Santo é a autoridade final, não a Igreja através da qual Ele dá testemunho e à qual Ele dá testemunho.

Sola Scriptura e Eclesiologia Prática

De acordo com a sola scriptura, tal como formulada nos termos da Tradição I, a verdadeira interpretação da Escritura é encontrada apenas na Igreja. No entanto, a verdadeira Igreja é identificada em grande parte pela sua adesão à verdadeira interpretação da Escritura. Como então identificamos a Igreja quando existem inúmeras comunhões que afirmam ser a Igreja? É possível responder à pergunta sem cair no subjetivismo radical ou na circularidade lógica? Se houvesse apenas um pretendente ao título de "Igreja", o dilema seria menor. O fato triste, porém, é que há uma infinidade de comunhões divididas, cada uma afirmando ser a "Igreja". Então, como alguém sequer começa a prosseguir quando os critérios para discernir a verdadeira Igreja e os critérios para determinar a verdadeira interpretação da Escritura são amplamente recíprocos? Para abordar esta questão, é necessário explorar várias questões diferentes, mas relacionadas.

Teoria dos Ramos

A primeira observação que devemos fazer é que, se o sola scriptura é verdadeiro, então alguma forma de "teoria dos ramos" da Igreja visível é um corolário necessário — não como uma expressão do ideal, mas como uma descrição da realidade.

Mas por que uma “teoria dos ramos” de algum tipo é necessária? Primeiro, devemos lembrar que, de acordo com o sola scriptura, a Igreja é a verdadeira intérprete da Escritura. Mas onde está essa Igreja? Com a existência de inúmeras comunhões visivelmente fragmentadas que afirmam ser igrejas verdadeiras, nós essencialmente temos duas escolhas. Uma pessoa poderia afirmar que apenas um ramo é a verdadeira Igreja visível. Esta é a resposta de Roma, da Ortodoxia e de algumas comunhões protestantes. Mas com base em quê alguém pode fazer essa afirmação?

Poder-se-argumentar que o seu ramo é o único ramo verdadeiro porque ele está mais próximo do ensino da Escritura (uma denominação protestante), ou dos pais (Roma e Ortodoxia). Mas de acordo com cuja interpretação da Escritura ou dos pais este único ramo está mais próximo do ensino da Escritura ou dos pais? Uma pessoa poderia dizer que é de acordo com a sua própria interpretação da Escritura ou dos pais, mas então ela está mais uma vez presa na subjetividade radical. A pessoa teria que dizer que Roma é o ramo verdadeiro (ou a Ortodoxia, ou uma denominação protestante) porque chega mais perto da sua própria interpretação do que as Escrituras (ou os pais) ensinam. Em vez de apelar para a sua própria interpretação individual, uma pessoa poderia dizer que, de acordo com a interpretação de um ramo (Roma, Ortodoxia ou uma denominação protestante), apenas esse único ramo é a verdadeira Igreja visível. Mas então ela se vê pega em um argumento circular insustentável. Roma seria a única Igreja verdadeira porque Roma adere ao ensino da Escritura e/ou da tradição, tal como estes são interpretados por Roma. A Ortodoxia seria a única Igreja verdadeira porque a Ortodoxia adere à Escritura e/ou à tradição, tal como estas são interpretadas pela Ortodoxia. Uma ou outra denominação protestante seria a única Igreja

verdadeira porque essa denominação adere ao ensino da Escritura, tal como ele é interpretado por essa denominação. A circularidade de petição de princípio do argumento é viciosa.
Se não podemos afirmar que apenas um ramo é a única verdadeira Igreja visível sem cair em uma ou outra forma de arbítrio, qual é a nossa outra escolha? A escolha remanescente é afirmar que a única Igreja invisível é encontrada espalhada por numerosos “fragmentos” ou “ramos” visíveis. Isso permitiria um apelo ao testemunho corporativo do Espírito Santo, porque o Espírito Santo dá um testemunho notavelmente unânime da confissão de fé comum que foi transmitida ao longo dos séculos. Se não quisermos cair na subjetividade relativista ou em argumentos viciosamente circulares, devemos examinar a ideia do testemunho corporativo do Espírito em sua relação com a identificação dos verdadeiros ramos da Igreja.

Testemunho Corporativo do Espírito Santo

Em certo sentido, a questão que estamos abordando é semelhante à questão do cânon das Escrituras. Com o cânon do Novo Testamento, os crentes se depararam com a existência de livros apostólicos genuínos misturados com livros não inspirados e falsificações. Em nossos dias, os crentes se deparam com a existência de fragmentos da verdadeira Igreja visível misturados com seitas não cristãs. O mesmo critério é aplicável a ambas as situações de maneira semelhante, mas não idêntica.
No caso do cânon, observamos que o critério era o testemunho do Espírito Santo dado corporativamente ao povo de Deus e tornado manifesto por uma aceitação quase unânime do cânon do Novo Testamento nas igrejas cristãs. Mas este critério pressupõe que sabemos o que são as “igrejas cristãs”. Uma maneira pela qual identificamos as igrejas cristãs é a sua adesão à regula fidei ('regra de fé') apostólica. Mas o que isso significa? Significa que podemos identificar os fragmentos da verdadeira

Igreja visível por sua aceitação do testemunho comum do Espírito Santo na regra de fé, especialmente conforme expressa de forma escrita nos credos ecumênicos de Niceia e Calcedônia. O Espírito Santo tem dado um testemunho milagrosamente unânime aos mesmos vinte e sete livros do Novo Testamento ao longo da Cristandade confessante, e o Espírito Santo tem dado um testemunho milagrosamente unânime a um credo fundamental comum ao longo dessa mesma Cristandade. Isso significa que, em última análise, o Espírito Santo é o critério da verdade. Mas Seu testemunho é tornado manifesto por meio do testemunho corporativo que Ele dá nos corações e mentes do povo de Cristo. O Espírito Santo testifica corporativamente do cânon; Ele também testifica corporativamente das verdades essenciais do cristianismo — a regra de fé. As ovelhas de Cristo ouvem a voz de Seu Pastor nos livros verdadeiros da Escritura, e ouvem Sua voz quando Sua verdade é confessada nas igrejas. O que isso significa, falando em termos práticos, é que os crentes podem descartar imediatamente comunhões como as Testemunhas de Jeová e os Mórmons, que rejeitam o testemunho corporativo do Espírito Santo às ovelhas de Cristo ao longo da história. Esses grupos condenam e rejeitam verbal e vocalmente o credo cristão comum. Tais grupos encontram-se muito além dos limites da Igreja visível e são lobos em pele de cordeiro. Isso também significa que os crentes podem reconhecer imediatamente a natureza falsificada de igrejas e mestres liberais que usam as palavras do credo cristão, mas mudam deliberadamente o seu significado. Como J. Gresham Machen observou no início do século XX, o liberalismo não é uma versão do cristianismo, é uma religião completamente diferente.9 Os crentes também podem identificar como falsas igrejas aquelas que, embora se declarem conservadoras, rejeitam ou alteram estas doutrinas fundamentais do

cristianismo. Apenas aquelas comunhões que aderem honestamente e ensinam a confissão comum do cristianismo, à qual o Espírito Santo tem dado testemunho consistente, fazem parte da verdadeira Igreja visível.

Extra Ecclesiam Nulla Salus ('fora da Igreja não há salvação')

Um problema que encontramos imediatamente é o fato de que várias das comunhões que compartilham a antiga confissão comum rejeitam a ideia de que as outras comunhões façam parte da verdadeira Igreja visível. Roma declara oficialmente que a comunhão consigo mesma é o critério de uma verdadeira igreja. A Igreja Ortodoxa Oriental também se declara como a única verdadeira Igreja visível. Inúmeros protestantes fundamentalistas remetem imediatamente à perdição eterna qualquer um que não pertença à sua denominação específica ou que não sustente suas interpretações bíblicas particulares.

Embora seja verdade que a maioria das igrejas confessionais adere à antiga máxima: extra ecclesiam nulla salus ("fora da Igreja não há salvação"), também é verdade que a maioria das igrejas confessionais, pelo menos teoricamente, admite a possibilidade de salvação em comunhões fora da sua própria. Uma vez admitida essa possibilidade, no entanto, é logicamente impossível identificar estrita e exclusivamente a própria comunhão com a totalidade da Igreja. Se a salvação é possível dentro de uma comunhão específica, então essa comunhão é necessariamente parte da verdadeira Igreja visível em algum sentido. A comunhão em questão pode ser um ramo doente, um ramo enfermiço, ou mesmo um ramo parcialmente quebrado, mas se a salvação é possível dentro dele, ele precisa ser um ramo (Jo 15:1–7).

O Catolicismo Romano e a Ortodoxia Oriental são forçados por suas respectivas teologias a afirmar noções contraditórias em relação a essas doutrinas. Cada uma dessas comunhões afirma

que a salvação não é possível fora da Igreja. Cada uma também afirma que a Igreja deve ser identificada estrita e exclusivamente com a sua comunhão. No entanto, cada uma abre espaço para a possibilidade de salvação fora de suas respectivas comunhões.10 Mas, se as duas primeiras proposições são verdadeiras, então a terceira é uma impossibilidade. Se a terceira proposição é verdadeira, pelo menos uma das duas primeiras é falsa. Se a salvação é possível dentro dos limites de qualquer comunhão, essa comunhão deve ser, de alguma forma, parte da verdadeira Igreja de Jesus Cristo. O Catolicismo Romano e a Ortodoxia Oriental encontram-se presos em uma contradição interna fundamental nesse ponto.

Aquelas igrejas e denominações protestantes fundamentalistas que se identificam como a única verdadeira Igreja, à parte da qual não há salvação, são geralmente mais coerentes consigo mesmas do que Roma ou a Ortodoxia Oriental. Elas afirmariam que não há salvação fora da verdadeira Igreja, e identificariam sua igreja ou denominação como a única verdadeira Igreja. E, em consonância com essas duas proposições, negariam a possibilidade de salvação fora de sua igreja ou denominação. Contudo, embora as proposições em si sejam internamente coerentes, o fundamento sobre o qual a segunda proposição repousa baseia-se em puro subjetivismo ou em circularidade lógica. Como já observamos, a identificação de sua igreja ou denominação como o único ramo verdadeiro só pode repousar sobre o seu próprio julgamento e interpretação individuais ou sobre a interpretação tautológica de sua igreja ou denominação.

Ideal vs. Real

Algumas comunhões, como Roma e a Ortodoxia, argumentariam que falar da Igreja visível como "fragmentada" é uma negação das promessas de Cristo. Isso, contudo, não é verdade. À Igreja é prometida a vitória última e final por seu

Senhor Jesus Cristo (Mt 16:18). Mas Cristo não promete que a vitória dela será instantânea. A "santificação progressiva" da Igreja ao longo da presente era será uma guerra espiritual e, como todas as guerras, incluirá reveses e avanços (2 Co 10:3–6). O ponto é que em nenhum lugar somos obrigados a presumir que a Igreja visível esteja atualmente em um estado ideal ou perfeito. O fato é que ela não está. Visto que há apenas um Senhor, uma fé, um batismo e um corpo de Cristo, a Igreja idealmente deveria ser visivelmente una da mesma forma que é invisivelmente una (cf. Ef 4:5; 1 Co 12:12–13). Esta é a implicação necessária da oração de Jesus em João 17:20–21. Jesus ora aqui para que o seu povo seja um "para que o mundo creia". O mundo não pode ver uma unidade eclesiástica invisível. Visto que a unidade de qual Cristo fala deve servir a um propósito evidencial para o mundo que observa, ela deve incluir a unidade visível.

Infelizmente, o único corpo de Cristo tem sido visivelmente fragmentado. Essa fragmentação e o esfacelamento do corpo de Cristo são de responsabilidade de toda a Igreja professa. Isso começou antes da Reforma e continuou com fervor após a Reforma. Essa fragmentação produziu inúmeros resultados trágicos. Um desses resultados é que ela apresenta um testemunho cacofônico ao mundo, exatamente contrário àquilo que Cristo diz explicitamente desejar. O seu segundo resultado trágico é o dilema que se coloca diante de todo crente que deseja saber onde está a Igreja visível. A fragmentação na Igreja visível levou muitos cristãos à crença de que devem encontrar as respostas para todas as suas perguntas por si mesmos, à parte da comunhão dos santos, porque não sabem ao certo onde encontrar a verdadeira comunhão dos santos. Como a Igreja não fala claramente com uma só voz, a voz do Pastor à Sua Igreja e ao mundo torna-se desnecessariamente difícil de discernir.

A Igreja no momento presente encontra-se em um estado temporário análogo ao de Israel quando pecou contra Deus. A Igreja está em uma espécie de “exílio”. Os cristãos individuais neste ponto da história encontram-se em uma situação análoga à de Daniel no exílio. Essa “diáspora” cristã, contudo, não é permanente. A oração de Cristo será respondida, e haverá novamente unidade visível na Igreja. Essa unidade será obra de Deus. Será uma unidade visível fundamentada na verdade cristã, e não uma uniformidade romana baseada em teorias papais do final da Idade Média ou uma unidade ecumênica baseada no compromisso com os fundamentos essenciais da fé. Será uma unidade bíblica e eclesiástica sob um só Senhor, professando uma só fé e administrando um só batismo. A única Igreja visível reconhecerá e confessará mais uma vez o papel legítimo da Escritura e a sua devida relação com ela.[11]

Embora Deus vá realizar a Sua vitória prometida na Igreja e por meio dela, ainda nos restam milhões de Danieis atuais vivendo no exílio eclesiástico. O que eles devem fazer agora? Há um sentido muito real em que temos de fazer exatamente o que Daniel fez. Todos nós temos de viver na situação em que Deus nos colocou pela Sua providência, confiando na Sua soberania, fidelidade e misericórdia. Temos de orar a Deus para que nos perdoe de nossos muitos pecados e nos restaure como uma comunhão unificada de santos com um testemunho bíblico unificado ao mundo. Temos de orar para que Deus torne a Igreja invisível visível e trabalhe em prol desse objetivo em nossas respectivas comunhões.

Aqueles que fazem parte de diferentes “fragmentos” enfrentarão problemas ligeiramente diferentes, porque cada “fragmento” possui uma história distinta, um contexto diferente e pecados distintos a superar. Alguns dos ramos da Igreja enfrentarão decisões que resultarão ou no fortalecimento da fé e da

obediência ou em um completo afastamento da verdade.12
Alguns crentes individuais enfrentarão decisões difíceis a respeito de sua relação com a Igreja visível. Os problemas mais difíceis que cada um dos “ramos” enfrentará serão a sua interação com outros “ramos”.
Roma é Parte da Igreja Visível?
As questSões que abordamos levantam outra pergunta séria. Muitos protestantes não negam a possibilidade de salvação fora de suas comunhões particulares. A maioria prontamente admitiria que pelo menos algumas denominações diferentes fazem parte da verdadeira Igreja visível. Para muitos protestantes confessionais, a ónica questão séria seria se Roma e a Ortodoxia devem ser consideradas em qualquer sentido como ramos da Igreja visível. A dificuldade decorre da ruptura que ocorreu no século XVI por causa da doutrina da justificação. Visto que as diferenças sobre esta doutrina têam sido historicamente consideradas cruciais por ambos os lados, a questão deve ser encarada de frente e sem encobrir problemas reais.13
Se a Tradição I está correta e se o testemunho corporativo do Espírito Santo à confissão comum da fé na regula fidei ('regra da fé') é o critério fundamental de uma Igreja visível, então parece que Roma teria de ser considerada parte da Igreja visível em algum sentido. Já observamos que um indivíduo isolado ou um ramo isolado da Igreja não pode identificar esse ónico ramo como a ónica verdadeira Igreja visível sem cair imediatamente no subjetivismo ou em argumentação circular. Também vimos como Roma e a Ortodoxia caem em contradição consigo mesmas quando tentam afirmar que elas sozinhas são a ónica verdadeira Igreja visível, ao mesmo tempo em que admitem a possibilidade de salvação fora de suas comunhões. É ainda mais difícil para os protestantes afirmarem que eles sozinhos são a

ónica verdadeira Igreja visível porque, além dos outros problemas lógicos envolvidos, o protestantismo não possui a pretensão de infalibilidade à qual recorrer. Devido à natureza séria e controversa desta questão, é necessário que discutamos os pontos em algum detalhe.

Charles Hodge, o grande teólogo reformado de Princeton, abordou a questão do status de Roma em meados do século XIX, e isso era tão controverso então quanto é hoje.14 O seu ensaio é instrutivo para nós enquanto examinamos esta questão. Hodge assume a posição de que Roma deve ser considerada parte da Igreja visível em algum sentido. Ele começa apontando a importância de distinguir entre aquilo que é a descrição de um ideal perfeito e aquilo que é uma enumeração de atributos essenciais. Assim como há uma diferença entre a definição de um cristão ideal e a descrição daquilo que é essencial para que um homem seja tratado como cristão, há uma diferença "entre uma enumeração do que pertence a uma igreja pura e o que é necessário para a existência de uma igreja".15 Se confundirmos os dois, ele observa, seria praticamente impossível considerar qualquer indivíduo um verdadeiro cristão ou qualquer igreja professa uma igreja real. Nenhum crente individual atende perfeitamente aos padrões de um cristão nesta vida, e nenhuma comunhão atende perfeitamente aos padrões de uma Igreja visível antes da consumação. Todos os indivíduos e todas as comunhões são falíveis.

Hodge observa que uma das dificuldades envolvidas nesta questão é o fato de que a palavra "igreja" é comumente usada em vários sentidos diferentes. Nenhuma definição única pode abranger adequadamente todos esses usos consagrados. Às vezes, a palavra "igreja" refere-se ao número total dos eleitos desde a criação até a consumação. Às vezes, é usada para se referir a todos os verdadeiros crentes que vivem na terra em um

determinado ponto da história. Também é usada às vezes para se referir a todos aqueles que professam a fé cristã. Finalmente, como observa Hodge, a palavra “igreja” frequentemente significa “uma sociedade organizada que professa a verdadeira religião, unida com o propósito de adoração e disciplina, e sujeita à mesma forma de governo e a algum tribunal comum”.16 É muito importante notar que, neste contexto, Hodge não quer dizer doutrina perfeita quando usa a expressão “verdadeira religião”. Por tal definição, descartaríamos a possibilidade de qualquer igreja visível antes da consumação. Nenhuma comunhão na terra é absolutamente perfeita em conhecimento e na fé. Por “verdadeira religião”, Hodge entende as doutrinas essenciais da fé, sem as quais nenhum homem pode ser salvo.17

A igreja visível de que Hodge fala é, portanto, “uma sociedade organizada que professa a verdadeira religião, unida para a adoração a Deus e o exercício da disciplina, e sujeita à mesma forma de governo e a um tribunal comum”.18 Ele observa que essa definição é aquela a que os princípios da Escritura conduzem. Um homem torna-se cristão pela fé em Cristo. Ele torna-se parte da Igreja visível pela profissão de fé em Cristo. “A igreja verdadeira, ou invisível, consiste nos verdadeiros crentes; a igreja visível, em uma sociedade de tais professos.”19 Ou, em outras palavras, “todos os verdadeiros crentes estão na igreja verdadeira, e todos os crentes professos estão na igreja visível”.20

Já observamos anteriormente que, se a salvação é possível dentro de uma comunhão particular, então essa comunhão deve ser parte da igreja visível em algum sentido. Hodge explica o que isso significa em relação à questão da Igreja Católica Romana:

Tudo o que defendemos é que a igreja é o corpo de Cristo, que aqueles em quem o Espírito Santo habita são membros desse corpo; e, consequentemente, que sempre que temos evidências

da presença do Espírito, aí temos evidência da presença da igreja. E se essas evidências ocorrem em uma sociedade que professa certas doutrinas pelas quais os homens são assim gerados para Deus, é o próprio testemunho de Deus de que tal sociedade ainda é parte da igreja visível. . . . Onde quer que, portanto, haja uma sociedade que professa a verdade pela qual os homens são realmente gerados para Deus, essa sociedade está dentro da definição da igreja dada em nossos padrões, e se, como sociedade, ela estiver unida sob um único tribunal para fins eclesiásticos, ela própria é uma igreja.21

A próxima questão que Hodge aborda é se a igreja de Roma está dentro da definição de uma igreja visível que ele já estabeleceu. Ele observa o fato óbvio de que Roma é uma sociedade organizada, que seu objetivo professo é unir-se para a adoração a Deus e o exercício da disciplina, e que ela está sujeita à mesma forma de governo e a um tribunal comum. Ele também faz a observação importante de que "os seus governantes deixaram de lado o seu verdadeiro fim e o perverteram em um instrumento de governo e autoengrandecimento é verdade, e muito iníquo; mas a mesma coisa é verdadeira para quase todas as igrejas estabelecidas".22 A perversão dos verdadeiros fins de uma Igreja visível pode ser encontrada na liderança do Catolicismo Romano, da Ortodoxia e do Protestantismo.

A questão resume-se a saber se a Igreja Romana professa ou não a verdadeira religião. É neste ponto que os protestantes podem, por vezes, incorrer na mesma violação da lei da não contradição em que o catolicismo romano e a ortodoxia oriental incorrem. Exceto por um punhado de protestantes individuais, todos admitem que existem pessoas verdadeiramente salvas dentro das comunhões católica romana e ortodoxa. Mas muitos protestantes também dirão que nenhuma dessas duas comunhões é uma igreja visível em sentido algum e que

nenhuma delas professa ou ensina a verdadeira religião em sentido algum. Essas comunhões seriam referidas como ramos completamente cortados. A dificuldade, como observa Hodge, é que, se este for o verdadeiro status dessas comunhões visíveis; se a verdadeira religião não for professada de nenhuma forma ou maneira; então a salvação não é possível para ninguém dentro delas, assim como não é para ninguém dentro do judaísmo, do mormonismo ou do unitarismo. Se há cristãos verdadeiros dentro dessas comunhões, então a verdadeira religião, por mais obscurecida que possa estar, deve estar presente em algum sentido.

Hodge continua explicando o sentido exato em que a verdadeira religião está presente dentro dessas comunhões. Ele escreve:

É um fato histórico, tanto quanto tal fato pode ser historicamente conhecido, que homens foram salvos sem saber nada do evangelho além de que Jesus Cristo veio ao mundo para salvar os pecadores. As Escrituras não nos autorizam a estipular o mínimo de verdade divina pelo qual o Espírito pode salvar a alma. Sabemos, contudo, que se alguém crê que Jesus é o Filho de Deus, ele é nascido de Deus; que nenhum verdadeiro adorador de Cristo jamais perece. Paulo envia suas saudações cristãs a todos em todo lugar, deles e nossos, que invocam o nome do Senhor Jesus, o Senhor deles e nosso.[23]

Hodge argumenta que Roma professa a verdadeira religião em um sentido muito específico. Além de crer que a Escritura é a Palavra de Deus, Roma crê e recebe os Credos Apostólico, Niceno e Atanasiano. Tendo citado o Credo Niceno que Roma professa, Hodge pergunta:

Se este credo fosse submetido a qualquer cristão inteligente sem que ele soubesse de onde veio, ele hesitaria em dizer que era o credo de uma igreja cristã? Poderia negar que estes são os próprios termos em que, por eras, a fé geral da Cristandade tem

sido expressa? Poderia ele, sem renegar a Bíblia, dizer que a crença sincera dessas doutrinas não asseguraria a vida eterna? Pode alguém tomar sobre si, diante de Deus, afirmar que não há verdade suficiente no resumo acima para salvar a alma? Se não, então uma sociedade que, ao professar esse credo, professa a verdadeira religião no sentido acima declarado.[24]

Em resposta àqueles que afirmam que Roma não faz parte da Igreja visível porque ela não ensina e professa a verdadeira religião, Hodge explica que "[a] igreja judaica no tempo de Cristo, por seus oficiais, na sinagoga e no sinédrio [sic], e por todos os seus grandes partidos, professava um erro fundamental — a justificação pela lei, por exemplo — e ainda assim reteve o seu ser como igreja, no seio da qual os eleitos de Deus ainda viviam".[25] A situação é semelhante àquela que existia nas igrejas gálatas. Paulo consegue dirigir-se a elas como igreja, ao mesmo tempo em que as admoesta por se afastarem do evangelho (Gl 1:2, 6; 3:1–3).

A questão resume-se ao seguinte: muitos protestantes objetam à argumentação de Hodge com o contra-argumento de que Roma não ensina a verdadeira religião e, portanto, não pode ser considerada uma igreja visível. O problema é que o ensino de Roma contradiz a interpretação protestante da Escritura. Isso é obviamente verdade. E o protestantismo contradiz a interpretação da Escritura por parte de Roma. Mas o protestantismo está correto simplesmente porque o protestantismo não contradiz a própria interpretação protestante da Escritura? A questão ilustra dramaticamente o próprio problema que buscamos abordar ao longo destas páginas. Ela demonstra quão facilmente os protestantes podem cair em um tipo de pensamento individualista e subjetivista de solo scriptura.

A objeção mais óbvia que pode ser levantada contra o argumento de Hodge à luz de nossa discussão é o fato de que os Reformadores frequentemente se referiam à igreja católica romana como o "anticristo". Se os Reformadores aderiram à Tradição I e se a Tradição I exige que qualquer igreja (como Roma) que adira aos credos comuns da Igreja seja considerada uma igreja visível em algum sentido, então como devemos entender as condenações de Roma pelos Reformadores? Em resposta, poderia ser sugerido que os Reformadores, neste ponto, não estavam sendo inteiramente consistentes com suas próprias doutrinas, mas Hodge aponta uma explicação mais razoável. Ele aponta que os Reformadores negavam que Roma fosse uma verdadeira igreja no sentido de ser uma igreja pura, e não no sentido de ser uma igreja real.[26]

Os Reformadores viam Roma em dois sentidos diferentes — seja em referência à profissão de cristianismo que ela faz, seja em referência à sua sujeição ao papado. No primeiro sentido, admitia-se que Roma ainda podia ser chamada de igreja cristã. No outro sentido, ela era considerada anticristã e apóstata.[27]

Um exemplo claro dessa distinção é encontrado nos escritos do grande teólogo protestante Francis Turretin. Ele explica essa distinção ao tratar da questão de se Roma pode ser chamada de uma verdadeira Igreja de Cristo:

A igreja de Roma pode ser considerada sob um duplo aspecto (schesei): seja como cristã, no que diz respeito à profissão de cristianismo e da verdade evangélica que ela retém; seja papal, no que diz respeito à sujeição ao papa, e às corrupções e erros capitais (tanto na fé quanto na moral) que ela misturou com essas verdades e sobre elas edificou, além e contrariamente à palavra de Deus. Podemos falar dela de maneiras diferentes. No primeiro aspecto, não negamos que haja alguma verdade nela; mas no segundo (sob o qual ela é considerada aqui), negamos

que possa ser chamada de cristã e apostólica, mas sim de anticristã e apóstata. Nesse sentido, confessamos que ela ainda pode, de modo impróprio e relativo, ser chamada de igreja cristã sob um tríplice aspecto. Primeiro, com respeito ao povo de Deus ou aos eleitos que ainda nela permanecem, aos quais é ordenado que saiam dela, mesmo no tempo da destruição da Babilônia (Ap 18:4). (2) Com respeito à forma externa ou a certas ruínas de uma igreja dispersa, em cujos vestígios são vistos até o dia de hoje, tanto no que diz respeito à palavra de Deus e à sua proclamação (a qual, embora corrompida, ainda permanece nela); quanto no que diz respeito à administração dos sacramentos e especialmente do batismo, que ainda se preserva íntegro nela quanto à substância. (3) Com respeito às verdades cristãs e evangélicas concernentes ao Deus uno e trino, a Cristo, o Deus-homem (theanthropo) Mediador, sua encarnação, morte e ressurreição e a outros pontos de doutrina pelos quais ela se distingue das assembleias de pagãos e infiéis. Mas negamos que ela possa ser chamada simples e propriamente de uma verdadeira igreja, muito menos de a única e exclusiva igreja católica, como eles contendem.[28]

Em outro lugar, no entanto, Turretin deixa claro que ele considera a igreja de Roma como uma verdadeira igreja visível em algum sentido. Em sua defesa da validade do batismo romano, ele explica: “Ainda há vestígios da igreja no papado (Ap 18:4) e Deus ainda não abandonou totalmente essa igreja.”[29]

A questão do batismo católico romano levanta um ponto importante. Como observado acima, muitos dos Reformadores se referiram à Igreja Católica Romana como o “anticristo”. No entanto, praticamente todos os Reformadores magistrais também ensinaram que o batismo católico romano era válido. Esta é uma posição comum entre os herdeiros da Reforma também. Não é incomum encontrar os críticos mais

intransigentes de Roma seguindo os Reformadores e concedendo a validade do batismo romano. Isso, no entanto, levanta uma questão significativa. Pode existir algo como um batismo válido que não seja um batismo cristão? Obviamente, a resposta para essa pergunta é “não”. Para que um batismo seja considerado válido, ele deve ser um batismo cristão. Um batismo não cristão é, por definição, um batismo inválido. Portanto, se o batismo católico romano é válido, então o batismo católico romano é cristão, e se o batismo católico romano é cristão, a igreja católica romana deve ser parte da verdadeira Igreja em algum sentido, porque uma igreja não cristã não pode administrar o batismo cristão. O sacramento cristão do batismo só pode ser administrado dentro do contexto da Igreja Cristã.

O que isso significa é que os problemas levantados a respeito da relação de Roma com a verdadeira Igreja não são um problema causado unicamente pela adesão à Tradição I. Esta é uma dificuldade que existe desde a Reforma no século XVI. Todos os Reformadores magistrais e todos os seus herdeiros que compartilham de sua crença na validade do batismo romano também devem lidar com a implicação lógica e teológica dessa crença — que, apesar de seus inúmeros erros graves, Roma deve ser considerada em algum sentido como parte da verdadeira Igreja visível.30

Roma desviou-se muito do rumo doutrinariamente, mas se a Tradição I (sola scriptura) for verdadeira, então a interpretação de Roma não pode ser medida apenas contra a interpretação da Escritura de outro ramo. A menos que queiramos cair na mesma argumentação circular de petição de princípio em que Roma e a Ortodoxia caem, não podemos simplesmente afirmar que nossa comunhão é o ramo correto porque a interpretação da Escritura de nossa comunhão se aproxima mais da interpretação da

Escritura de nossa comunhão. Os desvios de Roma devem ser medidos contra a antiga regra de fé à qual ela afirma aderir. Suas doutrinas e práticas errôneas devem ser demonstradas como inconsistentes com essas doutrinas fundamentais.
Infelizmente, a difícil realidade prática que enfrentamos no estado atual da Igreja, com toda a divisão que ocorreu, é que a Igreja não fala como um corpo completamente unificado desde pelo menos o século XI. Cada ramo da Igreja tentou encontrar uma maneira de contornar esse dilema, seja declarando dogmaticamente a si mesmo como o único ramo verdadeiro da Igreja, seja funcionando em termos práticos como se esse fosse o caso, ou seja passando por cima das diferenças reais que existem entre os ramos. O problema é que, ao fazerem essas coisas, os ramos da Igreja caem continuamente em absurdos lógicos.

Questões Práticas

Independentemente de onde alguém se posicione sobre a questão do status de Roma como um ramo da verdadeira Igreja visível, uma série de questões práticas difíceis permanece. O que tudo isso significa, por exemplo, para o crente individual? Se qualquer igreja que adere à regra apostólica de fé faz parte da verdadeira Igreja visível, importa a qual dessas igrejas um crente individual pertence? Se alguém acredita que Roma, apesar de seus erros doutrinários, continua sendo um ramo da Igreja visível, importa se ele é membro de uma igreja católica romana em oposição a uma igreja presbiteriana ou a uma igreja anglicana? Na verdade, isso importa muito.
Notamos, por exemplo, que em Apocalipse 2 e 3, cartas são escritas a sete igrejas locais, todas tratadas naquele momento como parte da verdadeira Igreja visível. Mas nem todas essas igrejas são igualmente fiéis e obedientes ao Senhor. Algumas igrejas, como a igreja de Filadélfia (Ap 3:7–13), são mais fiéis.

Algumas igrejas, como a igreja de Laodicéia (Ap 3:14–22), estão à beira de serem completamente cortadas. Em outras palavras, mesmo dentro de ramos verdadeiros, há ramos saudáveis e ramos doentios, ramos fortes e ramos fracos.

Nenhum dos ramos da Igreja atual é perfeito. Cada um tem seus próprios problemas, mas no catolicismo romano e na ortodoxia oriental há o problema adicional da autonomia institucional. As reivindicações de infalibilidade tornaram impossível que essas comunhões se corrijam. As reivindicações de infalibilidade eclesiástica contradizem, da maneira mais fundamental, o ensino dos apóstolos e da Igreja primitiva sobre a natureza da autoridade de Cristo. Dentro do protestantismo, apesar de uma profusão de problemas próprios, permanece a possibilidade de aderir ao sola scriptura — a Tradição I. A maioria dos evangélicos protestantes abandonou essa doutrina em favor de sua própria versão mais individualizada de autonomia, mas não há exigência inerente para que o façam. Esta doutrina criticamente importante do sola scriptura continua sendo uma opção viável dentro do protestantismo. Ela não é uma opção atualmente nem em Roma nem na Ortodoxia.

O que tudo isso significa na prática é que não há uma boa razão para conversões protestantes ao catolicismo romano ou à ortodoxia oriental. É apenas dentro do protestantismo, neste momento, que o conceito de autoridade da Igreja primitiva ainda pode ser encontrado. É a posição minoritária, com certeza, mas ainda existe. Esta doutrina do sola scriptura [Tradição I] é absolutamente crucial para que a unidade da Igreja invisível se torne visível. Roma e a Ortodoxia, neste ponto da história, rejeitaram este conceito de autoridade em favor de uma autonomia eclesiástica. Até que Deus intervenha, é praticamente impossível para qualquer uma dessas comunhões mover-se em uma direção positiva. Suas reivindicações de infalibilidade as

forçam a ignorar seus próprios desvios da fé antiga. O protestantismo tem seus próprios desvios da fé antiga da Igreja, mas, se utilizar o sola scriptura, é pelo menos possível que esses desvios sejam reconhecidos e corrigidos. Tal reconhecimento e correção não são possíveis dentro de comunhões que se autoproclamam infalíveis até que a própria reivindicação de infalibilidade seja reconhecida como uma usurpação da autoridade de Cristo. Até que isso aconteça, Roma e a Ortodoxia estão presas a um impasse perpétuo uma com a outra.

Para aqueles que são protestantes, um dos primeiros passos que devem ser dados é a rejeição completa e total da autonomia individualizada do solo scriptura. Esta doutrina tem sido uma praga sobre o protestantismo, e quanto antes for reconhecida como tal, melhor. Todos os problemas não se resolverão imediatamente se as denominações protestantes retornarem conscientemente ao sola scriptura, mas um retorno a esta doutrina fundamental lançaria as bases para as gerações futuras. O protestantismo não pode continuar a operar sob os princípios individualistas do solo scriptura, ou o protestantismo como um ramo da verdadeira Igreja visível eventualmente deixará de existir.

Sola Scriptura e os Credos

Se o sola scriptura é verdadeiro, a Escritura deve ser interpretada pela Igreja dentro do contexto hermenêutico da regula fidei ('regra de fé'). Esta regra de fé encontrou expressão escrita nos credos ecumênicos da Igreja. O Credo Niceno e a definição de Calcedônia são as confissões credais de todos os cristãos ortodoxos e servem como fronteiras doutrinárias do cristianismo ortodoxo. Várias perguntas permanecem, contudo. Qual é a relação entre estes credos e a Escritura? Qual é o propósito dos credos na Igreja?

Há uma tendência dentro da Igreja de correr para os extremos, e essa tendência se manifesta claramente quando os credos da Igreja são discutidos. Não seria exagero dizer que o evangelicalismo moderno é anti-creedal. Isso se deve em grande parte aos efeitos do solo scriptura, mas por qualquer razão que esse anti-creedalismo exista, ele é um erro perigoso. A simples verdade da questão é que os credos são inevitáveis. A questão não é se alguém terá um credo. A única questão é qual credo alguém terá — o credo cristão ou um credo de sua própria invenção?

Parte da aversão evangélica aos credos vem do mal-entendido sobre exatamente o que é um credo. A palavra inglesa “creed” ('credo') vem do latim credo ('creio'), que significa simplesmente “eu creio”. É por isso que um credo é inevitável. Se um cristão tem qualquer crença sobre o que a Escritura ensina, ele tem um credo, quer use essa palavra ou não. Até mesmo a declaração “Nenhum credo senão Cristo” é em si mesma um credo. É simplesmente outra maneira de dizer: “Eu creio que não deveria haver credos” ou “Meu credo é que não deveria haver credos”. A negação dos credos é simplesmente uma contradição de si mesma.

A objeção mais comum aos credos é que eles minam a autoridade da Escritura. Ken Gentry cita um livro no qual a necessidade dos credos é veementemente negada.

Em um livro que desfere um ataque crítico contra o credalismo, encontramos a seguinte declaração: “Para alcançar a verdade, devemos banir os preconceitos religiosos do coração para a mente. Devemos deixar que Deus fale por si mesmo. . . . Deixar que Deus seja verdadeiro significa permitir que Deus dê a última palavra sobre qual é a verdade que liberta os homens. Significa aceitar a sua palavra, a Bíblia, como a verdade. Nosso apelo é à Bíblia em busca da verdade.” O mesmo autor rejeita os credos

como “tradições feitas por homens”, “os preceitos dos homens” e “opiniões”.[31]

Evangélicos que aderem ao solo scriptura não têm dificuldade alguma em afirmar esses mesmos tipos de argumentos quase literalmente, mas é interessante notar a fonte de onde vêm essas declarações. Elas provêm de uma publicação das Testemunhas de Jeová intitulada Seja Deus Verdadeiro.[32]

A verdade é que um conceito adequado de credos não resulta na subordinação da Escritura, independentemente de a acusação vir de evangélicos ou de sectários. Há uma diferença significativa entre as Escrituras e os credos ecumênicos. Apenas a Escritura é inspirada por Deus. Por causa disso, apenas a Escritura é inerentemente infalível. Apenas a Escritura, sendo a própria Palavra do Deus vivo, possui a autoridade absoluta e final do próprio Deus. Os credos não são inspirados por Deus. Esse fato por si só subordina a autoridade deles à da Escritura. Os credos foram escritos por concílios da Igreja falíveis e não inspirados. A autoridade da Escritura é absoluta — porque ela é a Palavra de Deus. A autoridade dos credos é derivativa — porque eles são os resumos que a Igreja faz da Palavra de Deus.

Uma das dificuldades que confunde a discussão sobre a autoridade credal é a falha em distinguir entre infalibilidade e inerrância. Como já foi apontado, a infalibilidade exige inerrância, mas a falibilidade não exige errância. Aquele que é infalível não pode cometer um erro, mas não é verdade dizer que aquele que é falível deve cometer um erro. A falibilidade significa apenas a possibilidade de erro — e não a necessidade de erro. A confusão surge porque o sola scriptura pressupõe que essas declarações credais ecumênicas estão isentas de erros. Em outras palavras, pressupõe que as declarações doutrinárias do Credo Niceno e a definição de Calcedônia são verdadeiras. Nós

não as confessaríamos se acreditássemos que são falsas e errôneas.

Os defensores evangélicos e sectários do solo scriptura assumem que um caso real de inerrância exige infalibilidade por parte daquele ou daqueles que não cometeram um erro — neste caso, vários concílios da Igreja. Essa suposição, contudo, simplesmente não é necessária. Um credo inerrante não requer uma Igreja infalível. Qualquer ser humano falível ou grupo de seres humanos pode produzir uma declaração factualmente inerrante. Os defensores do sola scriptura não acreditam que esses credos estejam livres de erros devido a uma crença na infalibilidade eclesiástica. Acreditamos que eles são inerrantes pela mesma razão que acreditamos que o sumário das Escrituras é inerrante — por causa do testemunho corporativo do Espírito Santo ao povo de Cristo.

Em resposta aos defensores do solo scriptura que negam a necessidade de credos na Igreja, vários pontos adicionais devem ser abordados. Primeiro, devemos notar que não basta que qualquer indivíduo ou igreja simplesmente professe crença na Bíblia. O autor Testemunha de Jeová citado acima professaria crer na Bíblia. Samuel Miller explica que tal profissão não é suficiente porque "muitos que se dizem cristãos e professam tomar a Bíblia como seu guia sustentam opiniões e falam uma linguagem tão estranha, aliás, tão oposta às opiniões e à linguagem de muitos outros que igualmente afirmam ser cristãos e igualmente professam receber a Bíblia, quanto o oriente é do ocidente".33 Em outras palavras, "há multidões que, professando crer na Bíblia e tomá-la como seu guia, rejeitam todas as doutrinas fundamentais que ela contém".34

Uma segunda razão pela qual esses credos são absolutamente necessários é com o propósito de detectar e remover a heresia quando ela surge na Igreja. O solo scriptura não pode realizar

essa tarefa necessária porque a simples proclamação de adesão à Bíblia "não estaria fazendo nada peculiar; nada distintivo; nada que todo herético na cristandade não esteja pronto a fazer, ou melhor, não esteja fazendo diariamente, tão alto e tão frequentemente quanto a igreja mais ortodoxa".35 Douglas Wilson observa,

Os mentirosos são especialistas em retorcer a lógica e distorcer a verdade levemente — “Foi Deus quem disse para não comerem de nenhuma árvore?” Para encurralar um mentiroso, as palavras devem ser definidas da maneira mais cuidadosa possível. Nesse contexto, o único homem que precisa ser mais preciso do que o mentiroso é aquele que pretende desmascará-lo. É por isso que as pessoas que odeiam a Bíblia dizem querer a linguagem da Bíblia, e não a linguagem dos credos, e é por isso que os homens que aplicam fielmente um credo fiel (contendo palavras e linguagem que não são encontradas em nenhum lugar nas Escrituras) estão fazendo exatamente o que a Bíblia exige deles. “E puseste à prova os que dizem” (Ap 2.2). A natureza do teste pode e deve incluir fórmulas verbais cuidadosamente elaboradas, concebidas para apanhar os desonestos. “E todo espírito que não confessa que Jesus Cristo veio em carne não é de Deus” (1 Jo 4.3).36

Os heréticos são mentirosos, e os credos são necessários para detectá-los e removê-los da Igreja. O *solo scriptura* nem sequer pode começar a cumprir essa tarefa necessária. Uma das primeiras heresias que surgiram na Igreja foi o arianismo — uma negação da divindade de Cristo. Como Miller aponta, quando Ário foi levado perante a Igreja, “ele não apenas estava tão disposto quanto o teólogo mais ortodoxo presente a professar que cria na Bíblia; mas também declarou estar disposto a adotar, como sua, toda a linguagem das Escrituras, em detalhes, concernente à pessoa e ao caráter do Redentor”.37

O arianismo só foi erradicado quando a Igreja lidou cuidadosamente com ele por meio de um credo.

Um ponto importante que Miller observa sobre os credos é o fato de que “os homens raramente se opõem aos credos, até que os credos tenham se oposto a eles”.38 A veracidade disso já foi observada em conexão com os argumentos das Testemunhas de Jeová. A prática continua em nossos próprios dias nos escritos de autores heréticos. Somos lembrados mais uma vez das afirmações feitas por defensores da heresia do hiperpreterismo, como Ed Stevens, que escreve,

Mesmo que os credos se opusessem de forma clara e definitiva à visão preterista (o que não fazem), isso não seria um problema intransponível, já que eles não têm nenhuma autoridade real de qualquer maneira. Eles não têm mais autoridade do que as nossas melhores opiniões hoje, mas são valorizados por causa de sua antiguidade.39

E em outro lugar,

Não devemos levar os credos mais a sério do que levamos os escritos e as opiniões de homens como Lutero, Zuínglio, Calvino, a Assembleia de Westminster, Campbell, Rushdoony ou C.S. Lewis.40

Estas são as palavras, não da Igreja apostólica, não dos Reformadores, mas de heréticos e apóstatas que tentam ocultar sua falsa doutrina, contudo muitos evangélicos não encontram nestas frases nada a que possam se opor. É assim que o erro do solo scriptura é disseminado.

Se os cristãos evangélicos simplesmente refletissem sobre o que declarações como as acima implicam, o erro seria muito claro. Se os credos não devem ser levados mais a sério do que os escritos de, digamos, C.S. Lewis, o que isso necessariamente significa é que as doutrinas dos credos não devem ser levadas mais a sério do que as doutrinas de C.S. Lewis. Isso coloca a doutrina da

Trindade no mesmo nível das especulações doutrinárias de C.S. Lewis sobre a vida após a morte. Isso coloca as doutrinas dos credos no mesmo nível das doutrinas dos heréticos. E quando estão no mesmo nível, uma não pode ser usada como padrão para descartar a outra. É por isso que os heréticos rejeitam a autoridade dos credos. Eles não querem limites doutrinários autorizados apontando sua heresia, então rejeitam a autoridade e até mesmo a possibilidade de ter tais limites credais. E suas alegações são inteiramente coerentes com o solo scriptura.

Por mais estranho que possa soar aos ouvidos evangélicos modernos e individualistas, uma igreja que adere ao sola scriptura é uma igreja credal. A negação evangélica da verdadeira autoridade credal não é apenas autocontraditória e insensata, é um convite aberto a todo tipo de heresia imaginável. Uma Igreja sem credos, assim como um cristão sem credos, é um navio jogado de um lado para o outro, levado por todo vento de doutrina, compelido a considerar toda moda e novidade teológica contraditória que surge, desde que quem a proclame garanta ao seu público que é simplesmente o que a Bíblia ensina.

Resumo

Este capítulo tentou lidar com algumas das questões mais difíceis sobre a Escritura, a Igreja e os credos que surgem em qualquer discussão sobre a autoridade cristã. Uma fonte da dificuldade em responder a essas perguntas é o fato de que o Espírito Santo é o critério supremo da verdade, e a maneira como Ele opera isso na história nem sempre se presta a silogismos lógicos bem arrumados. Há aqui um elemento de mistério que devemos respeitar.

Fica claro, à medida que lidamos com essas questões, que existe uma relação mútua, recíproca e inseparável entre as Escrituras, a regula fidei e a Igreja. O Espírito Santo é o critério último da

verdade, mas Ele dá testemunho da verdade por meio dessa relação recíproca entre a Escritura cristã, a Igreja cristã e o credo cristão. Cada um desses três se relaciona com os outros dois de maneira única. A Escritura é a Palavra de Deus inspirada pelo Espírito que dá testemunho da verdade da regula fidei e dá testemunho da identidade da Igreja. O Credo fornece a estrutura hermenêutica para a interpretação da Escritura pela Igreja e serve como um meio pelo qual a verdadeira Igreja pode ser reconhecida. A Igreja dá testemunho da voz do Pastor ao reconhecer o cânon e ao confessar o verdadeiro kerygma no credo.

Somente o sola scriptura, ou Tradição I, faz justiça ao mistério envolvido nessa relação complexa e equilibrada. Somente o sola scriptura define adequadamente o papel único de cada um desses três, mantendo também a necessidade da relação correta entre eles. Se qualquer um desses três aspectos da autoridade cristã for separado inteiramente dos outros dois ou relacionado incorretamente, toda a autoridade cristã fica comprometida. O resultado usual de tal compromisso é a autonomia institucional ou a autonomia individual. A doutrina do sola scriptura não é meramente a melhor opção entre várias. O Sola scriptura é a única doutrina que relaciona a Escritura cristã, a Igreja cristã e o credo cristão de uma maneira que não rouba de Deus a soberania que pertence devidamente a Ele e somente a Ele.

1 Patrick Madrid, “Sola Scriptura: A Blueprint for Anarchy” in Sungenis, op. cit., 22.

2 Douglas Wilson, “A Severed Branch,” Credenda Agenda, Vol. 12, no. 1, p. 4.

3 Há alguns que são conscientemente consistentes com o solo scriptura e rejeitam a natureza autoritativa do sumário. Já me disseram inclusive, em correspondência pessoal com um adepto bastante vocal do solo scriptura, que é responsabilidade e dever

de cada cristão individual determinar a canonicidade de cada livro da Bíblia por si mesmo. Este, é claro, é o resultado absurdo ao qual os adeptos do solo scriptura são conduzidos se permanecerem consistentes com seus princípios. Isso também demonstra mais uma vez que, com o solo scriptura, o indivíduo, e não a Escritura, é a única autoridade final.

4 A afirmação de Paulo de que aos judeus foram confiados os oráculos de Deus (o Antigo Testamento) resolveria em grande parte a questão dos chamados livros "apócrifos", se não fosse pela insistência de Roma em sua própria autonomia e infalibilidade. Ao lidar com aquilo que foi confiado à Igreja do Novo Testamento, até mesmo Trento concorda com todo o povo de Deus. Roma errou, contudo, ao usurpar uma autoridade que nunca lhe fora concedida — o poder de determinar o cânon do Antigo Testamento. O cânon do Antigo Testamento havia sido confiado ao povo da Antiga Aliança de Deus — os judeus — e estava essencialmente definido antes de Cristo nascer [Veja F.F. Bruce, The Canon of Scripture, (Downers Grove: InterVarsity Press, 1988), 27–42]. A adição de Roma no século XVI ao cânon do Antigo Testamento foi ilegítima e tem causado divisão desnecessária na Igreja.

5 Obviamente, esta linha de argumentação pressupõe o atual cânon do Novo Testamento. Mas estamos argumentando que, se pressupusermos o que os católicos romanos (bem como os protestantes) seguem, então não há base para as reivindicações do catolicismo romano a respeito dos fundamentos de nossa fé no cânon do Novo Testamento. Em outras palavras, no que diz respeito ao cânon, as próprias premissas de Roma são internamente autorcontraditórias. Se o cânon do Novo Testamento de Roma estiver correto, e se suas reivindicações sobre a falibilidade de Israel estiverem corretas, então suas

reivindicações sobre a necessidade de sua própria infalibilidade para preservar o cânon do Novo Testamento estarão incorretas.
6 Bruce Metzger, The Canon of the New Testament, (Oxford: Clarendon Press, 1987), 239–240.
7 Ibid., 246.
8 Roger Nicole, “The Canon of the New Testament,” Journal of the Evangelical Theological Society, Vol. 40, nº 2 (junho de 1997), 204.
9 J. Gresham Machen, Christianity and Liberalism, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdman’s Publishing Co., 1992 [1923]).
10 Para um exemplo da declaração ortodoxa dessas proposições, veja Timothy Ware, The Orthodox Church, segunda edição, (Londres: Penguin Books, 1997), 246–247. Para um exemplo da declaração católica romana dessas proposições, veja o Catecismo da Igreja Católica, parágrafos 816–818; 834–843; 846–848.
11 Keith Mathison, Postmillennialism: An Eschatology of Hope, (Phillipsburg: P&R Publishing Co., 1999).
12 Está além do escopo deste livro examinar os diferentes problemas e dificuldades que cada ramo específico da Igreja visível enfrenta. Caberá aos cristãos dentro dessas comunhões particulares buscar a Deus em oração pela sabedoria de que precisarão para começar a abordar algumas dessas questões. Uma das primeiras questões que muitas dessas comunhões terão de enfrentar é a questão levantada neste livro — a questão da autoridade.
13 Tentativas recentes de lidar com essa questão, como Evangelicals & Catholics Together, têm sido fracassos completos, em grande parte porque fecharam os olhos para as diferenças reais que existem nessas comunhões, decidindo em vez disso oferecer documentos vagos que podem ser interpretados de tantas maneiras diferentes que se tornam inúteis. Não fazemos

nenhum favor aos protestantes ou aos católicos romanos ao fingir que realmente não há diferenças entre nós.
14 Charles Hodge, Essays & Reviews, (Nova York: Robert Carter & Brothers, 1857). Embora Hodge não aborde explicitamente a questão da Igreja Ortodoxa Oriental, muitos dos argumentos se aplicariam a essa comunhão também. O capítulo relevante deste livro é intitulado “Is the Church of Rome a Part of the Visible Church?” [A Igreja de Roma é Parte da Igreja Visível?]. Este capítulo está disponível em formato HTML em http://homepage.mac.com/shanerosenthal/reformationink/chrome.htm.
15 Ibid., 225.
16 Ibid., 229.
17 Ibid., 230.
18 Ibid., 234.
19 Ibid., 235.
20 Ibid.
21 Ibid., 236–237.
22 Ibid., 238.
23 Ibid., 241.
24 Ibid., 241–242.
25 Ibid., 243.
26 Ibid., 225–226.
27 Ibid., 225.
28 Francis Turretin, Institutes of Elenctic Theology, trad. por George Musgrave Giger, ed. por James T. Dennison, Jr., (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing Co., 1992–97), III:121.
29 Ibid., III:409.
30 Independentemente da conclusão de alguém a respeito do status da comunhão católica romana, esta é uma questão distinta da defesa de sola scriptura apresentada ao longo deste livro.

31 Kenneth L. Gentry, Jr., “In Defense of Creedalism,” Penpoint, vol. 9, n. 4 (dez. 1998).
32 Ibid.
33 Samuel Miller, The Utility and Importance of Creeds and Confessions, (Greenville, SC: A Press, 1991 [1839]), 4. Samuel Miller foi um dos primeiros professores de teologia no século XIX no então reformado Seminário Teológico de Princeton.
34 Ibid., 5.
35 Ibid., 8.
36 Douglas Jones e Douglas Wilson, Angels in the Architecture, (Moscow: Canon Press, 1998), 193–194.
37 Miller, op. cit., 13–14.
38 Ibid., 17.
39 Ed Stevens, “Creeds and Preterist Orthodoxy” [Credos e Ortodoxia Preterista], Artigo Não Publicado. Destaque meu.
40 Ibid.

Conclusão

Por vários séculos, o debate sobre a autoridade da Escritura tem sido frequentemente enquadrado em termos de um falso dilema: Escritura versus credos, Escritura versus a Igreja, ou, mais comumente, Escritura versus tradição. Como descobrimos, essa forma de colocar a questão é altamente enganosa. Essa não era a maneira como a discussão era enquadrada nem pelos primeiros pais da igreja, nem pelos Reformadores. Os Reformadores não rejeitaram a tradição; eles rejeitaram um conceito particular de tradição em favor de outro conceito de tradição. O debate da Reforma ocorreu originalmente entre defensores de dois conceitos diferentes de tradição. Um conceito, que teve suas origens nos primeiros séculos da Igreja, definia a Escritura como a única fonte de revelação e o único padrão final e infalível. O outro conceito de tradição, que não teve indícios até o quarto século e não foi claramente exposto até o final da Idade Média, definia a Escritura e a tradição como duas fontes de revelação separadas e complementares.

A Reforma surgiu em uma época em que ambas as correntes de pensamento podiam ser encontradas dentro da Igreja. Os primeiros Reformadores rejeitaram a visão de duas fontes da autoridade escriturística e chamaram a Igreja de volta à visão de uma única fonte que ela havia ensinado nos primeiros três séculos. Ao rejeitar o conceito posterior de tradição, os Reformadores cunharam o termo sola scriptura. Roma reagiu a essa posição abraçando plenamente o conceito posterior de tradição de duas fontes, que logo foi dogmatizado pelo Concílio de Trento. Durante esse conflito, outro grupo surgiu, rejeitando ambos os conceitos antigos de tradição em favor de uma posição radicalmente nova. Esses radicais da Reforma continuaram a usar o termo sola scriptura, mas alteraram drasticamente o seu significado. Esses homens separaram

completamente a Escritura de seu contexto eclesiástico e teológico. Eles exigiram a rejeição da tradição, independentemente de como ela fosse compreendida.
Com o surgimento do racionalismo iluminista e de outras tendências, como o populismo americano, a versão anabatista radicalmente individualista de sola scriptura (ou mais apropriadamente solo scriptura) encontrou solo fértil. Durante o século XIX, especialmente, tanto liberais quanto heréticos a utilizaram como ponto de partida para reconstruir suas próprias versões falsas do cristianismo. Hoje, quase universalmente, assume-se que esta versão falsificada de sola scriptura tenha sido o ensino dos Reformadores magistrais. Isso é presumido por muitos evangélicos que, em vez de estudar o ensino dos próprios Reformadores dentro de seu contexto histórico e eclesial, projetaram suas próprias suposições iluministas modernistas nas mentes desses homens. Isso também é presumido por muitos apologistas católicos romanos e ortodoxos que, em vez de admitir que a sola scriptura, conforme compreendida pelos primeiros Reformadores, era uma vertente legítima do pensamento medieval, optaram por atacar um substituto bastante frágil.
A igreja evangélica não tem despertado prontamente para um fato que muitos apologistas católicos romanos foram rápidos em notar. O fato simples da questão é este: a doutrina evangélica moderna da Escritura — solo scriptura — é autocontraditória e fundamentalmente absurda. Se aplicada de maneira consistente, é fatal para o cristianismo. Um número crescente de evangélicos está percebendo isso, e porque lhes disseram que o solo scriptura é a doutrina da Reforma e do protestantismo, eles estão migrando em massa para Roma e Constantinopla na tentativa de manter uma fé coerente.

Se o protestantismo evangélico deseja sobreviver, se deseja recuperar seu chamado, ele deve rejeitar a doutrina essencialmente antropocêntrica do solo scriptura. A igreja evangélica não pode convocar a cristandade à reforma e a um retorno ao cristianismo apostólico rejeitando um dos princípios fundamentais do cristianismo apostólico. Por que deveríamos esperar ou mesmo desejar que aqueles que estão no catolicismo romano ou na ortodoxia oriental rejeitem a autonomia institucional em favor da autonomia individual? O solo scriptura não pode resultar em nada além de caos doutrinário.

Em vez de defender o caos, a igreja evangélica deve recuperar a compreensão da doutrina da Reforma sobre o sola scriptura, que essencialmente não é nada mais do que a doutrina da Escritura e da tradição da Igreja primitiva estruturada dentro de um contexto histórico diferente. A Igreja deve afirmar que a Escritura é a única fonte de revelação. A Igreja deve afirmar que a Escritura é a norma única, final e infalível de fé e prática. E a Igreja deve afirmar que a Escritura deve ser interpretada na e pela comunhão dos santos, dentro do contexto teológico da regra de fé. Somente ao rejeitar todas as formas de autonomia, seja institucional ou individual, qualquer ramo da Igreja poderá estar em obediência a Jesus Cristo, o Senhor.

Soli Deo Gloria

Bibliografia

Arand, Charles P., “The Church’s Dogma and Biblical Theology,” in Horton, Michael S., A Confessing Theology for Postmodern Times . Wheaton, IL: Crossway Books, 2000 .

Archimandrite, Chrysostomos and Archimandrite, Auxentios. Scripture and Tradition . Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 1984 .

Aulen, Gustaf. Reformation and Catholicity . Translated by Eric H. Wahlstrom. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962.

Berkouwer, G.C. The Conflict with Rome . Translated by David H. Freeman. Grand Rapids: Baker Book House, 1958 .

———. Holy Scripture . Translated by Jack B. Rogers. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975 .

Bouyer, Louis. The Spirit and Forms of Protestantism . Translated by A.V. Littledale. Collins: The Fontana Library, 1956 .

Bray, Gerald. Creeds, Councils and Christ . Fearn: Mentor, 1997 .

Bromiley, G.W. The Unity and Disunity of the Church . Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1958 .

Bruce, F.F. The Canon of Scripture . Downers Grove: InterVarsity Press, 1988 .

———. Tradition: Old and New . Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970 .

Byrne, James M. Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant . Louisville: Westminster John Knox Press, 1997 .

Callahan, Daniel J., Heiko A. Oberman e Daniel J. O’Hanlon, eds. Christianity Divided: Protestant and Roman Catholic Theological Issues . New York: Sheed and Ward, 1961 .

Calvin, John. Institutes of the Christian Religion . Library of Christian Classics, vols. 20 – 21 . Traduzido por Ford Lewis Battles. Editado por John T. McNeill. Philadelphia: Westminster Press, 1960 .

Carlton, Clark. The Way: What Every Protestant Should Know About the Orthodox Church . Salisbury: Regina Orthodox Press, 1997 .
Carson, D.A. e John D. Woodbridge, eds. Scripture and Truth . Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1983 .
Chemnitz, Martin. Examination of the Council of Trent . 4 vols. Traduzido por Fred Kramer. St. Louis: Concordia Publishing House, 1971 [1565 – 1573].
Christie-Murray, David. A History of Heresy . Oxford: Oxford University Press, 1976 .
Clendenin, Daniel B., ed. Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader . Grand Rapids: Baker Book House, 1995 .
Congar, Yves. The Meaning of Tradition . Traduzido por A.N. Woodrow. New York: Hawthorn Books, Publishers, 1964 .
———. Tradition and Traditions: An Historical and a Theological Essay . New York: The MacMillan Company, 1967 .
Cullmann, Oscar. Message to Catholics and Protestants . Traduzido por Joseph A. Burgess. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1959 .
Davies, Rupert E. The Problem of Authority in the Continental Reformers . London: The Epworth Press, 1946 .
Davis, Leo Donald. The First Seven Ecumenical Councils (325–787): Their History and Theology . Collegeville: The Liturgical Press, 1983 .
DiBerardino, Angelo e Basil Studer, eds. History of Theology . Vol. I. The Patristic Period . Traduzido por Matthew J. O’Connell. Collegeville: The Liturgical Press, 1997 .
Estep, William R. The Anabaptist Story: An Introduction to Sixteenth Century Anabaptism . Terceira edição. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996 .
———. Renaissance and Reformation . Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986 .

Eusébio. The History of the Church . Ed. rev. Traduzido por G. A. Williamson. Editado por Andrew Louth. London: Penguin Books, 1989 .
Evans, Gillian R., Alister E. McGrath e Allan D. Galloway. The Science of Theology . The History of Christian Theology, vol. I. Editado por Paul Avis. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986 .
Florovsky, Georges. Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View . The Collected Works, vol. I. Editado por Richard S. Haugh. Vaduz: Buchervertriebsanstalt, 1987 .
Geiselman, Joseph R. “Scripture and Tradition in Catholic Theology.” Theology Digest . Vol. 6 (1958).
Geisler, Norman, ed. Inerrancy . Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1980 .
Gerrish, B.A. The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage . Edimburgo: T.&T. Clark Limited, 1982 .
Hall, Christopher A. Reading Scripture With the Church Fathers . Downers Grove: InterVarsity Press, 1998 .
Hannah, John D., ed. Inerrancy and the Church . Chicago: Moody Press, 1984 .
Hatch, Nathan O. The Democratization of American Christianity . New Haven: Yale University Press, 1989 .
Headley, John M. Luther’s View of Church History . New Haven: Yale University Press, 1963 .
Henry, Carl F.H., ed. Revelation and the Bible . Grand Rapids: Baker Book House, 1958 .
Hierodeacon, Gregory. The Church, Tradition, Scripture, Truth, and Christian Life . Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 1995 .
Higgins, A.J.B., ed. The Early Church: Studies in Early Christian History and Theology . Philadelphia: The Westminster Press, 1956 .

Hodge, Charles. Systematic Theology . 3 vols. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989 .
Jones, Douglas e Douglas Wilson. Angels in the Architecture: A Protestant Vision for Middle Earth . Moscow, ID: Canon Press, 1998 .
Kelly, J.N.D. Early Christian Doctrines . Rev. ed. San Francisco: HarperCollins Publishers, 1978 .
Kistler, Don, ed. Sola Scriptura: The Protestant Position on the Bible . Morgan, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1995 .
Klotsche, E.H. e J. Theodore Mueller. The History of Christian Doctrine . Burlington: The Lutheran Literary Board, 1945 .
Kung, Hans. Structures of the Church . Traduzido por Salvator Attanasio. New York: Thomas Nelson & Sons, 1964 .
LaDue, William J. The Chair of Saint Peter: A History of the Papacy . Maryknoll: Orbis Books, 1999 .
Lane, A.N.S. “Scripture, Tradition & Church: An Historical Survey.” Vox Evangelica . 9 (1975).
Lee, Philip J. Against the Protestant Gnostics . New York: Oxford University Press, 1987 .
Leith, John H. Creeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present . Terceira edição. Louisville: John Knox Press, 1982 .
Lohse, Bernhard. A Short History of Christian Doctrine . Traduzido por F. Ernest Stoeffler. Philadelphia: Fortress Press, 1966 .
McBrien, Richard P. Catholicism . Ed. rev. San Francisco: HarperCollins Publishers, 1994 .
McGrath, Alister E. The Genesis of Doctrine: A Study in the Foundations of Doctrinal Criticism . Oxford: Basil Blackwell, 1990 .
———. The Intellectual Origins of the European Reformation . Oxford: Blackwell Publishers, 1987 .

———. Reformation Thought: An Introduction . 2 ª ed. Oxford: Blackwell Publishers, 1993 .
Metzger, Bruce M. The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance . Oxford: Clarendon Press, 1987 .
Meyendorff, John. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes . New York: Fordham University Press, 1979 .
———, ed. The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church . Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1992 .
Miller, Samuel. The Utility and Importance of Creeds and Confessions . Greenville, SC: A Press, 1991 [1839].
Muller, Richard A. Post-Reformation Reformed Dogmatics . Vol. II. Holy Scripture: The Cognitive Foundation of Theology . Grand Rapids: Baker Book House, 1993 .
Oberman, Heiko A. The Dawn of the Reformation . Edinburgh: T.&T. Clark, LTD, 1986 .
———. Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought . Traduzido por Paul L. Nyhus. London: Lutterworth Press, 1967 .
———. The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism . Cambridge: Harvard University Press, 1963 .
———. Luther: Man Between God and the Devil . Traduzido por Eileen Walliser-
Schwarzbart. New Haven: Yale University Press, 1989 .
———. The Reformation: Roots and Ramifications . Traduzido por Andrew Colin Gow. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994 .
Olin, John C., ed. John Calvin and Jacopo Sadoleto: A Reformation Debate . New York: Harper & Row, Publishers, 1966 .
Pelikan, Jaroslav. Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena . New Haven: Yale University Press, 1969

.
———. The Christian Tradition . 5 vols. Chicago: The University of Chicago Press, 1971 – 1989 .
———. Obedient Rebels: Catholic Substance and Protestant Principle in Luther’s Reformation . Londres: SCM Press, Ltd., 1964 .
———. The Vindication of Tradition . New Haven: Yale University Press, 1984 .
Placher, William C. A History of Christian Theology: An Introduction . Filadélfia: The Westminster Press, 1983 .
Pomazansky, Michael. Orthodox Dogmatic Theology . Traduzido e editado pelo hieromonge Seraphim Rose. Platina, CA: Saint Herman of Alaska Brotherhood, 1983 .
Previte-Orton, C.W. The Shorter Cambridge Medieval History . 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1952 .
Ray, Stephen K. Upon This Rock: St. Peter and the Primacy of Rome in Scripture and the Early Church . San Francisco: Ignatius Press, 1999 .
Salmon, George. The Infallibility of the Church . 3ª ed. Londres: John Murray, 1899 .
Sandlin, Andrew, ed. Keeping Our Sacred Trust: Biblical Authority, Creedal Orthodoxy, and Heresy . Chalcedon Symposium Series, No. 1 . Vallecito, CA: Chalcedon Foundation, 1999 .
Schroeder, H.J., ed. The Canons and Decrees of the Council of Trent . Rockford: Tan Books and Publishers, Inc., 1978 .
Smalley, Beryl. The Study of the Bible in the Middle Ages . Oxford: Basil Blackwell, 1952 .
Strimple, Robert B. “The Relationship Between Scripture and Tradition in Contemporary Roman Catholic Theology.” Westminster Theological Journal . Vol. 40 , no. 1 (Outono de 1977).

Sungenis, Robert A., ed. Not By Scripture Alone: A Catholic Critique of the Protestant Doctrine of Sola Scriptura . Santa Barbara: Queenship Publishing Company, 1997 .
Tavard, G.H. “Tradition in Early Post-Tridentine Theology.” Theological Studies . 23 (1962).
Thomas Aquinas. Summa Theologiae . London: Blackfriars, 1964 .
Thompson, Bard. Humanists and Reformers: A History of the Renaissance and Reformation . Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996 .
Tierney, Brian. Origins of Papal Infallibility: 1150–1350 . Studies in the History of Christian Thought, vol. 6 . Edited by Heiko A. Oberman. Leiden: E.J. Brill, 1988 .
Torrance, J.B. “Authority, Scripture & Tradition.” Evangelical Quarterly . 59 (1987), 245 – 251 .
Turner, H.E.W. The Pattern of Christian Truth . Londres: A.R. Mowbray & Co., Limited, 1954 .
Turretin, Francis. Institutes of Elenctic Theology . 3 vols. Traduzido por George Musgrave Giger. Editado por James T. Dennison, Jr. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing Co., 1992 – 95 .
Vassady, Bela. Christ’s Church: Evangelical, Catholic, and Reformed . Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1965 .
von Campenhausen, Hans. Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries . Traduzido por J.A. Baker. Londres: Adam & Charles Black, 1969 .
Wallace, Ronald S. Calvin’s Doctrine of Word and Sacrament . Edimburgo: Oliver and Boyd, Ltd., 1953 .
Ware, Timothy. The Orthodox Church . Nova ed. Londres: Penguin Books, 1993 .
Webster, William. The Church of Rome at the Bar of History . Carlisle, PA: The Banner of Truth Trust, 1995 .

Wendel, Francois. Calvin: Origins and Development of His Religious Thought . Traduzido por Philip Mairet. Durham: Labyrinth Press, 1963 .
Whelton, Michael. Two Paths: Papal Monarchy - Collegial Tradition . Salisbury, MA: Regina Orthodox Press, 1998 .
Zwingli, Ulrich. Commentary on True and False Religion . Edited by Samuel Macauley Jackson and Clarence Nevin Heller. Durham, NC: The Labyrinth Press, 1981 .